

# Tempo da Ciência

## **Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE**

### **REITOR**

Alcibiades Luiz Orlando

### **VICE-REITOR**

Benedito Martins Gomes

### **PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO**

Cárliton Vieira dos Santos

### **DIRETOR DO CAMPUS DE TOLEDO**

José Dilson Silva de Oliveira

### **DIRETOR DO CCHS – CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS/CAMPUS DE TOLEDO**

Osmir Dombrowski

## **Tempo da Ciência**

Revista de Ciências Sociais e Humanas

### **EDITOR CIENTÍFICO**

Roberto Biscoli

### **CONSELHO EDITORIAL - TEMPO DA CIÊNCIA**

Osmir Dombrowski – Presidente

Erneldo Schallenger

Silvio Antônio Colognese

José Luiz Ames

Luis César Yanzer Portela

Roberto Biscoli

Tarcílio Ciotta

### **CONSELHO CONSULTIVO**

Adriano Correia - UFGO, Ana Cleide Chiarotti Cesário – UEL, Andrea Luisa Bucchile Faggion - UEM, Antonio Edmilson Paschoal – PUCPR, Antonio Pimentel Pontes Filho - UNIOESTE, Aylton Barbieri Durão - UEL, Bernardo Alfredo Mayta Sakamoto – Unioeste, Carla Cecília Rodrigues Almeida – UEM, Celso Antonio Fávero - UNEB, Clodomiro José Bannwart Júnior - UEL, Daniel Omar Perez - PUC-PR, Edmilson Alves de Azevedo – UFPB, Eliane Christina de Souza - UFSCAR, Evaldo Mendes da Silva - UFAL, Eric Sabourin - CIRAD/França, Erneldo Schallenger - Unioeste, Fábio Lopes Alves - UNIOESTE, Flávio Rocha de Oliveira – FESPSP, Gustavo Biasoli Alves - Unioeste, Horacio Luján Martinez - Unioeste, Hugo José Rhoden - Unioeste, Ileizi Luciana Fiorelli Silva – UEL, João Virgílio Tagliavini - UFSCAR, José Nicolau Heck – UFG / UCG / PUC-RS, José Fernandes Weber – UEL, Leonilde Servolo de Medeiros – UFRRJ, Márcio Ghizzo - UFTPR, Marco Antonio Valentim - UFPR, Maria Isabel Formoso Cardoso e Silva Batista - Unioeste, Miguel Ângelo Lazzaretti - Unioeste, Oscar Calavia Sáez – UFSC, Osmir Dombrowski - Unioeste, Otávio Velho – UFRJ, Roberto Biscoli - UNIOESTE, René E. Gertz - PUCRS e UFRGS, Riberti de Almeida Felisbino – UNITINS, Ricardo Cid Fernandes – UFPR, Sidney Jard da Silva –UFABC, Wagner Pralon Mancuso – USP, Yonissa Marmitt Wadi – Unioeste  
Tarcílio Ciotta – Unioeste

### **SECRETARIA DOS CONSELHOS**

Caroline Andressa Momente Melo

UNIOESTE - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ  
CCHS - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CAMPUS DE TOLEDO

# Tempo da Ciência

Volume 18 Número 35 1º semestre 2011

**EDUNIOESTE  
CASCAVEL  
2011**

© 2011, EDUNIOESTE

### **Capa**

Douglas Luiz da Silva Ganança

### **Projeto Gráfico**

Rachel Cotrim

### **Diagramação**

André Crepaldi

### **Revisão Ortográfica**

Marta Karine Schimitz

### **Ficha Catalográfica**

Marilene de Fátima Donadel - CRB 9/924

---

T288

Tempo da Ciência : revista de ciências sociais e humanas / Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIOESTE, Campus de Toledo. -- v. 1, n. 1 (1994) - . -- Toledo : Ed. Toledo, 1994.

Semestral.

v.2, n.3 - 1º semestre de 1995

v.2, n.4 - 2º semestre de 1995

A partir do v. 4, n. 8 passou a ser editada pela EDUNIOESTE, Cascavel.

ISSN: 1414-3089

Indexadores:

GeoDados: <http://geodados.pg.utfpr.edu.br>

Sumários de Revistas Brasileiras: <http://www.sumarios.org>

1. Ciências sociais - Periódicos 2. Ciências humanas - Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo

CDD - 20. ed. 300.5

---

### **Permutas**

Biblioteca Universitária - Campus de Toledo

Rua da Faculdade, 645 - Jardim La Salle

Caixa Postal 520

85903-000 Toledo Paraná Brasil

## Sumário

APRESENTAÇÃO ..... 7

### ARTIGOS

La satisfacción y el sentido de pertenencia como conceptos clave para comprender los procesos de adaptación de los migrantes. El caso de la migración ibero americana en la ciudad de México ..... 9  
*Vivian Romeo Aldaya*

A teatralidade do direito e do poder na literatura de Kafka ..... 31  
*Beatriz Wey*

A favela fora do lugar: Sobre a apropriação do *funk* carioca pelas classes médias e seus impactos nas distâncias entre grupos sociais ..... 43  
*Arthur Coelho Bezerra*

O direito natural: Dos contratualistas a Karl Marx ..... 59  
*Fabio Anibal Goiris*

Alternativas à epistemologia dominante ..... 83  
*Roberto Alves de Arruda*  
*Enaide Tereza Rempel*

Políticas públicas de saúde e campanhas de prevenção à AIDS: Resgatando algumas controvérsias enfrentadas nas décadas de 1980 e 1990 ..... 95  
*Preciliana Barreto de Moraes*  
*Rosendo Freitas de Amorim*

Usando mix de métodos para avaliar uma trajetória de exclusão no oeste do Paraná ..... 115  
*Paulo Roberto Azevedo*  
*Silvio Antonio Colognese*  
*Darcy Ulsafar*

Da loucura ao transtorno mental: A constituição de políticas sociais e seus pressupostos .....	137
<i>Diuslene Rodrigues Fabris</i> <i>Tupiara Guareschi Ykegaya</i>	
O discurso sobre o sujeito é <i>episteme</i> ou <i>doxa</i> ? .....	153
<i>Remi Schorn</i>	
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO .....	165
PADRÕES EDITORIAIS .....	167

## Apresentação

Estamos colocando em circulação mais um número da Revista Tempo da Ciência. Aqueles que se propõem a editar revistas científicas no Brasil sabem que esta não é uma das tarefas mais fáceis de serem executadas; muito pelo contrário. Não obstante temos obtido êxito em nosso empreendimento. Fato que é manifesto a cada nova edição no reconhecimento que a comunidade acadêmica expressa, seja através de simples palavras de incentivo que nos são dirigidas, seja nas inúmeras solicitações de permuta com revistas congêneres de todo o país, ou ainda, no grande número de artigos e ensaios que nos tem brindado pesquisadores de diferentes instituições nacionais e internacionais.

Para o presente número trazemos o artigo da Dra. Vivian Romeo Aldaya que discute os processos de adaptação enfrentados pelos migrantes Iberoamericanos na cidade de México.

Já em seu artigo, Beatriz Wey, analisa as relações de

poder a partir da literatura de Franz Kafka, bem como interpreta a sua inerente teatralidade.

O artigo de Arthur Coelho Bezerra analisa o fenômeno de apropriação do Funk carioca por um grupo de jovens das classes médias, aponta as relações sociais que esse grupo desenvolve com os estratos mais pobres, tradicionais produtores desse estilo musical.

O direito natural e suas principais vertentes é o objeto de reflexão de Fabio Aníbal Goiris, segundo ele o direito natural, de essência não-escrita ou supra-real continua sendo relativamente desconhecido no âmbito jurídico.

Roberto Alves de Arruda e Enaide Tereza Rempel propõem em seu artigo uma reflexão crítica ao modelo epistemológico da sociedade moderna capitalista na perspectiva apontada por Boaventura de Souza Santos.

Síndrome da Imunodeficiência Adquirida - AIDS, medicalização, produção do saber, divulgação da patologia são questões abordadas por Preciliana Barreto e Moraes e Rosendo Freitas de Amorim em seu artigo. Demonstram que as campanhas da AIDS eximem o receptor, tanto a pensar a AIDS como uma doença epidêmica e grave, como de se prevenir contra ela.

Paulo Roberto Azevedo, Silvio Antônio Colognese e Darcy Ulsafar, através da análise de uma trajetória biográfica procuram compreender o processo de exclusão social de trabalhadores rurais no contexto regionalizado do Oeste Paranaense. Combinam indicadores qualitativos e quantitativos, ampliando as possibilidades explicativas das ciências sociais.

O artigo de Diuslene Rodrigues Fabris e Tupiara Guareschi Ykegaya, a partir de uma leitura de Foucault, objetiva promover uma discussão acerca de como a construção histórica da loucura propiciou concepções e diretrizes na implementação de políticas sociais ao longo do tempo.

Por último o professor Remi Schorn discute a distinção radical entre o conhecimento verdadeiro, *aletheia* ou *episteme* e a opinião *doxa* com base nos filósofos gregos antigos.

Agradecemos aos autores que, com seus artigos, abrilhantam a nossa revista, pois temos consciência que a produção de conhecimento é uma tarefa árdua e custosa. Agradecemos ainda ao apoio que recebemos da Fundação Araucária para a edição deste número.



# LA SATISFACCIÓN Y EL SENTIDO DE PERTENENCIA COMO CONCEPTOS CLAVE PARA COMPRENDER LOS PROCESOS DE ADAPTACIÓN DE LOS MIGRANTES. EL CASO DE LA MIGRACIÓN IBEROAMERICANA EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Dra. Vivian Romeo Aldaya<sup>1</sup>

**RESUMEN:** El presente trabajo parte de la teoría de la Adaptación Transcultural de Yun Kim, en específico de su concepto de adaptación y de las instancias estructurales del mismo que funcionan como aspectos o dimensiones conceptuales desde donde deben ser abordados los procesos de adaptación a los que se enfrentan los migrantes. Pero dichas instancias (competencia comunicativa autóctona, la comunicación interpersonal étnica y autóctona, la comunicación masiva étnica y autóctona, las condiciones del entorno de acogida y la predisposición psicológica del migrante), no están desarrolladas metodológicamente en su teoría, es decir, no están determinadas por categorías que permitan operativizarlas; de ahí que si bien la teoría describe dónde se localizan los procesos que dan lugar a la adaptación de los migrantes, lo cierto es que no posibilita su abordaje empírico. En ese sentido, en este trabajo se propone operar el concepto de adaptación propuesto por Kim a través de una reflexión metodológica sobre el sentido de pertenencia y el grado de satisfacción en tanto consideramos son categorías clave en el análisis de los procesos de adaptación que llevan a cabo los migrantes en las culturas receptoras.

Palabras clave: satisfacción, sentido de pertenencia, adaptación, comunicación intercultural

**RESUMO:** Este trabalho é baseado na teoria da Adaptação Transcultural Cultural de Yun Kim, mais especificamente do seu conceito de adaptação e nos exemplos estruturais do mesmo que funcionam como aspectos e dimensões conceituais de onde devem ser abordados os processos de adaptação enfrentados pelos migrantes. Mas os exemplos de (competência comunicativa nativa, a comunicação interpessoal étnica e nativa, a comunicação de massa étnica e nativa, as condições do entorno na acolhida, e a predisposição psicológica dos imigrantes) não são metodicamente desenvolvidas na sua teoria, isto é, não estão determinadas por categorias que permitam sua operacionalização, embora a teoria descreva onde estão localizados os processos que levaram à adaptação dos migrantes, o fato é que não possibilita uma abordagem empírica. Nesse sentido, este trabalho pretende explorar o conceito de adaptação proposto por Kim através de uma reflexão metodológica sobre o sentido de pertencimento e de satisfação, pois acreditamos que são categorias-chave de análise dos processos adaptativos pelos quais passam os migrantes na cultura receptora.

Palavras-chave: satisfação, sentimento de pertencimento, adaptação, comunicação intercultural

## INTRODUCCIÓN

El tema de la migración ha sido una constante en los estudios sobre comunicación intercultural en general; de hecho pudiera decirse que es su tema prístino y por excelencia ya que la preocupación en torno a la comunicación intercultural surge precisamente a partir del boom migratorio después de la segunda guerra mundial.

La necesidad de investigar cómo se lleva a cabo la vida social sobre los nuevos escenarios multiculturales tiene un peso importante en el rumbo de los primeros enfoques de los estudios en comunicación intercultural, centrados de entrada en la corrección lingüística de raíz torrebabeliana, y posteriormente encaminados desde posiciones más políticas y sociológicas debido a las transformaciones que los fenómenos migratorios presentan en la configuración social, económica, cultural y política de algunos países y regiones receptoras.

Ello ha provocado el surgimiento de un conjunto de investigaciones tanto en el campo de los estudios migratorios como en el de la investigación sobre el multiculturalismo; en los estudios sobre comunicación intercultural, en cambio, aunque los trabajos realizados se han enfocado mayormente al estudio de las dificultades en la comunicación entre nativos y foráneos, de forma reciente se puede contar con la presencia de estrategias de integración social en un intento por configurar de forma plural a las sociedades.

En México, sin embargo, el tema migratorio en los estudios de la comunicación intercultural ha sido enfocado mayormente a la problemática de la migración hacia los Estados Unidos, y en menor número se registra la investigación en torno a la migración indígena.

Pero México no sólo es una nación multicultural debido a la diversidad intrínseca de etnias y culturas que lo conforman, sino porque ha sido escenario de migraciones internacionales desde el siglo XVIII (BONFÍL BATALHA, 1993) y de forma particular durante el siglo XX, en especial la ciudad de México como capital receptora principal; en ese sentido, el Distrito Federal es lugar privilegiado para estudiar las formas de interacción sociocultural ya sean rechazadas o asimiladas.

Estas últimas, desplegadas a través de los procesos de adaptación tanto de nativos como de migrantes, son las que nos interesan en este trabajo ya que responden a sus formas de sobrevivencia, inserción y participación. De manera particular nos enfocaremos en las prácticas de interacción social que despliegan los migrantes iberoamericanos a la ciudad de México, a través de un análisis exploratorio de sus procesos de adaptación e inadaptación.

En ese sentido, este trabajo se ampara al interior de un proyecto de investigación titulado Migración y Subjetividad. Migración iberoamericana en la Ciudad de México, de la línea de investigación en Comunicación Intercultural de

la Universidad Autónoma de la ciudad de México, en el que de manera general observamos una no integración y no participación por parte de estos migrantes, mismo que interpretamos como una especie de resistencia a su adaptación.

Si bien la primera fase de investigación consistió en mapear demográficamente a los migrantes iberoamericanos y explorar los factores facilitadores y obstaculizadores que podrían incidir en sus respectivos procesos de adaptación, en la segunda, en cambio, nos propusimos realizar un estudio un poco más profundo acerca de la configuración real de los factores incidentes en los procesos de adaptación/inadaptación de estos migrantes con el objetivo de corroborar, y en su caso ampliar, la información del primer estudio.

Pero cuando recurrimos a la teoría para hacer operativo el concepto de adaptación dado por Kim (1988) nos dimos cuenta que dicho concepto no estaba desglosado en categorías objetivables por lo que fue necesario darnos a la tarea de construir categorías de análisis que pudieran dar cuenta de los resultados de la adaptación de los migrantes iberoamericanos investigados.

Ello nos permitió escrutar en la percepción que dichos migrantes construyen en torno a México, la ciudad de México, los mexicanos y la cultura mexicana, entre otras variables que consideramos importantes como la percepción construida sus relaciones interpersonales con personas mexicanas, su relación con el espacio, la comida, el clima, las costumbres, etc.

La elección del universo a investigar surgió de la información extraída del Censo 2005 del Instituto Nacional de Migración, en el que los argentinos, chilenos, colombianos, españoles y cubanos registran una alta presencia en la ciudad de México a partir del último cuarto del siglo XX siendo similar en número a la migración alemana, norteamericana y china.

Sin embargo, lo que nos decidió poner atención en la migración iberoamericana fue no sólo la proporción de su crecimiento sostenido en el tiempo a partir de las dos últimas décadas del siglo XX, sino el tipo de migrantes que acarrea: estudiantes y profesionistas, lo que a diferencia de lo que sucedía con la migración norteamericana, china y alemana que estaban enfocadas más al sector comercial y empresarial, posibilitaba vislumbrar la trayectoria de una huella más profunda, percedera y muda en la cultura mexicana debido a su inserción en la academia. Las generales de su percepción sobre México y la ciudad de México que es donde habitan, en tanto estos aspectos perceptuales, simbólicos y conductuales constituyen a nuestro juicio fuente directa de información acerca de sus posibilidades de adaptación.

## LA TEORÍA DE LA ADAPTACIÓN TRANSCULTURAL Y CRÍTICA DE SUS INSTANCIAS ESTRUCTURALES

Young Yun Kim es una investigadora coreana que en el año 1988 con su teoría de la adaptación transcultural describió teóricamente la estructura del proceso de adaptación transcultural al que se someten los sujetos migrantes a lo largo de su vida en la cultura receptora. En dicha teoría Kim (1988) planteó que los migrantes pasan por diferentes momentos durante su proceso de adaptación a la cultura nueva en la que han decidido vivir y que la adaptación consiste en los procesos de cambio generados en los individuos migrantes a partir del contacto prolongado y continuo con una cultura nueva y desconocida.

El punto de partida de la autora radicó en la idea de que el migrante experimenta una especie de choque cultural en su interacción necesaria y cotidiana con individuos de la cultura receptora, sus creencias, valores, costumbres, su lenguaje, etc. ya que éstos resultan ajenos y, en ocasiones sustancialmente diferentes a los de los sujetos migrantes en cuestión.

Según Kim (1988) esto se debe a que el migrante es un sujeto que ha completado su proceso de socialización primaria en su cultura de origen y al tenerse que desplazar a otra cultura e insertarse en ella para poder vivir socialmente hablando, tiene que adaptarse en aras de satisfacer sus necesidades sociales y personales por medio de la asimilación de los principales elementos culturales de dicha cultura y posteriormente a través de su integración y participación en la vida social.

Dicho proceso de adaptación lleva consigo una serie de transformaciones para los cuales no siempre el sujeto migrante está preparado y dispuesto. En ese sentido, los procesos de adaptación devienen procesos que muchas veces resultan dolorosos y difíciles de asumir y en los que en ocasiones se pueden observar la huella de afectaciones psicológicas, mismas que además de comportar alteraciones de este tipo en los individuos y grupos migrantes, también conlleva y justo debido a lo anterior alteraciones de la comunicación.

De lo anterior, como se puede observar, en esta compleja conceptualización de Kim (1988), tanto la idea de choque cultural como la de adaptación, recrean cierta influencia de Williams Gudykunst (1995), sobre todo de su tesis sobre la ansiedad y la incertidumbre como afectación habitual en las interacciones comunicativas entre nativos y migrantes, ya que por una parte Kim (1988) resume en su concepto de choque cultural lo que Gudykunst (1995) plantea como una interacción comunicativa basada en malentendidos; y por la otra se puede observar que lo que Kim (1988) señala como procesos de adaptación no son otros que aquellos que a corto y largo plazo permiten reducir en el migrante los grados de ansiedad y de incertidumbre que toda comunicación entre nativos y foráneos conlleva.

En el entendido de que en el plano de la vida social e interpersonal del sujeto migrante dichas interacciones tienen lugar vía la comunicación, Kim (1988) plantea no sin razón que la satisfacción de las necesidades sociales y personales de los migrantes – aspecto que, debemos aclarar, sólo se logra mediante el cambio más o menos exitoso que se gesta en la vida de los migrantes en función de su adaptación (léase aceptación, asimilación e integración a la cultura receptora) - constituye el modo en que se restablece el equilibrio roto, o al menos socavado, a partir de la continua y necesaria interacción de éstos con las personas, instituciones, costumbres y creencias de la cultura receptora.

El proceso de adaptación resulta así un cambio o transformación en la experiencia vital de los individuos migrantes que es considerado como parte del desarrollo de las personas en el entorno social. Por ello, asegura Kim (1988) que los procesos de adaptación transcultural tienen lugar al interior de los procesos de aprendizaje y desaprendizaje, es decir, procesos en los que la incorporación de algunos elementos de la cultura receptora provoca la desincorporación o el “olvido” de otros propios de la cultura de origen.

Es justo esto lo que entiende como desarrollo de las personas en el entorno social de la cultura receptora ya que los sujetos migrantes deben aceptar, o sea, deben disponerse a dar entrada a los elementos culturales nuevos propios de la sociedad receptora, lo que significa poner en juego el despliegue de sus habilidades para lidiar con lo distinto – a veces también con lo opuesto- permitiéndose asumir y procesar esa información nueva para apropiársela por medio de mecanismos de ajustamiento que le sirven como orientación y guía de su propio desenvolvimiento social y personal.

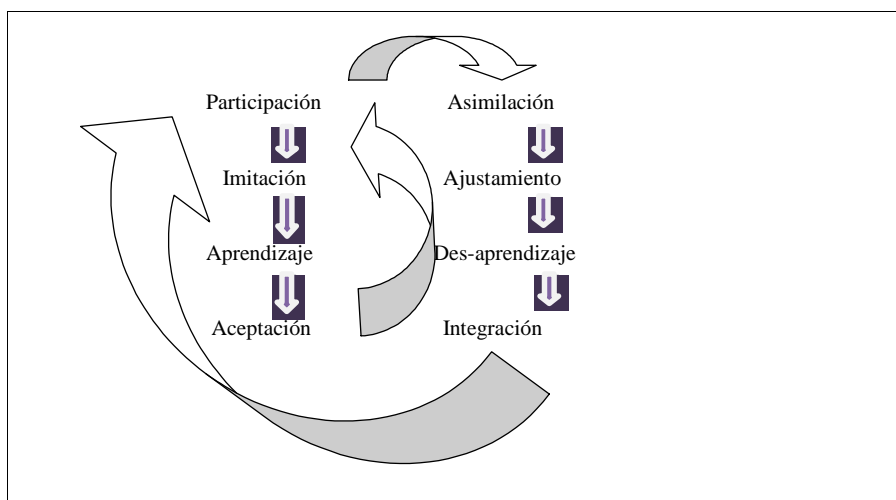
Para Kim (1988) en el proceso de adaptación transcultural intervienen los siguientes factores: la competencia comunicativa personal del sujeto migrante y su capacidad para adaptarse a través del despliegue de sus competencias cognitivas, afectivas y operativas; la participación del migrante en las actividades propias de la cultura receptora, ya sea por medio de la interacción interpersonal como por medio de la interacción mediática; la influencia de la comunicación interpersonal o mediática con personas de su cultura de origen; el entorno social y la predisposición individual, psicológica y emotiva de cada sujeto migrante para asimilar los cambios que su condición de migrante provoca en su identidad y para asimilar los elementos nuevos de la nueva cultura en que se inserta.

No obstante ello, según la autora, el funcionamiento de los procesos de adaptación tiene lugar a través de cuatro momentos o estadios: el primer momento que, al mismo tiempo resulta también ser el último, proviene de la aceptación/asimilación de los elementos propios de la cultura receptora por parte del migrante; el segundo momento llamado también de aprendizaje-desaprendizaje en el que el migrante aprende información sobre la cultura receptora y desaprende en alguna

medida la información propia de su cultura de origen; el tercer momento se denomina de imitación-ajustamiento y resulta de cómo lo nuevo aprendido va encajando cognitiva y afectivamente en la información que previamente trae el migrante consigo en torno a los valores y las creencias que le dan sentido a su vida; y por último el cuarto momento es el de la participación/integración del migrante en la vida social de la sociedad receptora.

La propuesta de Kim (1988) se complejiza al comprender que esos momentos hay que leerlos en estrecha conexión unos con otros, y en espiral, ya que la articulación entre ellos denota una relación de encadenamiento constante e inevitable, aunque siempre tomando como punto de partida la participación y/o la aceptación como una especie de momentos-fuente en tanto se comportan como detonadores de todo proceso de adaptación.

En el esquema siguiente intentamos mostrar la naturaleza de estas relaciones.



Fuente: Elaboración propia.

Como se puede notar, estos cuatro momentos evidencian el peso que la teoría de Kim (1988) asigna a la actividad del migrante como elemento crucial para llevar a cabo su adaptación, aunque esto no le obliga a desestimar otros factores propios del entorno de la cultura receptora que influyen de manera muy marcada en estos procesos, tales como el grado de receptividad de una cultura en términos sociales, pero también políticos, ideológicos y hasta jurídicos que es lo que le indica al migrante si es bienvenido o no en la cultura en la que se inserta, además del grado de presión social que se ejerce desde el punto de vista institucional y/o cotidiano en función de la adaptación del migrante en cuestión.

Pero a pesar de que Kim (1988) tiene en cuenta estos factores propios del entorno, consideramos que la competencia comunicativa personal de los migrantes figura para la autora como un elemento decisivo en los procesos de adaptación; de ahí que coincidentemente con ella pensemos que es el par participación-aceptación el/los momentos que franquean la entrada a los procesos de adaptación en tanto justo posibilitan su ocurrencia.

En ese sentido, creemos que la predisposición del migrante al cambio y a la diferencia resulta actividad fundamental de todo migrante y fuente de información relevante sobre la manera en que lleva a cabo su proceso de adaptación transcultural. Dicha predisposición es puesta en acción a partir del despliegue de las competencias cognitivas, afectivas y operativas del migrante y requiere a nuestro juicio por ello, quizá como ningún otro factor interviniente en la estructura de los procesos de adaptación transcultural, de una reflexión más vasta en torno a su operacionalización metodológica. Precisamente es de ello de lo que nos ocuparemos en este trabajo, aunque antes que todo deberemos dar cuenta de la insuficiencia del aparato metodológico propuesto por Kim (1988) para tal fin.

Lo primero que hay que revisar en la teoría de Kim (1988) es la relación que establece entre su concepto de adaptación y el concepto de cambio ya que creemos que la adaptación es un proceso de cambio estratégico y circunstancial que se pone en marcha una vez que se necesita, lo que no impide que pueda ser perdurable en el tiempo e incluso que no llegue a darse como parte de un proceso sincero.

Todo lo anterior nos lleva a entender los procesos de adaptación como la yuxtaposición de muchos e infinitos procesos de cambio que tienen lugar en los sujetos migrantes, y que en su conjunto – teniendo en cuenta su rango de duración en el tiempo- nos permiten afirmar si han tenido éxito o no, es decir, si se han dado de forma exitosa y favorable para el migrante, o de forma contraria. En ese sentido nuestra definición parte de definir los procesos de adaptación como el sitio simbólico donde el migrante despliega estrategias de negociación que lo conducen a satisfacer sus necesidades sociales y personales en el marco de una cultura que le resulta ajena, diferente y a la que tiene adaptarse de forma necesaria para poder sobrevivir socialmente.

Esta premisa de eficacia que subyace en nuestra definición resulta a todas luces un criterio que hay que tener en cuenta a la hora de hablar de procesos de adaptación pues la sola mención de su existencia no conduce a la satisfacción de las necesidades personales y sociales de los migrantes en una cultura ajena, diferente, desconocida; sólo hablaremos realmente de adaptación cuando existan indicadores que permitan afirmar su consecución. Por ello, para poder referirnos a los procesos de adaptación es necesario dar cuenta de su funcionamiento en términos de eficacia, y no sólo de su configuración estructural que es lo que

acertadamente hace Kim (1988).

Como ya comentamos con anterioridad, la teoría de la Adaptación Transcultural se ocupa de describir la estructura de los procesos de adaptación a los que se enfrenta el migrante cuando se inserta de forma prolongada en la cultura receptora, y aunque la teoría de Kim (1988) no tiene por propósito evaluar los procesos de adaptación, lo cierto es que ello resulta una limitante a la hora de dar cuenta del funcionamiento de dichos procesos ya que si bien es capaz de advertir las instancias en las que ocurren se incapacita a la teoría para dar cuenta de la manera en que suceden, impidiendo con ello a nuestro juicio imponerse como explicación en tanto no posibilita su evaluación en términos de eficacia, es decir, en términos de si lo que plantea como instancias propias de la estructura de los procesos de adaptación transcultural funcionan como tal.

Es por ello que en este apartado nos proponemos realizar una revisión que permita completar lo que a nuestros ojos se revela insuficiente como soporte teórico-metodológico de su tesis, o lo que es lo mismo: nos propondremos revisar las categorías que Kim (1988) maneja y que para nosotros no son más que instancias estructurales de la adaptación con el objetivo de incorporar el criterio de eficacia del que hemos hablado más arriba y a partir de él definir dos categorías de análisis que posibiliten la evaluación de los procesos de adaptación de los migrantes a las culturas receptoras, aportando así elementos teórico-metodológicos que permitan completar, a nuestro modo de ver, la Teoría de la Adaptación Transcultural de Yun Kim (1988). Veamos.

Las instancias que Kim (1988) propone para dar cuenta de los procesos de adaptación son cinco: la instancia de la competencia comunicativa autóctona que es la que permite desplegar las creencias del individuo migrante, sus saberes, sentimientos, emociones y actitudes a un nivel personal, individual; la instancia de la comunicación interpersonal étnica y autóctona en el que el migrante despliega dichos saberes, creencias, sentimientos, emociones y actitudes en su interacción comunicativa interpersonal desde el plano personal-individual como desde el plano grupal-cultural. Lo mismo sucede con la de la comunicación masiva étnica y autóctona, ya que desde esta instancia el migrante enfrenta sus saberes, emociones, sentimientos, creencias y actitudes tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista colectivo en la comunicación mediada, es decir, en la comunicación sostenida con los otros en la cultura receptora de forma indirecta, o sea, a través de los medios.

En la instancia que se ocupa de las condiciones del entorno de acogida se toman en cuenta los aspectos políticos, económicos, legales y simbólicos con que se reciben a los migrantes en la cultura receptora en tanto condiciones propias del entorno tal y como hablábamos más arriba, así como aquellos que están vinculados a la fortaleza o debilidad del grupo étnico al que pertenece el migrante al interior



de dicha cultura, es decir, la posición social, cultural y económica de este grupo, amén de su número e influencia histórica.

Por último, en la instancia de la predisposición psicológica del migrante se observan aspectos de su personalidad y formación, lo que va muy vinculado, muy a pesar de que Kim (1988) lo separa, del primer ámbito en tanto conforman ambos una unidad indivisible.

Como se puede apreciar, cada una de las instancias descritas con anterioridad se hallan estrechamente conectadas entre sí ya que el migrante como todo ser humano es un sujeto cuya identidad se configura en términos tanto biológicos como histórico-culturales; en consecuencia cuando se habla de competencia comunicativa autóctona al mismo tiempo nos estamos refiriendo de alguna manera a la predisposición psicológica del migrante y a su competencia comunicativa étnica, tanto a nivel interpersonal como social y masivo ya que no puede estar desligada la una de las otras.

Sin embargo, como afirmamos en la Introducción de este trabajo, y a partir de que en el proceso de adaptación son los migrantes mismos, por su condición de forasteros o extranjeros, los que a fuerzas deberán desarrollar estrategias de adaptación para poder satisfacer sus necesidades personales y sociales, estamos convencidos que en los procesos de adaptación la actividad del migrante resulta crucial, por lo que su predisposición psicológica y su disposición personal y grupal-cultural para conocer y comprender la cultura receptora resultan elementos clave en la factibilidad de la adaptación.

La adaptación como proceso natural propio de la existencia humana se diferencia de la adaptación transcultural ya que esta última posee ciertas características específicas que como ya comentamos tienen lugar durante los procesos de socialización secundaria que siguen a los sujetos a lo largo de toda su vida; es decir, los procesos de socialización secundaria son procesos de ajustamiento, rectificación, precisión o reconstrucción de creencias, conocimientos y valores, para los cuales es preciso que el individuo reflexione sobre lo que le rodea y lo aprehenda sensible y racionalmente mediante un proceso que implica la participación de su voluntad y su consciencia.

Por ello, la adaptación transcultural no ocurre fuera del sujeto sino dentro de él, o sea, dentro de su identidad cultural o más explícitamente, como proceso de transformación de su identidad individual y cultural. Por ello para poder referirnos a ella hay que hablar claramente de su factibilidad tanto en términos de las condiciones que la gestan como de sus efectos; de ahí que al entender por factibilidad la posibilidad real de llevar a cabo la adaptación transcultural, podamos afirmar que los procesos de adaptación transcultural parten de aceptar, como afirma Kim (1988), los elementos principales de la cultura receptora, y también, añadimos, de participar de ellos.

En ese sentido, para nosotros, dar cuenta de los procesos de adaptación es dar cuenta del grado de apropiación que ejercen los migrantes en torno a los elementos principales o característicos de la cultura receptora, y en consecuencia aunque más difícil de medir, del grado de integración que son capaces de experimentar.

Lamentablemente, la teoría de Kim (1988) no se propone tales objetivos; por ello creemos importante no sólo una reflexión más profunda sobre las instancias estructurales del proceso de adaptación, sino también sobre la operacionalización de dichas instancias con el objetivo de garantizar el trabajo empírico sobre el que toda teoría deberá descansar.

En este trabajo, como ya hemos comentado, sólo nos ocuparemos parcialmente de la segunda tarea, y de manera específica sólo reflexionaremos en torno a dos categorías de análisis que constituyen a nuestro juicio categorías eje de aquellas instancias que se vinculan a la dimensión personal del migrante y en alguna medida también a la dimensión que involucra su competencia étnica en tanto la identidad es siempre co-subjetiva, es decir, dependiente de la subjetividad del otro.

Las categorías eje a las que nos referimos son: el sentido de pertenencia y el grado de satisfacción alcanzado por los migrantes en la cultura receptora, mismas que desarrollaremos a continuación.

## PLANTEAMIENTO TEÓRICO-METODOLÓGICO PARA UNA REVISIÓN DE LA TEORÍA DE LA ADAPTACIÓN TRANSCULTURAL DESDE LA PERSPECTIVA DEL MIGRANTE

Como ya comentamos Kim (1988) sostiene que la base metodológica que permite dar cuenta de los procesos de adaptación transcultural de los migrantes debe realizarse a partir del análisis de las relaciones que mantienen los migrantes con personas de su misma cultura y con personas de la cultura receptora, ya sea en el plano interpersonal como en el colectivo; en el análisis de las condiciones de los migrantes respecto del "entorno de acogida" - que es lo que nosotros, junto con Rodrigo Alsina (1999, p. 181-192) preferimos llamar "cultura receptora"- en el que puede incluirse además un análisis de la manera en que los migrantes son vistos a través de los medios; y en el análisis de la predisposición del migrante al cambio, la diferencia y de manera concreta ante la cultura en la que se inserta.

En estos últimos es donde desarrolla su conceptualización en torno a las competencias afectiva, cognitiva y operativa que constituyen la base de nuestra reflexión en torno al sentido de pertenencia y el grado de satisfacción, por ello nos interesa referirnos brevemente a cada una de ellas y plantear desde nuestra revisión

su relación con las categorías de análisis de los procesos de adaptación transcultural que proponemos.

Para Kim (1988), la competencia cognitiva es cuando el sujeto migrante logra poseer conocimientos suficientes sobre las normas, instituciones, historia, lenguaje, creencias y valores de la cultura receptora en tanto ello le permite entenderla; la competencia afectiva se refiere a las competencias emocionales y psicológicas del sujeto migrante que le ofrece un filón motivacional para enfrentarse a una cultura nueva y mayormente desconocida; y por último la competencia operativa es la que permite a los sujetos expresar por medio de actitudes y comportamientos sus experiencias cognitivas y afectivas en la cultura receptora.

Como se puede notar, estas tres competencias configuran lo que podemos llamar la identidad individual del sujeto, pero ya hemos comentado que Kim (1988) se equivoca al mostrarla solamente como individual; en nuestra opinión estas competencias están relacionadas con la cultura en términos macros, o sea, con los modos en que en un grupo social y/o cultural se privilegian algunos estados de ánimos, saberes y comportamientos con respecto a otros estados de ánimo, saberes y comportamientos dentro y fuera de una misma cultura, y con la interacción entre sujetos que dentro y fuera de la misma cultura los detentan.

A este tenor consideramos que un cambio en las competencias afectivas, cognitivas y operativas de un sujeto indicaría de suyo un cambio en sus patrones de percepción, y en consecuencia una transformación que podría entenderse en términos de adaptación, si se considera favorable a la aceptación, participación e integración del migrante a la cultura receptora. Ello a su vez nos posibilitaría comprender la forma en que un cambio de percepción incide en los procesos de adaptación y de paso explicar los factores que motivan la adaptación o inadaptación de grupos culturales concretos en culturas receptoras determinadas.

Por ejemplo, un cambio positivo en la percepción de un migrante sobre uno o varios de los principales aspectos de una cultura receptora puede ser entendido como factor facilitador de la adaptación ya que disminuye la brecha objetiva que lo separa, y si dicha separación se acorta, aunque sea de manera circunstancial, ello conlleva a plantear la posibilidad de una flexibilización del sentido de pertenencia del migrante en términos de su cultura de origen ya que en la medida en que los sujetos migrantes se sientan o perciban como parte de la cultura receptora, su condición de intruso, extranjero y/o ajeno, autoperceptualmente, se estrecha o reduce.

Según Giménez (2007), el sentido de pertenencia está dado por la relación identitaria, es decir, por el vínculo de identificación que se establece entre el sujeto y el cuerpo de significaciones estables y organizadas que constituye la cultura que en tanto fincado en la experiencia social posibilita la afirmación del sujeto como ser individual y social por lo que resulta imposible cambiarla a voluntad.

Por ello, a nuestro juicio, el sentido de pertenencia a la cultura receptora viene dado por parte de los sujetos migrantes –amén de las condicionantes que se ejerzan desde la cultura receptora misma como el caso de políticas de integración social y cultural o la calidez de la bienvenida a nivel interpersonal- a través del despliegue de competencias afectivas, cognitivas y operativas que posibiliten un cambio positivo en la percepción de los migrantes sobre los nativos o sobre la cultura receptora en general, lo que sólo se logra mediante la interacción social e interpersonal que es la que promueve la generación de experiencias sociales en las que el sujeto se afirma identitariamente.

El establecimiento de relaciones afectivas con personas de la cultura receptora, ya sean de tipo amical o amoroso-filial, juega a nuestro juicio un papel fundamental en la transformación de las competencias y percepciones a nivel afectivo, cognitivo y operativo en el migrante ya que cuando se establecen relaciones afectivas se establecen también comuniones, solidaridades, intereses mutuos, compromisos y co-responsabilidades toda vez que ello implica compartir en algún grado la intimidad lo que a su vez sólo se hace si se percibe en el otro confianza y similitud.

Dentro de las relaciones afectivas podemos considerar como indicadores de afectividad la formación de pareja estable, el mantenimiento de relaciones amicales y el hecho de tener hijos con personas nativas, todo lo cual apunta claramente hacia el establecimiento de una relación de identidad entre el sujeto migrante y su pareja, sus amigos o sus hijos que sospechamos redundan en la construcción lenta y paulatina de un sentido de pertenencia que pudiéramos llamar “ampliado”, ya que si bien los sujetos no abandonan los sentidos que originariamente configuraron la pertenencia a un grupo social o cultural, lo cierto es que el sujeto puede irse nutriendo de nuevos modos de relación identitaria a partir del despliegue inevitable de nuevas formas de experiencia social que supone cualquier relación con personas de la cultura receptora, y de manera particular la relación de tipo afectivo.

Por todo lo anterior se puede afirmar entonces que el sentido de pertenencia está vinculado a la apropiación, es decir, al hacer propio lo externo, en este caso, lo propio de la cultura receptora a través de procesos en los que figura tanto la consciencia volitiva del sujeto, es decir, el querer apropiarse, como su inconsciente.

O sea, si como ya vimos el sentido de pertenencia proviene de la identificación del sujeto respecto del conjunto de los significados de la cultura que adquiere e incorpora mediante su interacción social, lo cierto es que el sujeto se puede identificar volitiva e intencionalmente como parte de una estrategia para parecerse a los nativos, como sucede con el lenguaje por ejemplo en el que se van incorporando expresiones propias de la cultura receptora en tanto el migrante precisa intencionalmente de incorporarlas para darse a entender; o bien se puede

identificar a través de la incorporación inconsciente de elementos de la cultura receptora como por ejemplo lo que sucede con el gusto por la música o los sabores.

Así, el grado de apropiación determinaría cuán adaptado está un sujeto en tanto se da cuenta mediante ello de qué elementos propios de la cultura receptora ha incorporado a su vida, mismos que pueden ir desde historias, frases, uso de modismos, acento, etc., hasta la incorporación de sabores, sonidos, símbolos, creencias, comportamientos y actitudes. Esa es la razón por la que concluimos que el sentido de pertenencia también mide el grado de apropiación de los migrantes con relación al espacio físico y simbólico-cultural que les provee la cultura receptora en tanto desde este tipo de apropiación se resalta el valor geosimbólico del territorio como afirmara Giménez (2007) en el entendido de que la percepción del espacio físico, es decir, de una geografía determinada, un clima, etc., conduce a la ubicación e identificación afectiva, tanto en el plano emotivo como en el hermenéutico, de los sujetos con el espacio.

Lo mismo sucede con la apropiación de las costumbres y la gastronomía, en tanto a través de ellos se puede expresar la proximidad y pertenencia endógena, es decir, la cercanía y pertenencia a un grupo social y/o cultural determinado, tal y como sucede en los procesos de construcción de identidad.

Por otra parte, otro factor que consideramos clave para comprender los procesos de adaptación del migrante a la cultura receptora es aquel que se refiere al grado de satisfacción afectiva, personal, laboral y económica que es la segunda categoría que nos ocupa en este trabajo.

La definición de índice o grado de satisfacción proviene de la psicología y los estudios de mercado; en la primera la satisfacción está relacionada con el placer sexual (Freud, Lacan) y en la segunda vinculada con el consumo (Oliver, Tse y Yi). Pero para los fines de este trabajo, nos hemos visto obligados a generar una reflexión propia, basada en la superposición de las definiciones de satisfacción en ambos enfoques que dé cuenta de la satisfacción como proceso de percepción de satisfacción. En ese sentido, entendemos la satisfacción como un estado mental de bienestar que genera sensación de plenitud, misma que a su vez provoca una respuesta orgánica favorable que conduce tanto al bienestar físico como mental de los sujetos, evitando con ello sufrimientos, inquietudes y sensaciones angustiosas que son aquellas que Gudykunst (1989) (autor de cuya tesis la propia Kim (1988) parte para desarrollar su teoría) señala justamente como negativas y perjudiciales en el clima comunicativo entre nativos y forasteros.

Como se puede notar, el grado de satisfacción resulta una categoría *ad hoc* para evaluar los niveles de ansiedad e incertidumbre que tanto preocuparon a Gudykunst (1989) y de alguna manera también a Kim (1995); de esta forma señalamos que existe una proporcionalidad inversa entre el grado de satisfacción y los niveles de ansiedad e incertidumbre.

Esa es la razón por la que para nosotros la satisfacción se halla relacionada con lo emocional-perceptual lo que en cierta medida impone dificultades de aprehensión y objetivación empírica a esta categoría y la ata a una metodología cualitativa que indague en las causas y diversifique el abanico de opciones para definir el grado de satisfacción. No obstante, la propuesta que aquí se desarrolla intentará cercar esta categoría de análisis que hemos denominado grado de satisfacción y pone a consideración la definición que a continuación se ensaya.

El grado de satisfacción que un migrante experimenta ante eventos o sucesos ocurridos en la cultura receptora se puede evaluar a partir de valorar la distancia entre la construcción de expectativas por parte de este sujeto y las metas o logros alcanzados por él en función de las mismas. En la medida que exista una menor distancia habrá mayor satisfacción y viceversa ya que si se cumplen las expectativas que un sujeto tiene sobre algo ello significa que puede sentirse satisfecho; no obstante lo anterior, estamos conscientes que en el grado de satisfacción intervienen un sinnúmero de aspectos propios de la personalidad del sujeto que pueden explicar situaciones contradictorias como las que suceden por ejemplo cuando alguien queda satisfecho aún y cuando no haya logrado sus expectativas.

Aunque estamos convencidos que la forma de medir el grado de satisfacción de los sujetos migrantes tiene que circunscribirse de cierta forma a la evaluación del discurso de los sujetos al respecto, debe tenerse en cuenta que se halla vinculado también con la sensación de bienestar que percibe en torno a su sí mismo en función del sentido de pertenencia que aflora en su percepción una vez que se ha sentido parte de la misma.

Esto es posible ya que cuando hay satisfacción se minan o socavan las creencias, actitudes y comportamientos que funcionan como barrera o resistencia de los procesos que tienen lugar en función de la adaptación; por ello nos permitimos afirmar que en los momentos en que los migrantes se sienten satisfechos en la cultura receptora (debe recordarse que no se trata de una condición suficiente sino sólo necesaria) experimentan una sensación de plenitud que les permite por así decirlo "bajar la guardia", o sea, dejar de resistirse al cambio para abrirse a la adaptación, o lo que es lo mismo, para permitir que su identidad se transforme, aunque sólo sea circunstancialmente.

En ese sentido, consideramos que los indicadores de satisfacción pueden ubicarse en el establecimiento de relaciones afectivas de tipo amical o amoroso del migrante con personas nativas, en la percepción positiva sobre sus expectativas laborales o de estudio, el grado de realización personal alcanzado, y la percepción favorable de sus ingresos en relación al trabajo invertido respecto al sacrificio que significa vivir lejos de su país de origen y eventualmente de sus familiares y amigos cercanos.

Como se puede notar, los indicadores anteriores guardan relación con el

La satisfacción y el sentido de pertenencia como conceptos clave para comprender los...

sentido de pertenencia que experimenta el migrante en la cultura receptora ya que al indicar el grado de satisfacción alcanzado por un migrante en el área afectiva, laboral, personal y/o económica, se indica también, aunque de forma tendencial, cuánto de esta sensación de bienestar lo hace aceptar, asimilar e integrar de forma más armónica a su modo de vida elementos de la cultura receptora.

## SATISFACCIÓN Y SENTIDO DE PERTENENCIA EN MIGRANTES IBEROAMERICANOS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Antes de entrar de lleno a ofrecer los resultados de nuestra investigación a continuación exponemos una breve reseña de las características generales de los migrantes iberoamericanos en la ciudad de México.

Por lo general se trata de migrantes que en conjunto llevan residiendo en México aproximadamente 20 años, con excepción de los migrantes colombianos cuyo tiempo de residencia promedio es de 5 años; casi todos viven junto a familiares directos o indirectos lo que se explica por el promedio de edades de los encuestados: entre 20 y 40 años.

Residen en la zona centro, norte y sur de la ciudad de México, distribuidos de la siguiente manera:

- Colombianos y Españoles, al centro y al norte de la ciudad
- Argentinos y Chilenos, al centro y al sur de la ciudad
- Cubanos, al sur de la ciudad

Se trata en su mayoría de estudiantes, maestros y vendedores, con un ingreso per cápita mensual entre 5 y 30 mil pesos, lo que se explica debido a que los ingresos más bajos se corresponden con los ingresos de estudiantes, y el resto con el de los profesionistas y comerciantes independientes. En su mayoría manifiestan ser católicos.

Más de la mitad de los encuestados dice poseer casa y automóvil propio, a excepción de los colombianos quienes manifestaron no tener casa propia ni automóvil, lo que pensamos se debe muy probablemente a que es la migración más joven, compuesta casi en su totalidad por estudiantes. Por ello, la gran mayoría de los migrantes encuestados refirió que el motivo de su migración fue laboral, es decir, en busca de trabajo, y en su caso, por estudio. En lo general se sienten satisfechos con su vida afectiva, laboral y económica en México.

Las nacionalidades más añejas como migrantes son los argentinos, chilenos y españoles quienes en no pocas ocasiones rebasan los 30 años de residencia en México, y las más jóvenes son los cubanos y colombianos, quienes en su mayoría no rebasan los 20 años. Sin embargo, a pesar de este dato, a excepción de una escasa mayoría de chilenos, ninguna de las nacionalidades considera su migración como temporal lo que contrasta con el deseo que muestran todos los encuestados



de envejecer y morir en su tierra natal, e incluso el hecho de que la gran mayoría de los encuestados de todas las nacionalidades no están naturalizados ni piensan en ello siquiera, a excepción de los cubanos que aunque no naturalizados en su mayoría sí lo ven como posible en un futuro no muy lejano.

Este indicador que en la metodología empleada expresaba para nosotros el grado de participación real en los asuntos políticos de México, y en consecuencia como lo manejara Kim (1988) en su teoría de la adaptación transcultural el camino hacia una asimilación más o menos plena de lo mexicano en las prácticas políticas y de vida de los migrantes iberoamericanos investigados, resultó ser un dato sumamente relevante en tanto permitió al menos complejizar la mirada sobre los procesos de adaptación e integración de dichos migrantes a la ciudad de México ya que todos se perciben adaptables y refieren un índice de adaptación que varía de una nacionalidad a otra entre el 30 y el 100%, por ejemplo, los españoles y cubanos se percibieron más adaptados que los argentinos, y estos a su vez más adaptados que chilenos y colombianos.

En ese sentido, lo que podemos inferir es que en dicha percepción de adaptación no ha sido contemplada mayoritariamente la naturalización debido a que manifiestan estar bien como están, lo que se entiende estar bien como extranjeros en un país y una ciudad en la que se sienten bien y satisfechos, pero en la que al mismo tiempo no les interesa mucho incidir en sus decisiones políticas, cosa que sólo podría hacerse mediante la naturalización. A pesar de ello, todos afirmaron sentir un gran amor por México, en primer lugar, tal y como afirmaron las nacionalidades latinas a excepción de la cubana, por ser un país latinoamericano, y en el caso de los españoles por haberlos acogido, aunque este último argumento lo sostienen también todos los migrantes.

Otras de las razones que ofrecieron los migrantes para justificar su amor que sienten por México fueron: que México es un país hermoso, que a ellos se les ha tratado muy bien y que ellos se sienten muy bien en México como país y en la ciudad de México como lugar de residencia concreto, a pesar de la inseguridad, el tráfico y la contaminación que son rasgos que les disgustan. Sin embargo, insistimos, ello no resulta obstáculo para que los migrantes iberoamericanos expresen sentirse satisfechos con su vida afectiva, laboral y económica, por lo que se deduce que hay sensación de felicidad y logro de metas (sólo los colombianos manifestaron que en otro país distinto a México no hubieran podido lograr lo logrado, pero no contamos con suficientes datos para explicar este resultado).

Conceptualmente, manifestamos la relación proporcional entre la satisfacción y la adaptación, es decir, mientras más satisfechos estén los migrantes con su vida en la ciudad de México más probablemente se adaptarán, lo que coincide con las cifras de percepción de la adaptación en todas las nacionalidades investigadas. En un trabajo anterior (GÓMEZ, PECH, RIZO Y ROMEAUL, 2008)



La satisfacción y el sentido de pertenencia como conceptos clave para comprender los...

dimos cuenta de los factores facilitadores y obstaculizadores en los procesos de adaptación de los migrantes iberoamericanos a la ciudad de México, mismo que arrojó lo siguiente:

<b>Factores facilitadores</b>	<b>Factores obstaculizadores</b>
Lenguaje	Relación laboral con mexican@s
Oferta/consumo cultural	Comida
Relaciones afectivas	-

Como se puede observar en este recuadro, el lenguaje fue descrito en el primer estudio como el factor facilitador de la adaptación por excelencia; ámbito que quedó rebasado en esta ocasión por la vida artística y cultural actual de México a la que en la presente investigación los migrantes investigados otorgaron un alto porcentaje de agradabilidad manifestando así su gusto preferente por la ciudad de México. A pesar de la sustitución de un factor por otro, ambos, lenguaje y oferta/consumo cultural, continúan siendo quizá unos de los indicadores más plausibles de la adaptación de estos migrantes a la ciudad de México demostrando con ello no sólo que la similitud lingüística ayuda a la adaptación sino también que el hecho de compartir el idioma, debido a las formas históricas en que se forjó, los hace compartir también una historia y una cultura cuyos matices comunes -unas veces más, otras menos- manifiesta la posibilidad de percibirlos como algo cercano o familiar.

A este respecto la mayoría de los migrantes españoles y cubanos investigados refirieron cierta similitud entre sus culturas de origen y la cultura mexicana, mostrando de ese modo a nuestro entender un idealismo bastante marcado en ese sentido; a pesar de ello los cubanos establecieron una diferencia fuerte en lo económico y lo político. El resto de las nacionalidades investigadas fueron más objetivas al indicar que la similitud entre sus culturas de origen y la mexicana radicaba en la similitud de sus procesos históricos (por ser países latinoamericanos) aunque diferían en lo geográfico y lo político. Todas las nacionalidades, en cambio, manifestaron diferencias en lo gastronómico, a excepción muy ligera de los colombianos.

Para la gran mayoría de los migrantes iberoamericanos en la ciudad de México la comida mexicana, si bien la consideran rica y diversa, es diferente a la comida a la que están acostumbrados en sus culturas de origen y confiesan que les fue difícil adaptarse a ella, sobre todo al sabor del chile y el nopal, y de forma concreta a la cantidad de grasa que llevan la mayoría de sus platillos; no obstante, refieren que en estos momentos están adaptados puesto que la comen a gusto todas las semanas, sobre todo aquellos platillos que llevan maíz y queso que es lo que más prefieren como sabor, y además en ocasiones la cocinan.

Con respecto al indicador de relaciones afectivas como factor facilitador de la adaptación, con el presente estudio creemos poder solventar las

contradicciones que se presentaron en la investigación anterior ya que si bien el primero arrojó que la relación afectiva con mexicanas sobre todo el ámbito filial y amoroso lo mismo se consideraba que no a excepción de los migrantes españoles, en este estudio decididamente no se considera; por ejemplo, a la pregunta de si el hecho de sostener relaciones amorosas duraderas con mexicanas favorecería su adaptación la mayoría contestó que no. Sucedió lo mismo con la pregunta sobre el hecho de tener hijos con personas mexicanas.

Respecto a las relaciones amicales con personas mexicanas, aunque no se puede decir que existe una marcada preferencia de los migrantes iberoamericanos investigados, en su gran mayoría refieren tener muchos amigos mexicanos y esto lo han considerado incluso como un factor facilitador de la adaptación. Resalta el hecho, no obstante, que la preferencia para el establecimiento de las relaciones afectivas amicales – y en el caso de los colombianos, argentinos y chilenos las amorosas también- se determinen en función del origen latinoamericano y no a la pertenencia a una nacionalidad en concreto.

Todo lo anterior cobra relevancia toda vez que para los migrantes iberoamericanos investigados la “gente” mexicana, así en lo general, es lo que más les gusta de México; ello implica que, o bien con dicho término se describe un acercamiento perceptual pintoresco o de plano se indica el resultado de una valoración positiva signada por el hecho de ser gente latina, y en su mayoría como bien refieren los migrantes sobre sus hombres y mujeres: trabajadora, alegre, honesta y bonita.

Llama la atención no obstante que a pesar de esta percepción tan positiva algunos migrantes, sobre todo de nacionalidad chilena, hayan percibido machismo en los hombres y sumisión en las mujeres como rasgos característicos, mismos que también fueron percibidos aunque en menor medida por los colombianos y los españoles quienes percibieron la sumisión en las mujeres como rasgo distintivo y el machismo en los hombres, respectivamente. Quizá por esa razón, a pesar de que más de la mitad de los encuestados dice tener en la actualidad pareja mexicana, todos los encuestados mencionaron que preferían tener relaciones amorosas y duraderas con personas de su misma cultura de origen aunque no desestimaron la relación amorosa duradera u ocasional con personas mexicanas; de hecho todos aceptaron tener muchos amigos mexicanos lo que indica una alta probabilidad de involucramiento amoroso, sobre todo para un tipo de migrante joven-adulto y soltero que es el que mayormente conformó la muestra de nuestro segundo estudio.

Debido a que según Kim (1988) los procesos de adaptación se dan como procesos de socialización secundaria, es decir, como procesos de ajuste o modificación de los valores y creencias adquiridas por el sujeto durante los primeros años de su vida que es donde ocurren los procesos de socialización

La satisfacción y el sentido de pertenencia como conceptos clave para comprender los...

primaria, es relativamente fácil deducir que si bien la adaptación implica transformación, ésta no se da como conversión, sino como un proceso de cambio más o menos efectivo que impide en tanto natural la total inadaptación, y en tanto inconcluso la adaptación total. En ese sentido afirmamos que los procesos de adaptación transcultural acontecen en la experiencia de vida del sujeto migrante de forma siempre más o menos circunstancial y/o más o menos precedera.

La adaptación acompaña a los sujetos a lo largo de su vida a través de una dinámica de resistencia y negociación a partir de la cual los sujetos logran compartir y asimilar algunas de las características de la sociedad receptora, sus costumbres, sus prácticas, sus significados. Sin embargo, si bien en dichos procesos la voluntad y el querer hacer forman parte de las estrategias de negociación propias de la adaptación, ésta no puede ser vista sin más como un proceso volitivo, es decir, como algo que se adjudica de forma absoluta a la voluntad del sujeto.

En el despliegue de estas estrategias de negociación que deben ser entendidas como el conjunto de prácticas desplegadas en función de la adaptación, juegan un papel fundamental indicadores como la apropiación del espacio, la comida, los valores, la noción del tiempo, las costumbres, etc., así como el establecimiento de relaciones afectivas de tipo amoroso, filial y amical, la sensación de bienestar adquirida en función de su realización personal, laboral y profesional, además de la satisfacción en torno a su posición económica.

Todos ellos constituyen criterios que permiten definir el sentido de pertenencia y la satisfacción alcanzada por los migrantes en la cultura receptora y en consecuencia facilitan la comprensión y valoración de los procesos de adaptación/inadaptación de los sujetos migrantes ya que permiten además de un acercamiento a la vida del migrante, la posibilidad real de evaluar la eficacia de sus procesos de adaptación.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de los resultados obtenidos en esta investigación podemos concluir que si bien no se observa resistencia de estos migrantes a los cambios que suponen los procesos de adaptación a la cultura y costumbres de la ciudad de México existe una especie de *laissez faire* por parte de los mismos migrantes que obstaculiza la integración de sus prácticas socioculturales y discursivas a aquellas de los mexicanos en el Distrito Federal.

Esta opinión se sostiene en el hecho de que a la mayoría de los migrantes investigados no les interesa cambiar de extranjeros a naturalizados, lo que se revierte por una parte quizá en una especie de defensa de la identidad nacional ya sea por causas simbólicas o políticas, o tal vez en lo que creemos más plausible,

en la satisfacción que perciben al sentirse extranjeros en una ciudad y un país que según sus propias palabras los ha tratado bien, los ha acogido como tales.

Lo que nos llama la atención de este resultado es justamente que el desinterés en la condición de naturalización de estos migrantes se relaciona con la percepción de su estancia temporal en México y por lo tanto por la imposibilidad de sentirse en un cien por ciento, como afirmaron sobre todo los españoles y los cubanos, parte de una cultura que a todas luces les resulta aún ajena, y en ocasiones distante. Es curioso que los miembros de estas dos nacionalidades (españoles y cubanos), mismas que dicen sentirse más adaptados que ningún otro, son los que más lejanos se hallan de lo latinoamericano, tanto desde el punto de vista de los procesos histórico-políticos que han conformado la identidad latinoamericana como tal, como desde el punto de vista geográfico y el cultural propiamente dicho.

También resulta relevante el hecho de que son las únicas nacionalidades que refirieron percibir similitudes entre la cultura mexicana y sus culturas de origen, lo que indica una posible correlación entre el índice de percepción de similitud cultural y la percepción de adaptación y satisfacción ya que son a su vez las que mayor índice de satisfacción en las áreas afectivas, profesional y económica poseen, aunque como ya hemos comentado todas las nacionalidades manifestaron sentirse en más de un 60% satisfechas con su vida afectiva, profesional y económica en México, refiriendo además que en México han logrado lo que no hubiesen podido lograr en su país; de ahí su profundo agradecimiento y amor hacia este país.

En cuanto a los índices de adaptación podemos afirmar que las nacionalidades más adaptadas son la española y la cubana ya que en su mayoría son los que más tienen parejas e hijos mexicanos (un poco más de la mitad de los encuestados) y se sienten satisfechos al mismo tiempo con su vida afectiva en México. Además son los que mayormente manifiestan tener muchos amigos mexicanos sin acotar que su preferencia latinoamericana como sucede con el resto de las nacionalidades, lo que indica una mayor apertura de estos migrantes a establecer relaciones amicales no sólo con personas mexicanas y latinas sino con personas de cualquier origen cultural.

No obstante lo anterior, no podemos concluir que españoles y cubanos se sientan parte de la cultura mexicana aunque sí se perciben cómodamente instaurados en ella pues además de manifestar un mayor índice de satisfacción profesional y económica que el resto de los migrantes estudiados, tampoco refieren problemas con las costumbres, los valores y creencias de la cultura mexicana manifestando que les fue fácil adaptarse a ellos, lo que se observa en menor medida en los migrantes argentinos, chilenos y colombianos.

Justamente españoles y cubanos, seguidos por los colombianos, refieren que lo que más les gusta de la ciudad de México es su gente, elemento que marcan

las dos primeras nacionalidades incluso por encima de la oferta artístico-cultural que fue el elemento que de forma global ocupó el primer lugar como preferencia en el gusto de los migrantes por la ciudad. En ese sentido hallamos una clara correlación proporcional entre la variable de adaptación, la de satisfacción y la de relaciones interpersonales afectivas que no es observada de la misma manera con el resto de las nacionalidades investigadas, aunque de forma general todas las nacionalidades encuestadas manifestaron su preferencia como ya advertimos con anterioridad por las personas de su misma cultura de origen a la hora de establecer relaciones amorosas duraderas.

A pesar de las escasas diferencias en la percepción de adaptación que muestran estos migrantes podemos concluir que dichos procesos ocurren no sólo de manera natural e inevitable, sino pacífica e incluso armónica, es decir, sin resistencia, lo que no significa que haya una asimilación por parte de estos migrantes de las prácticas socioculturales y discursivas de la ciudad de México en lo particular ni de México en lo general.

Se ha observado de que a pesar de que lo mexicano es percibido por la gran mayoría de los encuestados como lo diverso, lo divertido, lo colorido y lo alegre, estos migrantes se perciben diferentes, a excepción ya hecha de españoles y cubanos, pues justo esas características se asocian a su gente y a sus tradiciones que son dos elementos que quedan fuera mayormente de la percepción preferencial de los migrantes argentinos, chilenos y colombianos, aunque en general resulta positiva y, en nuestra opinión, hasta folklórica.

No obstante lo anterior, debemos recordar, tal y como comentamos en un trabajo anterior, que el despliegue de las habilidades o competencias de los migrantes en los procesos de adaptación hay que entenderlo como un despliegue mayormente circunstancial y estratégico que se halla en permanente tensión con las simbolizaciones privadas que estos sujetos construyen *a priori* en el marco de los modos de interlocución de origen y que forman en consecuencia parte de la unidad biológica, psicológica y social-cultural que son individualmente.

## NOTAS

<sup>1</sup> Universidad Autónoma de La Ciudad de México. vromeul@prodigy.net.mx

## REFERÊNCIAS

BONFIL BATALLA, Guillermo. **Simbiosis de culturas**. Los inmigrantes y la cultura en México.

México: FCE-CONACULTA, 1993.

GIMÉNEZ, Gilberto. **Estudios sobre la cultura y las identidades sociales**. México: CONACULTA-ITESO, 2007.

GÓMEZ, Cristina; PECH, Cynthia; RIZO, Marta; ROMEU, Vivian. **“Factores facilitadores de los procesos de adaptación/inadaptación en migrantes iberoamericanos en la Ciudad de México**. Estudio exploratorio” (ponencia). XX Encuentro AMIC, 6 al 9 de mayo de 2008, Monterrey, 2008.

GUDYKUNST, Williams, **“Anxiety/Uncertainty Mangement (AUM) Theory: Current Status”**, en R.L. Wiseman (ed.) *Intercultural Communication Theory*. London: Sage, 1989.

KIM, Yun Young, y Gudykunst, Williams, **“Cross-cultural adaptation. An Integrative Theory”**, en R.L. Wiseman (ed.) *Intercultural Communication Theor*. London: Sage, 1995.

KIM, Yun Young. **Communication and Cross-Cultural Adaptatio**. Philadelphia: Multilingual Matters, 1988.

PECH, Cynthia., RIZO, Marta.; ROMEU, Vivian. **Manual de Comunicación Intercultural**. México: Biblioteca del estudiante, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.

RIZO, Marta.; ROMEU, Vivian, **“Hacia una propuesta teórica para el análisis de las fronteras simbólicas en situaciones de comunicación intercultural”**, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. México: Programa de Cultura de la Universidad de Colima, II-XII, número 24, diciembre 2006.

RODRIGO ALSINA, Miquel. **Comunicación intercultural**. España: Antrhopos, 1999.

Artigo recebido para publicação em 30 de março de 2011.

# A TEATRALIDADE DO DIREITO E DO PODER NA LITERATURA DE KAFKA

Beatriz Wey<sup>1</sup>

**RESUMO:** A busca por uma interpretação diferenciada do Direito e do poder, longe das tradicionais definições institucionais, nos leva a arte de maneira abrangente. Tanto a literatura como o Teatro são, em essência, artes que possibilitam um entendimento das relações sociais como processos atemporais e cíclicos. Dentre tantos bons trabalhos, a obra de Franz Kafka é, sem dúvida, um grande exemplo, seja por apontar os ditames do Estado, as estruturas burocráticas e demais relações de poder, ou mesmo por apresentar os indivíduos enquanto sujeitos de um tempo sem liberdade e sem autonomia frente do sistema econômico. Seus romances e contos, indistintamente, abordam temas comuns a todas as sociedades modernas, ou seja, a dualidade entre o ser e o dever ser, o enquadrar-se em uma ordem estabelecida ou ser condenado por coerções dispersas ou concentradas. A literatura kafkiana revela a vida cotidiana a partir de elementos teatrais, a partir de símbolos compreendidos e outros não decifrados, de personagens híbridos. Uma literatura que revela, em essência, a vida social e seus percalços. A teatralidade da literatura de Kafka ainda é revelada pelo engajamento, por propiciar ao leitor uma cumplicidade com a obra, seja por se colocar como ator principal, coadjuvante ou mesmo espectador atento do drama apresentado. Este artigo tem como objetivos analisar os aspectos teatrais da obra de Kafka e, a partir dos mesmos, desvelar e interpretar as relações de poder em seus contos e romances.

**PALAVRAS -CHAVE:** Kafka, teatralidade, literatura.

**ABSTRACT:** The quest for a distinct interpretation for Right and Power, far from the traditional institutional definitions, leads us to the comprehensive concept of Art. Literature and Theatre are, essentially, artistic languages which can provide an understanding about social relations as extemporary and cyclic processes. Among many distinguished works, the production of Franz Kafka is, undoubtedly, a great example. Even by pointing the State demands, the burochratic structures and others power relations, or presenting the individuals as a freedom less subjects without any autonomy face economic systems. His novels and short stories, indistinctly, approach common motives to all modern societies, it means, the duality of being and should being, the framing to an established order or to be condemned for dispersive or concentrated coercions. The kafkian literature reveals the quotidian life through theatrical elements, through comprehensive symbols and also non-decipherable ones, of hybrid characters. A literature which reveals, in its core, the social life and its hindrances. The theatricality in kafkian literature yet reveals itself through its engagement, which propitiates to every reader a deep and strange sense of complicity to the work: In Kafka's view, we are always witnesses, partners or main actors of the drama. This paper aims to anlyse the theatrical aspects on Kafka's works, and from that, to unveal and to interpretate the power relationships found in his short-stories and novels.

**KEY WORDS:** Kafka, Theatrality, literature.

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é analisar as relações de poder a partir da literatura de Franz Kafka, bem como interpretar a sua inerente teatralidade. Em primeiro lugar, a escolha deste tema deve-se a constatação de que é muito antiga, e vem se mantendo permanente, a relação entre arte e conflitos, tensões e outras ocorrências sociais. As tragédias gregas deixaram as primeiras pistas de ordem universal para se perceber o significado que o poder e a violência têm sobre os desarranjos da sociedade e a mudança dos destinos dos indivíduos. Das peças dos poetas clássicos, como Sófocles, todas mostram os heróis épicos envolvidos em conflitos cívicos que emergem nas cidades (CHÂTELET, 2000). Modernamente William Shakespeare produziu seus dramas enquanto herdeiro de um novo tipo de tragédia, reafirmando pela expressão literária a fragilidade do ser diante dos conflitos internos e externos.

A arte é um dos mais instigantes caminhos para se compreender a contradição das relações de poder, em parte pelo fato de não apresentar resultados e não visar uma explicação que garanta a estabilidade social e a preservação da vida individual. Neste sentido, a arte vem indicando de maneira contundente que a esfera da política e do direito, ao invés de representar o controle do espaço público, deve ser compreendida como o lugar do confronto permanente entre o homem e seu destino, como lócus dos conflitos intermináveis.

A dimensão do poder na obra de arte é ainda mais determinante quando analisamos os textos de dramaturgia. Pelo fato do teatro ser um espaço no qual somos levados a participar, exigindo engajamento, unidade entre representantes e representados e cumplicidade entre ator e público, os textos teatrais são, em si mesmos, construções de um processo que amplia a rede de comunicação entre personagens e espectadores, por prever a encenação. Podemos afirmar que somos, simultaneamente, diante da arte, vítimas e culpados. Atuando numa esfera de conceitos justapostos, de forças contraditórias e de grande impacto.

Embora seja um consenso de que a literatura e as artes cênicas não explicam os conflitos sociais, jurídicos e políticos num sentido abrangente, todos corroboram com a tese de que o caminho da arte nos mostra uma dimensão pouco considerada na abordagem institucional, dando novos significados diante dos conflitos vividos pelo homem.

A importância de pensar a criação literária e artística se fundamenta no fato de que é no espaço social, político e econômico que a mesma nasce e se desenvolve, sendo um referencial para pensar a própria vida. O que pressupõe a completa materialização das tensões sociais, condensadas de maneira viva e instigante. Além das constatações acima, de que a arte elucida as grandes questões da modernidade, este caminho favorece um olhar plural sobre a realidade vigente, contribuindo para o entendimento dos múltiplos significados das relações sociais,



dos indivíduos e os sistemas que o circundam. Para além da própria constatação de um olhar menos vicioso, é preciso e necessário a interdisciplinaridade, como forma de repensar a dogmática e os pilares da teoria sacramentada.

## DIREITO, PODER E A LITERATURA KAFKIANA.

O Direito, em sentido amplo, é um conceito presente em quase toda obra de Franz Kafka. Até para os leitores mais avisados, causa espanto a presença constante da materialização das tensões sociais e seus desdobramentos revelados nas aflições dos personagens centrais, tanto nos romances como nos contos.

Em movimentos constantes, a literatura kafkiana percorre, de forma atemporal, as inquietações dos homens frente ao complexo sistema social e jurídico. Os descompassos entre individualidade e sistema são descritos como perversos diante do fato de que em todas as ações humanas existe a presença marcante da autoridade que gera medo e insegurança, em ciclo de relações de poder que são alternadas, mas nunca desaparecem. Como um conflito inerente à própria sociedade, todos os temas acabam convergindo para questões que estão além de seu tempo histórico, além dos conflitos mundiais do início do século XX ou mesmo os dilemas da construção da soberania nacional na Tchecoslováquia, terra natal de Kafka.

Em qualquer época, o homem Kafkiano é parte constitutiva de uma engrenagem da qual ele desconhece seu sentido e, sobretudo, a maneira como deve estabelecer um elo de comunicação plausível. Nesse sentido, a incomunicabilidade em Kafka é uma categoria que pertence ao cotidiano, que leva a oposição de caracteres; daí a razão de sentir-se um criminoso que observa um crime que não cometeu. Por isso sugestiona o leitor a pensar no desaparecimento dos vínculos e no descrédito das convenções, ao mesmo tempo em que se empenha na criação de novas raízes, seja como um esforço para livrar-se de um crime (CALASSO, 2006) ou para atingir as portas de um inatingível castelo para o qual foi contratado como um prestador de serviço (KAFKA, 1997).

Pelo insuportável ou absurdo das relações sociais, que em Kafka é transcendental, nos deparamos com a incomunicabilidade que determina circunstâncias alheias ao homem. A percepção correta de algo e sua incompreensão não se excluem por completo, o que torna as interpretações meras tentativas de visualizar as dicotomias da vida social, gerando um desespero para aquele que busca certezas. Não há um caminho único para pensar e interpretar os sistemas, sobretudo no que tange o universo do direito.

Diante da lei estão os tribunais, os operadores do direito e toda a estrutura de poder que reproduz o temor, as incertezas e as dores da falta de reciprocidade. Assim, com portas que não se abrem ou, entreabertas, impedem-nos de enxergar além do primeiro porteiro que guarda a porta da lei; o acesso à justiça é negado

por ser estéril, improdutivo em sua concepção originária, apesar da profusão de sua estrutura.

Josef K, personagem acusado, é aquele que espera, que observa – enquanto isso procura um outro caminho (CALASSO, 2006) que não a justiça. O contraditório é posto como fato concreto: vigência e eficácia, direito formal e material, direito codificado e direito processual, direito e justiça, dogmática e zetéica. O direito reforça a dialética por ser dialético. Bem como as relações de poder, dentro e fora da esfera estatal, alimentam o ciclo inevitável da tragédia e do caos, ao mesmo tempo em que visam o sem fim.

Assim como Shakespeare escreveu que “o tempo está fora dos eixos”, Kafka (1997) também atribuía certa disjunção na realidade que o circundava. Com sua literatura do absurdo, revelamos as incompletudes e impossibilidades da vida, da comunicação e do equilíbrio. Não apenas aquelas em decorrência das macroestruturas, burocráticas e incompatíveis com as necessidades dos indivíduos, mas as que afetam o indivíduo desde sua origem: as relações familiares e afetivas.

Em todas as temáticas que perpassam pelas relações de poder, Kafka (1997) adicionou significativos elementos para o pensamento social, político e jurídico. É claro que Kafka (1997) não conseguiu explicar a vida social, o direito e a política num sentido abrangente, mas nos mostrou uma dimensão pouco considerada nas abordagens institucionais, fornecendo pistas para compreendê-los como arte, mostrando seus limites, paradoxos e insuficiências. Como em Shakespeare, encontramos reflexões sobre a existência de regras próprias do funcionamento do direito e do poder que entram em confronto com a vida, ora conduzindo às tragédias, ora dando continuidade ao ordenamento social. Indivíduo e poder tendem sempre a se aproximar e, neste movimento, o indivíduo pode ser sacrificado pela morte, loucura ou outras perdas.

## KAFKA E O REALISMO

A literatura de Franz Kafka, como a literatura de modo geral, espelha valores e imagens de uma realidade vigente, em que o direito e as relações de poder estão presentes. O direito, de forma especial, sempre encontrou um lugar privilegiado na literatura universal e brasileira. Não é possível ter um testemunho de um bacharel brasileiro de século XIX, com suas virtudes, preconceitos e trejeitos sem recorrer a Machado de Assis, Joaquim Manuel de Macedo e Aloísio Azevedo. Na literatura universal, Kafka (1997) compartilha com muitos outros literatos o ofício de descrever impressões sobre a realidade jurídica, seus homens e suas sociedades. Entre eles devemos destacar Tolstoi, Balzac e Dickens que com requinte ou simplicidade traduziram, por meio da literatura, a arte sobre a condição humana.

Pelas evidências de um pensamento lúcido e de fácil compreensão, corre-

se o risco de vislumbrar uma formulação sistemática de toda a obra de Franz Kafka. Certamente este escritor não foi um simples literato. É considerado um dos mais importantes escritores do século XX, sendo sua obra uma referência ao estilo moderno. Sua história pessoal, em si mesma, já é um indício claro de como Kafka pensou a vida social e seus percalços. Nascido em Praga no final do século XIX, pertenceu a uma família judaica de descendência alemã, o que lhe garantiu uma formação heterogênea e por demais conflituosa. Formou-se em Direito e trabalhou em várias companhias de seguro. Começou a escrever por volta de seus quinze anos, mas desse tempo nada restou, tudo que foi escrito foi queimado, dada a crise do autor com sua obra. Relação essa que se manterá por toda a vida, o que explica ter sido a maior parte de sua obra publicada postumamente. Coube a seu melhor amigo, Max Brod, transmitir o legado deixado por Kafka (CANETTI, 1988).

Somente na França que começou a ganhar destaque nos anos vinte e, somente mais tarde, em 1950, foi reconhecido na Alemanha. A proibição sofrida por seus textos deve-se mais a história de sua vida do que de sua obra. Como judeu, viveu sempre se sentindo ameaçado por inimigos reais e imaginários. Embora tenha morrido muito antes de presenciar os efeitos do nazismo na Alemanha, ele parecia ter pressentido os horrores da Segunda Guerra Mundial e o destino da pequena comunidade judaica em Praga, nos campos de concentração. Os regimes totalitários parecem ter despertado em Kafka mais do que a impotência dos homens frente aos ditames do Estado e das leis; revelou, isso sim, um cenário sombrio de homens controlados por homens, dentro e fora das instituições sociais. Talvez por isso, grande parte da literatura sobre Kafka o classifica como um homem triste, introspectivo e pessimista.

Sua obra, por muito tempo, representou uma ameaça para os pilares que sustentam os valores morais, preconceituosos e elitistas de uma sociedade. Modernamente, Kafka produziu seus contos e romances enquanto herdeiro de um novo tipo de drama, reafirmando pela expressão literária a fragilidade do ser diante dos conflitos internos e externos. Em todos os seus textos realiza encenações da vida dos sujeitos e das instituições sendo comprometidas duramente pelos conflitos sociais, inclusive, as relações afetivas. É por esse fato que um dos temas mais candentes é a infinita postergação de tudo que é essencial (CANETTI, 1988).

Kafka, assim como Dostoiévski, aflorou a difícil sociabilidade entre os homens e a complexa subjetividade no mundo ao abordar os radicais políticos maculados pela própria natureza humana e pelos sombrios porões da sociedade. Para esses e tantos outros conflitos Kafka não tem respostas, ao menos não uma resposta facilmente digerível. Segundo ele, existe o fim, mas não o caminho, e o que pensamos ser o caminho, é apenas perplexidade, uma armadilha que nos impede de revelar os contornos dos véus que nos cegam. A sociedade é um complexo que nos aprisiona pelas próprias relações que somos levados a estabelecer ao

longo de nossas vidas, relações que nos mantêm presos a regras controladas por todos (FOUCAULT, 1983).

Foram muitos contos e alguns romances, entre eles “O Processo”, “Castelo” e “América”, todos inacabados. No primeiro, colaborou com seu ensino técnico e sua grande capacidade de perceber o sistema jurídico para uma análise crítica do direito, com a saga de Josef K., julgado e condenado por um crime que ele mesmo ignora; no segundo, descreveu o agrimensor K. e sua impossibilidade de conseguir ter acesso aos senhores que o contrataram, ou seja, aos limites do próprio Castelo; e no terceiro, uma espécie de empresa que abarca o mundo, em que a redenção é conseguir um emprego, conseguir pertencer a um grupo. Neste último, Karl é recebido na América por um tio senador que de início o protege para logo o abandonar, e daí em diante passa por uma série de estágios e encontros que o levam a degraus mais inferiores. Em todos, igualmente, as relações são difíceis e sofridas, no limite do suplício.

A Literatura de Kafka é marcada pela imparcialidade que abrange os temas da alienação e perseguição. Seus contos são classificados como realistas, que definem de forma racional os conflitos existenciais do homem de hoje. No mundo Kafkiano, os personagens não sabem exatamente que rumo tomar, não compreendem sua trajetória de vida e suas vicissitudes, mas questionam seriamente a existência e acabam sozinhos, diante de uma realidade não almejada e que não oferece nenhuma vantagem ou recompensa. Os protagonistas, geralmente homens, são, para muitos estudiosos de Kafka, projeções do próprio escritor, seja pelos constantes desentendimentos com o pai, a solidão, os estudos de direito, as horas no escritório, a profusão de manuscritos e a tuberculose. Dentre suas obras podemos mencionar: Cenas de um casamento no campo; Considerações; Aeroplano em Brescia; Um artista da fome; Na colônia Penal; Diante da Lei; Meditação; Carta a meu Pai; Um médico rural; O Processo; O Castelo; Metamorfose; A Sentença; Um relatório para a Academia; A preocupação de um pai de família; Contemplação: O foguista; Poseidon; Noites; Amerika; Sonhos; Cartas a Milena; A muralha da China; Sobre a questão das leis; Primeiro sofrimento; Pesquisas de um cão; Uma pequena mulher; A construção; Josefina, a cantora; O povo dos Ratos; Veredicto.

## DA LITERATURA À DRAMATURGIA

Todo romance encena um tipo de teatro, a obra de Franz Kafka não suscita algo diferente, ao contrário, seu universo subjetivo aponta para a necessidade, quase psicanalítica, de interpretar o mundo interior face aos conflitos exteriores.

Segundo Goethe (1999) o simples fato de olhar uma coisa resulta, gradualmente, em contemplação, a contemplação termina em pensamento, e este no estabelecimento de conexões; assim, pode-se afirmar que cada olhar atento

lançado ao mundo é um ato de teorização. Por este motivo, pode-se dizer que cada olhar atento a um texto é um ato de interpretação. No caso de Kafka, os caminhos para a interpretação revelam a invenção do humano diante dos artifícios da vida social. Nada, por mais obvio que parece, expressa a compreensão simples do que é revelado. Isto porque estamos diante de uma visão sensata que produz o absurdo, ou a insensatez da vida. Prova disso é o fato de Gregor Samsa despertar transformado num inseto gigantesco, em “A Metamorfose”.

Kafka cultua a estética da vulnerabilidade, vivenciada pelos sujeitos do nosso mundo pós-moderno, numa recriação simbólica do mundo pela imaginação. É por isso que sua obra encontra um lugar no imaginário e na memória que pode e deve ser tratada como uma representação da representação, ou seja, a encenação da sua literatura. A recriação dos textos de Kafka aponta para o olhar do homem comum, que precisa permanentemente reinventar sua história como forma de compor seus conflitos, conflitos universais e permanentes que, por meio da tragédia se reconhece e se fortalece num processo necessário e vital para sua sobrevivência (ANDERS, 2007).

No processo permanente de representar a representação, o Teatro traduz o ciclo da vida e refaz o absurdo como mecanismo para o entendimento da mesma, com todos os seus contornos mal definidos.

## KAFKA E SEUS PERSONAGENS

Na literatura Kafkiana encontramos a relação entre um personagem que ora é um jovem comerciante que certo dia se vê condenado à morte, ora é o caixeiro-viajante que acorda certa manhã, metamorfoseado num inseto (KAFKA, 2006); há um médico rural que, chamando a atender um doente grave, encontra, ele próprio, a morte. Em todos encontramos figuras bisaras, estranhamente mal adaptadas ao seu tempo. Todos os personagens são homens de dois universos, que percorrem o limite do sonho e da realidade, a vida e da morte, pessoas sem pátria, sem paz, sem identidade definida.

Curiosamente, seus personagens não têm uma importância social, não têm origens espetaculares, não são predestinados a nada. Vivem no cotidiano das pessoas comuns e só se revelam com a suspensão do curso vital. Tudo começa com narrativas do cotidiano, sugerindo completa normalidade (ANDERS, 2007).

A partir do princípio, tudo gira em torno de possibilidades. Infinitas possibilidades, um mar de ações que ora se completam, ora são contraditórias. Porém em todas as circunstâncias predomina a insegurança e a falta de clareza sobre os porquês das mutações, infelicidades e incompletudes da vida. Como um artifício literário, Kafka nos tenta salvar dos porquês quando se atem aos mínimos detalhes de seus personagens. E isto é decisivo: por meio do registro exato de

todos os detalhes do corpo, que passam pela roupa, partes do corpo e atitude. Com este estilo, cria um símbolo e abre portas para os múltiplos significados. Deixando a todo leitor um caminho para o imaginário dado seus múltiplos elementos teatrais.

Um exemplo de grande importância para esse trabalho refere-se aos personagens do conto "Na Colônia Penal". O processo começa com uma acusação que permanece, até o final do conto, totalmente vazia, mas que arrasta o acusado para a culpa. A desclassificação é a causa do crime. Ao condenado cabe apenas acompanhar de perto a punição (CALASSO, 2006).

O condenado, um soldado que dormiu durante o serviço, não é uma invenção kafkiana, e sim o modelo de uma realidade moderna, em que as pessoas são identificadas pelas suas atividades produtivas. O modo de produção industrial definiu as tarefas desempenhadas pelos homens a partir da divisão social do trabalho, em que cada um é responsável por parte da produção, ou da engrenagem que forma o todo produtivo. O trabalho de cada um é imperceptível a olho nu, como um dente de uma engrenagem, que só nos damos conta da sua importância quando esta quebra e compromete o funcionamento de uma máquina. Neste sentido, não importa quem é o soldado, aliás, ele pode inclusive ter um ar estúpido, desde que cumpra com suas tarefas militares, pois é isso que se espera dele, apenas isso.

Cada função é decorrente de uma especialização, o que define a era moderna como a era burocrática. Ao fracassar em sua função, por mais insignificante que seja, como se levantar a cada hora e bater continência diante da porta do capitão, o soldado, no caso, deixa de ter uma função e não é mais digno de ter realidade. Ao associar homem e profissão, o mundo moderno nega a singularidade, nega a identidade. O conceito de profissão recebe um caráter tão absoluto que faz lembrar o conceito religioso de "Vocatio". No mundo moderno as pessoas associam sua existência à sua atividade produtiva: "eu sou engenheiro", "eu sou professor", "eu sou médico". Sem seu documento de identidade profissional o homem, no caso, um soldado, merece ser julgado e condenado à morte, visto que para a sociedade este homem já está morto, não tem identidade, não existe (COUTINHO, 2005).

O fato de não ter conhecimento de sua sentença, ou seja, de não ter acesso à verdade, não causa espanto ao condenado, que acompanha tudo com um olhar incerto, mas nunca de revolta. O condenado não entende nada, não recebe informações, não conhece sua sentença, e mesmo assim permanece tranquilo. Boa parte dos personagens Kafkianos vive sob a luz da incerteza, seres que nunca sabem do desfecho dos procedimentos judiciais. A única coisa que se tem certeza é que estas pessoas não têm direitos e que, portanto, não precisam ser informadas sobre seus processos. Nesse sentido, a justiça mais se aproxima da concepção de vingança, anterior ao século XVIII, do que de justiça, sobretudo a partir dos ideais

iluministas (BECCARIA, 2003).

O ato de perder a própria identidade coincide com o fim dos direitos naturais: liberdade e vida. Na descrição do mundo moderno, o homem se coisifica, parece menos humano, rebaixado ao mundo animal. Daí a razão para a sujeição canina. O mais interessante é que em Kafka, o horror é traduzido como normalidade, não é espantoso ver a desintegração daquele que não seguiu as regras, nem mesmo para a própria pessoa (COUTINHO, 2005).

Ao final do conto "Na Colônia Penal", o cenário é invertido e o condenado é liberto (diferente de ter conquistado sua liberdade), neste momento ele ri sozinho, mansamente, sem dizer uma palavra. É o momento em que o soldado volta a ser admitido, reconhecido como membro, livre em seu sentido negativo. A partir de então, o condenado recebe de volta sua vida regrada, pré-determinada socialmente. A nova inscrição no corpo do condenado não é mais uma sentença, mas um código de comportamento, de valores e saberes (KAFKA, 1997).

Outro bom exemplo é o personagem do gerente do conto "A Metamorfose". O personagem do gerente é bastante inexpressivo. Pouco se sabe dele, exceto que representa parte da hierarquia da empresa que Gregor, personagem central, trabalha como caixeiro-viajante. Além disso, sabe-se que ele reage com medo e desconforto diante da figura metamorfoseada. O Gerente é a personificação do próprio sistema capitalista monopolista. Kafka nesta e em outras obras conseguiu traduzir um mundo em ruínas, esvaziado de qualquer ilusão humanista de uma época revolucionária, anterior ao século XIX. Entre as ilusões que não mais tem um lugar seguro está a crença na plena expansão e realização da individualidade na sociedade capitalista que se anunciava. A época de que se ocupava Kafka, porém, já não tolera sequer a esperança de fuga subjetiva, o homem já não pode ignorar os efeitos do sistema capitalista em sua vida, mesmo em seu mundo privado, em seu quarto de dormir (COUTINHO, 2005).

Essas transformações internas no mundo da narrativa refletem, em última instância, as transformações ocorridas no ser social de capitalismo. Ao transformar a força de trabalho em mercadoria o capitalismo da época liberal transformara o homem vinculado ao processo numa "coisa", num objeto desumanizado. O capitalismo retira do trabalhador não apenas o produto de seu trabalho, mas, também, a capacidade de formular a finalidade do mesmo.

No sistema capitalista a posição ocupada pelos indivíduos não é determinada por vínculos naturais ou de sangue, mas por fatores casuais, o que cria um espaço de manobra relativamente amplo. Contudo, esse aumento de liberdade individual, ainda que objetivo, é apenas um aspecto do processo. O caráter essencialmente contraditório do capitalismo faz desse aumento de liberdade um fenômeno tendencial, fundado nas leis do mercado.

Kafka conseguiu em sua obra mostrar o endurecimento crescente do



ambiente social, relatando os estreitamentos dos espaços individuais. Como realista, deu forma a esse processo, por meio dos destinos humanos, ou seja, com situações concretas vividas por homens concretos. O preço da segurança é, aparentemente, o de aceitar passivamente os papéis prescritos pela divisão burocrática do trabalho, tornando-se um consumidor obediente de mercadorias, opiniões e modos de vida. Porém sabe-se que mesmo agindo assim, a segurança não existe sempre, pois ela encobre as sucessivas e necessárias crises do sistema capitalista. No caso de Gregor, os poderes sociais irrompem em seu quarto de dormir de tal forma que o impossibilitam de continuar a exercer seu papel na divisão social do trabalho e, portanto, de se sentir seguro (PASSETTI, 2004).

Em suma, Kafka revela a batalha de homens concretos para conservar o núcleo ameaçado da sua individualidade. O caminho percorrido pelo autor é o que vai das singularidades pessoais à universalidade concreta do mundo de todos os homens. Sua obra revela o Teatro da vida, seus conflitos, símbolos e representações. São personagens reais e uma vida real. Sistemas, burocracia, economia, indivíduo e sociedade. Obras revelam a representação do mundo vivido por todos. Somos, sem exceção, personagens kafkianos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelos aspectos aqui apresentados, a obra de Franz Kafka contribui para desvelarmos o poder e seus percalços de políticas de todos os tempos, decorrentes das relações estabelecidas por todos os homens em todos os tempos. Uma literatura que apresentada como a essência da própria vida, obriga o leitor a se posicionar, como parte da história universal, seja como ator principal, coadjuvante ou mesmo com expectador de um drama familiar. Muitos são os elementos simbólicos, teatrais, para revelar a vida e seus meandros. Personagens atemporais de uma história atemporal, por essa razão, ainda viva e presente em nossos dias, desde os gregos.

A arte, o teatro e o poder estão, indubitavelmente, interligados, ora como processo de uma eminente transformação, ora como forma de consolidarmos e vivenciarmos nossa própria construção social.

## NOTAS

<sup>1</sup> Doutora em Ciências Humanas pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro - IUPERJ; Mestre em Sociologia Política pela Pontifícia Universidade de São Paulo - PUC. Professora Adjunta da UFRRJ.

e-mail: [beatriz.vey@gmail.com](mailto:beatriz.vey@gmail.com)



## REFERÊNCIAS

- ANDERS, Gunther. **Kafka**: pró & contra. São Paulo: Cosacnaify, 2007.
- BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- CALASSO, Roberto. **K**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CANETTI, Elias. **O Outro Processo**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- CHÂTELET, François. **História das Ideais Políticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- COUTINHO, Carlos N. **Lukács, Prust e Kafka**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- GOETHE, Johann W. Von. **A Doutrina das Cores**. Nova Alexandria, 1999.
- KAFKA, Franz. **O Processo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Metamorfose**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- PASSETTI, Edson (org.). **Kafka Foucault sem medo**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

Artigo recebido para publicação em 11 de abril de 2011.



# A FAVELA FORA DO LUGAR: SOBRE A APROPRIAÇÃO DO *FUNK* CARIOCA PELAS CLASSES MÉDIAS E SEUS IMPACTOS NAS DISTÂNCIAS ENTRE GRUPOS SOCIAIS

Arthur Coelho Bezerra<sup>1</sup>

**RESUMO:** O artigo analisa o fenômeno de apropriação do *funk* carioca por um grupo de jovens das classes médias, procurando apontar as relações sociais que esse grupo desenvolve com os estratos mais pobres, tradicionais produtores desse estilo musical. O objetivo é demonstrar que a apropriação de aspectos da cultura de um grupo por outro não resulta em um estreitamento automático dos vínculos sociais existentes entre os mesmos. Além de bibliografia referente ao tema, serão apresentados trechos dos depoimentos de 23 jovens entre 17 e 25 anos, moradores de bairros de classe média da cidade do Rio de Janeiro.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Funk* carioca. Consumo cultural. Distância social. Juventude. Estigma.

**ABSTRACT:** The article analyzes the phenomenon of appropriation of *funk carioca* by a group of young middle class persons, trying to point out the social relations that such group develops with the poor classes, which traditionally produce such musical style. The goal is to demonstrate that the appropriation one group's cultural aspects by another doesn't automatically decrease the social distances that stand between them. Besides literature on the topic, we will present testimonials of 23 young people between 17 and 25 years old, all residents of middle-class neighborhoods of Rio de Janeiro city.

**KEY-WORDS:** *Funk* carioca. Cultural consumption. Social distance. Youth. Stigma.

## INTRODUÇÃO

“É som de preto, de favelado, mas quando toca ninguém fica parado”

Som de Preto, *de Amilcka e Chocolate*

Um tema caro aos pesquisadores do espaço urbano é a questão da integração social entre os diferentes grupos de agentes que nele atuam. Esses grupos possuem certas matrizes culturais que organizam suas identidades e seus estilos de vida, que podem ser contrapostos ou sobrepostos aos estilos de vida de outros grupos que transitam no mesmo espaço ou em áreas vizinhas nas grandes cidades.

Frente aos múltiplos estímulos e possibilidades das cidades modernas, torna-se impossível fazer recortes precisos que isolem grupos de indivíduos uns dos outros. Não obstante, diversos estudos apontam a influência direta de fatores econômicos nas escolhas relativas à construção de identidade por parte dos indivíduos (BOURDIEU, 1983; CANCLINI, 2005).

Se admitirmos – como propõe Bourdieu – a prática do consumo cultural como organizadora simbólica das diferenças sociais, poderá parecer estranho perceber que, no contexto das grandes metrópoles, alguns grupos de jovens pertencentes aos estratos médios tenham desenvolvido interesse por um tipo de música essencialmente produzido e difundido nas favelas e comunidades de baixa renda cariocas. Tal fenômeno, entretanto, pode ser empiricamente observado na aceitação do *funk* carioca entre determinados grupos de jovens das classes médias da cidade do Rio de Janeiro.

O problema, aqui, reside na discussão acerca de um suposto potencial integrador da dimensão cultural. Tomado como pressuposto, esse termo pode levar a conclusões apressadas – e às vezes infundadas – sobre o horizonte de transformações que certos fenômenos culturais alcançam na vida social. É o que parece acontecer no artigo de Jane Souto, publicado na coletânea *Galeras cariocas*, no qual a autora afirma que movimentos como o *funk* “rompem fronteiras de classe e de cor” (SOUTO 2003, p. 70) e que, nos bailes *funk*, “com jovens de classe média, partilha-se da mesma dança, do mesmo som, de um mesmo repertório de gírias, de uma mesma emoção, de um mesmo *habitus* social (...)” (idem, p. 82).

Adotando como pano de fundo o fenômeno de apropriação do *funk* carioca por alguns grupos de jovens das classes médias, procuraremos apontar as relações que alguns desses jovens desenvolvem com os estratos mais pobres, que tradicionalmente produzem esse estilo musical. Além de bibliografia referente ao tema, serão apresentados trechos de depoimentos de 23 jovens, todos entre 17 e 25 anos, moradores de bairros de classe média do Rio de Janeiro. Esses depoimentos

foram colhidos aleatoriamente por meio de entrevistas semi-estruturadas, as quais foram realizadas durante a festa “Eu Amo Baile *Funk*”, que acontece periodicamente desde 2005 na casa de shows Circo Voador, localizado no bairro boêmio da Lapa, no centro da cidade do Rio de Janeiro. O local foi escolhido exatamente por ser conhecido como um reduto de classes médias, em face do alto valor do ingresso e das bebidas vendidas dentro da casa de shows, o que já sugere uma condição financeira superior àquela encontrada em bailes *funk* “de morro” ou “de comunidade” (voltaremos a essas categorias à frente).

Conforme será demonstrado nas próximas páginas, a apropriação de aspectos da cultura de um grupo social por outro não resulta em um estreitamento automático dos vínculos existentes entre esses grupos distintos. Isso significa, para o caso aqui analisado, que o consumo de *funk* carioca por alguns jovens das classes médias não os tornou mais próximos dos jovens oriundos de favelas e comunidades de baixa renda, dos quais fazem questão de se diferenciar em seus discursos.

É importante frisar que estes depoimentos, usados aqui como exemplos, não devem ser tomados como uma tipificação ideal do que seria um grupo homogêneo de jovens de classe média consumidores de *funk* carioca. Tal coisa, a bem da verdade, sequer existe no contexto das metrópoles modernas. É o que nos ensina Gilberto Velho (2002, p. 86) ao estudar um grupo de moradores de um edifício em Copacabana, evitando cair no simplismo metodológico de enxergá-los “como se constituíssem uma tribo indígena isolada”:

A caracterização do comportamento e do sistema de representações do universo investigado só pode ser feita, de uma maneira mais conseqüente, à medida que fique claro o fato de inserir-se em uma sociedade complexa, fazendo parte e relacionando-se com outros grupos, setores etc. da sociedade (VELHO 2002, p. 86).

Deve ficar claro, portanto, que o objetivo desse texto não é construir o perfil do jovem de classe média consumidor de *funk*, isolando-o em uma espécie de mônada – algo inconcebível no contexto das cidades modernas. Tampouco se quer defender que movimentos e manifestações culturais não possam ser agentes de transformações de cunho social, como o trabalho de muitas organizações não-governamentais pode confirmar. A intenção do presente trabalho, antes, é apresentar argumentos que desautorizem a relação direta e automatizada que por vezes é feita entre consumo cultural e integração social.

## O FUNK CARIOCA NO CONTEXTO DA MODERNIDADE

O *funk* carioca surgiu a partir da utilização de batidas do *funk* norte-americano – especialmente da vertente conhecida como *miami bass* – por DJs como Marlboro e Batata, para que os cantores (MCs) pudessem gravar suas vozes, cantando letras em português e gravando canções que seriam posteriormente executadas em festas – os “bailes *funk*”. Enquanto fenômeno local, trata-se de um estilo musical caracteristicamente produzido e consumido no Rio de Janeiro por jovens oriundos de favelas e comunidades pobres.

Segundo o pioneiro estudo de Hermano Vianna sobre o movimento *funk* carioca, em meados dos anos 1980, quando ainda se ouviam as músicas *funk* em suas versões originais, já eram realizadas, no Rio de Janeiro, na Baixada Fluminense e em Niterói, cerca de 700 bailes *funk* a cada fim de semana, atraindo mais de um milhão de dançarinos e configurando-se na principal diversão dos jovens das camadas de baixa renda que viviam no Grande Rio (VIANNA, 1987).

Vianna compreende a cultura dos *funkeiros* como uma forma de resistência à “cultura oficial e dominante” que, embora feita por uma maioria de negros, não precisa necessariamente estar vinculada a uma identidade étnica. Segundo o autor, apesar da maioria negra dos dançarinos, os bailes não enfatizam o dado étnico (idem, p. 139).

O baile *funk* é, principalmente, uma atividade suburbana. Existem alguns bailes realizados na Zona Sul, geralmente localizados perto das favelas, e freqüentados por uma juventude proveniente das camadas de baixa renda, em grande parte negra (exatamente como nos bailes suburbanos), e nunca de classe média. Os bailes da Zona Sul não se comparam, em tamanho e em empolgação, com os bailes dos subúrbios (idem, p. 7).

Desde os anos 1990, o *funk* tem sido alvo de uma construção pejorativa por parte da grande mídia e de alguns setores da sociedade, que enxergam em muitas letras de *funk* uma forma de apologia ao sexo e à violência. Um fenômeno que contribuiu muito para consolidar este estigma foi a série de “arrastões” nas praias cariocas em 1992, cuja autoria foi atribuída pelos jornais locais a galeras *funk* (HERSCHMANN, 2000). Isso, entretanto, não impediu que o estilo fosse oportunamente ascendido à condição de “modismo” (idem, p. 17), alcançando um grau de divulgação que fez com que muitos indivíduos de outras classes travassem contato e manifestassem interesse por essa música. Assim, o *funk* “deixou de ser um fenômeno restrito aos jovens oriundos das camadas de baixa renda para penetrar crescentemente no universo das chamadas classes médias” (SOUTO 2003, p. 59), passando a ser “consumido indistintamente por jovens do asfalto ou dos morros”

(HERSCHMANN 2000, p. 17).

O que há de curioso no fenômeno é o fato desse modismo acontecer a partir das classes baixas e em direção às classes médias e altas, contrariando visões anteriormente consagradas. No início do século XX, Simmel havia descrito a “moda” como a imitação de um modelo dado que proporciona satisfação à necessidade de apoio social; para o autor, “as modas são sempre modas de classe, de maneira que as modas da classe alta se diferenciam das modas da classe inferior e são abandonadas no momento em que esta última começa a ascender a elas” (SIMMEL 1988, p. 29). Ainda segundo Simmel, a moda é sempre um produto da divisão de classes e, sob esta ótica, “os estratos superiores constituem a autêntica sede da moda” (idem, p. 34), enquanto “os estratos inferiores raramente possuem modas específicas” (idem, p. 33-34).

Ao debruçar-se sobre os manuais de etiqueta produzidos entre os séculos XV e XVIII para analisar as práticas de distinção difundidas pelas classes altas na Europa, Norbert Elias verificou que, ao ter seu modelo de conduta difundido entre as classes baixas e por elas copiado,

... a classe superior é levada a esmerar-se em refinamentos e aprimoramentos de sua conduta, para novamente diferenciar-se dos estratos mais baixos, estimulando um movimento de constante metamorfose comportamental, onde a difusão de costumes provoca sua desvalorização como sinais de distinção, e conseqüentemente a adoção de novas regras comportamentais (ELIAS 1990, p. 110).

Mesmo em meados do século XX, as coisas não pareciam ter ficado tão diferentes na visão de alguns autores. Bourdieu, que a partir dos anos 1960 se dedicou ao estudo dos processos de distinção que se “naturalizam” através de práticas, hábitos e gostos conforme a classe social de origem dos agentes, não acenava com a possibilidade de se conceber uma estética genuinamente popular, uma vez que o que se entende por este termo seria nada mais do que “uma forma de adaptação à posição ocupada na estrutura social”, que se traduz em uma “forma de reconhecimento dos valores dominantes” (BOURDIEU 1983, p. 100). Para o autor, “... aqueles que não contam com os meios de acesso a uma percepção ‘pura’ ... estão fadados a uma ‘estética’ funcionalista que não passa de uma dimensão de sua ética, ou melhor, de seu *ethos* de classe” (BOURDIEU 2005, p. 287).

Se as modas e os gostos sempre caminharam de cima para baixo segundo a hierarquia da pirâmide social, como podemos explicar essa inversão do fluxo de trânsito dos bens culturais que faz com que as classes baixas “exportem” sua música para as classes médias e altas, tal como ocorre não só com o *funk* carioca, mas também com o *reggaeton* porto-riquenho e com outros ritmos latino-

americanos?

Nas últimas décadas, alguns autores vêm desenvolvendo concepções alternativas ao modelo cartesiano que contrapõe a hegemonia da cultura “legítima” à subordinação da cultura popular. García Canclini, por exemplo, questiona se esse modelo seria apropriado para as sociedades latino-americanas, dotadas de uma deficiente integração nacional e com uma ampla heterogeneidade cultural, resultante da multietnicidade destes países (CANCLINI 2005, p. 87). Segundo o autor, escritores europeus também criticam o pragmatismo de tal interpretação:

O conhecimento das relações interculturais, segundo Grignon e Passeron, não deve considerar a cultura popular como um universo de significação autônomo, esquecendo os defeitos da dominação, nem cair no risco oposto – mas simétrico – de crer que a dominação constitua a cultura dominada sempre como heterônoma (idem, p. 88).

Os estudos desses dois autores revelam que não se pode opor “gostos de liberdade” das classes hegemônicas a “gostos de necessidade” das populares. A teoria da “legitimidade cultural”, que reduz as diferenças a faltas e as alteridades a defeitos, não consegue perceber que, ainda que as classes baixas não disponham de capital cultural e econômico para se entregarem à “estilização da vida” tal como a burguesia, não se pode daí concluir que vivam uma vida sem estilo: “em grupos subalternos das cidades, encontramos partes da vida social que não se submetem à lógica da acumulação capitalista nem estão regidas pelo seu pragmatismo ou ascetismo ‘puritano’” (CANCLINI 2005, p. 91).

Além disso, não se deve desconsiderar o papel dos meios de comunicação e do espaço urbano, cujo desenvolvimento, a partir do século XX e mais agudamente no século XXI, permitiu que os moradores das grandes cidades pudessem construir suas identidades a partir do “abastecimento de repertórios culturais diversos” (idem, p. 43), resultantes de novos processos de interação. Percebendo nosso tempo e espaço como cenários de identificação, de produção e reprodução cultural, ou seja, o “ponto de partida de onde saímos e nos apropriamos de outros repertórios disponíveis no mundo, reelaborando interculturalmente o sentido”, Canclini defende que “é preciso analisar a complexidade que assumem as formas de interação e de recusa, de apreço, discriminação ou hostilidade em relação aos outros, nestas situações de confrontação assídua” (idem, p. 43-44).

Ao escrever sobre o contexto das metrópoles modernas, em texto publicado em 1938, Louis Wirth afirma que, no espaço urbano,

... nenhum grupo isolado é possuidor da fidelidade exclusiva do indivíduo. Os grupos aos quais ele se acha filiado não se prestam rapidamente a um simples



arranjo hierárquico. Devido aos seus diferentes interesses emanados de diferentes aspectos da vida social, o indivíduo se torna membro de grupos bastante divergentes, cada um dos quais funciona somente com referência a um segmento de sua personalidade (WIRTH 1979, p. 104-105).

O fato de que, nas cidades, “nossos contatos físicos são estreitos, mas nossos contatos sociais são distantes” (idem, p. 103), já havia sido observado por Robert Park. Segundo um texto que é considerado referência para os estudos urbanos, escrito em 1916, Park afirma que, nas cidades, esse distanciamento permite ao indivíduo “passar rápida e facilmente de um meio moral a outro, e encoraja a experiência fascinante, mas perigosa, de viver ao mesmo tempo em vários mundos diferentes e contíguos, mas de outras formas amplamente separados” (PARK 1979, p. 62). A variedade de estímulos presentes na cidade, segundo Park, fazem desta “um mosaico de pequenos mundos que se tocam mas não se interpenetram” (idem, p. 62).

Sob esse contexto, não fica difícil imaginar que certos grupos de determinadas classes sociais possam freqüentar espaços de outros grupos sem que isso resulte, necessariamente, em algum tipo de troca ou interação social, o que talvez seja ainda mais fácil de concebermos se estivermos falando de estratos sociais estigmatizados.

## A CONSTRUÇÃO SOCIAL DO FAVELADO

O *funk* carioca, como vimos, é um produto cultural surgido nas favelas do Rio de Janeiro. Essas comunidades de baixa renda, muitas delas localizadas em áreas de morros, encontram-se encravadas em toda a região metropolitana, incluindo as zonas centrais e as áreas nobres da cidade. Os moradores desses espaços, desde o início da história de formação das favelas cariocas, sofreram repressões governamentais que visavam impedir sua estabilidade e permanência nos territórios ocupados. Após uma série de tentativas de remoções e erradicações por parte do governo, levadas adiante até meados da década de 1970, diversas comunidades conseguiram estabelecer sua permanência no espaço ocupado e hoje muitas delas são alvos de políticas públicas.

Ao comentar a afirmação de que “a favela venceu” (ALVITO e ZALUAR 1998, p. 21), Machado da Silva afirma que, apesar de ter “adquirido permanência, aceitação e reconhecimento institucional e simbólico”,

... a ‘vitória da favela’ ocorreu à custa da constituição de uma categoria social subalterna, cuja intervenção na cena pública, duramente conquistada, não mexeu no padrão básico de sociabilidade urbana, pouco alterando sua posição

relativa na estratificação social e seu papel como força social (SILVA 2002, p. 223-4. Grifo do autor).

Para o autor, os moradores das favelas “sempre foram, e continuam sendo, criaturas da reprodução da desigualdade fundamental da sociedade brasileira e da forma de Estado que lhe corresponde: expressão e mecanismo de continuidade de uma cidadania restrita, hierarquizada e fragmentada” (idem, p. 223-4). Morar na favela, conforme observa Alessandra Rinaldi, transforma o indivíduo em um “estigmatizado”, passível de ser incluído na “categoria geral de favelado”, sob a qual figuram adjetivos acusatórios como “‘ladrões’, ‘bandidos’, ‘assaltantes’, ‘delinquentes’, ‘marginais’, ‘violentos e perigosos’” (RINALDI 1998, p. 306-307). E como esse rótulo genérico é “atribuído aos moradores indistintamente, todos eles são considerados perigosos, capazes de, ao se relacionarem com as ‘pessoas do asfalto’, contagiá-las com sua ‘falta’ de valores da sociedade” (idem, p. 307).

Desde os anos 1980, o sentimento de medo do crime violento tem produzido, em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo, um novo padrão de segregação espacial, que tem como principal instrumento aquilo que Caldeira denominou “enclaves fortificados”, ou seja, “espaços privatizados, fechados e monitorados para residência, consumo, lazer e trabalho” (CALDEIRA 2003, p. 211). Este novo padrão segregacionista serviria de base a “um novo tipo de esfera pública que acentua as diferenças de classe e as estratégias de separação” (idem, p. 212).

... No contexto de crescente medo do crime e de preocupação com a decadência social, os moradores não mostram tolerância em relação a pessoas de diferentes grupos sociais nem interesse em encontrar soluções comuns para seus problemas urbanos. Em vez disso, eles adotam técnicas cada vez mais sofisticadas de distanciamento e divisão social. Assim, os enclaves fortificados – prédios de apartamentos, condomínios fechados, conjuntos de escritórios ou shopping centers – constituem o cerne de uma nova maneira de organizar a segregação, a discriminação social e a reestruturação econômica em São Paulo. Diferentes classes sociais vivem mais próximas umas das outras em algumas áreas, mas são mantidas separadas por barreiras físicas e sistemas de identificação e controle (idem, p. 255).

Desde Mannheim, “a distância enquanto fenômeno social é produzida por agentes interessados em manter distância social entre si e os outros, precisamente quando vivem unidos no sentido espacial”. Ainda de acordo com o autor, “no campo social, o ‘distanciamento’ se expressa, bastante literalmente, num movimento de afastamento em relação ao outro, como ocorre quando nos mantemos à distância de um indivíduo ameaçador” (MANNHEIM 2004, p. 173).

Os argumentos de Mannheim nos ajudam a entender como a violência urbana e a estigmatização das classes pobres produzem efeitos nefastos para a integração dos diferentes grupos de uma sociedade. Nos anos 1980 e 1990, o agravamento das distâncias sociais e a divisão espacial da cidade do Rio de Janeiro produziram representações maniqueístas e simplificadoras (NOVAES 2003, p. 118), segregando a população citadina sob as categorias “morro” e “asfalto” (HERSCHMANN, 2000; NOVAES, 2003). Algumas análises sobre a criminalidade carioca falam de uma “cultura do medo” (ZALUAR, 1985) que atingiria não apenas os jovens “dos morros” como também os “do asfalto”, que crescem “aprendendo a identificar o perigo, desviar-se de suspeitos e controlar o medo” (NOVAES 2003, p. 119).

No entendimento de Bauman, são os efeitos dessa cultura do medo, como o “aspecto arrepiante e apavorante das ‘ruas inseguras’”, que “mantêm as pessoas longe dos espaços públicos e as afasta da busca da arte e das habilidades necessárias para compartilhar a vida pública” (BAUMAN 2001, p. 110).

A comunidade definida por suas fronteiras vigiadas de perto e não mais por seu conteúdo; a “defesa da comunidade” traduzida como o emprego de guardiões armados para controlar a entrada; assaltante e vagabundo promovidos à posição de inimigo número um; compartimento das áreas públicas em enclaves “defensáveis” com acesso seletivo; separação no lugar da vida em comum – essas são as principais dimensões da evolução corrente da vida urbana (idem, p. 110-1).

Indo na contramão das análises que enxergam na cidade do Rio de Janeiro uma proliferação de espaços democráticos, Maria Alice Rezende de Carvalho (1995) detecta um desconforto dos cariocas diante de situações que sempre conferiram “personalidade” à cidade – como as grandes concentrações na praia, no Maracanã, nas pracinhas, que, na ótica da autora, parecem-se menos com a expressão de uma “cidade” do que com a de um agregado humano, desprovido do sentimento de coletividade.

Em resumo, portanto, vemos que estudiosos do espaço urbano e, especificamente, da lógica sociocultural do Rio de Janeiro, nos falam de uma cultura do medo que redunde em uma cidade partida entre morro e asfalto, categorias que extrapolam o seu significado puramente geográfico para tornarem-se representações simbólicas da segregação espacial aguda que territorializa áreas segundo as classes que nelas habitam, mesmo que, na prática, as distâncias sejam efetivamente curtas, como no caso de comunidades como Rocinha, Vidigal e Tabajaras que se situam, respectivamente, nos bairros São Conrado, Leblon e Copacabana, conhecidos redutos das classes médias e altas – é no Leblon que se encontra um dos metros

quadrados mais caros do Brasil. Nesses e em outros bairros, constroem-se enclaves fortificados que agravam as distâncias sociais entre as classes, o que ocorre em detrimento da coletividade urbana que, ameaçada, dá lugar ao esvaziamento dos espaços públicos – a noção de “cidade escassa” proposta por Carvalho.

Ao observarmos o interesse dos filhos das classes do “asfalto” pela música e pelos rituais festivos típicos do “morro”, a pergunta que fazemos é: será que essa aproximação cultural pode ser considerada uma amostra de integração social? Será que, como afirmou Souto, o *funk* carioca rompe barreiras sociais e faz com que os jovens partilhem de um mesmo *habitus* social?

Partir de uma concepção positiva sobre esses aspectos significa acreditar que os jovens das classes médias, através do seu apreço pelo *funk* carioca, tornam-se mais próximos dos jovens das favelas de alguma forma, seja através de aproximações sociais, como no desenvolvimento de amizades e relacionamentos amorosos, ou ao menos no recrudescimento dos estigmas que acompanharam a construção social dos moradores de favelas. Porém, como veremos a seguir, esse potencial integrador nem sempre se manifesta no horizonte desses jovens.

## AS ENTREVISTAS

A proposta de realização de entrevistas com jovens de classes médias interessados no *funk* carioca vem atender ao objetivo de verificar, empiricamente, que relações esses jovens desenvolvem com as camadas de baixa renda que, por via de regra, produzem o estilo musical em questão. A opção de conduzir essas entrevistas no contexto do evento “Eu Amo Baile *Funk*”, que acontece periodicamente desde 2005 na casa de shows Circo Voador, se deve a alguns motivos: em primeiro lugar, partimos da premissa lógica de que um evento exclusivamente dedicado ao *funk* carioca – cujas principais atrações eram as mesmas dos bailes de comunidades, como DJ Marlboro, Mc William e Duda, Mr. Catra e Gaiola das Popozudas – reuniria essencialmente os apreciadores desse tipo de música; em segundo lugar, entendemos que uma festa no “asfalto” – cujo exorbitante valor dos ingressos e das bebidas é incomparável ao que um jovem morador de favela gasta nos bailes de comunidades, muitos deles com entrada gratuita – sugere que seus freqüentadores sejam oriundos de estratos sociais médios e altos; e, finalmente, acreditamos que a realização das entrevistas no próprio ambiente de fruição musical promoveria um grau de informalidade que facilitaria a pré-disposição dos entrevistados em darem seus depoimentos, nos quais seriam incentivados a se posicionar em relação à cultura *funk* e à cultura dos favelados em geral.

A partir das premissas supracitadas, foram ouvidos 23 jovens, todos entre 17 e 25 anos, moradores de bairros de classe média do Rio de Janeiro, como Tijuca, Vila Isabel, Méier (bairros da zona norte), Copacabana, Catete e Botafogo

(bairros da zona sul). Alguns desses jovens foram ouvidos dentro da casa de shows, nas áreas externas onde ficam localizados os bares, enquanto outros – a maioria – foram entrevistados do lado de fora do evento, enquanto aguardavam em longas filas a vez de entrar.

Durante as entrevistas, a primeira coisa que verificamos é que os estigmas e as representações negativas da favela continuam a aparecer com frequência, como revela o depoimento de uma jovem de 18 anos sobre as diferenças entre a festa no Circo Voador e um baile *funk* realizado em uma comunidade: “Lá [na favela] os riscos são muito maiores de qualquer outro lugar, assim, que a gente tá acostumado a ir, sabe, em uma noite, você ir, pode acontecer milhões de coisas, sabe? Também pode acontecer, vamos supor, aqui [no Circo Voador], mas o risco é bem menor.”

Quando perguntados se haviam ido alguma vez a um baile “de comunidade”, apenas cinco dos 23 entrevistados responderam de forma positiva. No caso de duas meninas, tratava-se do Castelo das Pedras – localizado na favela Rio das Pedras, na Zona Oeste da cidade – e, no caso de três rapazes, do baile do Salgueiro – localizado na Zona Norte. Ambos os bailes, segundo os entrevistados, eram freqüentados por jovens de classe média, havendo, inclusive, dias certos para a incursão, como revela uma jovem de 22 anos e um jovem de 24 anos sobre o Castelo das Pedras e o Salgueiro, respectivamente:

Se você for no Castelo das Pedras na sexta, aí só vai encontrar o pessoal de lá mesmo, local, morador, sacou? Uma amiga foi uma vez e disse que foi ruinzão, só viu gente feia lá. Se quiser ir, tem que ir no sábado, aí já tem a galera de fora, zona sul, as patricinhas todas. (Jovem de 22 anos) Quando o pessoal ‘classe média’ diz que vai no Salgueiro, pode ter certeza que estão falando da quadra, que é na rua. No baile mesmo, lá no morro, é muito difícil ir. Eu curto ir na quadra primeiro, ficar até tipo uma da manhã no meio da playboyzada, e depois subir pro morro, que é outro clima, outra galera, toca proibidão e tal. (Jovem de 24 anos).

Um outro jovem, de 25 anos, contou que o Castelo das Pedras, por ser filmado para o programa de televisão da equipe de som Furação 2000, “tem muito segurança e não rola de fumar maconha se não vai preso e aparece na TV”. Já sobre os outros bailes de comunidade, afirmou: “pelo que ouvi falar, é legalizado”. Outros jovens citaram a questão do uso de drogas em bailes de favelas, e apenas um deles admitiu que, dentro do Circo Voador, também havia consumo de drogas, “só que mais na encolha”.

Dos entrevistados que nunca foram a bailes em comunidades, oito deles revelaram ter vontade de ir, o que não faziam por “medo” e, em pelo menos dois casos, por “proibição dos pais”. O receio quanto à segurança nas favelas, em

grande medida relacionado à presença de traficantes de drogas armados nestes espaços, acaba por interferir na visão dos entrevistados em relação a toda a população local. Isso fica claro quando uma das jovens, de 17 anos, diz que “teria medo” de relacionar-se afetivamente com um morador de comunidade pobre. Outra jovem, de 23 anos, mostrou-se taxativa, afirmando que não “ficaria” com alguém da favela, pois “são feios e mal arrumados”. Uma terceira entrevistada, de 25 anos, afirmou: “hoje em dia não dá pra saber se o cara é do morro ou não, porque muitos caras do morro saem arrumados e tal, mas em dez minutos de conversa você saca”.

Esse depoimento parece corroborar a afirmação de Park sobre o *status* social do indivíduo citadino, que seria “determinado num grau considerável por sinais convencionais – por moda e ‘aparência’”, reduzindo a arte da vida a “esquiar sobre superfícies finas e a um escrupuloso estudo de estilos e maneiras” (PARK 1979, p. 62).

Perguntados sobre a existência ou não de um “figurino *funk*”, representado pelos “estilos e maneiras” aos quais Park se refere, todos os entrevistados afirmaram reconhecê-lo. Pelo menos cinco deles, entretanto, fizeram questão de distinguir-se de tal estilo, assim descrito por uma das jovens:

Pode existir aquele negócio ‘tchutchuca’, aquele negócio que, tipo assim, *eu acho horrível*, entendeu, porque, tipo assim, é aquele tipo de mulher que dança e não se importa com a letra, que a gente fala assim, ‘pô!’, bota a roupa realmente pra se vulgarizar, sabe, *o que não é o nosso caso*, sabe, a gente vai pro *funk* mas nunca vai botar um shortinho e tal (grifos nossos).

Outra entrevistada, de 16 anos, disse que “uma coisa não tem nada a ver com outra”, afirmando que o interesse dela e de suas amigas é pela batida da música e não pelas roupas “vulgares”. Segundo explicou, nas festas de 15 anos é muito comum tocar *funk* “quando o pessoal já tá bêbado” e “a pista bomba de gente”. Essas pessoas, embora cantem em coro os “refrões pornográficos”, estão vestidas em trajes esporte-fino, com blazers, paletós e vestidos longos. Uma amiga dessa entrevistada ironizou: “é até meio sem-noção aquele pessoal todo engomado da zona sul cantando ‘eu só quero é ser feliz, andar tranquilamente na favela onde eu nasci’”; e, no entanto, concluiu: “mas não é só porque eu escuto *funk* que preciso andar com um short minúsculo mostrando a bunda”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora, à primeira vista, o fenômeno de apropriação do *funk* carioca por grupos de jovens das classes médias pudesse parecer estranho, posto que

historicamente as classes médias procuram imitar as classes altas, os argumentos de vários dos autores citados mostram que o abastecimento de repertórios culturais diversos, independente de sua procedência, é algo recorrente nas metrópoles modernas. O indivíduo citadino contemporâneo poderia ser descrito como uma espécie de *bricoleur* levi-straussiano, recorrendo a um repertório heteróclito de objetos e dando-lhes significados que não precisam, necessariamente, ser parelhos àqueles atribuídos pelo grupo produtor. Isso permite, no caso em questão, que jovens de classe média se interessem pela “batida” do *funk* sem estabelecer qualquer vínculo com suas letras ou com seus referenciais estéticos.

Nesse diapasão, podemos nos aproximar da noção de sociabilidade utilizada por Claudia Barcellos Rezende para analisar a participação de jovens cariocas de segmentos médios na chamada “feira dos nordestinos” (ou “feira dos paraibas”, como às vezes é pejorativamente chamada), local frequentado por imigrantes nordestinos e que, por conta de um modismo em torno do forró, passou a ser atrativo para jovens de classes médias da cidade. No artigo, a autora procurou extrapolar a concepção de sociabilidade – limitada a “situações lúdicas em que há conagração e confraternização” – para enxergá-la também como prática de confraternização que “simultaneamente realça diferenças e realiza separações, principalmente quando está em questão a afirmação de certas identidades” (REZENDE 2001, p. 2).

De acordo com os argumentos de vários dos autores aqui citados, a proximidade física na cidade não pressupõe proximidade social. Gostar de *funk*, portanto, não cria necessariamente vínculos entre indivíduos de diferentes classes sociais que partilham um mesmo apreço por determinado tipo de música. Um ponto enfatizado por Gilberto Velho é bastante significativo neste sentido:

Vivemos experiências restritas e particulares que tangenciam, podem eventualmente se cruzar e constantemente correm paralelas a outras tão plenas de significado quanto as nossas. A possibilidade de partilharmos patrimônios culturais com os membros da nossa sociedade não nos deve iludir a respeito das inúmeras descontinuidades e diferenças provindas de trajetórias, experiências e vivências específicas (VELHO 1980, p. 16)

A ampla utilização, pelos entrevistados, de atributos pejorativos para a descrição do baile de comunidade (perigoso), do “homem da favela” (perigoso, feio, mal-arrumado) e da “mulher *funkeira*” (vulgar), além da necessidade de afirmação do distanciamento do que seria o “estilo *funkeiro*”, revela como o interesse de grupos de jovens pelo “mundo *funk* carioca”, bem como a participação ativa neste “mundo” através da frequência a festas dedicadas ao estilo, não é necessariamente acompanhada por mudanças estruturais no contexto social, seja

no tocante ao contato social propriamente dito – amizades, relacionamentos – ou mesmo no recrudescimento de estigmas. Ao contrário, as opiniões emitidas por alguns dos jovens entrevistados parecem, antes, reforçar a tese bourdieusiana que aponta a utilização do campo cultural como espaço simbólico de perpetuação das distâncias sociais.

## NOTAS

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ), mestre em sociologia pelo Instituto de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (DCSO/UFJF) e pesquisador do Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana (NECVU/UFRJ). Contatos: e-mail [arthur.ufrj@ufrj.br](mailto:arthur.ufrj@ufrj.br)

## REFERÊNCIAS

- ALVITO, Marcos; ZALUAR, Alba. (orgs.). **Um século de favela**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **Gostos de classe e estilos de vida**. In: ORTIZ, Renato (org.) Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática, 1983.
- \_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Ed. 34/Edusp, 2003.
- CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguais e desconectados**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- CARVALHO, Maria Alice Rezende de. Cidade escassa e violência urbana. In: Série Estudos, nº 91. Rio de Janeiro: IUPERJ, agosto de 1995.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- HERSCHMANN, Micael. **O funk e o hip hop invadem a cena**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.
- MANNHEIM, Karl. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- NOVAES, Regina. **Juventudes cariocas: mediações, conflitos e encontros culturais**. In: VIANNA, Hermano (org.). Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.



A favela fora do lugar: sobre a apropriação do *Funk* carioca pelas classes médias e seus...

PARK, Robert. **A cidade**: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio. (org.) *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979 [1916].

REZENDE, Claudia Barcellos. **Os limites da sociabilidade**: “cariocas” e “nordestinos” na Feira de São Cristóvão. In: *Estudos históricos*, nº 28. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

RINALDI, Alessandra. **Marginais, delinquentes e vítimas**: um estudo sobre a representação da categoria favelado no tribunal do júri da cidade do Rio de Janeiro. In: ALVITO, M.; ZALUAR, A. (Orgs.). *Um século de favela*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

SILVA, Luiz Antônio Machado da. A continuidade do “problema da favela”. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi (org.). **Cidade: história e desafios**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

SIMMEL, Georg. *La moda*. In: **Sobre la aventura**. Barcelona: Península, 1988.

SOUTO, Jane. Os outros lados do funk carioca. In: VIANNA, Hermano. (org.). **Galeras cariocas**: territórios de conflitos e encontros culturais. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

VELHO, Gilberto. O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia. In: **O desafio da cidade**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

\_\_\_\_\_. **A Utopia Urbana**: um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 2002 [1973].

VIANNA, Hermano Paes. **O baile funk carioca**: festas e estilos de vida metropolitanos. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1987 (dissertação de mestrado).

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, O. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979 [1938].

ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

Artigo recebido para publicação em 29 de abril de 2011.



# O DIREITO NATURAL: DOS CONTRATUALISTAS A KARL MARX

Fabio Anibal Goiris<sup>1</sup>

**RESUMO:** O estudo do direito natural, de essência não-escrita ou supra-real, continua sendo relativamente desconhecido no âmbito jurídico. Este artigo procura revisar a literatura pertinente ao direito natural nas suas principais vertentes. O iusnaturalismo clássico aristotélico-tomista, é de forma prevalente uma teoria dos direitos naturais sociais; enquanto que o iusnaturalismo racionalista - de Hobbes, Locke e Rousseau - é predominantemente um a teoria dos direitos naturais individuais. De outra parte, este trabalho procura clarificar o locus do pensamento jurídico marxista dentro do estudo do direito natural. Pode-se concluir que Marx não abandona completamente o direito natural, especialmente em sua versão racional. Ele cria o que se denominou de Naturalismo Legal. A posição de Marx envolve um argumento fundamentalmente moral, onde a propriedade privada, por exemplo, é iníqua por negar ao indivíduo a liberdade e a oportunidade para o seu desenvolvimento igualitário e integral. Argumenta-se neste artigo a favor de um eterno retorno do direito natural, como quer Ernst Bloch, especialmente o pensamento e a prática ligados aos direitos humanos. Palavras-Chave: Direito Natural; Iusnaturalismo Marxista; Positivismo Jurídico.

**ABSTRACT:** The study of the Natural Right or Natural Law, as non-writing or supra-real Law, it continues being relatively unknown in the juridical environment. This work tries to revise the pertinent literature to the natural right in their main theories. The classic jusnaturalism or Aristotelian-tomist point of view, it is a prevalent theory of the social natural rights; while the rationalistic jusnaturalism - of Hobbes, Locke and Rousseau - it is predominantly a theory of the individual natural rights. On the other hand, this work search to clarify the locus of the Marxist juridical thought inside the study of natural right. This works leans to conclude that Marx does not abandon the natural right completely, especially in his rational version. He creates that was called Legal Naturalism. Marx's position involves fundamentally a moral argument, where the deprived property, for instance, it is iniquitous for denying the individual freedom and the opportunity for equalitarian and integral development. In this work it is develop a argument in favor of an eternal return of the natural right, as wants Ernst Bloch, especially the thought and the practice linked to the human rights.

**Key-Words:** Natural Right; Natural Law; Marxist Jusnaturalism; Juridical Positivism.

## INTRODUÇÃO

O Direito não escrito conhecido como direito natural ou jusnaturalismo é uma teoria que tem postulado a existência de normas cujo conteúdo é estabelecido pela natureza (a ordem natural das coisas). Este direito teria validade em qualquer tempo e espaço. Representa, assim, uma corrente do pensamento jurídico que atravessou mais de 25 séculos e cuja idéia fundamental é a tese da existência de um direito anterior a toda e qualquer norma jurídica positiva.

O direito natural seria inerente à natureza humana, uma vez que não é criado deliberadamente por instituições, mas constituído por critérios e princípios – eternos e imutáveis, segundo os seus defensores - que regem a conduta humana. O direito natural seria, então, intrinsecamente válido, isto é, válido por si mesmo (HERVADA, 2007).

Nesse contexto, o corolário fundamental do direito natural seria a busca de uma autêntica justiça que não poderia ser alterada pela opinião dos homens. Segundo Cathrein (1950) o direito natural é uma herança do gênero humano e não se perde jamais, uma vez que emerge espontaneamente na (e com a) natureza humana. Para este autor o direito natural, que nos seus primórdios tinha uma conotação inteiramente divina, já existia nos povos orientais da antiguidade. O Código de Hamurabi, da Babilônia, por exemplo, estaria impregnado de preceitos de justiça, reguladoras da convivência social, cuja inspiração descansaria no direito natural.

Steudel (2007) enfatiza que em todos os tempos o homem sempre procurou conceber uma ordem normativa mais elevada, mais justa, um modelo referencial para o direito positivo. O direito natural deriva, pois, da natureza de algo, de sua essência.

D'Entreves (1972), assinala que sua fonte pode ser a natureza (iusnaturalismo cosmológico), a vontade de Deus (iusnaturalismo teológico) ou a racionalidade dos seres humanos (iusnaturalismo antropológico ou racional/contratualista). Aristóteles e São Tomás de Aquino, por exemplo, pertencem à escola clássica do direito natural denominada – *aristotélico tomista* – impregnada de forte conteúdo moral e que se insere nas duas primeiras formas de iusnaturalismo. A sociedade aristocrática fundada no modo de produção feudal teria adotado este tipo de direito natural. De outra parte, os contratualistas como Hobbes, Locke e Rousseau, pertencem ao iusnaturalismo antropológico ou racionalista. A burguesia ascendente atrelou-se profundamente a este último tipo de direito natural.

Este artigo discute uma preocupação fundamental: é possível dizer que o direito natural tem sido apropriado exclusivamente por uma corrente positivista dominante do direito, atrelada, por seu lado, ao capitalismo? Sem apresentar nenhuma resposta apriorística, pode-se afirmar que o direito natural clássico, sob

a égide do pensamento da tradição liberal, tem sido interpretado praticamente em forma unilateral assumindo, assim, feições quase que únicas. Com isso, ofuscaram-se outras formas de entendimento do direito natural, como aquela defendida pelo Marxismo.

Marx e Engels (2006) entendem que o direito, nas sociedades capitalistas, estaria inserido na superestrutura da sociedade – juntamente com a educação, os meios de comunicação, a religião, etc., sendo uma expressão jurídica da estrutura (ou infraestrutura econômica), interpretada, então, pelo capitalismo como 'lei natural' constitutiva do modo de produção envolvida naquele momento histórico. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida jurídico-política e o da vida do espírito em geral. O direito converte-se num produto totalmente histórico e sociológico.

Na opinião de Taiwo (1996), Marx contribuiu com uma ferramenta fundamental na análise da realidade ao conceber o direito como o reflexo das relações de dominação de uma sociedade imposta pela coação do Estado. Marx nega que a lei seja uma expressão da livre vontade de um legislador, uma vez que essa vontade está determinada por sua base real que são os interesses da classe dominante. A noção de bem comum, abraçada pela filosofia jurídica iniciada por São Tomás de Aquino e continuada por Kant e seus seguidores, é vista por Marx como uma ilusão, que procura ocultar a figura de uma instituição como o Estado que está a serviço dos interesses comuns da classe dominante. Mas, objetivamente, qual a concepção do Marxismo no que diz respeito ao direito natural? Como deve ser interpretada, à luz do Marxismo, o complexo tema da propriedade privada, considerada por Locke (mas não por Marx) como um direito natural? São questões sobre as quais este artigo pretende lançar alguma luz.

## O DIREITO NATURAL EM HOBBS, LOCKE E ROUSSEAU

O racionalismo considerava a razão humana como a essência do real e os filósofos racionalistas utilizaram essencialmente a matemática como instrumento da razão para explicar a realidade. Descartes, por exemplo, elaborou um método baseado na Geometria e certamente abriu o caminho para a modernidade. O direito natural poderia, então, ser deduzido sob os auspícios da razão. Assim, a partir do século XVII, emergem as idéias contratualistas. Em sentido lato - lato sensu - o contratualismo compreende todas aquelas teorias políticas que vêem a origem da sociedade e o fundamento do poder político num contrato, isto é, num acordo entre a maioria dos indivíduos visando o fim do 'estado de natureza' e o início do estado social e político. Num sentido mais restrito, a escola do contratualismo emerge na Europa entre o começo do século XVII e o fim do XVIII. De acordo com Bobbio e Bovero (1998, p. 39), seus principais expoentes são: "Althusius (1557-

1638), Grocio (1583- 1645), Hobbes (1588-1679), Spinoza (1632-1677), Pufendorf (1632-1694), Locke (1632-1704), Rousseau (1712-1778) e Kant (1724-1804)".

## O MODELO HOBBIANO

O primeiro filósofo moderno que realmente plasmou uma teoria contratualista de forma consistente foi Thomas Hobbes (1588-1679). Na sua obra *De Cive* publicado em 1642 e no seu *Leviatã* de 1651, explicou os seus pontos de vista sobre a natureza humana e sobre a necessidade de governos e sociedades. Nestas mesmas obras Hobbes escreveu sobre o direito natural. Muito embora tivesse grande preocupação pelo direito natural, Hobbes é considerado, paradoxalmente, um precursor do positivismo jurídico. De acordo com Bobbio (1991, p. 41), "Hobbes é um iusnaturalista, ao partir, e um positivista, ao chegar". Hobbes valoriza, pois, ambos os direitos, natural e positivo, mas em conceitos e momentos diferentes.

Bobbio (1991, p. 41), enfatiza que "no estado natural onde os homens encontram-se numa total insegurança era impossível haver moralidade, os homens teriam que estar sempre preparados para a guerra, o homem é um lobo para o próprio homem, sob pena de comprometer inclusive o seu bem mais precioso, a vida". Nesta condição, onde prevalecia o medo e a desconfiança entre os homens, o direito natural preponderava. Hobbes define, pois, o direito natural como a liberdade (o direito) que cada homem possui de usar os meios que considerar necessários para a preservação da própria vida.

Não obstante, o direito natural, exatamente por ser ilimitado (todos os homens têm direito ilimitado a todas as coisas, o que tornaria o estado de natureza um estado de guerra), não configuraria direito algum. Hobbes (1992, p. 32) no livro *De Cive* referindo-se ao medo cuja máxima expressão seria a morte afirma que: "... a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros". Assim, tratando da natureza humana, Hobbes, afirma que o que é natural ao homem não é viver em comunidade, mas visar sempre seu próprio benefício.

Para Hobbes (1992, p. 35), um pensador alinhado ao "contratualismo pessimista", "o homem é um ser mau por natureza, somente preocupado com os seus próprios interesses, e sem cuidados pelos interesses alheios, tendo se decidido a viver em sociedade ao perceber que a violência do estado de natureza era causadora de maiores danos".

Hobbes (1992) ao defender um estado de natureza que é uma guerra de todos contra todos esteve em clara contradição a outro argumento da lei natural que diz que o homem é um animal social, adaptado para viver pacificamente. Este

último conceito pertence ao pensamento de Aristóteles que tem o homem como um animal social. Hobbes (1992) assinala que o axioma de Aristóteles é falso por considerar a natureza humana muito superficialmente. As leis naturais em si são válidas, mas não tem eficácia garantida, pois elas obrigam essencialmente 'in foro interno', não tem alguém que obrigue a cumpri-las. Os princípios naturais só têm eficácia ou se forem positivadas ou se existir uma autoridade que obrigue o seu cumprimento. Este é a tese de Hobbes.

Assim, aprofundando a tese de Hobbes, pode-se dizer que quando o homem passa a viver em sociedade, com uma autoridade para lhe reger (o Soberano e as leis positivas), as tensões se acabam e, em conseqüência, os homens vivem relativamente bem. Isto significa que as leis da natureza só se tornariam leis quando ordenadas pelo Estado – um estado rigorosamente laico – e transformadas em leis civis. Para acabar com a insegurança entre os homens e fazer cumprir a Lei Natural é fundamental e indispensável a presença de um Estado que esteja acima do interesse dos cidadãos para garantir a paz civil. Os cidadãos se privam da liberdade do estado natural de fazer justiça com as próprias mãos e transferem esse direito renunciado ao Estado. A função do Estado é de garantidor da paz civil. Ele está acima dos homens, como beneficiário dos direitos dos cidadãos. Os cidadãos são súditos para o Estado. O Estado tem o poder soberano.

## O MODELO LOCKEANO

O modelo contratualista de John Locke (1632-1704), apresenta semelhanças com o de Hobbes. Ambos partem de um estado de natureza que mediante o contrato social irá desembocar no estado civil. Contudo, é marcante a diferença entre Hobbes e Locke no que diz respeito ao modo como esses três elementos são entendidos. Para Hobbes o estado de natureza era de intolerância e de medo. Já em Locke é um estado relativamente calmo e harmonioso. Bobbio (1998), em seu livro 'Locke e o Direito Natural', assinala que o modo como Locke concebe o estado de natureza é bastante ambíguo. Para Locke o estado de natureza nada tem a ver com o estado de guerra (leia-se Hobbes). Por isso mesmo, Bobbio (1998, p. 178), afirma que John Locke seria "um Hobbes mascarado e muito mal disfarçado" .

Locke (2002), em sua obra Segundo Tratado sobre o Governo publicada em 1690, parte da análise do que seria o estado de natureza e discute a origem, a organização e os fins da sociedade política e do governo. O homem sai do estado de natureza por um contrato social que institui o governo civil. Locke entende que o contrato social é de consentimento (e não de submissão ao soberano), sendo efetivado para aprofundar ainda mais os direitos naturais que o indivíduo já possuía no estado natural. Para Locke o estado civil deve ser marcado pela distinção entre executivo e legislativo, com predomínio do segundo.

Com Locke houve uma ascensão do jusnaturalismo moderno, que durou

até o período do empirismo inglês, de Hume, Bentham e Mill. Isto pode ser explicado da seguinte maneira: para a consecução dos objetivos de acumulação do capitalismo tornava-se necessário o suporte teórico de algumas idéias-chaves - como Direito Natural e Consentimento - que encontraram em Locke um desenvolvimento que atendiam às expectativas daquele sistema econômico emergente. Locke modernizou a idéia de direito natural, legitimando-a conceitualmente. Esta idéia de direito natural decorreu do conceito medieval de direitos subjetivos, para o qual os homens possuem o domínio sobre as suas vidas ou bens não como um corolário do direito civil ou do intercuro social, mas da própria natureza das pessoas como seres humanos.

No Segundo Tratado, de 1690, Locke expunha sua teoria do Estado e os fundamentos do governo civil. Analisou a origem, extensão e fim do Governo Civil. Diferentemente do absolutismo de Hobbes, Locke defendia a limitação do poder estatal, cujo princípio e fim haveria de ser o respeito às leis naturais. Locke é considerado o pai do liberalismo tendo combatido a concepção paternalista de governo. Locke critica o despotismo, o governo baseado na força, o que, numa clara alusão a Hobbes, reconhece servir para manter a ordem ou a paz, mas se mostra uma ameaça - para os interesses da burguesia "quando o fim é a proteção da liberdade ou a conservação dos bens" (LOCKE 2002, p. 75).

Para Locke, um defensor do individualismo, nada era mais importante que a felicidade individual, porém, pregava que o interesse particular de modo algum anulava o interesse público, concepção caracteristicamente liberal. Locke enaltecia a prudência - consubstanciada na poupança das economias, por exemplo - como uma cautela diretamente relacionada com os interesses capitalistas. Segundo Locke "o governo civil, embora não anule o direito natural, teria a missão de preservar os direitos nascidos justamente no direito natural, como a liberdade, a igualdade e a propriedade" (LOCKE 2002, p. 69).

Desta maneira, na filosofia política de Locke a propriedade privada aparece como destaque. A propriedade privada seria a principal razão para a instituição do governo civil e o fim basilar da união dos homens em comunidades. Era tão grande em Locke a importância conferida à propriedade que chegava ao ponto de apenas considerar cidadão o proprietário. Ao escrever o seu Ensaio sobre a tolerância (1667), Locke chega a dizer que "o magistrado não deve fazer nada a não ser com o objetivo de assegurar a paz civil e a propriedade de seus súditos" (BOBBIO 1998, p. 187). O cerne do conceito de propriedade em Locke é que ela é um direito natural, ou seja, já existia no estado de natureza. Por ser um direito natural, assegurado aos homens pela lei da natureza, o direito de propriedade já se faz presente no estado de natureza, preexistindo, destarte, à instituição do Estado, daí a obrigatoriedade deste em reconhecê-lo, respeitá-lo e defendê-lo.

Com essa concepção, Locke refuta duas outras teorias: a doutrina de Hobbes



e a de Pufendorf. Estes negam que a propriedade é um direito natural. Para Hobbes, só a vida é direito natural, e o direito de propriedade com eficácia *erga omnes* só nasceu com o direito positivo. Para Locke a propriedade privada é um direito natural, por essa razão, o seu pensamento político, na opinião de Bobbio (1998 p.152), se resume em: “fazer respeitar as leis positivas da sociedade, determinadas de conformidade com as leis da natureza”. O princípio e o fim do bom governo consistem em respeitar as leis naturais. Por isso mesmo um bom governo não deve ser intervencionista.

Nesse sentido, Chaui (1999, p. 401) aponta que “o Estado lockeano existe essencialmente para cuidar da propriedade privada e de outros direitos naturais inalienáveis como a liberdade e a própria vida”. Para esta autora Locke afirma que Deus instituiu, no momento da criação do mundo e do homem, o direito à propriedade privada como fruto legítimo do trabalho. Por isso, de origem divina, a propriedade é um direito natural. Dessa maneira, assinala Chaui, (1999, p. 401), “a burguesia se viu inteiramente legitimada perante a realeza e a nobreza e, mais do que isso, surge como superior a elas, uma vez que o burguês acredita que é proprietário graças ao seu próprio trabalho, enquanto reis e nobres são parasitas da sociedade”. De acordo com a teoria de Locke os burgueses são superiores aos pobres, visto que os trabalhadores que não conseguem tornar-se proprietários privados são culpados por sua condição inferior.

A doutrina jusnaturalista de Locke pode ser definida como a base do liberalismo nascente, onde o Estado que se forma não é uma substituição do estado de natureza e, sim, o fator que conserva o melhor desse Estado protetor da propriedade. Para Coutinho (2008, p. 87), Locke e seus seguidores ao considerar o direito de propriedade como direito natural incluiu também o direito do proprietário aos bens produzidos pelo trabalhador assalariado; com isto terminou de recriar uma nova forma de desigualdade entre os homens, pela apropriação da mais-valia, e o iusnaturalismo, neste caso, terminou por se constituir claramente na ideologia da classe burguesa.

## O MODELO ROUSSEAUNIANO

O filósofo suiço Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), defendeu na sua obra Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens, publicado em 1755, o conceito de que todos os homens nascem livres e de que a liberdade faz parte da natureza do homem; com isto acabou inspirando revoluções, como a francesa, e até mesmo movimentos ideológicos que vão, paradoxalmente, do liberalismo até o Marxismo.

Um dos primeiros direitos do homem, e Hobbes e Rousseau concordam como sendo a principal, é o direito de conservar a própria vida, que provém de

uma lei natural. O homem zela pela sua existência: é um direito natural. Da mesma forma, um dos fundamentos da condição pre-societária do homem, no estado de natureza, era de que não sendo possível garantir a propriedade como direito natural inviolável é preciso uma associação civil que garanta a partir de leis estabelecidas a inviolabilidade da propriedade. Esta é uma das poucas críticas dos marxistas ao pensamento de Rousseau. Ou seja, como afirmam Bobbio e Bovero, (1998, p. 99), “para Rousseau a propriedade privada não é um direito natural, mas depende de uma concessão do soberano”.

Praticamente todos os iusnaturalistas foram continuadores do modelo liberal clássico, exceto Rousseau, para quem o estado de natureza é a garantia de dois princípios inalienáveis: a liberdade e a igualdade. Estes princípios fundamentais, segundo Rousseau, são violados com a formação da sociedade civil e a instituição da propriedade. Para restabelecer a ordem, assinala Rousseau, seria preciso um Contrato Social, pelo qual fossem asseguradas a liberdade e a igualdade. Tal ordem é explicitada em sua obra *Do Contrato Social*, de 1762.

Em outras palavras, para Rousseau o homem, no estado de natureza, é livre, auto-suficiente, benevolente e solitário. Não é violento com o outro. Neste estado de natureza não há propriedade, a terra é comum a todos. Rousseau entende que a liberdade e o caos do estado de natureza – cujo paradigma é o denominado ‘bom selvagem’, é superior às restrições e à corrupção que se originam com o estado da civilização, cujo paradigma é o ‘homem bom’. A emergência do Estado, na concepção de Rousseau, deveria ter uma conotação mais democrática na medida em que for construído de forma a representar a Vontade Geral.

Em Rousseau a teoria contratualista vem do Contrato Social. Alguns autores inter-relacionam a lei positiva com a Vontade Geral, de Rousseau, onde certamente irá ocorrer uma valorização do positivismo jurídico em detrimento do direito natural. Embora Rousseau defenda o princípio da igualdade jurídica, Ferreira Filho (1999, p.106), escreve:

A fórmula de Rousseau ‘lei, expressão da Vontade Geral’ passou a ser lida num sentido literal, voluntarista. Ou seja, o que o povo (ou representantes do povo) quer tem força de lei, independentemente do seu conteúdo justo ou injusto. E esse entendimento sai reforçado com o desenvolvimento do positivismo jurídico, o qual recusa um justo abstrato e cultua o direito positivo.

Coutinho (2008, p. 124), assinala, entretanto, que “Rousseau foi o primeiro pensador moderno que, partindo de um ponto de vista não liberal, insistiu na idéia de que uma sociedade só é legítima, sob qualquer forma de governo, quando se funda na vontade geral, no interesse comum ou na soberania popular (três termos que, nele, são praticamente sinônimos)”. Comparativamente, o contrato de Locke

teria apenas o objetivo de proteger interesses particulares e garantir a propriedade privada.

Para Rousseau, de acordo com Aranha e Martins, (1988, p. 257), “o verdadeiro contrato social, base da democracia, deve fundar-se na vontade geral ou coletiva, ou seja, na preeminência do público sobre o privado”. Em outros termos, o poder é gerado do consentimento unânime, onde todos os associados abandonam seus direitos em favor da comunidade. Pelo contrato social o homem abdica de suas liberdades, mas sendo ele próprio parte integrante e ativa do todo social, ao obedecer à lei, obedece a si mesmo e, portanto, é livre. O contrato não faz o povo perder a soberania, pois não é criado em estado separado dele mesmo.

Coutinho (2008, p. 126), diz ainda que o pacto defendido no Contrato Social não tem em vista garantir, sob a falsa cobertura da proteção de pretensos “direitos naturais”, a propriedade privada (ao contrário, ele submete a propriedade ao interesse coletivo); ou, de modo mais geral, o contrato rousseauiano não tem como ponto de partida e de chegada a garantia dos interesses privados dos contratantes. O que emerge do contrato é uma *vontade geral*, que tem como base o interesse comum e é condição subjetiva da soberania popular.

José Guilherme Merquior (1990, p. 61), assinala que “Rousseau foi o fundador da legitimidade política consubstanciada na idéia de democracia participativa”. A Vontade Geral deve ser permanentemente dinamizada pela constante participação individual na política de soberania. Merquior (1990, p.61) escreve: “Aos olhos de Rousseau a participação igualitária tem dois atributos inestimáveis: Primeiro: assegura o permanente controle do poder. Segundo, é educativa, na medida em que desenvolve uma ação social autônoma e responsável de parte do indivíduo”.

Uma crítica à idéia de participação democrática de Rousseau é de que ele se refere essencialmente a pequenas cidades-estados do seu tempo e ainda de que citou muito escassamente em seus escritos os dispositivos ou formas institucionais pelas quais haveria de ocorrer a participação política. Merquior (1990, p. 62), sai em defesa de Rousseau para dizer:

A quase ausência de dispositivos institucionais é direta consequência da convicção de Rousseau de que a democracia só pode pretender a pureza nas pequenas cidades-estados, onde as curtas distâncias permitem que os cidadãos se reúnam tantas vezes quantas necessário e onde a simplicidade dos costumes reduz o número e a complexidade das questões a serem apreciadas pelo povo soberano.

É possível dizer que com todos os defeitos, especialmente aqueles relacionados ao tamanho e complexidade das sociedades capitalistas, a idéia de

participação democrática de Rousseau permanece até hoje. Não é por acaso que o Partido dos Trabalhadores (PT), por exemplo, tem criado mecanismos de participação direta como o 'Orçamento Participativo', visando incorporar espaços democráticos para que setores populares compreendessem na sua essência os governos locais e nele construíssem suas estratégias de luta focadas no conceito do interesse público situado acima do interesse privado.

Marx (1999), na sua obra *A Questão Judaica* apresenta uma crítica mais aguda a Rousseau e aos jacobinos utópicos seguidores deste. A crítica de Marx se fundamenta em que o Contrato Social de Rousseau encontra-se em posição diametralmente contrária às vontades particulares. Rousseau entende que se os membros de uma comunidade querem obter a Vontade Geral devem abandonar sua vontade particular. Isto significa que Rousseau embora tenha combatido o capitalismo e a desigualdade ele não superou completamente a questão da propriedade privada. Em última instância, o ponto de vista de Rousseau não é o ponto de vista da classe trabalhadora moderna, do proletariado. Rousseau não defende a socialização verdadeira da propriedade, mas apenas a sua repartição igualitária.

Para Marx (1999, p. 47), "a base econômico-social de Rousseau continua a se basear na propriedade individual e, portanto, numa economia abertamente capitalista". Não obstante, a proposta democrática de Rousseau não perdeu sua grandeza mesmo que às vezes esteja entrelaçada a certo romantismo anticapitalista. Não é por acaso que Coutinho (2008, p.127), escreve que "em Rousseau a democracia tem como base um contrato, ou um consenso". Em outras palavras, um contrato que se funda na vontade geral ou coletiva onde existe uma absoluta preeminência do público sobre o privado. Nesse sentido, existiria uma aproximação da proposta de Rousseau com Gramsci, especificamente com o conceito de hegemonia desenvolvido por este. Ambos, Rousseau e Gramsci, entretanto, apresentaram propostas incompatíveis com o capitalismo: Rousseau por dizer que ninguém pode se tornar um trabalhador explorado e Gramsci por denunciar a existência e permanência das classes sociais.

## O DIREITO NATURAL E O PRINCÍPIO DE JUSTIÇA NA ORDEM SOCIAL CAPITALISTA SOB A ÓTICA DE MARX.

Numa primeira aproximação ao tema pode-se dizer que Marx não descarta completamente a existência do direito natural, particularmente na sua vertente racional, uma vez que esse direito pode servir de paradigma ao direito positivo (também defendido por ele). Não por acaso a teoria marxista do direito é dominada por uma orientação positivista que enxerga a lei como uma vontade da classe governante em seu esforço para fazer com que as classes subalternas ou cooperem

com ela ou que sejam consensuais ao seu domínio. Nesse contexto, Taiwo (1996, p.19), aponta que “para Marx a lei positiva é entendida como parte da atividade do Estado e conseqüentemente como um ramo da política”. O que Marx descarta é o direito natural originado nas divindades religiosas (iusnaturalismo teológico) e obviamente outras formas mais antigas como o iusnaturalismo cosmológico. Marx descarta também o direito natural que emerge de considerações e meditações filosóficas, utopistas e fragilmente conectadas com a realidade.

Embora algumas correntes marxistas insistam em que a noção do justo não é inata, que não há direitos naturais de espécie alguma, que todo o justo não passa daquilo que as classes dominantes têm como justo; existem outras interpretações como aquela dada pelo doutor Olufemi Taiwo em seu denso e surpreendente livro: *Legal Naturalism: A Marxist Theory of Law*, publicado em 1996. Neste volume o autor afirma que Marx desenvolveu o conceito denominado de ‘dualismo legal’, que inclui: a lei racional (ou lei natural racional), por um lado, e a lei positiva, por outro. Taiwo (1996, p.19) assinala que “para Marx a lei objetiva somente pode ser originada a partir da ‘lei natural da razão’”, conceito que Marx retirou de Hegel.

Marx afirma que a lei positiva é meramente a proclamação da lei natural. Ou seja, a lei que forma a essência da lei positiva é a “lei natural da razão humana ou lei racional”. Marx denomina isto como: “a positiva existência da liberdade”. A liberdade é a essência da humanidade. Nenhuma lei pode ser repressiva à liberdade. A lei envolve a razão e a razão descansa na liberdade (TAIWO 1996, p.12). A lei natural se sustenta neste conceito e a própria lei positiva deve sustentar-se neste mesmo paradigma.

Marx entende perfeitamente que há várias interpretações relativas ao direito natural. A própria evolução da história da humanidade é testemunha deste processo dialético, inerente à natureza humana. Dentre estas teorias Marx descarta o dogma iusnaturalista fundamentado em especulações filosóficas sem nenhuma sustentação real e concreta.

Neste contexto, Marx posicionou-se a favor do direito natural dito racional ou atrelado à razão humana, coincidindo com a interpretação dos contratualistas do direito natural. No entanto, Marx, sustentado no conceito de racionalismo legal, vai mais longe, rejeitando e denunciando os poderes absolutos e repressivos outorgados a um soberano, idéia defendida pelos contratualistas como Hobbes, Locke e Rousseau. Marx disse que a Comuna de Paris, por exemplo, abriu um novo tempo revolucionário cuja essência foi colocar a classe operária como sujeito. De acordo com a interpretação de Taiwo (1996, p.12), “o direito natural para Marx não deriva nem da natureza e nem do Estado, mas deriva da formação social existente, ou seja, do modo de produção”. Um exemplo bastante elucidativo do pensamento de Marx é que o direito natural socialista defende, por exemplo, o direito do

trabalhador no sentido de denunciar a exploração do seu direito à propriedade que em parte estaria presente no próprio produto elaborado por ele enquanto operário.

O racionalismo legal de Marx apresenta dois aspectos:

Em primeiro lugar define o local da lei. O racionalismo legal nesse sentido é a própria lei por meio da qual a razão busca a realização da sua essência: a liberdade. É a lei da razão que irá servir de medida para verificar como a boa lei positiva tem incorporado a essência daquela lei racional. Em segundo lugar, o racionalismo legal serve como recurso e base da lei positiva. Depois de tudo a lei positiva é a própria lei da razão (TAIWO 1996, p.71).

Taiwo (1996, p.72) diz ainda que “o direito natural não é um produto da deliberação ou da escolha humana. É parte de uma herança que se recebe ao nascimento dentro de uma sociedade onde a lei natural já existe”. O direito natural existiria então fora de uma formação social específica. A lei positiva nas sociedades capitalistas é um reflexo da infraestrutura. Esta infraestrutura, certamente integrada com a superestrutura, não apenas é legal, mas, é ‘naturalmente legal’. Nesse sentido, a lei, uma dada lei natural, é constitutiva de (e, ao mesmo tempo, reflete) uma dada estrutura jurídica; com privilégios e imunidades; propostas por uma formação social dominante. Esta formação social ou modo de produção refere-se às forças e às relações de produção bem como de que maneira a produção é organizada. A lei natural é a lei essencial para o andamento do modo de organização social, ou seja, do modo de produção predominante.

Estes conceitos e teorias são denominados por Taiwo (1996, p. 2) de “Naturalismo Legal”, porque são normas expressas no sistema positivo-legal, oriundas da natureza do modo de produção. Taiwo (1996, p. 3) diz também que “este conceito marxista é similar a outras interpretações históricas do direito natural”. Assim, em São Tomás de Aquino a lei natural deriva de uma fonte divina e de uma fonte humana; enquanto que para os defensores do contrato social, leia-se contratualistas, o direito natural é oriundo da natureza humana. Para enfatizar estas comparações, Taiwo (1996, p. 11), diz que “para os Naturalistas Legais (*Legal Naturalists*) o direito natural deriva da formação social existente, ou seja, do modo de produção”.

De acordo com o juriconsulto soviético Eugenio Pashukanis (apud NAVES 2000, p. 45), “o direito natural tem acompanhado alguns processos sociais evolutivos como a luta da burguesia contra a sociedade feudal”. O direito natural serviu, pois de bandeira revolucionária para essa burguesia. Contudo, desde a vitória da burguesia o direito natural passou a ser uma ferramenta inadequada para entender a realidade. O direito natural atrelado ao liberalismo desenvolveu-se a partir das teorias medievais do direito natural e da revisão empreendida por

contratualistas como Hobbes e Locke. Nesse sentido, grande número de marxistas entendeu corretamente que o direito natural passou a representar todo o conservadorismo inerente às sociedades capitalistas, razão pela qual esse direito natural seria incompatível com a tradição marxista.

O direito natural defendido por Marx não se coaduna com o direito natural conservador e individualista do liberalismo. Assim, no pensamento político de Hobbes e de Rousseau, a propriedade privada, por exemplo, não é um direito natural, mas civil. É uma concessão; um decreto do soberano. Hobbes escreveu que a propriedade privada – fonte de discórdia e conflito - não existia no estado de natureza onde todos têm direito a 'tudo', mas na verdade 'ninguém' tem direito a nada. Para Hobbes, somente após o surgimento do Estado, foi possível garantir a posse da propriedade privada. Diferentemente, Locke estabeleceu a teoria da propriedade privada como direito natural. Mas Locke invoca Deus quem teria instituído o direito à propriedade privada como direito legítimo do trabalho.

Com a teoria de Locke a burguesia sentiu-se totalmente legitimada perante a realeza e a nobreza, pois, como diz Chauí (1999, p. 401) "o burguês acredita que é superior e proprietário graças ao seu próprio trabalho, enquanto que reis e nobres são parasitas da sociedade". Mais ainda, "para Locke e os burgueses, os trabalhadores que não conseguem se tornar proprietários privados são culpados por sua condição inferior. Seriam preguiçosos e não trabalhariam o suficiente para conseguir uma propriedade". O marxismo veio desmistificar estes conceitos, que apelam inclusive à divindade tal como o fez Locke.

Para Chauí (1999, p. 275) "o marxismo permitiu compreender que os fatos humanos são instituições sociais e históricas produzidas não pelo espírito e a vontade livre dos indivíduos, mas pelas condições objetivas nas quais a ação e o pensamento devem realizar-se". A materialidade da existência econômica comanda as outras esferas da vida social e da espiritualidade e os processos históricos abrangem todas elas. Nesse sentido, Marx estabelece o trabalho alienado como fundamento da propriedade privada. A sua análise parte não de um estado de natureza, mas de um fato econômico. Marx utilizou o termo alienação para explicar o processo de trabalho capitalista, no qual há a exploração da mão-de-obra do trabalhador. Marx diz que no sistema de produção capitalista o trabalhador não se vê como produtor das riquezas, e o capital e a mercadoria passam a ser vistos como tendo vida em si e por si. É a alienação.

Ao mesmo tempo, o processo que faz com que o capital e a mercadoria aparentem 'vida própria': é o fetichismo. Em ambos os casos, na alienação e no fetichismo, há um comprometimento da consciência de classe ou ainda ocorreria o surgimento da falsa consciência, na acepção dada pelo marxista húngaro Georg Lukács em seu livro *História e Consciência de Classe*, publicada em 1923.

Em síntese, não é a propriedade privada em sua existência imediata o



fundamento da relação de alienação, mas exatamente o contrário, o trabalho em sua forma alienada (aqui ainda não há a distinção entre trabalho e força de trabalho) que é a determinação central e originária. Para Marx este princípio de propriedade privada deverá desaparecer porque é um sistema injusto e escraviza e empobrece o trabalhador.

Coutinho (2008) assinala que Rousseau, antes de Marx, já criticava severamente o contrato defendido por Locke visto que teria por objetivo apenas e tão somente a garantia da propriedade privada. Rousseau se opõe asperamente à sociedade fundada na propriedade privada. O contrato de Locke visa beneficiar apenas os que têm propriedade, consolidando assim a desigualdade social e gerando a opressão, política dos ricos sobre os pobres. O Discurso de Rousseau antecipa o pensamento de Marx ao revelar a natureza de classe do Estado liberal. Rousseau desenvolve também uma crítica demolidora da economia política burguesa e de toda a tradição do contratualismo liberal que se inicia com Locke.

Alguns autores como Mendes e Lalonde-Roussy (2004, p. 83), em livro que expõe perspectivas Ocidentais e chinesas sobre direito natural, e direitos humanos, onde se inclui o papel da sociedade civil na proteção de direitos humanos; escreveram que para Marx “a propriedade privada não é um direito natural”. Da mesma forma, Chauí (1999, p. 413) escreveu também que “contra o liberalismo político, Marx mostrará que a propriedade privada não é um direito natural” e “o Estado não é o resultado de um contrato social”. Na verdade, o que Marx rejeita é o direito natural na forma de uma invenção burguesa.

Taiwo (1996, p. 36) afirma que genericamente a teoria marxista do direito pertence mais à tradição do iusnaturalismo antes do que à escola do positivismo legal, mesmo que a teoria marxista seja dominada atualmente pela problemática positivista. O direito natural na ótica de Marx poderia estar atrelado à propriedade privada, mas no sentido que esta deva emergir como forma de consenso popular dentro da sociedade civil, após superar a alienação e estabelecer a socialização dos meios de produção, e não como forma de render homenagem a um soberano, o próprio Estado, na forma de um contrato tradicional.

Peterson (1994) assinala, em importante artigo, que Marx rejeita a propriedade privada fundamentando-se exatamente no direito natural. Isto não significa, entretanto, que Marx tenha aceitado a teoria do direito natural e conscientemente argumentado a partir deste.

O que Marx quer dizer pode-se resumir em dois pontos: (1) Marx negou a validade da instituição da propriedade privada no sistema capitalista porque esta instituição infringe a natureza da pessoa humana; (2) a posição de Marx envolve um argumento fundamentalmente moral. O conceito corrente de propriedade privada está equivocado, de acordo com Marx, porque nega ao



indivíduo a liberdade e a oportunidade para o seu desenvolvimento integral. Este seria o fundamento do denominado 'argumento marxista de direito natural' (PETERSON 1994, p. 17).

Neste contexto, o marxismo apresenta uma clara aproximação com o cristianismo quanto às suas propostas de ação visando a liberação humana, e independentemente do entendimento de propriedade privada como direito natural ou não. Para a Igreja, especialmente aquela que defende a função social da propriedade, o direito à propriedade é claramente um direito natural. Partindo de um direito à propriedade na forma de um direito natural absoluto, de origem divina, a Igreja Católica evoluiu para o conceito de função social da propriedade. Essa evolução para a propriedade com função social pode ser claramente identificada mediante o estudo das encíclicas papais. Da mesma forma, a Teologia da Libertação, corrente marxista atrelada à igreja católica, considera a propriedade privada um direito natural do homem, sendo que, segundo aquela teologia, em sociedades capitalistas a propriedade privada representa um roubo ou quase tanto, como a existência de intermináveis propriedades privadas; uma usurpação particular de um bem que poderia ser coletivamente usufruído. Por fim, uma postura é interpretar a propriedade privada como direito natural vinculado à acumulação de capital e de terras pela exploração da força de trabalho como defende Locke e outra é entender que o homem tem o direito natural para a aquisição da sua propriedade como um predicado da justiça social como entende a Igreja Católica.

Taiwo (1996, p. 70), afirma que "na teoria marxista do direito, o direito natural clássico, neste caso um direito conservador e não-revolucionário, sempre proporcionou a essência para a estrutura social (infraestrutura e superestrutura), dentro da qual está inserido o direito positivo". O capitalismo então teria sua própria lei natural. O marxismo discorda, portanto deste conceito de direito natural que, em última instância, não se propõe diminuir as desigualdades sociais e denunciar abertamente a existência da luta de classes.

Fernandez Cuesta (2007, p. 3), diz que "para o marxismo, a lei e a própria Moral (entendida como moral burguesa ligada à esfera privada) são duas maneiras de dominar e de explorar: pela força dos órgãos estatais, na lei e por meio de influências biológicas ou psicológicas, na Moral". Por exemplo, do ponto de vista do capitalismo, o comportamento de trabalhadores que se negam a aderir a uma greve é perfeitamente moral, entretanto, sob a ótica do proletariado constitui-se na mais grave violação da ética marxista.

O direito natural tem se apresentado historicamente separado em pelo menos dois aspectos: um deles representado por Locke, para quem a lei natural está fundamentada nos direitos imutáveis, inalienáveis, dados ao homem pela natureza. Este direito natural o Estado não deve suprimir e nem ignorar. O outro

direito natural, do qual Rousseau é o principal representante, é a expressão da vontade do povo, da soberania do povo. É possível dizer que de ambos os tipos de direito natural nasceria a Revolução francesa. Para o marxismo a teoria atrelada àquela revolução é arbitrária, além de ser apenas idealista. Mais ainda: para o marxismo este direito natural não é fixo, é mutável; além de diferente para cada autor.

O marxismo proclama outro direito natural, um direito cujo fundamento seja a liberdade e a igualdade entre os homens. Existia certamente uma liberdade para a atividade capitalista e para a aquisição da propriedade privada, mas sob o impacto opressor do feudalismo e de um regime absolutista, que não tinha fundamento científico, especialmente sob a ótica do materialismo dialético. Fernandez Cuesta (2007, p. 3) assinala que “para o marxismo este direito natural atrelado ao liberalismo, muito parecido ao direito desenvolvido por Kant, é essencialmente o reflexo das aspirações da burguesia”. Isto é: liberdade para a propriedade privada, liberdade para as empresas capitalistas e liberdade para a competição entre os donos dos meios de produção dentro do sistema.

É importante salientar, por outro lado, que os conceitos do pensamento jurídico marxista são completamente opostos àqueles defendidos por Hans Kelsen. Para este autor as normas jurídicas de hierarquia superior, representadas pelo direito positivo, determinam a forma e o conteúdo das normas inferiores, onde se incluiria o direito natural, e sua conseqüente validade. Alguns autores que seguem o raciocínio kelseniano também são contrários à existência do direito natural. Nesse sentido, Monreal (1998, p. 58) assinala que “Hans Kelsen rejeita o dualismo jurídico, ou seja, não aceita a existência de dois conjuntos normativos: o direito natural e o direito positivo”. Em primeiro lugar, diz Monreal (1998, p.59) “o conceito de direito natural não pode ser aceito por ser multívoco, uma vez que incorpora as mais variadas características. Também não pode ser aceito o direito natural pelo fato de fundamentar-se em divindades, ditas infalíveis, sustentadas pela religião”. Além disso, o direito natural emerge apenas de apriorismos lógicos do campo das ciências sociais e as abstrações metafísicas que a originam não merecem acolhida no pensamento moderno.

Contrariamente àqueles conceitos, o marxismo critica severamente a posição de Kelsen (e seus seguidores imediatos) visto que para este os direitos subjetivos não tem um valor próprio, independente; mas que sua base encontra-se na norma legal, que representa o poder soberano. A lei, que para Kelsen é asséptica e dissociada da construção social, a lei chega a ter uma existência independente da realidade, obriga simplesmente porque é lei. Sua força é ela mesma. Esta teoria mecanicista de Kelsen, dizem os marxistas, simboliza o declínio do pensamento jurídico burguês e revela um profundo pessimismo. Nesse sentido, Fernández Cuesta (2007, p. 12) escreveu: “con la teoría kelseniana el capitalismo ha tenido

más fe en la fuerza que en la Ley, y ésta ley no es más que el reflejo de la arbitrariedad y el interés de la clase dominante”.

Não obstante, detectou-se neste artigo que Hans Kelsen (2005), apresentou duas interpretações importantes acerca do direito natural. Isto significa dizer que paradoxalmente chega a coincidir em alguns pontos com a teoria marxista do direito natural. Em primeiro lugar Kelsen (2005, p. 594), disse que a maior parte do tempo o direito natural permaneceu como uma ideologia conservadora: “O direito natural era essencialmente uma ideologia que servia para apoiar, justificar e tornar absoluto o direito positivo ou, o que redundava no mesmo, a autoridade do Estado”. Além disso, para Kelsen (2005) o direito natural não apenas defendeu o conservadorismo e se atrelou durante gerações à autoridade real como à igreja, mas, infelizmente também colaborou para o surgimento de ideologias autoritárias e conservadoras.

Nesse sentido, não pode parecer estranho encontrar uma ideologia autoritária emergindo na tentativa de ocupar o lugar da doutrina do direito natural: a Escola Histórica do Direito. Hans Kelsen diz que o avanço desta escola deveu-se ao fato de o direito natural não ter cumprido com segurança a sua função de defensora do direito positivo, da ordem estabelecida, do Estado liberal. Neste contexto, Fernández Cuesta (2007, p.12) assinala que “o marxismo opunha-se abertamente àquela Escola Histórica do Direito, cujos principais representantes foram Hugo, Puchta e Savigny”. Estes negam não apenas o direito natural, mas a existência de um direito comum a todos os povos, enraizado na razão humana. A Escola Histórica do Direito não concebe que o direito seja criado em forma gradual pelos povos; ao contrário, acredita que, desde o princípio da sua história, o direito de cada povo está presente em seu espírito nacional. O marxismo considera esta Escola Histórica como ultrapassada e reacionária visto que sempre se atrelou às velhas leis e estatutos. Savigny, por exemplo, se opunha à criação do Código Civil Alemão que tentava substituir as leis anosas e engessadas do Estado. Hugo chegou ao extremo de justificar a escravidão. Segundo os marxistas esta Escola Histórica ainda continuou existindo no período reacionário que segue à Revolução Francesa e ao Império napoleônico.

Finalmente, Taiwo (1996, p.112), apresenta uma interessante diferenciação, sempre sob a ótica do pensamento marxista, entre direito natural e direito positivo. Segundo o autor, “a lei seria o resultado de uma prática consciente e inconsciente. O direito natural seria às vezes inconsciente relativamente inarticulado e espontâneo; o direito positivo, ao contrário, seria uma prática que é mais ou menos consciente, articulada e um pouco dirigida”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há uma expressão conhecida e pungente do filósofo Jonathan Dolhenty (2003, p. 2) que diz: “A teoria do direito natural é uma das análises mais importantes na filosofia do Realismo Clássico. Mas, o direito natural é entendido também como uma teoria que as pessoas ouviram falar sob a forma de uma relíquia medieval”. Este conceito tem sua lógica visto que existem diversas interpretações do direito natural, desde as mais ancestrais até as pós-modernas.

Há, por exemplo, um confronto entre a escola clássica aristotélico-tomista e a corrente dos racionalistas/contratualistas (Hobbes, Locke e Rousseau). A escola clássica diz que o direito natural é transcendental, eterno e imutável enquanto que a corrente contratualista defende o caráter essencialmente antropológico e individualista do direito natural. Na tentativa de superar o impasse conceitual entre metafísicos e racionalistas, o filósofo alemão Rudolf Stammler (1856-1938) desenvolveu a teoria do direito natural de conteúdo variável; onde prevaleceria a capacidade, ou o livre-arbítrio do homem em modificar as coisas, incluído o direito natural considerado imutável.

Sobre esta teoria Diniz (2004, p. 44) escreve:

Para Stammler o direito natural não pode ser visto por um sistema orgânico de preceitos concretos, válidos com caráter absoluto para qualquer povo, tempo e lugar, mas apenas como um critério diretor, que plasme as figuras jurídicas, de acordo com as circunstâncias sociais, ou espaço-temporais, com a tradição histórica, com o tipo de sociedade, com a tradição histórica, etc.

Em outras palavras, de acordo com as características ancestrais e históricas de cada povo existiria uma proposta diferente de direito natural, mas sempre mantendo os direitos inerentes à pessoa humana e à sua liberdade. Pode-se apresentar como exemplo da teoria de Stammler o caso da escravidão. No entendimento dos gregos a escravidão era natural, mas para a civilização ocidental contemporânea é uma afronta inaceitável à visão de direito natural.

Marx, certamente, não estaria de acordo com a proposta de Stammler uma vez que há uma desconsideração do conceito de materialismo histórico e de materialismo dialético na conformação da própria consciência humana. Quando se faz referência ao livre-arbítrio é pertinente lembrar as palavras de Marx (1983, p.182) no célebre ‘Prólogo da Contribuição à *Crítica da Economia Política*’, de 1859: “O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que lhes determina o ser; ao contrário, seu ser social determina sua consciência”.

De qualquer modo, este artigo está em concordância com o conceito de que o direito natural constitui-se essencialmente num dever-ser, consubstanciado num entendimento teleológico. É um direito de caráter essencialmente metafísico, ou seja, nele o direito se contempla como algo lógico e invariável. No direito natural prevalece absolutamente um caráter deontológico e racional, independentemente das suas muitas e contraditórias oscilações no tempo e no espaço. Para o direito natural o que o direito realmente é não consiste na mera autoridade do legislador, mas, que seu caráter justo e autêntico se oculta por trás da realidade. O direito natural pode ser considerado um modelo epistemológico onde o direito é aquilo que deve ser, e dentro do qual ser e valor se equivalem. Mesmo considerando que o direito natural não seria de fato um Direito porque não tem o poder coercitivo das normas escritas, ele se opõe à arbitrariedade humana e está profundamente enraizado na consciência moral e na dignidade.

Os jusnaturalistas sustentam o conceito de que as leis positivas devem se ajustar ao direito natural, de maneira que se uma lei não se encontra em conformidade com o direito natural, careceria de legitimidade. Os campos da positividade normativa e do jusnaturalismo devem estar integrados. O direito natural racional procura hipostasiar valores jurídicos em realidades jurídicas. Cabe enfatizar que antes mesmo de serem promulgadas as leis positivas o assassinato e o roubo, por exemplo, já eram considerados crimes pelo direito natural.

Além disso, se a lei humana fosse justa apenas pela letra da lei; os regimes políticos que violassem legalmente os direitos humanos não seriam considerados injustos. Isto ocorreu no Brasil com o Ato Institucional nº5 que foi um instrumento jurídico que deu ao regime militar poderes coercitivos absolutos. O direito natural certamente não irá condescender com regimes de exceção que criam leis positivas em detrimento da liberdade dos homens. O direito natural representa a mais importante limitação ao poder soberano do Estado e uma das formas de salvaguardar a própria liberdade. Os defensores do direito natural são enfáticos em dizer que os Direitos Humanos não emanam da lei positiva e nem de nenhum ato concreto que tenha se registrado em qualquer âmbito da vida social. Nesse contexto, no mundo contemporâneo, é possível perceber um paradoxo. Por um lado, se impõe um forte positivismo que nega o direito natural e, paradoxalmente, por outro, há um conceito generalizado de defesa dos direitos humanos, a versão moderna do direito natural. Se este direito natural não estiver reconhecido juridicamente pelo Estado, então se pode conceber como uma exigência moral a ser reivindicada perante os entes públicos.

Este artigo procurou identificar o *locus* do pensamento jurídico marxista dentro do estudo do direito natural. Pode-se concluir que Marx não rejeita completamente o direito natural, especialmente àquele atrelado à racionalidade humana. Ele defende o conceito de racionalismo legal. O racionalismo legal é a

própria lei por meio da qual a razão busca a realização da sua essência: a liberdade. Ao mesmo tempo, o racionalismo legal serve de sustentáculo ao próprio direito positivo. De todas as interpretações históricas do direito natural àquela de inspiração divina e outras formas iusnaturalistas anteriores como a cosmológica, são totalmente incompatíveis com o conceito dos Naturalistas Legais, como Marx (TAIWO, 1996).

Nesse contexto, no que diz respeito à relação entre propriedade privada e direito natural, Marx denunciou o trabalho alienado como fundamento da propriedade privada. A sua análise parte não de um 'estado de natureza', como os contratualistas clássicos, mas de uma constatação econômica, inserida dentro do materialismo histórico. A posição de Marx envolve um argumento fundamentalmente moral, onde a propriedade privada é iníqua por negar ao indivíduo a liberdade e a oportunidade para o seu desenvolvimento igualitário e integral. De acordo com Marx a lei positiva nas sociedades capitalistas é um reflexo da infraestrutura; ao mesmo tempo, essa lei está inserida na superestrutura, como um ícone ideológico da classe dominante. A infraestrutura, integrada com a superestrutura, não apenas é legal, mas, é naturalmente legal.

Nas sociedades capitalistas, o direito natural, é constitutivo de uma dada estrutura jurídica; com privilégios e imunidades; propostas por uma formação social dominante. O direito natural é entendido ou utilizado como a lei essencial para o andamento do modo de organização social, ou seja, do modo de produção predominante. De outra parte, descartar completamente o direito natural equivale admitir que todo o direito é exclusivamente positivo e determinado pela vontade dos legisladores e dos tribunais dos mais diversos países. Nesse caso, até mesmo aquela lei que é apenas decisão de um déspota pode ser considerada legítima. Isso é igualmente aplicável no campo da ética pessoal e das relações humanas, porque pressupõe a idéia de liberdade como arbitrariedade ou licenciosidade.

Exatamente neste ponto podem-se invocar dois conceitos de Kant (1995, p. 59), que se complementam: a autolegislação que é a própria autonomia moral para a vontade particular e o imperativo categórico, entendido como um princípio que diz: "age de modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como o princípio da legislação universal". O entendimento é que a máxima (subjéctiva) se torne sempre uma lei universal (objéctiva). Estes dois elementos intelectuais e morais kantianos, autolegislação, que valoriza a individualidade e imperativo categórico, que valoriza uma ética universal, podem coadunar-se perfeitamente com o direito natural racional, especialmente num sentido teleológico que avança inclusive para uma democracia sustentada na formação coletiva da vontade, tal como queria Rousseau, primeiro, e, Marx e Gramsci, depois; significando também uma autonomia política.

O direito natural clássico, especialmente aquele que sofreu uma elaboração teórica mais democrática durante a revolução francesa de 1789, "chamado

jusnaturalismo libertário” (WOLKMER 1995, p. 159), marca o começo de um longo caminho em direção à liberdade igualitária e social; caminho pelo qual ainda se luta. É verdade que o direito natural sempre esteve a favor de uma economia capitalista emergente e, em certa medida, apenas proclamava uma igualdade puramente formal. O direito natural serviu ideologicamente para justificar a dominação de uma classe sobre outra. Mais ainda: quando a burguesia chegou ao poder, sobre as cinzas da aristocracia, abandona a bandeira do jusnaturalismo libertário e se dedica a construir um ordenamento jurídico positivista que irá sustentar os interesses particulares dessa mesma burguesia.

Mas, para a teoria marxista do direito, no interior dessa lei natural clássica existia também um núcleo, ou seja, um conteúdo não-burguês e não-capitalista representado pela racionalização da rebelião humana contra a opressão visando consolidar a dignidade. Assim, o direito natural verdadeiro, sob a ótica marxista, é sempre um movimento proveniente de baixo para cima e nunca uma manifestação da autoridade que vem de cima. Os contratualistas, por exemplo, defendem a cessão absoluta de todo direito ao soberano. Marx demonstrou que o Direito é relação social, ou seja, emerge das relações de produção, sendo, portanto, condicionado por estas relações. É preciso salientar que um nível mais alto de direitos e de justiça, ancorado na liberdade, jamais emergirá de uma simples concessão dos governos para as sociedades, mas, somente pode ser alcançado pela determinação de uma luta de vários movimentos de emancipação.

Ernst Bloch (1980, p 32), dizia, em sua obra *Direito natural e dignidade humana*, “que se pode traçar um paralelo entre o direito natural clássico e as denominadas utopias sociais ou socialismo utópico”. Bloch refere-se a autores que imaginavam uma sociedade de iguais como o inglês Thomas More (1478-1535) que escreveu *Utopia* e o italiano Tommaso Campanella (1568-1639) que escreveu *A cidade do sol*. Para Ernst Bloch, a questão da herança do direito natural, sustentado no igualitarismo, é tão urgente como foi a herança daquelas utopias sociais. Utopias sociais e direito natural, embora de tradições diversas, tiveram uma missão positiva e complementar na história da humanidade. Se as utopias sociais apontavam para a felicidade, as teorias do direito natural assinalavam para a consolidação da dignidade humana.

## NOTAS

<sup>1</sup> Professor da UEPG – Universidade Estadual de Ponta Grossa e Mestre em Ciência Política pela UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail [fgoiris@hotmail.com](mailto:fgoiris@hotmail.com). Rua 7 de setembro 800, Centro, Ponta Grossa, Pr. CEP 84-010-350.

## REFERÊNCIAS

ARANHA, M.L. e MARTINS, M.H. **Filosofando. Introdução à Filosofia**. São Paulo: Editora Moderna, 1988.

BLOCH, E. **Derecho Natural y Dignidad Humana**. Tradução espanhola de Felipe González Vicen. Madrid: Edit. Aguilar, 1980.

BOBBIO, N. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BOBBIO, N. **Locke e o Direito Natural**. Brasília: Editora da UnB, 1998.

BOBBIO, N. E BOVERO, M. **Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna**. El Modelo Jusnaturalista y el Modelo Hegeliano/Marxiano. México: Editora Fondo de Cultura Económica, 1998.

CATHREIN, S.J. **Filosofia del Derecho. El Derecho Natural y el Derecho Positivo**. Madrid: Instituto Editorial Reus, 1950.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1999.

COUTINHO, C. N. **Marxismo e Política. A dualidade de poderes**. São Paulo: Cortez, 2008.

D'ENTREVES, A.P. **Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy**. London: Hutchinson University Library, 1972.

DINIZ, M. H. **Compêndio de Introdução à Ciência do Direito**. São Paulo: Saraiva, 2000.

DOLHENTY, J. **An Overview of Natural Law Theory**. The Radical Academy. 2003. Disponível em: <<http://www.radicalacademy.com/philnaturallaw.htm>>. Acesso em: 17 maio 2009.

FERNÁNDEZ CUESTA, R. Marxismo y Derecho. Estudios y Notas. **Revista de Estudios Políticos**, Madrid. 2007. Disponível em: <[http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP\\_II2\\_007.pdf](http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP_II2_007.pdf)>. Acesso em: 15 maio 2009.

FERREIRA FILHO, M.G. **Direitos Fundamentais**. São Paulo: Saraiva, 1999.

HERVADA, J. **Introducción crítica al Derecho Natural**. 10. ed. España: Universidad de Navarra, 2007.

HOBBS, T. **Do Cidadão**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1992.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. de Paulo Quintela. Porto: Porto, 1995.

LOCKE, J. **Segundo Tratado sobre o Governo**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

KELSEN, H. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MARX, K. **Prólogo de la Contribución a La Crítica de La Economía Política**. In. Marx y Engels, Obras Escogidas. Moscú: Editorial Progreso, 1983.



O direito natural: dos contratualistas a Karl Marx

MARX, K. **A questão judaica**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

MARX, C. E ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. Tradução de Frank Muller. São Paulo: Editora Marin Claret, 2006.

MENDES, E. P. & LALONDE-ROUSSY, A. **Bridging the Global Divide on Human Rights: A Canada-China Dialogue**. London: Hardcover. Dartmouth, Ashgate Publishing, London, 2004.

MERQUIOR, J. G. **Rousseau e Weber, Dois estudos sobre a teoria da legitimidade**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1990.

MONREAL, E. N. **El derecho como obstáculo al cambio social**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1998.

NAVES, M. B. **Marxismo e Direito**. Um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2000.

PETERSON, P. G. **Karl Marx and his vision of salvation: the natural law and private property**. Review of Social Economy, 52, nº3, 1994.

STEUDEL, A. A. **Jusnaturalismo clássico e Jusnaturalismo racionalista: aspectos destacados para acadêmicos do curso de direito**. Publicatio Uepg, 16(1), 43-52, jun., 2007.

TAIWO, O. **Legal Naturalism**. A Marxist Theory of Law. London: Cornell University Press, 1996.

WOLKMER, A. C. **Ideologia, estado e direito**. 2.ed. Rev. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 995.

Artigo recebido para publicação em 20 de abril de 2011.



# ALTERNATIVAS À EPISTEMOLOGIA DOMINANTE

Roberto Alves de Arruda<sup>1</sup>  
Enaide Tereza Rempel<sup>2</sup>

**RESUMO:** Propomos uma reflexão crítica ao modelo epistemológico da sociedade moderna capitalista, na perspectiva apontada por Boaventura de Sousa Santos. Apoiamos nossa discussão, num conjunto de obras do autor, que procura apontar os critérios que serviram de base para construção do paradigma dominante das ciências modernas. Destacaremos os enfoques alternativos para o reconhecimento e valorização das epistemologias em contra posição a produção das ausências, engendradas pelas sociologias das ausências, emergências e ecologia dos saberes.

**Palavras-chave:** Sociologia das Ausências, Ecologias dos Saberes, Desigualdade e exclusão.

**ABSTRACT:** We propose a critical epistemological model of the modern capitalist society, a view highlighted by Boaventura de Sousa Santos. We support our discussion, a number of works by the author, who seeks to highlight the criteria that were used for construction of the dominant paradigm of modern science. We will highlight the alternative approaches to the recognition and enhancement of epistemologies in position against the production of absences, engendered by the sociology of absences, emergencies and ecology of knowledge.

**Keywords:** Sociology of Absences, ecology of knowledge, inequality and exclusion.

## CARACTERÍSTICAS DO PARADIGMA DOMINANTE

Um paradigma se constitui para além de um discurso, com envolvimento direto de seus precursores, nos quais utilizam de fins e meios para atingir determinada racionalidade. Um modelo de racionalidade que conduz para a emancipação dos sujeitos, ou por outro lado, a serviço de poucos para regulação via “subordinação”.

Em outras palavras, estamos argumentando a partir de um campo teórico que se movimentou apoiado num cientificismo instrumental referenciado nas produções científicas dos séculos XVIII e os iniciais vinte anos do século XX, das produções de Adam Smith, David Ricardo a Lavoisier até Darwin. No estruturalismo de Marx e Durkheim até Max Weber e Pareto. De Humboldt a Planck até Poincaré e Einstein.

Por outro lado, as transformações tecnológicas possibilitarão que o nosso caminhar no século XXI, nos mova para a sociedade da informação midiaticizada pela interatividade das tecnologias. Um novo paradigma em compreender as relações entre capital tecnológico e as formas de sociabilidade muda esses cenários sociais.

Santos (2005) na obra: “Um discurso sobre as Ciências”, apresenta-nos o modelo de racionalidade que satisfaz a ciência moderna. Constituída a partir da revolução científica, principalmente às proclamadas durante as revoluções dos séculos XVI e desenvolvidas nos período seguintes, aquelas basicamente se orientaram sob o domínio das ciências naturais, com predição no século XVIII, e somente no século XIX, de fato esse modelo de racionalidade é analisado pelas ciências sociais.

Falamos a partir “de um modelo global de racionalidade científica que admite variedade interna [...] entre o senso comum e as chamadas humanidades” (SANTOS 2005, p. 29), incluindo aqui, os estudos “históricos, filosóficos, jurídicos, literários, filosóficos e teológicos” (ibidem, p. 29).

Esse modelo global que estabelece a nova racionalidade científica é também totalitário, “na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (SANTOS 2005, p. 21).

Corroborando com a crítica ao “pensamento abissal”<sup>3</sup>, assim denominado, Sandra Jovchelovitch (2008), apresentando-nos os “contextos do saber e representações do saber”. A representação para a autora está na base para aquisição das inter-relações que constituem a ordem social para transformar as culturas, num determinado tempo e espaço.

O conhecimento científico no paradigma dominante, segue regras metodológicas orientada para uma lógica espacial e temporal, assim destacados: em primeiro lugar, conhecer significa quantificar, lugar ocupado pela matemática

na ciência moderna; em segundo lugar, o método científico assenta num tempo linear, reduzindo a complexidade do mundo. Assim, o estudo da natureza teórica do conhecimento científico, neste paradigma, decorre dos pressupostos epistemológicos e das regras metodológicas, pautados pelo princípio da regulação. “É um conhecimento causal que aspira à formulação de leis, à luz de regularidades observadas, com vista a prever o comportamento do futuro” (SANTOS 2005, p. 29).

Por outro lado, o conhecimento científico determina leis que regem a natureza.

As leis da ciência moderna são um tipo de causa formal que privilegia o como funciona das coisas em detrimento de qual agente ou qual o fim das coisas. É por esta via que o conhecimento científico rompe com o conhecimento do senso comum. [...] Um conhecimento baseado na formulação de leis tem como pressuposto metateórico a ideia de ordem e de estabilidade do mundo, a ideia de que o passado se repete no futuro (SANTOS 2005, p. 30).

Posto desta forma, assim como fora possível desvendar as leis da natureza, seria igualmente possível descobrir as leis das ciências humanas e sociais.

Acrescenta Santos,

Bacon, Vico e Montesquieu são os grandes precursores. Bacon afirma a plasticidade da natureza humana e, portanto, a sua perfectibilidade, dadas as condições sociais, jurídicas e políticas adequadas, condições que é possível determinar com rigor. Vico sugere a existência de leis que governam deterministicamente a evolução das sociedades e tornam possível prever os resultados das acções colectivas (SANTOS 2005, p. 32)

Por outro lado, a crítica apontada por Santos (2005), aproxima-nos de uma nova compreensão paradigmática nos eleva ao pensamento que todo “conhecimento científico-natural é conhecimento-social”.

A distinção dicotômica entre ciências naturais e ciências sociais deixou de ter sentido e utilidade. Esta distinção assenta numa concepção mecanicista da matéria e da natureza a que contrapõe, com pressuposta evidência, os conceitos de ser humano, cultura e sociedade. Os avanços recentes da física e da biologia põem em causa a distinção entre orgânico e inorgânico, entre seres vivos e matéria inerte e mesmo entre o humano e o não humano (SANTOS 2005, p. 61).

Destaca ainda que:

Não basta, porém, apontar a tendência para a superação da distinção entre ciências naturais e ciências sociais, é preciso conhecer o sentido e conteúdo dessa superação. Recorrendo de novo a física, trata-se de saber qual será o “parametro de ordem”, segundo Haken, ou o “atractor”, segundo Prigogine, dessa superação, se as ciências naturais, se as ciências sociais. Precisamente porque vivemos um estado de turbulência, as vibrações do novo paradigma repercutem-se desigualmente nas várias regiões do paradigma vigente e por isso os sinais do futuro são ambíguos (SANTOS 2005, p. 65).

Santos (2005) acrescenta que, todo o conhecimento é local e total. Emerge um novo paradigma, onde o conhecimento é total, e tem como horizonte uma totalidade universal. Todavia, sendo total é também local baseado em temas que são oriundos e adaptados por grupos sociais que por vezes não gozam do reconhecimento das ciências dominantes, mas que igualmente são potencialmente capazes de produzir ciência. Estes novos experimentos são resultantes de processos históricos, capazes de reconstruir a história de vidas de homens e mulheres, jovens e velhos, numa relação de autenticidade destas relações, em contra ponto ao processo de subordinação proposto pelo colonialismo ocidental.

O tributo ofertado das sociedades do ciclo colonial, às sociedades colonizadas foi intercalado com a “violência da coerção e a violência da assimilação” (SANTOS, 2008). Nesta configuração, a perspectiva do paradigma ocidental de desenvolvimento, está reduzida às do desenvolvimento capitalista e suas contradições. A ciência esteve a serviço do paradigma dominante, sob a forma de regulação, contrariamente ao princípio de emancipação proposto pelas ciências. Qualquer forma de racionalização indicava a subordinação dos atores, hora a sistemas de ação milimetricamente pensados, como considerava Talcott Parsons, hora pela racionalização instrumental dominante, de que denuncia a Teoria Crítica e a Escola de Frankfurt, especificamente Habermas (1988). Todavia a crítica sistemática empreendida por Boaventura de Souza Santos, ao paradigma dominante, centra-se na crítica ao modelo de racionalidade que preside a ciência moderna.

Assim, para não perdermos de vistas os aspectos espaciais e temporais, Santos (2002), situam-nos na modernidade ocidental e no capitalismo como dois processos históricos diferentes e autônomos. O modelo de racionalidade que preside a modernidade constituiu-se a partir da revolução científica do século XVI e foi desenvolvido nos séculos seguintes basicamente no domínio das ciências naturais (SANTOS, 2002).

Assim, desabonando este modelo de racionalidade científica, Santos (2002) aponta na obra: Um discurso sobre as ciências, e posteriormente em 2005,

ampliando suas teorizações, na obra: Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática, faz críticas à razão indolente: contra o desperdício da experiência. Apresenta que a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas.

Contudo, não nos deteremos na discussão das várias áreas do conhecimento científico, mas apontaremos para a questão da sociologia das ausências e das emergências, utilizando a obra: A gramática do tempo: para uma nova cultura política, versão de 2008, por considerar estarem nestes escritos, às principais contribuições sociológicas do autor para as ciências sociais na contemporaneidade.

## PRODUÇÃO DA RAZÃO INDOLENTE, DA DIFERENÇA E DA DESIGUALDADE

Desnecessário será tratar das explicações iniciais do capítulo dois, sob o tema: "Uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", situando diretamente nosso contexto de compreensão, ao tipo de racionalidade denominada por "indolente". Santos (2008) procura fundar a razão cosmopolita em três procedimentos meta-sociológicos: "a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho de tradução".

De tal modo, os pontos de partida desta discussão, apontados por Santos (2008) são:

A compreensão do mundo excede e muito a compreensão ocidental do mundo. Vista como única e imponente as demais civilizações - tanto no mundo ocidental quer no mundo não ocidental-, esta compreensão é tão importante quanto a sua superficialidade e inadequação como modelo único a todos os continentes;

Num segundo plano, a compreensão do mundo e a forma como ela inventam e legitimam o poder social tem muito que ver com concepções do tempo e da temporalidade;

A característica mais fundamental da concepção ocidental de racionalidade é o facto de, por um lado, contrariar o presente e, por outro, expandir o futuro (SANTOS 2008, p. 95).

A razão indolente, criticada por Santos (2008) é destacada sob quatro formas diferentes de manifestação:

A razão imponente aquela que não se exerce porque pensa que nada pode fazer contra uma necessidade concebida como exterior a ela própria; a razão arrogante que não sente necessidade de exercer-se porque se imagina

incondicionalmente livre e, por conseguinte, livre da necessidade de demonstrar a sua própria liberdade; a razão metonímica que se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria-prima; e a razão proleptica que não se aplica a pensar o futuro, porque julga que sabe tudo a respeito dele e o concebe como uma superação linear, automática e infinita do presente. (SANTOS 2008, p. 95).

Nos últimos duzentos anos, persiste este modelo de conhecimento hegemônico, tanto na sua forma como conhecimento filosófico quanto científico. Aponta Santos (2008), que a concretização do Estado Liberal na Europa e na América do Norte, as revoluções industriais e o desenvolvimento capitalista, o colonialismo e o imperialismo constituíram o contexto sócio-político em que a razão indolente se desenvolveu.

A razão indolente, nega a liberdade do outro, produz a diferença, a desigualdade e a exclusão dos direitos do homem. Traduzidos de uma suposta igualdade manifesta no liberalismo econômico, este modelo de sistema econômico, considera a diferença como formas justificadoras das liberdades humanas, mas por outro lado, esta mesma proposta de liberdade capitalista é motivo de cerceamento para as liberdades, constituindo assim, desigualdade e exclusão.

As releituras dos conceitos de desigualdade e exclusão repensados em Boaventura de Souza Santos remetem-nos ao contexto da sociedade moderna capitalista - sendo esta residual das sociedades coloniais - impregnada de um sistema de coerção, provocando a exclusão e desigualdade, via princípio da regulação por subordinação do trabalhado livre assalariado.

Assim, a diferença e a desigualdade apontam para formas de produção da não existência. Uma discussão sobre um tipo ideal de pertencimento - a determinada sociedade, sob a forma de integração social, estabelece dois sistemas de pertença hierarquizada: o sistema de desigualdade e o sistema de exclusão, assim mencionado por Santos (2008).

Para falar da desigualdade como fenômeno da produção da não existência, manifesto com maior preponderância no século XIX, convergindo da modernidade ocidental, Karl Marx (1970), assinala que: a relação capital/trabalho como princípio de integração social a sociedade capitalista, foi a que mais promoveu a desigualdade econômica e, em um segundo momento, a exclusão social, como produto da própria desigualdade.

A desigualdade assenta na desigualdade de classe, entre proprietários de capital e proprietários da força de trabalho, baseada na regulação das formas de subordinação ao trabalho assalariado livre. Estas formas de regulação, supostamente garantiriam a todos os sujeitos, igualdade de condições de acesso e permanência



aos postos de trabalho, reconhecidos como sujeitos perceptíveis.

Retomando Santos (2008), pondera que no sistema de desigualdade, a pertença dá-se pela integração subordinada enquanto que no sistema de exclusão a pertença dá-se pela exclusão<sup>4</sup>. A desigualdade implica um sistema hierárquico de integração social.

Quem está em baixo está dentro e sua presença é indispensável. Ao contrário, a exclusão assenta num sistema igualmente hierárquico, mas dominado pelo princípio da segregação: pertence-se pela forma como se é excluído. Quem está em baixo, está fora. Estes dois sistemas de hierarquização social, assim formulados, são tipos ideais, pois que, na prática, os grupos sociais inserem-se simultaneamente nos dois sistemas, em combinações complexas (SANTOS 2008, p. 280).

Considerando desta forma, a desigualdade é colocada como sistemas de pertença, como invenção do sistema sócio-econômico e a exclusão como um fenómeno cultural, resultante de um processo civilizatório, provocado pela própria modernidade capitalista. Este processo cultural é histórico, cria razões que segregam grupos de indivíduos, sob o discurso da diferença e da verdade; estabelece limites com penalidade: a exclusão.

Constituem um interdito; um proibido; um intocável; um *dalits*; uma casta superior que rejeita o outro, via diferença. Cria uma linha divisória que para além, só poderia existir transgressões ao critério oposto da igualdade.

Este lugar remete para outro espaço a heterotopia - todos os grupos sociais que são atingidos pelo interdito social, sejam eles a delinquência, a orientação sexual, a loucura, ou o crime (SANTOS, 2008).

Em dado momento, são igualmente excluídos e reconhecidos como desiguais - daí passar a existir às demandas pelas políticas de integração social, via programas sociais - não objetivando a emancipação total dos sujeitos, mas para terem capacidade parcial de integração para subordinação. Em um outro momento, são considerados como não existentes, pelo mesmo interdito de apartação, sendo classificados e enquadrados nos modos de produção da não-existência.

## OS MODOS DE PRODUÇÃO DA NÃO-EXISTÊNCIA

Santos (2008) destaca cinco lógicas ou modos de produção da não-existência: A primeira lógica deriva da monocultura do saber e do rigor do saber<sup>5</sup>. É o modo de produção de não existência mais rigoroso. Consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade

estética, respectivamente. O cânone da ciência moderna desprestigia o saberes populares, desconsiderando que toda ciência é ciência. Desconsidera que os saberes populares são produzidos numa lógica interna, capaz de satisfazer as necessidades de saberes, para determinados grupos sociais. A lógica de apropriação do conhecimento, que produza emancipação e, não apenas regulação.

A segunda lógica assenta na monocultura do tempo linear, a idéia de que a história tem sentido e direção únicos e conhecidos. Todavia, a direção da história tem demonstrado nos últimos duzentos anos, caminhos diversos entre: progresso, revolução, modernização, desenvolvimento, crescimento, globalização. Comum a todas estas formulações é a idéia de que o tempo é linear e que na frente do tempo seguem os países centrais do sistema mundial e, com eles, os conhecimentos, as instituições e as formas de sociabilidade que neles dominam. Num processo simultâneo de produção da história os países periféricos sofrem com o preconceito de não acompanharem a contemporaneidade, convergindo aí formas assimétricas de perceber o outro. A não existência adquire a forma da residualização, que tem denominado várias designações, a primeira das quais foi o primitivo ou o selvagem, seguindo-se outras como o tradicional, o pré-moderno, o simples, o obsoleto, o subdesenvolvido.

A terceira lógica é a lógica da classificação social, que assenta na monocultura na naturalização das diferenças. Pierucci (1999), em: *Ciladas da Diferença* enfatiza que está cada vez mais difícil negar a importância política que as diferenças vêm assumindo ultimamente.

Tratar as pessoas diferentemente e, assim fazendo, enfatizar suas diferenças pode muito bem estigmatizá-las (e então barrá-las em matéria de emprego, educação, benefícios e outras oportunidades na sociedade), do mesmo modo que tratar de modo igual os diferentes pode nos deixar insensíveis às suas diferenças, e isto uma vez mais termina por estigmatizá-los e, do mesmo modo, barrá-los socialmente num mundo que foi feito apenas a favor de certos grupos e não de outros (PIERUCCI 1999, p. 106).

A quarta lógica da produção da inexistência é a lógica da escala dominante. Nos termos desta lógica, a escala adotada como primordial determina a irrelevância de todas as outras possíveis escalas (SANTOS, 2008). Destaca-se nesta lógica o universalismo dos modos de produção capitalista, como a única forma de produção independente dos contextos de vivências dos sujeitos. As particularidades dos grupos seguem regras gestadas nas realidades locais, portanto, independente dos globalismos mundiais. Ressalta Santos (2008), a globalização como a escala que nos últimos anos adquiriu uma importância sem precedentes nos mais diversos campos sociais. Trata-se da escala que privilegia as entidades ou realidades que

alargam o seu âmbito a todo o globo e que, ao fazê-lo, adquirem a prerrogativa de designar entidades ou realidades rivais como locais.

Finalmente, a quinta lógica de não-existência é a lógica produtivista, e assenta na monocultura dos critérios de produtividade capitalista. O crescimento econômico nos moldes capitalista é a única lógica aceita como forma de produtividade. Arroga-se o critério clássico da economia que prediz crescer para posteriormente repartir.

Volta-se um velho dilema, o da liberdade econômica, princípio perseguido no liberalismo econômico. Todavia, nem todos os sujeitos livres são realmente livres, pois alguns não detêm os meios iguais de produção; logo o princípio da liberdade, de início fica prejudicado. Por outro lado, a igualdade econômica pressupõe condições livres para concorrência e não condições materiais para competir no mercado. A diferença não é respeitada. A homogeneização é critério para o exercício das ações em função dos mais fortes economicamente.

## OS CAMPOS SOCIAIS PARA A SOCIOLOGIA DAS AUSÊNCIAS A DA SOCIOLOGIA DAS EMERGÊNCIAS

Pensando nas sociologias das ausências<sup>6</sup> como forma de interdito, do outro lado da linha abissal, dos saberes não reconhecidos, das formas de produção alternativas ao sistema capitalista vigente, Santos (2008) apresenta as ecologias dos saberes propondo substituir as monoculturas por ecologias<sup>7</sup>. Identifica cinco ecologias, como forma alternativa aos modos de produção das ausências.

A primeira a ecologia dos saberes parte do pressuposto que todas as práticas relacionais entre seres humanos e também entre os seres humanos e a natureza implicam mais do que uma forma de saber e, portanto, de ignorância. Seguem nesta mesma direção como alternativa aos modos de produção das ausências as ecologias. Ecologia das Temporalidades, Ecologia do Reconhecimento, e a Ecologia da Trans-escalas e a Ecologia das Produtividades.

Santos (2008) destaca as experiências mais importantes onde se multiplicam a diversidade, onde revelarão as possibilidades e alternativas possíveis ao futuro. Estas são:

Experiências de conhecimento. Trata de conflitos e diálogos possíveis entre diferentes formas de conhecimento. Neste campo, o respeito à diversidade e a dialogicidade, essência da educação como prática da liberdade, como aponta Freire (1987), é reconhecido. Os saberes populares, indígenas ou tradicionais representam o lugar onde se assentam a diversidade dos saberes e a multiplicidades de formas de pensar e produzir os saberes.

Experiências de desenvolvimento, trabalho e produção. Trata-se de diálogos e conflitos possíveis entre formas e modos de produção diferentes. As organizações

da economia em termos de produção cooperativa, as formas e modos de economia solidária, do desenvolvimento alternativo às alternativas do desenvolvimento

Experiências de reconhecimento. Trata-se de diálogos, nas margens ou nos subterrâneos dos sistemas dominantes - exploração, natureza capitalista, racismo, sexismo e xenofobia – têm-se vindo a afirmar experiências de natureza anticapitalista.

Experiências de democracia. Nota-se o orçamento participativo, em vigor em muitas cidades brasileiras, países da América Latina e na comunidade Européia. Bengala Ocidental, Índia e África, são bons exemplos de planeamento participativo descentralizado.

Experiências de comunicação e de informação. Trata-se de diálogos e conflitos pela revolução das tecnologias de comunicação e de informação, entre os fluxos globais de informação e os meios de comunicação sociais globais e a construção de alternativas possíveis por grupos locais das redes de comunicação independentes transnacionais e os media independentes alternativos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível a construção de alternativas viáveis, que contra incidem a lógica única da modernidade ocidental capitalista. A lógica das ausências deixa de ser reconhecidas como modelo único e critério de apartação dos sujeitos da ação.

O sistema de dominação quer seja pela via da exploração capitalista clássica, quer pela via da colonização, retroagem a outros espaços dando lugar a criatividade, a emancipação e a autenticidade dos sujeitos.

Autenticidade pela busca das ações culturais, na construção de um sujeito pessoal, longe do interdito estatal da regulação, via controle jurídico. Um estado onde as sociedades deixam de existir por controle, e passam a vigorar por ações dos sujeitos, livres dos aparatos sociais de integração promovidos pelo estado burguês.

As sociedades passam a existir via emancipação dos sujeitos na busca pela autenticidade cultural e não mais pela busca e reconhecimento dos direitos sociais regulados. A tradução das inúmeras experiências alternativas ao modelo único de dominação cria formas de inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, reveladas pela sociologia das ausências e a sociologia das emergências (SANTOS, 2008).

Não se trata de conferir a nenhum conjunto de experiências, o estatuto de totalidade homogeneizando a diversidade de saberes. As experiências do mundo são vistas em momentos diferentes do trabalho de tradução como totalidades ou partes e como realidades que se não esgotam nessas totalidades ou partes (SANTOS,

2008).

As várias concepções de sabedorias e diferentes visões de mundo, num processo hermenêutico de interpretação e tradução, são igualmente aceites como conhecimentos válidos e existentes.

## NOTAS

<sup>1</sup>Mestre em Ciências Sociais – Professor na UNEMAT – Universidade do Estado de Mato Grosso - Campus Universitário de Sinop – Departamento de Pedagogia. Endereço eletrônico: [roberto\\_a\\_arruda@hotmail.com](mailto:roberto_a_arruda@hotmail.com).

<sup>2</sup>Mestre em Ciências Sociais – Professora na Rede Pública Municipal de Sinop. Endereço eletrônico: [enaiderempel@hotmail.com](mailto:enaiderempel@hotmail.com). Endereço para correspondência: Rua das Hortências, 351, Bairro Jardim Paraíso – CEP 78.556.134 – Sinop – MT.

<sup>3</sup> O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo 'deste lado da linha' e o universo 'do outro lado da linha'. A divisão é tal que 'o outro lado da linha' desaparece enquanto realidade torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. (SANTOS 2009, p. 23).

<sup>4</sup> Notas do Autor. O conceito de exclusão que uso neste capítulo é distinto do conceito de exclusão social que emergiu nas ciências sociais e nas políticas sociais dos países centrais nas duas últimas décadas. A exclusão social insere-se no sistema de desigualdade e visa deslocar o debate da desigualdade centrado no conceito de pobreza para os conceitos de capital social, de comunidades ativas, de políticas ativas. Atendendo às condições estruturais da exclusão social, procura capacitar os indivíduos para as novas exigências do sistema produtivo (flexibilidade; mobilidade; aprendizagem ao longo da vida, etc.).

<sup>5</sup> Temáticas trabalhadas por Boaventura de Souza Santos nas obras: "Um discurso sobre as Ciências" (2005); e "Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática (2002). Não é nossa intenção aprofundar nas questões de produção da ciência moderna, como bem fizera o autor, mas destacar em seu conjunto de obras às questões ligadas a "sociologia das ausências e das emergências" e "as ecologias do saber" na obra: "A gramática do tempo: para uma nova cultura política" (2008), fazendo uma triangulação com as formas de produção de "integração social", percebido pelo autor como dois sistemas de pertença hierarquizada: o sistema de desigualdade e o sistema de exclusão.

<sup>6</sup> A sociologia das ausências, no entendimento de Santos (2008) não pretende acabar com as categorias de ignorante, residual, inferior, local ou improdutivo. Pretende apenas que elas deixem de ser atribuídas em função de um só critério que não admite ser questionado por qualquer outro critério alternativo. Este modelo de uma imposição que se não justifica senão

pela supremacia de quem tem poder para fazê-la.

<sup>7</sup> Ecologias no entendimento do autor é a prática de agregação da diversidade pela promoção de interações sustentáveis entre entidades parciais e heterogêneas.

## REFERÊNCIAS

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17 ed. - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Crítica a razão funcionalista. Madrid: Taurus, 2 v, 618 p. In : Theorie des Kommunikativen Handelns. Frankfurt : Suhrkamp, 1988.

JOVCHELOVITCH, Sandra. **Os contextos do saber, representações, comunidade e cultura**. Petrópolis: Vozes, 2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da diferença**. São Paulo : USP, Curso de Pós-graduação em Sociologia, Ed. 34,1999.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A Gramática do Tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. – São Paulo : Cortez, 2008 (Coleção para um novo senso comum; v. 4).

\_\_\_\_\_. A construção multicultural da igualdade e da diferença. In : **Oficina do CES**, nº 135, Coimbra, p. 1-61 (Publicação seriada do Centro de Estudos Sociais).

\_\_\_\_\_. **Para um novo senso comum**: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 4. Ed. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. **Um discurso sobre as ciências**. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. (orgs). Epistemologias do Sul. In : **Oficina do CES**, Coimbra, 2009, p. 9-69.

Artigo recebido para publicação em 30 de abril de 2011.

# POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE E CAMPANHAS DE PREVENÇÃO À AIDS: RESGATANDO ALGUMAS CONTROVÉRSIAS ENFRENTADAS NAS DÉCADAS DE 1980 E 1990.

Preciliana Barreto de Morais<sup>1</sup>  
Rosendo Freitas de Amorim<sup>2</sup>

A metáfora mais generalizada sobrevive nas campanhas de saúde pública, que rotineiramente apresentam a doença como algo que invade a sociedade, e as tentativas de reduzir a mortalidade causada por uma certa doença são chamadas de lutas e guerras (SONTAG 1989, p. 14).

**RESUMO:** O presente estudo aborda como durante a década de 1980 e 1990 os incômodos e controvérsias gerados na constatação da AIDS (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida) como doença e os conflitos entre os grupos profissionais responsáveis – médicos e publicitários - pela produção de saber, tratamento e divulgação da patologia, resultam em campanhas que apresentam como marca enunciativa central elementos discursivos, simultâneos, de reconhecimento e interdição das práticas sexuais. Diante de tal dinâmica, as campanhas de combate a AIDS assumem um caráter predominantemente informativo sobre o uso da camisinha. A idéia de prevenção é atenuada pela polissemia de mensagens e imagens e por uma apresentação padronizada do preservativo. Tal proposta resulta na transmissão de anúncios ambíguos, contraditórios e reducionistas, direcionados, prioritariamente, para o público heterossexual masculino, consolidando e questionando, ao mesmo tempo, os comportamentos tradicionais de gênero e quase não se pronunciando sobre o público homossexual e bissexual. Esse direcionamento condiz com a lógica do imaginário social tradicional e compromete a própria divisão clássica, e ainda contemporânea, da Medicina sobre as orientações sexuais – hétero, homo e bissexual, reafirmando, claramente, antigos preconceitos. Diante deste quadro, as campanhas da AIDS transmitem uma informação que exige o receptor, tanto de pensar a AIDS como uma doença epidêmica e grave, como de se prevenir contra ela.

Palavras-chave: Políticas Públicas; AIDS; Saúde; Campanhas de Prevenção.

**ABSTRACT:** The study examines how during the 1980 and 1990 the annoyances and issues generated in the verification of AIDS (Acquired Immune Deficiency Syndrome) as a disease and conflicts between groups responsible professionals - doctors and advertising - for knowledge production, processing and dissemination pathology, resulting in campaigns that have as central elements of the speech mark expository, simultaneous recognition and prohibition of sexual practices. Faced with such a dynamic, campaigns to combat HIV / AIDS are of an informational nature predominantly on the use of condoms. The idea of prevention is mitigated by the polysemy of messages and images and by a standardized presentation of the

condom. This proposal results in the transmission of advertisements ambiguous, contradictory and reductionist, directed primarily to the heterosexual male audience, nurturing and challenging at the same time, the traditional gender behaviors and hardly spoke over the public homosexual and bisexual. This direction is consistent with the logic of social imagination and compromises the very traditional classical division, and even contemporary medicine on sexual orientations - straight, gay or bisexual, reaffirming clearly ancient prejudices. Given this situation, the campaigns of AIDS transmit information which exempts the recipient, so think of AIDS as an epidemic disease and serious as to prevent against it.

Key-words: Public Policy; AIDS; Health; Prevention Campaign.

## INTRODUÇÃO

A história da AIDS tem sido elaborada mediante uma rede de arrazoados que têm como dinâmica predominante a luta por ocupação de espaços. A Medicina, como ponta de lança na produção de sentidos sobre a doença estrutura conhecimentos em meio a uma gama de grupos profissionais que debatem e divergem, desde a origem do vírus HIV até o formato das campanhas de prevenção que deve ser transmitido pelos media.

No mundo globalizado, as informações e possibilidades de acesso constituem aspectos que permeiam as relações entre as pessoas que compõem segmentos com os mesmos interesses. Os estudos no campo da Sociologia da Saúde e da Comunicação permitiram um contato permanente com pesquisadores e outros profissionais que comungavam dos mesmos propósitos: entender o binômio saúde/doença como um problema bio/psíquico/sociocultural e a AIDS como uma nova doença a ser “decifrada” no âmbito de suas razões.

Desde as primeiras campanhas de prevenção à AIDS veiculadas pela mídia brasileira, especialmente a partir da segunda metade da década de 1980 e até o final dos anos de 1990, a temática mais abordada é a que evoca a prática do sexo seguro e as consequências de quem se aventura a praticar o sexo de risco. Como as condutas sociais aprendidas pelos indivíduos são orientadas, na maioria das vezes, pelos discursos e práticas institucionais normativos, a intenção de tais mensagens é sedimentar neles uma compreensão sobre o que são comportamentos precavidos e condutas arriscadas.

O conteúdo de tais campanhas não se elabora apenas a partir do mundo do “fazer” publicitário. Decorre, em última instância, das tendências de contaminação pelo vírus que se vão delineando no contexto social. Neste caso, as campanhas de prevenção à AIDS contemplam, além dos conceitos de doença incurável, sexo, prazer, morte e prevenção, uma variedade de grupos de comportamentos e condições diferenciados. Refletir sobre um mal que incomoda, e impor a posse e o uso de um objeto, é trazer a racionalidade exigida nos afazeres de outras práticas cotidianas para uma situação em que estão presentes o desejo,



a vontade sexual e o relaxamento do corpo.

Na contramão de tal propósito, entretanto, as mensagens das campanhas de prevenção à AIDS lidam com outras categorias no campo do *marketing* social. Precaução, prevenção, interdição e racionalidade frente ao mundo dos prazeres sexuais, com o uso da camisinha, passam a ser a conduta e as palavras de ordem exigidas para a manutenção da vida. A idéia de segurança, representada pela utilização do preservativo, em um campo onde estão presentes aspectos de cunho íntimo e subjetivo como sexo, vontade, desejo e necessidade, leva-me a analisar como as propagandas televisivas de prevenção à AIDS conseguiram resolver tal paradoxo; Ou seja, como tais campanhas lograram reunir e resumir, por meio dos elementos que lhes são peculiares, sentimentos e práticas tão complexos e controvertidos na cultura brasileira.

Durante esses vinte anos de epidemia, nas campanhas de prevenção à AIDS estão presentes representações médicas sobre a doença, o risco de contaminação pelo vírus HIV e a prevenção com uso da camisinha, além dos elementos que fazem parte da própria estrutura da mensagem publicitária, que são, segundo Martins (1997): o apelo à emoção, a oferta da prova e a credibilidade do anunciante. Tais campanhas pressupõem informações sobre uma variedade de grupos na população brasileira (comportamentos, valores, relações e condições sociais diversos), exigindo, na sua realização, uma inter-relação permanente das pesquisas médicas epidemiológicas com o mister publicitário.

## POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE E CAMPANHAS DE PREVENÇÃO À AIDS NO BRASIL

A entrada da AIDS no Brasil, no início dos anos 1980, refletiu as contradições e os problemas sociais que já vinham se desdobrando desde as últimas décadas. A urbanização e os processos migratórios da década de 1970 reconfiguraram a geografia das cidades, estabelecendo novas formas de convivência. O deslocamento da população rural para os grandes centros urbanos e o seu rápido crescimento acirram uma série de contrastes e conflitos na reorganização do espaço urbano.

O predomínio de um modelo econômico vinculado às determinações das políticas financeiras internacionais também foi outro fator que interferiu de forma significativa no direcionamento das ações na área da saúde. A luta no campo político pela efetivação de uma democracia permanente, após vinte anos de ditadura (1964-1984), e a busca interminável das pessoas por melhores condições de vida fragilizaram a crença nas instituições sociais, diante de tantas perdas e frustrações acumuladas. Todos esses aspectos fizeram com que o país atravessasse a década de 1980 e entrasse nos anos 1990 envolvido numa profunda crise nas diversas

áreas sociais.

Neste contexto, as autoridades responsáveis por desenvolver e efetivar políticas públicas de saúde para a população, ao eleger prioridades e concentrar sua atenção em questões que correspondiam aos interesses de grupos, negligenciaram os problemas mais urgentes no campo das doenças. A AIDS expôs de forma trágica tal descompromisso. Doenças como tuberculose, difteria, desidratação infantil etc., e processos políticos como o movimento de eleição direta para presidente, denominado de Diretas Já no ano de 1984, dentre outros, apareciam como os mais importantes a serem tratados e efetivados como parte da transição para a democracia.

Tais preocupações no início da epidemia impossibilitaram que vários grupos sociais soubessem e discutissem mais claramente sobre a AIDS. Este fato fez com que a doença se infiltrasse rapidamente na vida das pessoas e limitasse a capacidade delas responderem ao surgimento de uma patologia que se expandia por meio da infecção como de perceberem a dimensão social, cultural e epidemiológica que tal doença acarretaria.

A AIDS foi incluída no quadro de doenças raras e associada aos indivíduos pertencentes aos segmentos sociais que gozavam de uma qualidade de vida privilegiada e adotavam comportamentos diferentes. Os homossexuais masculinos com poder aquisitivo alto tornaram-se o principal alvo de ataques preconceituosos.

Vários ministros da Saúde descreveram a Aids como uma epidemia da elite privilegiada, viajada e em condições de pagar suas próprias necessidades de tratamento médico e não como um problema de saúde pública da população brasileira de uma forma mais ampla (DANIEL e PARKER, 1991/1993 In: PARKER 1994, p. 90).

Em 1985, o Programa Nacional de Combate à AIDS ficou com a incumbência de estabelecer um plano de metas de cinco anos que respondesse à epidemia. Segundo Parker (1994, p. 90), o Programa, que ficou sob a direção da bióloga Lair Guerra de Macedo Rodrigues, "foi marcado, de modo geral, por inconsistências e sucessos questionáveis". No ano de 1987/88, o Ministério da Saúde elegeu a educação e a informação como elementos fundamentais para o controle da epidemia.

A realização de campanhas preventivas, pelos meios de comunicação, entretanto, levou um tempo para ser implantada. A entrada da AIDS no Brasil, nos primeiros anos da década de 1980, além de não chamar de imediato a atenção das autoridades no sentido de vê-la como uma doença grave, disseminou posturas discriminatórias e irresponsáveis. Arletty Pinel (1996) relata um fato que retrata de forma apropriada as situações, condutas e discursos que predominaram em tal época:

Na primeira década da Aids no Brasil, (...) entre as muitas histórias que poderíamos contar está a de Valter S. Gallego, ex-presidente e atual consultor da diretoria do GIV (Grupo de Incentivo à Vida), que há dez anos procurou o Instituto de Saúde da Secretaria de Saúde do Estado de São Paulo. Ao final da consulta, recebeu da médica que o atendeu o aviso que tinha mais quinze dias de vida e de que deveria deixar tudo preparado para abandonar este mundo. Ele ainda lembra do que sentiu naquele momento: 'Saí de lá desesperado, mas não deixei de acreditar em mim. Hoje ela é uma das médicas mais citadas nos programas de Aids e eu vou muito bem, obrigado. Não dá para acreditar como alguém pode predizer o que vai acontecer com o outro só porque o diagnóstico é AIDS (...)' (PINEL e IGLESI 1996, p. 7-8).

A falta de agilidade e de um maior compromisso das políticas de saúde, tão peculiares, no início da epidemia de AIDS no Brasil, foram tornando-se menores à medida que a doença foi se intensificando e ficando mais visível para a sociedade. A preocupação do Ministério da Saúde, diante desse quadro, foi unir forças e procurar integrar o sistema único de saúde – SUS – em variadas frentes para barrar o avanço da doença.

A responsabilidade primeira no controle das Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST) e AIDS era de incumbência das secretarias estaduais de saúde. As ações mais efetivas se concentravam, principalmente, nos estados onde havia maior incidência de casos. Com o desenvolvimento da AIDS em todo o Brasil, as ações de prevenção e controle da epidemia ficaram cada vez mais concentradas na Divisão de Dermatologia Sanitária da Secretaria Nacional de Programas Especiais de Saúde. A criação do Programa Nacional de DST e AIDS por essa unidade foi um marco na pressa das políticas preventivas. Parker (1994), analisando o resultado de tais iniciativas, ressalta que:

(...) pelo menos até certo ponto, foi possível unificar de forma mais eficaz os serviços federais, estaduais e locais em relação à AIDS do que em relação a quase todos os outros problemas de saúde. Esta unificação nunca foi total, mas criou condições que possibilitaram algum grau de cooperação. A formação de uma Comissão Nacional de Combate à Aids, com a participação de representantes do sistema de saúde pública, bem como da comunidade científica e de ONGs/Aids, criou um fórum para reunir diversos setores da sociedade brasileira e, a despeito de suas diferenças, inaugurou o debate sobre o desenvolvimento de respostas políticas eficazes à epidemia (p. 92).

As estratégias de comunicação utilizadas pelo Ministério da Saúde no enfrentamento da AIDS começaram a ter um tratamento mais efetivo, somente nos anos 1986/87, no governo de José Sarney, quando a AIDS já havia desenhado os

contornos de uma epidemia. O desconhecimento do vírus HIV pelo saber médico e a letalidade imposta por ele, que se expressava por meio das mortes cotidianas nos hospitais, interferiram de forma significativa nos discursos das campanhas preventivas, que passaram a ser veiculadas, com maior ênfase, nos meios de comunicação, a partir do início de 1988.

As primeiras campanhas transmitidas pela televisão ressaltavam as descobertas médicas da época sobre o vírus HIV e apontavam as principais formas de contaminação, com uma linguagem simples e muitas vezes moralista. Em virtude de a contaminação pelo HIV estar associada ao uso de drogas injetáveis, transfusão de sangue e às práticas sexuais, estas últimas tornaram-se o foco de anúncios também contraditórios. Os *slogans* de duas campanhas da época - "O amor não mata" e "Não morra de amor" (PARKER, 1994) - ilustram e representam momentos de acertos e controvérsias nessa trajetória composta por dramas, frustrações e conquistas.

A partir do ano de 1987, a camisinha passou a ser um dos elementos centrais do discurso das campanhas de prevenção à AIDS. O estímulo ao uso do preservativo tornou-se uma das bandeiras das políticas de saúde do Ministério no controle da doença. Com uma linguagem didática para ensinar as pessoas a se prevenirem da doença, o *slogan* chamava a atenção com a imagem da camisinha e os seguintes dizeres: "AIDS, você precisa saber evitar". A outra campanha se referia ao preservativo no próprio texto: "Camisinha: O Seu Grito de Liberdade".

A visão da camisinha nos meios de comunicação produziu uma inquietação e começou a criar uma certa familiaridade das pessoas com a imagem do produto, antes só pensada na intimidade das alcovas. Dora Guimarães (2001) ressalta, no entanto, que a preocupação entre os anos de 1982 a 1988, na cidade do Rio de Janeiro, voltava-se quase que exclusivamente para as notificações de casos de contaminação por transfusão de sangue. A possibilidade dos companheiros das mulheres dos segmentos populares (universo da sua pesquisa) terem adquirido o vírus de outra forma e contaminá-las foi desconsiderada pela investigação epidemiológica, pelo fato de estes homens pertencerem a um universo de condutas normativas – casados e heterossexuais.

A contaminação dos parceiros de tais mulheres pelo vírus da AIDS e a transmissão da doença para suas partícipes eram associadas, no máximo, a relações sexuais com prostitutas. Uma investigação, entretanto, nas "quase 500 fichas notificadas de 1982 a 1988 no estado do Rio (...) havia somente um caso de mulher classificada como 'prostituta', sendo as demais 44 infectadas registradas como mulheres de vida 'conjugal regular'" (GUIMARÃES 2001, p. 24-25). Paradoxalmente, ressalta a autora, no ano de 1988, "(...) a paisagem urbana do Rio de Janeiro, na época, alardeava *outdoors* que estampavam o rosto de uma jovem branca, muito maquiada, evocando o esteriótipo da prostituta, junto com a legenda:

'Quem vê cara não vê Aids. Use camisa-de-vênus'" (GUIMARÃES 2001, p. 25).

No governo do presidente Fernando Collor de Melo, em 1990, as políticas públicas de saúde relativas à AIDS, que vinham se desenvolvendo no País, sofreram um impacto que comprometeu de forma significativa o andamento do Programa. É importante ressaltar que a crise social, nessa época, se aprofundou em todas as áreas, dada a recessão provocada por uma inflação sem controle e a falta de um direcionamento efetivo das políticas pelo governo. A entrada de Alceni Guerra para o Ministério da Saúde reforçou uma das características mais visíveis desse período: a preocupação em mostrar serviços que causassem impacto na população.

Uma das primeiras iniciativas do novo Ministro foi redefinir tanto a organização e atividades que vinham se efetivando frente à AIDS, como a própria proposta do Programa. Exigiam-se, então, atitudes mais combativas e mais agressivas frente à epidemia. A substituição de Lair Guerra por Eduardo Côrtes para assumir a direção do Programa provocou uma onda de insegurança, principalmente nos grupos que já vinham desenvolvendo e efetivando projetos e ações na equipe do governo anterior. Segundo Parker (1994):

(...) a indicação de Eduardo Côrtes – epidemiologista treinado na Universidade de Califórnia, Los Angeles, mas sem nenhuma experiência administrativa ou política anterior, para diretor do Programa Nacional de Combate à Aids, marcaria uma mudança importante na resposta do governo federal à epidemia. (p. 92)

Nesse período, o Plano Nacional de Combate às DST e AIDS se apresentava como uma das unidades mais representativas do Ministério da Saúde e tinha realizado algumas conquistas substanciais, como:

(...) a melhoria parcial da vigilância epidemiológica; (...) a publicação mensal e a distribuição ampla de um boletim epidemiológico contendo os casos relatados à Divisão Nacional de DST/AIDS; (...) atividades de cunho educacional e (...) a criação da Comissão Nacional de Combate à Aids para trabalhar em conjunto com a Divisão Nacional de DST/AIDS na elaboração de um plano de ação em resposta à Aids (PARKER 1994, p. 93).

Apresentando o argumento da falta de recursos, Alceni Guerra diminuiu drasticamente o orçamento e o quadro de pessoal envolvido com o Programa. Todas as atividades retrocitadas sofreram intervenção, ou seja, foram suspensas e substituídas. A nova coordenação tinha como incumbência reorganizar-se e encontrar espaço entre as tantas outras prioridades no campo da saúde. Tais medidas provocaram uma estagnação do Programa, que praticamente ficou sem desenvolver atividades mais significativas no decorrer de todo o ano de 1990.

Em dezembro de 1990, foi lançada a primeira campanha preventiva do governo Collor. Obedecendo à lógica da visibilidade extrema e de uma composição agressiva – texto e imagem - a campanha foi realizada por uma agência de propaganda contratada pelo governo e subsidiada por empresas privadas. Foi veiculada em cartazes, *outdoors*, rádio e televisão.

As campanhas nos meios de comunicação impressos – cartazes e *outdoors* – traziam a silhueta feminina e masculina com um círculo em cima dos órgãos genitais de cada um, em forma de espiral, nos tons vermelho e branco, imitando um jogo de tiro ao alvo. A idéia era de chamar a atenção para o perigo das relações sexuais. Parker (1994) acentua que, na televisão, a campanha reproduziu de maneira ainda mais agressiva a proposta do novo governo:

O programa de anúncios de televisão, ainda mais estarrecedor, começou com depoimentos de quatro pessoas – as três primeiras contavam que tinham tido diversas doenças (sífilis, tuberculose e câncer) e, que, felizmente, estavam curadas, enquanto a quarta se identificava humildemente como um paciente de Aids e lembrava ao público que sua doença era incurável. O anúncio terminava com o seguinte *slogan* desconcertante: 'Se você não se cuidar, a AIDS vai te pegar' (PARKER 1994, p. 94).

A imagem e o conteúdo reproduzidos por tais campanhas foram duramente criticados pelos grupos ativistas da época, por discriminarem os doentes e disseminar o terror em relação à doença e às vítimas. A AIDS era associada para a sociedade a todos os aspectos que se contrapunham à possibilidade de vida. A morte era anunciada como uma das primeiras ameaças trazidas pela doença, fato este que viria surtiu um efeito devastador no imaginário coletivo, com desdobramentos danosos no que se refere ao preconceito das pessoas frente à doença e aos doentes. O óbito social anunciado dos indivíduos vitimados pelo vírus HIV e a AIDS tornou-se um fato inconteste.

Diante de tal quadro, pode-se vislumbrar que os primeiros anos da década de 1990 foram marcados por campanhas que apresentavam conteúdos inquietantes e contraditórios. No momento em que um anúncio transmitia pânico e temor nas pessoas com tipos de mensagens como: "a AIDS mata sem piedade; não permita que essa seja a última viagem da sua vida". Ao mesmo tempo, outro anúncio institucional procurava instigar o espírito de "solidariedade" frente às vítimas: "Previna-se do vírus, não das pessoas". As contradições que norteavam o encaminhamento e formato de tais campanhas traduziam a inabilidade do governo Sarney em lidar com problemas sérios de saúde na sociedade, que se intensificaram na gestão Collor de Melo.

Cabe, entretanto, ressaltar que a administração Sarney, mesmo

identificando-se por um *slogan* vazio - "Tudo pelo social" - e tendo desenvolvido ações muitas vezes controversas, conseguiu ainda dar um direcionamento às políticas relacionadas à AIDS e organizar o Programa Nacional de Combate a tal epidemia. Com Fernando Collor, os tímidos passos dados na gestão anterior quase ficaram paralisados. Durante os seus quase dois anos de mandato, os problemas sociais foram se agravando e tornando-se visíveis em todas as áreas, denunciando a falta de compromisso e de um plano de ação para a sociedade como um todo.

Logo após sua posse em março de 1990, o Plano Collor I foi posto em ação. Tratava-se de medidas provisórias e decretos que autorizavam o bloqueio de contas correntes e de poupança. Foi feita também a reforma monetária que substituiu o cruzado novo pelo cruzeiro, mantendo valores equivalentes. Na cultura, foram extintas a Empresa Brasileira de Filmes (EMBRAFILME), a Fundação Nacional de Artes (FUNARTE) e a Lei Sarney, que designava recursos para as artes. Uma quantidade considerável de funcionários públicos foi demitida. Em dezembro de 1990, foi lançado o Plano Collor 2, com novas medidas, entre elas, privatizações, fim de estabilidade do funcionalismo e do ensino gratuito nas universidades (CARNEIRO 1999, p. 55-56).

No final de 1991, a crise se expandiu e tornou-se incontrolável. Desemprego, inflação, escândalos políticos, trocas de ministros e envolvimento de familiares e assessores em desvios de dinheiro público levaram os partidos políticos e a população a se mobilizarem em prol da renúncia do Presidente. O lema do conquistador espanhol Hernan Cortés - "Vencer ou vencer", utilizado como *slogan* do governo "collorido" foi derrotado no dia 2 de outubro de 1992, quando Collor de Melo foi afastado temporariamente do poder, registrando o primeiro caso de *impeachment* da história política brasileira (CARNEIRO 1999, p. 55-56).

Nesse contexto, a área da saúde foi também bastante comprometida. O programa de estabilização econômica que se impôs de 1990 a 1991 determinou o congelamento de preços e salários, mas autorizou, de forma irresponsável, o aumento nos valores de todos os medicamentos utilizados no tratamento de infecções associadas à AIDS. Para reforçar ainda mais o descompromisso em relação aos problemas acarretados por tal doença, após realizar uma compra do medicamento AZT e iniciar a sua distribuição nos hospitais, tal iniciativa foi interrompida imediatamente e o remédio recolhido por apresentar data de validade vencida (PARKER 1994, p. 94).

Com o "pandemônio" que tinha se tornado a vida brasileira, no final de 1991, o Programa Nacional de Combate à AIDS se encontrava bastante fragilizado. Eduardo Côrtes sofria críticas por demonstrar uma conduta incompatível com as necessidades que se impunham. Sua posição ambígua e indiferente diante da possibilidade de o Brasil ser escolhido pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como um dos locais de teste da vacina contra HIV/AIDS causou inquietação,



principalmente nos grupos ativistas.

O clima de instabilidade moral e econômica produzido no País, reforçado pelas denúncias de corrupção e dos esquemas fraudulentos do governo, comprometia os vários setores sociais. A pasta da saúde não ficou incólume neste quadro. "(...) No início de 1992, quando, após uma série de acusações relativas à má administração e corrupção dentro do Ministério da Saúde, Alcení Guerra finalmente cedeu à crescente pressão pública e renunciou" (PARKER 1994, p. 95). Assumiu no seu lugar o médico cardiologista Adib Jatene. Uma das primeiras iniciativas do novo ministro foi exonerar Eduardo Côrtes da direção do Programa Nacional de Combate à AIDS e nomear no seu lugar Lair Guerra.

Esta retornou ao comando do Programa, com a incumbência de recuperar o que havia sido feito na sua gestão e incrementar as ações frente à epidemia. Mesmo em meio ao quadro político que se configurava para a saída de Collor do poder, a equipe responsável pelo Programa, então comandada por Lair Guerra, tomou iniciativas e pôs em prática algumas atividades e medidas importantes referentes à AIDS, que se prolongaram até o ano de 1996. Dentre elas incluíam-se: a organização de um sistema de vigilância epidemiológica mais eficiente, com a notificação regular de casos de contaminação pelo HIV; a reconstituição do estoque de medicamentos básicos; a proposta de um novo plano para as atividades preventivas e de educação, tendo como base o respeito e a responsabilidade com o doente e a doença; o incremento das relações com as comunidades científicas, grupos de pesquisa, organizações não governamentais e outros segmentos da sociedade civil envolvidos com o problema; a participação nos protocolos de vacinas coordenados pela OMS; a reconstituição e primeira convocação da Comissão Nacional de AIDS no governo Collor; a formação de uma unidade dentro do Programa ligada diretamente às ONGs; a iniciação das negociações com o Banco Mundial para financiamento de um projeto ousado e de grande amplitude na prevenção e controle de AIDS (PARKER 1994, p. 95).

Tais iniciativas foram bastante prejudicadas com as incertezas que se instalaram no País no final da administração Collor de Melo. O Brasil encontrava-se com uma inflação de 25% ao mês, com um quadro de recessão profundo que já se arrastava há três anos. O PIB permanecia estagnado desde o início dos anos 1980. Um percentual significativo da população (75%) fazia um percurso inverso em termos de mobilidade social: da pobreza relativa para a miséria absoluta. O número de pessoas sem saber ler e escrever era calculado em 20 milhões. 32 milhões de crianças e adolescentes perambulavam entre favelas, cortiços e viadutos (CARNEIRO 1999, p. 134). A esperança concentrava-se então em Itamar Franco, político sem grande expressividade, mesmo tendo sido o vice-presidente de um governo meteórico que primou pelo espetáculo.

Com a saída de Collor, Itamar Franco tinha como desafio não só minorar



a crise aprofundada pelo governo anterior como também recuperar a moralidade que ficou bastante fragilizada no País. Acreditava-se que as iniciativas do novo grupo que assumia o poder fossem norteadas pela honestidade e eficiência. Mesmo procurando governar de forma responsável e transparente, questões relativas às necessidades básicas de uma população não podem ser resolvidas com boa vontade e/ou comportamentos éticos. Estes seriam apenas uma das condutas necessária para que a viciada cultura política brasileira pudesse dar alguns passos na busca de melhorias.

O governo Itamar trabalhou para criar e manter uma imagem de político honesto no imaginário do Estado brasileiro. A eficiência nas resoluções dos problemas infra-estruturais, no entanto, deixou muito a desejar. Na área da saúde, a substituição de Adib Jatene por Jamil Haddad, segundo Parker (1994), progressista, mas com fraca habilidade administrativa, comprometeu o andamento do Programa Nacional de Combate à AIDS durante todo o ano de 1993. As propostas tinham uma visibilidade maior do que uma efetivação de fato.

A incapacidade contínua do Programa Nacional de Combate à Aids de implementar até mesmos os programas mais básicos de prevenção e assistência – como uma campanha educativa televisionada em cadeia nacional – continua levantando a dúvida sobre a determinação política da administração Itamar Franco e seu comprometimento em confrontar a epidemia de HIV/AIDS de frente. E a fragilidade das alianças políticas entre o governo e os setores não-governamentais tem se tornado cada vez mais aparente (PARKER 1994, p. 96).

Em março de 1994, já no governo Fernando Henrique, os problemas referentes à AIDS passaram a ser discutidos com maior veemência. As descobertas científicas sobre o vírus HIV, testes e medicamentos já se encontravam bastantes avançadas e as lutas e reivindicações das organizações não-governamentais (ONGs) e outros grupos ativistas da sociedade civil frente à AIDS apresentavam significativa visão pública. Tal conjuntura proporcionou a efetivação de políticas públicas de saúde mais ousadas e comprometidas, dando respaldo à realização de campanhas mais otimistas.

Os teores de medo e intimidação presentes nas mensagens de campanhas, como: “se você não se cuidar a AIDS vai te pegar”, foram substituídos por anúncios que apresentavam conteúdos em que a orientação do indivíduo para se defender da AIDS, concentrava-se no estímulo à autoestima, com a prática do sexo com segurança. De 1994 a 2002, as campanhas encerravam o anúncio informativo sobre a AIDS com *slogans* visuais ou verbais do Ministério da Saúde, que ratificavam a mudança de abordagem e deixavam a marca deste novo período. A campanha “Quem se ama se cuida” (1994/ 95) foi uma das primeiras a corresponder a tal espírito.

Nos anos de 1995 a 1998, os *slogans* “Viva com prazer, viva o sexo seguro” (1995), “Neste carnaval use camisinha, sexo seguro é alegria geral”(1996) e “Converse com o seu parceiro. Seja viva. Evite a AIDS”(1996) incentivavam a prática do sexo com descontração, responsabilidade e diálogo. Em 1999, tais aspectos, juntamente com a autoestima, continuaram sendo o carro-chefe das propostas das campanhas do Ministério. Os *slogans* “Use sempre camisinha, viver sem AIDS só depende de você” (1999) e “Converse com quem você ama. A prevenção começa pelo diálogo” (1999) são exemplos emblemáticos.

Os *slogans* das campanhas do ano de 2000 - “AIDS, prevenir é tão fácil quanto pegar”; “Não leve a AIDS para casa. Camisinha, quem ama usa”; “Não importa de que lado você está. Use camisinha” e “Não importa com quem você transe, use camisinha”, alertavam para a dimensão alcançada pela epidemia.

Em 2001 e 2002, os anúncios finalizavam com apelos condizentes com os novos tempos. Os *slogans*: “respeitar as diferenças é tão importante quanto usar camisinha” e “realizar sonhos é da natureza humana. Use camisinha” sugeriam que a quebra de preconceitos e as várias possibilidades de realização no sexo relacionavam-se, necessariamente, a novas atitudes; ou seja, usar camisinha nas práticas sexuais passou a ser a condição de vanguarda em tempos de AIDS.

Tal proposta já havia sido transmitida em 1999, quando a frase final de uma das campanhas, mencionada pelo cantor Gabriel, o pensador, orientava, com o seguinte enunciado: “E para se proteger da AIDS, use a parte mais importante do seu corpo: a cabeça”, terminando com o *slogan* “Camisinha, eu vivo com ela”. Em 2002, a idéia de segurança no sexo foi consolidada com o *slogan* “Pra se prevenir use camisinha”.

As campanhas publicitárias de prevenção, as políticas de saúde e as pesquisas, tratamentos e práticas preventivas no campo médico continuaram, nos primeiros anos do século XXI, os modelos de referência no controle de tal epidemia. Baseados em tais conhecimentos, os indivíduos são orientados à prevenção do vírus e da doença com o uso da camisinha e de orientações sobre o risco de contaminação mediante outros meios, como o uso de drogas injetáveis e transfusões de sangue sem seringas descartáveis.

Os discursos das campanhas supracitadas procuram corresponder às necessidades e situações de uma época considerada “pós-moderna”. O uso de termos e frases mais leves e sugestivos produz efeitos de permissão para o sexo, tirando o peso de tragicidade, representado pela doença. As campanhas ministeriais imprimem ênfase à informação da necessidade do uso da camisinha nas práticas sexuais.

Tal proposta, no entanto, mesmo tendo conseguido atingir razoável nível de entendimento da população sobre o problema, não é suficiente para diminuir a vulnerabilidade dos indivíduos frente ao vírus. Milhares de pessoas continuam

tendo relações sexuais sem proteção. Os indivíduos não morrem mais de AIDS, entretanto, ainda continuam praticando sexo de risco. Diante de tal comportamento, o vírus HIV vai encontrando “hospedeiros” com mais facilidade e ampliando o quadro de contaminação.

Pesquisa realizada nos países ricos do hemisfério norte, no final da década de 1990, pelo Programa de AIDS das Nações Unidas (UNAIDS) com relação ao comportamento sexual dos jovens em tempos de AIDS constatou, que

(...) uma educação sexual de boa qualidade tende a aumentar a responsabilidade diante do sexo, adiar o início da vida sexual e diminuir a quantidade de sexo praticado por eles, ao contrário do que muitos imaginam. Prevenção e técnicas de comunicação podem ser ensinadas e devemos começar antes do início da vida sexual. Os modelos de prevenção mais eficazes são aqueles que descrevem bem seus objetivos, estão baseados em teorias sociais da aprendizagem e levam em conta o contexto social, considerando que os jovens são diferentes entre si. São claros sobre os riscos de cada prática e não usam meias palavras para ensinar como se proteger, alimentando a franqueza na comunicação sobre o sexo (grifo meu) (PAIVA 2000, p. 281).

No Brasil, segundo Vera Paiva (2000, p. 282), mesmo com a utilização de alguns aspectos do modelo retrocitado “nas oficinas para prevenção (...) são poucos ainda os recursos coletivos que apoiam a maioria dos brasileiros na iniciativa de fazer sexo seguro”. Juntam-se a este dado a falta de uma educação preventiva continuada e o sexualismo muito presente na cultura brasileira.

Pelo fato de os anúncios sobre a AIDS terem que se pronunciar sobre uma situação que reúne aspectos bastante controversos como - doença incurável, sexo, prazer e precaução - as mensagens finais das campanhas televisivas resolvem tal paradoxo com a seguinte fórmula: “você precisa aprender a transar com a existência da AIDS” (Campanha, 1995). Significa que fazer sexo é permitido, mas sem camisinha tornou-se um “risco de vida”.

Relações sexuais com penetração só devem realizar-se com a utilização do preservativo de borracha, sem ele são estritamente desaconselhadas. O *slogan*: “Sexo sem camisinha nem pensar”, transmitido por uma das campanhas de 2002, tem sido o interdito e a preocupação principais presentes em todas as campanhas do Ministério da Saúde, de 1987 até o último período momino de 2005. Diante de tal quadro, as campanhas preventivas direcionadas às práticas sexuais limitam-se, no máximo, a transmitir mensagens que procuram convencer os indivíduos a “transarem com responsabilidade”, significando que tal atitude inclui, necessariamente, o uso da camisinha.

Neste contexto, o exercício da sexualidade passou a ser regulado e

normatizado de acordo com a moral, necessidades e costumes de cada época. A positividade de tal controle consolida-se em laços sociais e referências de condutas. Com a epidemia da AIDS, as orientações das interdições e possibilidades das práticas sexuais são de competência da Ciência Médica, que centraliza suas preocupações na quantidade de parceiros e tipos de comportamentos sexuais e na adoção do preservativo. A sexualidade é vista, predominantemente, no seu aspecto mensurável.

As campanhas televisivas contra a AIDS transmitem tal discurso em um formato publicitário, direcionado para o estímulo do sexo seguro com o uso do preservativo de borracha. Tal segurança indica que as atividades sexuais, em tempos de AIDS, devem ser praticadas com poucos parceiros e, de preferência, nas relações heterossexuais com a proteção da camisinha. Por meio de anúncios que apresentam uma gama de situações em que as relações sexuais entre os indivíduos são possíveis de ocorrer as mensagens informam que tais atividades são importantes na vida, mas que se podem tornar uma ameaça, quando praticada à revelia de tais ensinamentos.

A informação de que a AIDS não tem cura e que sua transmissão pela via sexual pode ser evitada pelo simples uso do preservativo afastou a idéia proibitiva das pessoas continuarem praticando sexo com a existência do vírus HIV e da doença. A associação de tal doença ao sexo pecaminoso e à morte como punição desloca-se para outro tipo de preocupação: a prática do sexo sem camisinha, que significa comportamento sexual de risco. Pelo fato de a publicidade ter como uma das principais funções chamar a atenção do público para o produto ou idéia ofertados por ela, a AIDS, como doença associada à incurabilidade, punição, sofrimento e possibilidade de morte, ficou em segundo plano. O que passou a ser alardeado foi a forma de se precaver dela.

Desde quando a Medicina descobriu que a transmissão da doença ocorria em relações sexuais sem preservativo, as campanhas preventivas de AIDS passaram a se pronunciar sobre sexo seguro, comportamentos e situações sexuais de risco, utilizando seus elementos peculiares para divulgação, quais sejam: despertar o interesse pelo assunto; estimular o desejo de usar a camisinha no ato sexual; criar a convicção de que o preservativo de borracha é o melhor método de prevenção ao vírus e à doença e induzir os indivíduos à ação (VESTERGAARD e SCHRODER 1988, p. 47).

O formato publicitário utilizado para corresponder a tal propósito elegeu e consolidou como eixo principal da sua composição mensagens visuais e verbais que oferecem como saída para a prática do sexo, com prazer e liberdade, o uso imprescindível da camisinha. A camisinha torna-se o elemento principal na composição de todas as campanhas, que apresentam situações sexuais de forma generalista, por intermédio de uma orientação e uso do preservativo transmitida

para o público por anúncios imediatistas, impositivos, reducionistas, contraditórios e ambíguos: 1. que apresentam uma heterogeneidade de temas, situações e formatos, atenuando a gravidade e a complexidade da doença e expondo tal realidade de forma fragmentada e alegórica; 2. que denunciam os conflitos de saberes e a diferença de interesses dos profissionais médicos (voltados para os problemas de saúde) e publicitários (dirigidos para a criação e divulgação) responsáveis por ensejar, pelas campanhas, sentido para a população sobre a gravidade da AIDS e a urgência de prevenção frente a ela; 3. que são transmitidos de forma contingente (carnaval e 1º de dezembro) na televisão; e 4. que apresentam um “discurso econômico” sobre a condição homossexual e não se pronunciam sobre a orientação bissexual, privilegiando o público heterossexual masculino, com informações referentes a comportamentos e situações sexuais peculiares a tal segmento.

Nas vinte e cinco campanhas que observamos, apenas em duas a homossexualidade se apresentou como possibilidade a ser considerada. A primeira, transmitida no ano de 2000, trazia um jogral onde as personagens eram todos homens. Dentre todas as mensagens que compunham o anúncio, uma delas destacava a seguinte informação: “(...) eu posso pegar Aids porque eu gosto de homem”; intercalada pelo *slogan*: “Não importa com quem você transe, use camisinha. Evitar o avanço da Aids depende de você”; o texto continuava e a mensagem repetia-se com outro sentido: “eu posso passar Aids porque eu gosto de homem”.

A segunda campanha, que se propunha a tratar o tema de forma mais explícita, foi transmitida no ano 2001. Denominada de “Campanha Campainha”, a composição da peça procurou “naturalizar” a relação homossexual entre dois rapazes. A proposta apresentou a situação, tanto inofensiva aos bons costumes quanto caricatural e preconceituosa frente à realidade homossexual. Primeiramente, o clima harmonioso reinante na família se contrapunha ao ar de austeridade do pai, quando informava para o parceiro a decisão do filho de não querer mais vê-lo. E, segundo, pelo confinamento do rapaz em um espaço, que se assemelhava a um quarto (associado, na história da vida privada, como local onde expomos nossas fragilidades), onde se encontrava acurado em um canto, com um semblante de ansiedade, sobre o resultado de uma situação que lhe competia.

A complacência de todos os componentes nesta cena, remeteu-nos a uma análise de Michael Pollak (1990), quando indica que a dificuldade dos homossexuais assumirem sua orientação sexual, muitas vezes, fazem-nos se submeterem às situações impostas pelos papéis e normas sociais de condutas

(...) chegar a transformar uma homossexualidade conhecida numa homossexualidade aceita é tarefa difícil, que mobiliza toda a energia do indivíduo. (...) Porque ela não corresponde à ordem das coisas, muitas vezes sua orientação sexual faz o homossexual duvidar de si mesmo e dessa ordem,

o que o leva a interiorizar uma obrigação de justificação de sua 'diferença' (POLLAK 1990, p. 26-27).

Várias outras campanhas analisadas apresentaram movimentos enunciativos que misturavam, simultaneamente, doença, risco e prevenção, com humor, alegria, sensualidade, tom jocoso, musicalidade e beleza. A realidade da AIDS, na sua maioria, foi transmitida pelo grande "circo eletrônico", permeada por imagens de atores, cantores e figurantes, que falavam para o público sobre o problema, com seus rostos e corpos esbeltos, sadios e bonitos por natureza, denunciando a costumeira posição dos publicitários de que "a publicidade deve provocar o sonho, não o raciocínio" (TOSCANI 2003, p. 53). Isto significa que apresentar idéias para serem consumidas sobre uma situação que assusta, inibe e incomoda, se torna deveras complicado no mundo da propaganda, que lança, permanentemente, mercadorias visíveis, personalizadas, que vendem felicidade.

Sexo de risco, transgressão, doença, incurabilidade, solidão e morte, na sociedade brasileira, são problemas dos outros. Tratá-los é de competência médica. Informar fica por conta de uma Publicidade criativa, que cuida de transmitir as mensagens sobre a AIDS, de uma forma alegre, estimulando as pessoas à autoestima e ao autocontrole nas práticas sexuais com o uso da camisinha, sem que precisem abrir mão do prazer, da diversão. Entender tais mensagens e praticá-las é uma prova de sintonia e de esforço compatível com os tempos "pós-modernos". Como dizem os *slogans* das campanhas apresentadas, "quem se ama se cuida". "E viver sem AIDS só depende de você". Afinal, "prevenir é tão fácil quanto pegar".

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisarmos os discursos das campanhas de prevenção à AIDS, constatamos que o resultado de tal empreendimento comunicativo não ficou incólume às limitações, incômodos, conflitos e controvérsias vivenciados pelas várias instâncias sociais, desde que a AIDS passou a fazer parte do quadro de doenças epidêmicas.

A forma como tal moléstia foi se configurando no país, instigou as políticas públicas de saúde, juntamente com outros segmentos sociais, a elaborarem estratégias de enfrentamento, tendo com referência uma compreensão do quadro epidemiológico que foi se formando a partir dos anos de 1980. Nos anos de 1990, outro aspecto que veio ampliar, ainda mais, o problema, referiu-se ao público feminino, principalmente quando começou a aparecer nas estatísticas de contaminação pelo HIV, apontando as relações sexuais entre homem e mulher como responsáveis por um percentual significativo na transmissão do vírus. Esse

processo de contaminação foi caracterizado como heterossexualização e feminização da doença.

A interiorização da AIDS no Brasil também foi desenhando outra geografia. Antes restrita aos centros urbanos, adentrou as cidades; elaborando um mapa estatístico de forma desigual. Alguns municípios foram mais atingidos do que outros. Segundo dados epidemiológicos do Ministério da Saúde (2001), o crescimento da doença foi mais acentuado nas cidades do interior do sul do País. Dos 5.548 municípios brasileiros, 62% apresentavam, na época, pelo menos 1 caso de contaminação. O empobrecimento da doença também foi outro problema de saúde que se impôs na configuração da AIDS, principalmente, no Brasil, em razão da falta de uma efetivação mais rápida de políticas de saúde no controle da epidemia.

Diante de tal realidade, a produção de saberes sobre a AIDS foi composta por uma rede complexa de interações, participações e conflitos de vários grupos profissionais. Nesses difíceis anos de epidemia, as dificuldades enfrentadas por médicos, pacientes, componentes familiares e outros segmentos da sociedade civil, envolvidos com o problema da doença, foram acirradas, muitas vezes, por preconceitos, desconhecimentos e discriminações à estranha doença e ao estranho doente.

No início dos anos de 1980, as informações transmitidas pelos media apresentavam conteúdos equivocados ou sensacionalistas, contribuindo para o fortalecimento de um quadro de desinformação. A partir de 1986, o governo, por meio do Programa Nacional DST e AIDS, implantado em 1985, começou a realizar campanhas de esclarecimento sobre a AIDS. Divulgadas nos media impressos e eletrônicos, as campanhas informavam sobre as formas de prevenção do vírus HIV e da AIDS, possibilitando aos indivíduos conhecer mais sobre como se precaverem das situações de risco.

Em decorrência da dificuldade de os setores médicos lidarem com temas da sexualidade que remetam a uma compreensão dissociada dos binômios saúde/doença normal/patológico, o advento da AIDS, por não corresponder tão prontamente a este ciclo, interferiu nos formatos das peças publicitárias que se apresentavam condizentes com tal lógica – objetiva e direta - causando impacto e mais estranheza na população. Com o decorrer dos anos, as controvérsias ocasionadas pelos movimentos organizados da sociedade civil, os avanços do conhecimento sobre o vírus HIV e a AIDS e as mudanças de governos e coordenações do Programa Nacional, possibilitaram a criação de anúncios que apresentavam a AIDS como uma doença epidêmica, e menos como uma ameaça ou punição.



## NOTAS

<sup>1</sup>Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora Adjunta da Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Avenida Washington Soares, 1321 - Edson Queiroz, Fortaleza - CE, 60811-905. E-mail: precilianamorais@unifor.br. Telefone: (0xx)85 3477-3400, Centro de Ciências Humanas (CCH), Núcleo de Pesquisa do Centro de Ciências Humanas (NUPECH).

<sup>2</sup>Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor Titular da Universidade de Fortaleza (UNIFOR). E-mail: rosendo@unifor.br. Avenida Washington Soares, 1321 - Edson Queiroz, Fortaleza - CE, 60811-905 (0xx)85 3477-3400. Centro de Ciências da Saúde (CCS). Mestrado em Saúde Coletiva.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Saúde. MINISTÉRIO DA SAÚDE. 1993. **Implicações éticas da triagem sorológica para o HIV**. Brasília. Secretária de Assistência à Saúde. Coordenação Geral do Programa Nacional de Controle de DST/AIDS, 1993.

\_\_\_\_\_. **AIDS II – Relatório de Implementação** – Acordo de Empréstimo Bird 4392/BR. Brasília. Secretária de Políticas de Saúde. Coord. Nacional DST/AIDS, 1998/2000.

\_\_\_\_\_. **Projeto de Sustentabilidade e Gestão Estratégica das Políticas HIV/AIDS e outras DST – AIDS III**. Brasília. Secretária de Políticas de Saúde. Coord. Nacional DST/AIDS, 2001.

CARNEIRO, Maria Cecília Ribas. **O Governo Collor: 1990 – 1994**. Rio de Janeiro: Edições ISTOÉ, 1999.

GUIMARÃES, Carmen Dora. **AIDS no feminino: por que a cada dia mais mulheres contraem Aids no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

MARTINS, J. S. **Redação publicitária: teoria e prática**. São Paulo: Atlas, 1997.

PAIVA, Vera. **Fazendo arte com a camisinha: sexualidade jovens nos tempos de Aids**. São Paulo: Summus, 2000.

PARKER, Richard e GALVÃO, Jane (Orgs.). **Quebrando o silêncio: mulheres e Aids no Brasil**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará: ABIA: IMS, UERJ, 1996. PARKER, Richard. **Na Contramão da Aids: sexualidade, intervenção, política**. Rio de Janeiro: ABIA, 2000.

PARKER, Richard. **A construção da solidariedade: aids, sexualidade e política no Brasil**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará: ABIA: IMS, UERJ, 1994.

\_\_\_\_\_. et. alii. **Saúde, desenvolvimento e política: respostas frente à Aids no Brasil**. Rio de Janeiro: ABIA, Ed. 34, 1999.



Políticas públicas de saúde e campanhas de prevenção à AIDS: resgatando algumas...

POLLAK, Michael. **Os homossexuais e a AIDS**: sociologia de uma epidemia. Tradução de Paula Rosas. São Paulo: Estação Liberdade, 1990.

PINEL, Arletty, INGLESII, Elisabete. **O que é Aids**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

SONTAG, Susan. **AIDS e suas metáforas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

TOSCANI, Oliviero. **A publicidade é um cadáver que nos sorri**. 5. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

VESTERGAARD, Torben; SCHRODER, Kim. **A linguagem da propaganda**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

Artigo recebido para publicação em 30 de abril de 2011.



# Usando mix de métodos para avaliar uma trajetória de exclusão no oeste do Paraná<sup>1</sup>

Dr. Paulo Roberto Azevedo<sup>2</sup>

Dr. Silvio Antonio Colognese<sup>3</sup>

Darcy Ulsafar<sup>4</sup>

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é analisar uma trajetória biográfica típica, a fim de compreender o processo de exclusão social de trabalhadores rurais no contexto regionalizado do oeste paranaense, entre meados da década de 1950 e o ano de 2005. Esta trajetória típica é analisada a partir da combinação de indicadores qualitativos e quantitativos, relativos às transformações verificadas neste contexto. O estudo busca relacionar relatos biográficos com processos estruturais de determinação social, ampliando as possibilidades explicativas das ciências sociais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Exclusão; metodologia; Paraná; trajetória.

**ABSTRACT:** The goal of this paper is to analyze a typical biographical trajectory, trying to understand the process of social exclusion of rural workers in the regionalized context of Oeste do Paraná between the middle of 1950 until 2005. This typical trajectory is analyzed by a combination of qualitative and quantitative indicators relative to the transformations verified in this context. The search combines biographical reports with structural processes of social determination, thus attempting to extend the explication possibilities.

**PALAVRAS-CHAVE:** Exclusion; methodology; Paraná; trajectory.

## INTRODUÇÃO

O método biográfico apresenta um desenvolvimento descontínuo no âmbito das ciências sociais. A sua origem foi promissora, motivando vários estudos notáveis após a Primeira Guerra Mundial. O primeiro destaque neste sentido foi o estudo de W.I. Thomas e F. Znaniecki, intitulado "The Polish Peasant in Europe and América (1918-1920)". A partir deste marco inicial, a Escola de Chicago se encarregou dos maiores desenvolvimentos nesta área. Influenciados por Robert Park, houve uma significativa produção de estudos nos quais o interacionismo simbólico de George H. Mead era uma referência (FONTES 2007, p. 2). Isto por que, nesta perspectiva, as representações do indivíduo são a estratégia para a compreensão do grupo social em que o mesmo se desloca.

Contudo, este início promissor teve uma desaceleração a partir de meados dos anos 1930, motivada pela expansão dos métodos quantitativos nas ciências sociais. Sob a influência do positivismo instrumental na sociologia norte-americana, houve uma contestação sistemática aos pressupostos investigativos dos defensores do método biográfico (MARRE, 1991). Mas os desencantos com as teorias sociológicas de inspiração positivista e funcionalista não tardaram a se manifestar. As críticas ao reducionismo dos métodos quantitativos aumentaram a partir de meados dos anos 1950, dando margem para a reavaliação dos métodos qualitativos de pesquisa nas ciências sociais. Um marco para esta nova ruptura e a retomada do método biográfico, foi a obra de Ervin Goffman, "The Presentation of Self in Everyday Life" (1956).

Inicialmente esta retomada foi lenta, sendo que o 9º Congresso Mundial de Sociologia (1978) representa a consolidação da importância do método biográfico nas ciências sociais. Nele foram apresentadas mais de duas dezenas de trabalhos elaborados a partir de histórias de vida (FONTES, 2007). Na sequência imediata, durante os anos 1980, assiste-se a consagração dos métodos biográficos, notadamente na compreensão dos professores e o seu processo de formação. Esta consolidação levou a fundação da "L'Association Internationale des Histories de Vie em Formation" (ASIHVIF), em 1990. É neste momento de consolidação que a história de vida se afirma definitivamente como um método biográfico (MARRE, 1991).

Neste artigo, o uso de uma história de vida fundamenta-se na ideia de que a análise de uma trajetória biográfica típica se justifica a partir do entendimento de que as ações e processos individuais são como reflexos ou homologias de um dado grupo social (FONTES, 2007). A biografia do indivíduo seria assim portadora de um sentido que o ultrapassa. Por isso, analisar uma trajetória biográfica típica é revelar processos sociais vivenciados por um grupo em um contexto social. A biografia é assim uma expressão singular através da qual se pode ler o contexto

social de grupos restritos de pertença, como os grupos de trabalho, de vizinhança e de parentelas (FERRAROTTI, 1988).

É neste sentido que Marre (1991) defende que o método biográfico pode colocar a Sociologia em contato “com uma face quase desconhecida da experiência humana: a de captar como, na trajetória histórico estrutural e social de um determinado grupo, os indivíduos lutam, vivem, sofrem, pensam e se tornam partes constitutivas e operantes de uma história humana e da sua estruturação sociológica” (MARRE, 1991, p. 90). É isto que pretendemos demonstrar através da análise da trajetória biográfica de um sujeito singular, em seu processo de exclusão social desde a condição de trabalhador rural até a de catador de papel.

### CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

A consolidação do método biográfico não significou, em nenhuma hipótese, a solução das divergências e dos problemas sobre a validade científica deste procedimento metodológico. Assim persiste, por exemplo, o desafio epistemológico de justificar a validade científica do método biográfico na análise da realidade social. E nesta direção, um dos problemas é responder como realizar a passagem para a análise social a partir de um relato único, calcado na subjetividade de um indivíduo. Trata-se do desafio “relativo ao valor de uso dos conhecimentos produzidos e às normas de legitimação de um saber científico” (JOSSO, 1999, p. 4).

Uma das direções em que esta resposta vem sendo desenvolvida é a do uso do método biográfico combinado com a análise de trajetórias sociais. E nesta direção, o desafio consiste precisamente em combinar a narrativa biográfica de um sujeito, com a sua respectiva trajetória objetiva e subjetiva num contexto de relações. A trajetória objetiva é entendida como a sucessão de posições num ou mais campos da prática social. Já a trajetória subjetiva define-se como uma biografia pessoal cujo relato atualiza visões de si e do mundo (DUBAR, 1998). Considera-se assim a trajetória social como a resultante desta combinação entre trajetória objetiva e subjetiva. Neste trabalho isto significa combinar a análise biográfica com informações quantitativas, usando-as como balizas que disciplinam as interpretações de uma trajetória biográfica singular, como a trajetória de exclusão social de um trabalhador rural.

Enfim, metodologicamente, pretendemos exercitar a conciliação destas perspectivas metodológicas distintas. Por um lado acreditamos na idéia weberiana de que conexões causais (como as que podem ser apresentadas por modelos estatísticos de co-variação), quando não acompanhadas da apresentação do sentido subjetivo enlaçado às mesmas pelos sujeitos sociais aos quais estas informações dizem respeito, assemelham-se a um dicionário para um poeta. Por outro lado,

partilhamos da desconfiança metodológica que historicamente assola pesquisadores sociais em relação às precauções no uso de metodologias qualitativas: concordamos que uma pesquisa que reivindica cientificidade necessita sujeitar-se a certos preceitos como, por exemplo, o da relativa replicabilidade. Isto significa reconhecer que não podem ser chamadas de conclusões científicas aquelas que mudam a cada mudança do cientista observador. Seria o mesmo que uma substância produzir ora um ora outro efeito numa cobaia, dependendo do cientista que a administra.

Este é um duro teste para o nosso relato biográfico. Sabemos que não existem garantias de que, independente do coletor desta narrativa biográfica, o resultado seria o mesmo. Muito pelo contrário, acreditamos que um novo relato, colhido por outro pesquisador (e até pelo mesmo), seria muito diferente deste numa série de sentidos. Mas independente do pesquisador e das diferentes possíveis versões da biografia narrada, as mesmas perguntas seriam pertinentes a cada uma delas: em que medida a narrativa biográfica pode ser considerada típica? Ou seja, será que ela seria capaz de esclarecer mais do que o universo vivido por um sujeito particular?

Esta resposta é importante por que a generalização das conclusões é outro princípio muito caro à ciência. Embora limitados pelas características do conhecimento nas ciências humanas, que inviabilizam a repetição controlada dos fenômenos estudados (jamais poderíamos simular em laboratório uma trajetória social como a analisada), defendemos que esta narrativa biográfica pode ser considerada representativa de situações mais amplas do que a vida dos protagonistas da saga relatada. Isto por que as informações de pesquisa oriundas de outras fontes e de métodos quantitativos, produzidas para este estudo, permitem sugerir a existência de milhares de possíveis protagonistas para narrativas biográficas como esta. Assim na condição de típico, este relato biográfico assume em alguma medida a condição de generalizável. Não para todas as cobaias, como pretendem as experiências controladas em laboratório, mas, pelo menos, para muitos que viveram as transformações verificadas no oeste paranaense.

Por outro lado, assim como diferentes narrativas biográficas poderiam ser produzidas, também é possível imaginar que diferentes estatísticas poderiam ser apresentadas para fundamentar diferentes histórias sem, em momento nenhum, apresentar qualquer número falso. Sendo ainda mais duros com a suposta objetividade dos dados quantitativos poderíamos citar Earl Babbie quando afirma que, a rigor, "...cientistas nunca coletam dados, eles *criam dados*"<sup>4</sup> (BABBIE, 2001, p. 181). Concordamos plenamente com esta suposição sendo levados, por consequência, a acreditar que, mesmo em relação aos "duros" dados quantitativos, sempre é possível imaginar e construir novas evidências que revelem novas facetas do que vai se chamar real: diferentes dados para diferentes histórias sobre o mesmo tema sem nunca deixar de ser estatisticamente significantes. Aqui, do mesmo modo

como defendemos a cientificidade dos recursos metodológicos qualitativos, nos precavemos desse “relativismo quantitativo” novamente com o argumento da história verossímil. É útil lembrar da clássica lição contra correlações estatísticas espúrias que aborda associação entre regiões com grande número de cegonhas e regiões com altos índices de partos. Ela nos ensina que independente da associação esta é uma história mal contada e que dificilmente se sustentará.

O recurso ao mix metodológico ‘quanti-quali’ neste trabalho visa justamente contar uma história bem contada. Se a trajetória social deste sujeito não é exatamente igual à de outros trabalhadores rurais que partilham os números das estatísticas que escolhemos para exibir, ela certamente é próxima das histórias de muitas outras famílias de trabalhadores rurais que viveram a badalada história do êxodo rural brasileiro. Conhecer a trajetória social da família Toledo e lê-la através de informações estatísticas nos ajudou a desenvolver uma percepção mais ampla (ou pelo menos mais viva) das transformações ocorridas no oeste paranaense, evitando assim, correlacionar cegonhas a nascimentos.

Cristalizam-se então, dois objetivos centrais neste trabalho. Como “esforço teórico”, pretendemos associar dados oriundos de diferentes abordagens evidenciando a importância deste procedimento para a compreensão de fenômenos sociais. Este desafio é significativo uma vez que: “Estabelecer relações entre esquemas discursivos de relatos biográficos e processos estruturais de determinação social continua sendo um exercício essencialmente virtual” (DUBAR, 1998, p. 8). Enquanto “análise empírica”, pretendemos analisar uma trajetória biográfica típica, a fim de compreender o processo de exclusão social de trabalhadores rurais no contexto regionalizado do oeste paranaense, entre meados da década de 1950 e o ano de 2005.

## SOBRE A EXCLUSÃO SOCIAL

A noção de “exclusão social” se transformou num conceito tão corriqueiramente utilizado nas Ciências Sociais e outras áreas que, por designar quase tudo, não designa quase nada ou, na melhor das hipóteses, produz imagens turvas e sem precisão de significado. Essa situação inspirou a seguinte declaração do Comissariado Geral de Planejamento do Governo Francês (CGPGF): “A noção de exclusão social é saturada de significados, não-significados e contra-significados. Pode-se fazer qualquer coisa com o termo, já que ele exprime o ressentimento daqueles que não podem obter aquilo que reivindicam” (CGPGF *apud* DUPAS 1998, p. 122).

Diante desta situação, diversos autores têm-se esforçado para tornar mais refinado esse lugar-comum. Uma destas tentativas é a de Cristovam Buarque, para quem: “apartação é o sistema econômico onde os grupos sociais são tratados

segregadamente conforme a categoria econômica a que pertençam: incluídos ou excluídos da modernidade” (BUARQUE *apud* FONTES 1995 p. 100). Nessa definição aparece uma forte identificação entre a noção de “exclusão social” e a idéia de pobreza, o que ainda a deixa com um sentido muito geral. Do mesmo modo, a referência à idéia de injustiça, como muitas vezes é feita (GUIMARÃES et all, 2002), não contribui para a sua precisão. A generalidade com que é abordada a noção de exclusão é criticada por Virgínia Fontes:

O caráter da crueldade de tratamento entre as relações sociais não é suficiente para caracterizar exclusão: os escravos apesar de sua situação precária eram fundamentais para a reprodução do sistema. Os negros segregados pelo governo segregacionista sul-africano eram a principal fonte de mão-de-obra daquele país (FONTES, 1995, p. 100).

Ainda de acordo com a mesma autora e, apesar de ser uma tarefa inconclusa, um dos filtros utilizados nesse processo de depuração conceitual é associar a idéia de exclusão ao processo de trabalho: excluídos seriam os desempregados. Tomando-se esta questão na perspectiva marxista e, considerando o seu grande poder analítico com respeito à sociedade industrial moderna, perceber-se-á que os desempregados, no mundo do trabalho analisado por Karl Marx, estariam perfeitamente “incluídos” no modo de produção capitalista. Colocados na posição de “exército de reserva” desempenham uma importante função no modo de produção capitalista representando um desequilíbrio em uma sociedade regida pela lei da oferta e da procura. Assim, seriam fundamentais ao sistema na medida em que pressionam o valor do trabalho para baixo.

Diante de mais essa “reinclusão” dos “excluídos”, é necessária uma clivagem mais apurada. O processo de globalização da economia mundial talvez possa representar um fator de atualidade requerido pela noção de exclusão. Se isto for aceito como válido e, para dar um sentido mais preciso e contemporâneo à idéia de exclusão, é necessário remete-la ao fenômeno da globalização. É nesse processo que se pode encontrar uma caracterização mais específica, relacionada com a conjuntura econômica, para o fenômeno designado até então, genericamente, por “exclusão”. Segundo Dupas:

Na Europa a discussão sobre exclusão social apareceu na esteira do crescimento dos sem-teto da pobreza urbana, da falta de perspectiva decorrente de desemprego de longo prazo e falta de acesso a empregos e rendas por parte de minorias étnicas e imigrantes, da natureza crescentemente precária dos empregos disponíveis e das dificuldades que os jovens passaram para ingressar no mercado de trabalho. (...) As recentes transformações sócioeconômicas ao gerarem uma massa de pessoas supérfluas ao sistema



redirecionaram o foco das discussões sobre os problemas sociais (DUPAS, 1998, p.121).

Nesta concepção, tratam-se os excluídos como um contingente populacional que, de uma situação de integração no meio econômico, tornam-se obsoletos à produção, perdendo, conseqüentemente, renda e vindo a somar-se à pobreza já existente. A pobreza, assim, seria uma característica associada, porém não definidora da nova situação. Os excluídos então, segundo Singer, seriam novos pobres:

A 'nova pobreza' difere da antiga fundamentalmente por sua origem. Trata-se de pessoas que pertenciam à ampla classe média que se criara em função das conquistas dos anos dourados, e que perderam seus empregos para robôs ou para trabalhadores de países periféricos. E que não foram capaz de se reciclar profissionalmente e de se deslocar para as cidades em que novos postos de trabalho estavam surgindo (SINGER, 1996 p. II).

É nesta perspectiva que entendemos a situação da família Toledo: pessoas que por um período de suas vidas estiveram perfeitamente integradas nas relações de produção vigentes e que, não conseguindo acompanhar as mudanças ocorridas nestas relações, com o decorrer dos anos, passaram a figurar fora do modelo de relações de trabalho entendido como formal ou padrão. Como agravante, sequer conseguem ter expectativas (pelo menos os membros da família mais velhos) de um dia fazer parte do mesmo. Num primeiro momento estavam em perfeita sincronia com o modelo vigente. Noutro, estão fora do mecanismo hegemônico passando a sobreviver nas bordas do sistema.

Em resumo o que se está afirmando aqui é que a família Toledo, apesar de durante toda sua trajetória poder ser considerada pobre, viveu dois momentos distintos. Em seu primeiro período, na fase rural, embora não tivessem um emprego formal eles atuavam do mesmo modo como a grande maioria de trabalhadores rurais agregados. Ou seja, eles estavam completamente incluídos dentro dos padrões vigentes para as relações trabalhistas do setor rural de então. Isto fica demonstrado no fato de nunca a família ter tido dificuldade (pelo menos até meados dos anos 80, quando decidem migrar para a região urbana), para encontrar trabalho e sobreviver. É apenas na segunda fase, quando a modernização da produção atinge a agricultura que este modelo de atividade fica excluído das novas relações de produção. Na cidade, o Senhor Toledo e sua família encontram-se excluídos dos padrões vigentes. E, pelo menos para os membros mais velhos da família, não existe esperança de inclusão.

## O CONTEXTO COMO PONTO DE PARTIDA DA TRAJETÓRIA BIOGRÁFICA

Os anos cinquenta, para muitos autores (MARTINE e GARCIA, 1987; SINGER, 1983 etc), marcaram um divisor de águas entre o Brasil predominantemente rural e o Brasil urbano. Em 1950 a população rural representava 63% da população brasileira, caindo para 44% em 1960. Este movimento demográfico se intensificou nas décadas seguintes, de sorte que somente na década de 1970, 15 milhões de pessoas abandonaram o meio rural para viver nas cidades (MARTINE, 1987, p. 63). No período de 50 anos, que cobre a trajetória biográfica da família Toledo, a população urbana brasileira cresceu mais de 1000%, passando de 12 para 130 milhões de habitantes. Este movimento demográfico é qualificado por Dupas, simplesmente como “um dos maiores processos de deslocamento populacional da história mundial” (DUPAS, 1998, p. 140).

O crescimento das cidades e da população urbana abriu um importante mercado para as atividades rurais no País. Estas transformações foram motivadas ainda por movimentos de internacionalização, modernização e racionalização da agricultura, catalisadas no conceito da “Revolução Verde”. Estes deslocamentos transformaram a terra num excelente negócio, tanto para exploração agrícola como para especulação. Entre 1961 e 1970, o preço da terra cresceu 130%, com a entrada de grandes capitais urbanos no meio rural, a partir de empresas como a Volkswagen, Jary Florestal e Phillip Morris.

Assim, enquanto a especulação fundiária limitou a fronteira agrícola, a modernização agro-industrial desenvolveu uma agricultura de alta tecnologia dependente de vultosos investimentos. Conseqüentemente houve uma sensível fragilização da pequena produção agrícola familiar, empurrando uma grande massa humana em direção às cidades. Segundo Martine:

Não há dúvidas de que a pequena produção familiar era, de longe, a maior fonte de emprego e renda para a população rural. Assim, a desestruturação sistemática dessa categoria pela capitalização do campo provocou um descompasso entre o ritmo de reprodução de força de trabalho rural e o crescimento das oportunidades de trabalho no campo (MARTINE, 1987, p. 63).

Mas este processo não foi homogêneo e nem uniforme. Por exemplo, o Oeste do Paraná andou na contramão deste processo migratório que marcou o Brasil a partir de 1950. Enquanto a maioria das áreas rurais brasileiras se comportava como expulsora de mão de obra, o Oeste do Paraná representou uma alternativa para milhares de pequenos agricultores atingidos pela modernização nas regiões de colonização mais antigas. Enquanto nas regiões atingidas pela “Revolução Verde”

a agricultura iniciava um processo intenso de modernização, a Região Oeste do Paraná iniciava sua história recente (com a colonização das suas terras entre 1946 e 1960), com uma economia extrativa de madeira e uma policultura de subsistência familiar (COLOGNESE e SCHALLENBERGER, 1994). De acordo com Emer (1991), o tripé sobre o qual se baseava o sistema produtivo no período, era formado pela produção agropecuária dos colonos, pela exploração da madeira e pelos armazéns de secos e molhados, que forneciam produtos industrializados e intermediavam a comercialização dos excedentes produzidos pelos colonos.

Entre os anos de 1960 e de 1970, nos quais a região acolheu a família Toledo, a Região Oeste do Paraná recebeu 374.082 pessoas. A taxa decenal de migração foi de 0,838%, quase o dobro da região segunda colocada no Estado do Paraná (Campo Mourão). Neste período de referência, apenas a região do Distrito Federal recebeu mais migrantes que o Oeste Paranaense, considerado por isso como área de fortíssima atração.

Com o término do processo de colonização das terras, a partir da década de 1970, novas e profundas transformações alteraram rapidamente a sociedade do Oeste do Paraná.

Este processo foi altamente seletivo, em termos socioeconômicos e tecnológicos, e teve suas expressões mais visíveis na difusão da mecanização, no uso de insumos e equipamentos de origem industrial, na especialização da produção, na concentração da propriedade da terra, no êxodo rural e na acelerada urbanização (COLOGNESE 2004 p. 101).

Em termos produtivos na agricultura, as lavouras temporárias de soja e trigo passaram a ser as principais responsáveis pelo crescimento da produção e pelo desenvolvimento regional. A produção agrícola não resultava mais de uma policultura de subsistência, mas de uma produção especializada destinada ao mercado interno (trigo) e externo (soja). Estas transformações foram tão profundas que, nas décadas de 1970 e 1980, o Oeste se consolidou como a região que mais cultivou soja e trigo no Estado do Paraná.

Tais mudanças não afetaram apenas os produtos cultivados e os usos do solo, mas também produziram deslocamentos na estrutura fundiária da região. Na passagem entre as décadas de 1970 e 1980, houve uma redução de 7.400 estabelecimentos rurais no oeste do Paraná, o que refletiu significativamente em termos da concentração fundiária e do êxodo rural. Além desses processos, a rápida urbanização e as transformações na economia regional também afetaram o comércio, determinando o gradativo desaparecimento dos antigos empórios e armazéns e sua substituição por um comércio mais especializado e diversificado quanto às áreas de atuação.

Mais recentemente, especialmente a partir da década de 1990, novos deslocamentos sociais têm conduzido a uma diversificação da base agropecuária regional e a uma busca de alternativas de agroindustrialização e de manutenção da competitividade (viabilidade) dos produtos e dos produtores no contexto globalizado. Neste processo de diversificação, além da soja e do trigo, as produções de milho e de mandioca também se tornaram importantes, enquanto as criações especializadas de aves de corte e de suínos (através de processos de integração com a agroindústria), de gado leiteiro e de peixes em cativeiro apresentam-se como importantes alternativas socioeconômicas.

No meio rural, estes deslocamentos levaram a uma sensível diminuição da população, dispensada pelos novos patamares tecnológicos exigidos na produção. Além disso, relativizaram a importância do saber fazer historicamente acumulado, imprimindo relações competitivas e pautadas em novos referenciais, cuja apropriação e desempenho deixaram de depender das trocas de experiências, da solidariedade e da ajuda mútua, características do período anterior. No meio urbano, representaram a complexificação das relações sociais e de produção, pela criação de um mercado de trabalho formal e a imposição de relações individualistas e competitivas nas mais diversas esferas da vida. A valorização imobiliária ocorrida neste ambiente representou ainda um eficiente processo seletivo na ocupação dos espaços urbanos, que conduziu a formação de bairros pobres e tipicamente populares nos arredores das cidades da região.

Este é o contexto regionalizado no qual se desenvolve a trajetória biográfica da família Toledo. A análise desenvolvida na seqüência procura demonstrar o processo de produção da exclusão social, através da biografia de uma família típica de trabalhadores rurais em seu percurso até a fixação na atividade de catadores de papel da cidade de Toledo.

## OS PRIMEIROS PASSOS NA TRAJETÓRIA DA FAMÍLIA TOLEDO

O senhor Toledo, atualmente com 62 anos, nasceu na cidade de Andradina, Noroeste do Estado de São Paulo em 1942. O protagonista desta trajetória nasceu pobre, filho de agricultores meeiros que, provavelmente, trabalhavam em terras de homens como o considerado fundador da cidade, Antônio Joaquim de Moura Andrade, considerado também o eterno "Rei do Gado"<sup>5</sup>. Não obstante a pobreza, a família inteira trabalhava integrada nas atividades de subsistência, protagonizando o modelo clássico de agricultura familiar. Integrados no processo, a aprendizagem técnica iniciou-se ainda na infância substituindo a educação formal "tanto pela dificuldade de ir até a escola, como pela necessidade de gente no trabalho". Assim com pouco mais de dez anos o Sr. Toledo já contribuía em uma série de atividades como trabalhar na lavoura, "mexer" com gado de corte e leite, enfim, cultivar uma

pequena agricultura e uma pecuária de subsistência. A integralidade de suas atividades junto à família levou o menino a crescer com a mesma escolaridade de seus pais: nenhuma.

Em 1957 a família do jovem Sr. Toledo fez uma tentativa de mudar sua posição na cadeia produtiva decidindo migrar e adquirir uma terra própria. A migração deu-se na procura de terras mais baratas uma vez que a cidade de Andradina, desde 1937 pertencia às raras (e, portanto valorizadas) regiões brasileiras integradas por via férrea (Estrada de Ferro Noroeste do Brasil) povoadas por pessoas de "(...) espírito empreendedor e (empenhados) pelo progresso agropecuário que elevou a cidade a centro regional" <sup>6</sup>. O jovem Toledo tinha então 15 anos de idade e, segundo ele, apto a trabalhar em qualquer coisa numa fazenda.

A região escolhida foi no Estado do Paraná, mais precisamente a Cidade de Apucarana. Apucarana fica no centro norte do Paraná. Ganhou o estatuto de município em 1943 quando se desmembrou do município de Londrina. Londrina é uma cidade que teve seu início marcado pela imigração de paulistas, como a família Toledo, e mineiros, logo no início do século passado. Em 1922 o governo do Paraná iniciou um projeto de concessão de terras às companhias privadas de colonização. Assim, já em 1924 a Companhia de Terras do Norte do Paraná, subsidiária da Paraná *Plantations*, deu grande impulso ao desenvolvimento da região. Simultaneamente, uma missão inglesa orientou a aquisição de glebas de terras para implantação do cultivo, e de máquinas para o beneficiamento de algodão, com apoio do 'Brasil *Plantations Syndicate*'. Outros projetos de ocupação fundiária também foram desenvolvidos, de modo que, quando a família Toledo chegou à região de Apucarana, encontrou dificuldades de comprar um lote com terra suficiente para a família e voltou a trabalhar associada em fazendas maiores. Os Toledo então peregrinaram de fazenda a fazenda por dois anos, residindo "ora aqui ora ali". Sempre conseguiram uma fazenda aonde poderiam realizar o ofício que conheciam. A idéia de adquirir uma terra própria não havia ainda sido abandonada. Foi então que, com 17 anos de idade e apto para realizar qualquer atividade de seu ofício, após ouvir boatos sobre uma região de exploração recente e cheia de oportunidade, o senhor Toledo decidiu tentar a vida sozinho. Migrou para o extremo Oeste do Paraná levando os pertences "que cabiam numa mala" e a confiança em sua capacidade de trabalho. Era o ano de 1959.

## A NOVA FAMÍLIA TOLEDO

O jovem Toledo chegou ao Oeste do Paraná, estabelecendo-se no município de Cascavel. Não tendo boa impressão do local avançou em direção ao município de Toledo. Aí logo conseguiu trabalho em fazendas no distrito de São Miguel fixando-se, por fim (por fim?) no distrito de Três Bocas.

Neste local conheceu uma jovem viúva, já com dois filhos. Namoro iniciado, o casamento seguiu-se rapidamente. Perguntados sobre “amor à primeira vista”, a resposta foi “necessidade”. É importante lembrar aqui que o ofício apreendido pelo senhor Toledo sempre foi baseado numa estrutura de divisão de trabalho familiar. Assim, o casamento multiplicou a capacidade de ganho e representou um grande progresso em termos de qualidade de vida.

O agora jovem senhor Toledo igualava-se a muitos outros migrantes que caracterizaram a primeira fase da colonização do Oeste do Paraná. Trabalhava como meeiro, mantinha uma pequena criação de animais e uma cultura agrícola de subsistência. Algum dinheiro vinha de empreitas para terceiros, visando o desmatamento e abertura de novas roças. Apesar de não haverem firmado qualquer espécie de contrato formal, esta era a regra neste período. A agora família Toledo estava rigorosamente dentro da normalidade das relações de trabalho no período em que sequer o País possuía alguma regulamentação trabalhista para o setor.

A família Toledo cresceu. Os filhos da esposa e os filhos do novo casal seguiram o modelo de formação dos pais: trabalho desde cedo e nenhuma escola. Incorporados ao trabalho na fazenda, liberavam o senhor Toledo para as empreitas. Nos finais de tarde e fins de semana, trabalhavam juntos em atividades de subsistência. Por vários anos esta foi à rotina do senhor Toledo e dos seus agora seis filhos. Em 1975 a fazenda mudou de proprietário e o senhor Toledo foi dispensado de seus serviços. Como este modelo de parceria estrutura-se eminentemente ligado a terra, a nova situação exigiu também que a família mudasse seu local de moradia.

Na época, segundo o depoimento colhido, já se falava em “indenizações”. No entanto na região, este procedimento absolutamente não era a regra. Segundo o relato “a família não tinha nem idéias de quais eram seus direitos”. Isso, no entanto, sequer foi cogitado, uma vez que “não se mexia no assunto, pois podia prejudicar o futuro”. Diante desta mudança, a idéia de comprar uma área de terra voltou a se fazer presente. No entanto, os recursos economizados eram ainda insuficientes. Somado a este inconveniente, a farta oferta de trabalho (para toda família), ainda dentro do modelo associado dependente, relegou estes planos para adiante.

Com “fama de trabalhadores”, o senhor Toledo e sua família não tardaram em encontrar trabalho e moradia em outra fazenda, localizada ainda no distrito de Três Bocas. Neste local os filhos tornaram-se adultos seguindo o modelo dos pais e avós: exímios trabalhadores rurais adaptados ao modelo produtivo centrado na agricultura familiar de subsistência sem nenhuma educação formal. O analfabetismo, porém, nunca impediu, segundo o depoimento, o desempenho do trabalho: “a leitura na roça fazia pouca falta”. E assim passaram-se mais onze anos.

Em 1985 a fazenda passou a ser administrada por uma nova geração de

proprietários: o genro. Embora ainda tenha permanecido num esquema familiar de administração, um novo modelo produtivo adaptado à agricultura centrada na mecanização foi adotado. A fazenda dedicou-se ao plantio em massa de trigo e soja. Esta nova estratégia conflitou com o sistema de parceria entre proprietários e núcleos familiares agregados. Isto porque a área de terra cedida ao cultivo familiar de subsistência estava sendo requisitada para ampliação das lavouras e os diversos braços da família oferecidos em troca deste usufruto não eram mais necessários. Nestas circunstâncias a família Toledo deixou a fazenda.

Desta vez houve uma indenização que fez o senhor Toledo pensar em retomar o antigo projeto de aquisição de uma área para a produção rural. Não obstante, uma outra consequência do novo modelo agrário foi a valorização fundiária o que inviabilizou a compra de uma área rural de tamanho suficiente (bem como implementos necessários) para manter a família. A decisão tomada então foi comprar um lote na cidade de Toledo, mais precisamente num bairro popular chamado Jardim Coopagro. A casa foi construída pela própria família, resquício de modelo de produtividade que havia mantido a família até então. Assim, em 1985 a família Toledo viveu o que muitas famílias de pequenos agricultores viveram na década de 1960 e 1970: o tão comentado êxodo rural.

#### A trajetória

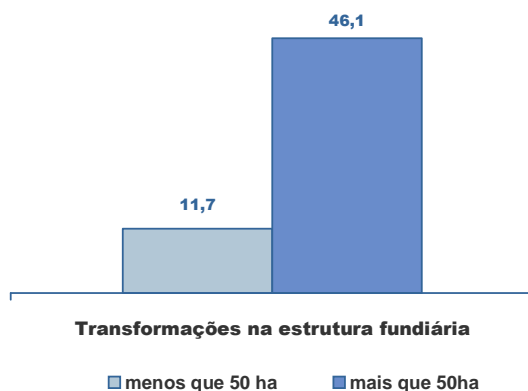


## A FAMÍLIA TOLEDO NO CENÁRIO DA MODERNIZAÇÃO AGRÍCOLA<sup>7</sup>

Conforme mencionado anteriormente, as décadas de 1970 e 1980 dão início a uma nova fase na produção agrícola do Oeste do Paraná. É a fase de formação e consolidação de uma economia agrícola de exportação. Caracterizada pela modernização, através da difusão da mecanização e do uso de insumos e equipamentos modernos, nela a produção não resultava mais da policultura de subsistência, mas da especialização na produção de soja e trigo. Embora destinadas a mercados diferentes, as novas culturas se afinavam com as perspectivas da moderna agricultura brasileira. Ambas “contaram com um conjunto de políticas de incentivo - créditos subsidiados, criação de infra-estrutura de produção e armazenamento, garantia de preços mínimos, incentivos na difusão de tecnologia - permanentes e intensos”. (CORADINI e RIEDL 1989, p. 12).

A introdução destas novas técnicas e cultivos levou os agricultores a assumirem novas estratégias produtivas. E estas estratégias pressupõem investimentos de alta monta. Diante das imposições deste novo cenário produtivo, os poucos recursos acumulados pelos Toledo com as empreitas, não foram suficientes para aderir à “nova onda na agricultura”. Assim, tanto os Toledo como milhares de outros pequenos agricultores, tiveram que repensar suas vidas.

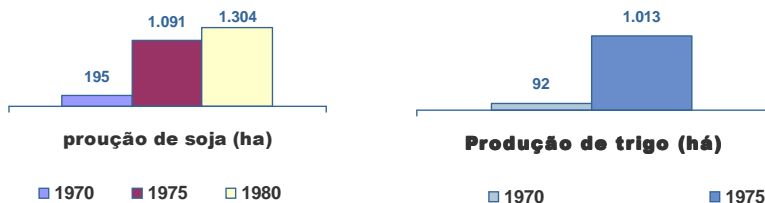
Em 1975, quando a família Toledo saiu da fazenda onde estava instalada por dezesseis (16) anos, no distrito de Três Bocas, e pensou em adquirir um pequeno lote de terra (algo em torno de 10 hectares) não era o momento propício. No município de Toledo, estabelecimentos deste porte entraram em forte declínio, inviabilizados pelos custos do novo modelo produtivo. Tanto que, até 1985, ano que a família Toledo decidiu migrar para o meio urbano, as propriedades de até dez hectares tinham decrescido na ordem de 37,86%, enquanto houve um crescimento de 60.82% das propriedades acima de 100 hectares.



Fonte: (RIPPEL, 2004).

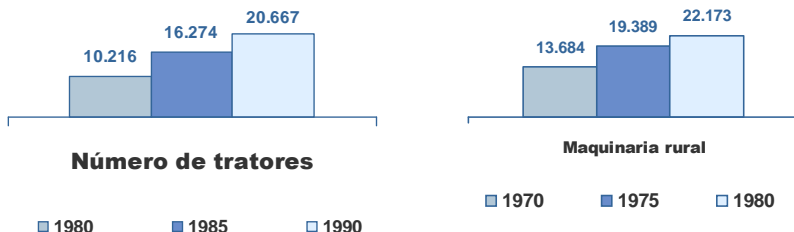


Nesta nova estrutura fundiária, entre 1970 e 1975, a área plantada com soja no Oeste do Paraná cresceu de 195.000 para 1.091.800 hectares, chegando a 1.304.561 hectares em 1980. Uma variação de 479,39% em apenas dez anos. Já a área de trigo nestes mesmos dez anos passou de 92.100 para 1.013.446 hectares. Um crescimento de 464,68% no período de 1970 a 1980.



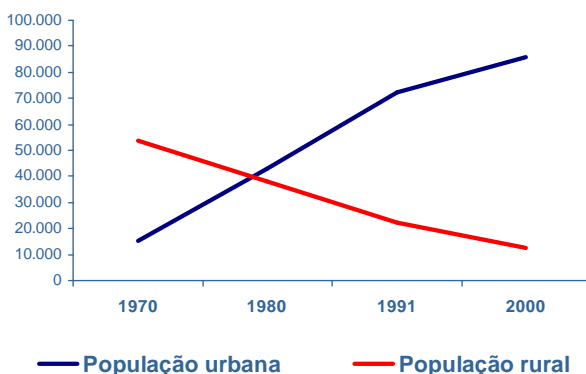
Fonte: (RIPPEL, 2004).

Apenas no ano de 1975 entraram no setor rural da Região, 13.684 arados de tração mecânica. Estes números chegaram a 21.761 arados em 1980. No mesmo período de 1975/80 os números de colheitadeiras cresceram de 5.968 para 9.063. Já o número de máquinas de plantio passou de 13.704 para 19.389 no período entre 1980/85.



Fonte: (RIPPEL, 2004).

Um estudo publicado na Colômbia em 1972 (ANIBERCOMBIE *apud* WOOD e CARVALHO, 1994) calculou que, em média, para cada trator que entra no campo, dezenove (19) trabalhadores são dispensados (notadamente nas fazendas entre 50 e 200 hectares). No Oeste do Paraná este processo se deu de forma semelhante. Entre 1970 e 1980 as migrações deixaram um saldo negativo de 117.047 pessoas. Na década seguinte mais 62.295 pessoas deixaram a Região. Boa parte destas 179.324 pessoas deixou o setor rural deslocando-se para o meio urbano. Assim, em 1970 a população rural do Oeste do Paraná correspondia a 80% do total. Em 1980 a população rural e urbana se igualava em 50%. Já em 1991 a população urbana do Oeste era de aproximadamente 71% e a rural de 29%.



Fonte: IBGE - Censo Demográfico, 2000.

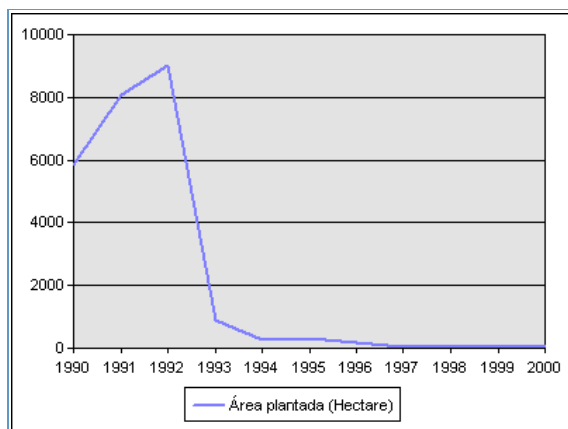
Nestes percentuais se inclui a família Toledo. Em 1985, depois de 26 anos de aventuras no pródigo setor rural do oeste paranaense, a família Toledo se mudou para a cidade de Toledo. O local foi um bairro popular chamado de Jardim Coopagro.

## A FAMÍLIA TOLEDO SE AVENTURA NA CIDADE

A aventura da família Toledo na cidade começou com o seu estabelecimento no bairro jardim Coopagro, onde a própria família construiu a casa. Na bagagem, os Toledo trouxeram a pequena indenização (usada em parte na compra dos materiais de construção utilizados na casa); um amplo conhecimento e experiência sobre técnicas familiares de cultivo em pequenas propriedades; e o analfabetismo de todos os membros da família.

De acordo com as lembranças do senhor Toledo, no Jardim Coopagro, as coisas não melhoraram. Mesmo por que, embora residindo na cidade, às atividades de trabalho continuaram de certa forma sendo agrícolas. O senhor Toledo e todos os seus filhos se tornaram bóias frias em algumas plantações residuais de algodão ou em serviços de "capinação". O trabalho era duro e esporádico, mas dava para 'passar'.

Mas no início da década de 1990 o algodão deixou definitivamente de ser uma cultura atrativa na Região. Com isso, as oportunidades de trabalho como bóias-frias decresceram vertiginosamente, obrigando a família Toledo a reorientar suas energias e habilidades para tarefas urbanas. Neste processo, passaram a cavar poços, cortar árvores, limpar jardins, manter limpos lotes baldios, entre outros "biscates". A atividade em lotes baldios abriu uma nova linha de atuação para as habilidades dos Toledo. Durante vários anos eles cultivaram estes terrenos, de onde extraíram parte da sua subsistência.



Fonte: IBGE, 2000 - Produção Agrícola Municipal

Este resquício do modo de produção que anteriormente sustentava a família, no entanto, não perdurou. O acelerado crescimento urbano da Região dificultou a continuidade deste novo empreendimento, pois com a expansão da cidade os lotes baldios foram ficando escassos. Com a produção em lotes baldios decaindo, o senhor Toledo, agora com 62 anos de idade, junto com os seus filhos analfabetos, tentou ingressar como empregado em “firmas”. No entanto com nenhuma experiência em ofícios que não fossem em lavouras de subsistência, sem tempo de trabalho comprovado em carteira e analfabeto, foi um esforço em vão, tanto para ele quanto para os seus filhos. A família, no entanto, não parava de crescer. Novos netos chegaram. A filha mais velha, grávida, se casou e se instalou numa “casinha”, improvisada no mesmo lote. Posteriormente, em 1995, agrega-se à família um cunhado do senhor Toledo, solteiro e (também) analfabeto. Construíram então um ‘puchado’ para abrigar o cunhado e tudo se resolveu.

Este novo agregado à família, já havia desistido alguns anos de procurar emprego em “firmas”, e se dedicava, desde então, à atividade de “catação de papel”. Sem outra opção de trabalho em 1995, toda a família Toledo entrou neste novo ramo de atividade. Nesta nova atividade algumas características da estratégia de manutenção anterior foram mantidas: a atividade continuou informal e familiar. Inclusive o “carrinho” utilizado para recolher material reciclável nas ruas foi confeccionado pela família.

A atividade de catar papel (‘lixo reciclável’), pelo menos para a família Toledo, funciona da seguinte maneira: o catador sai com o carrinho sozinho ou com mais uma pessoa sempre de manhã bem cedo, pois no ramo já há muita concorrência. Passa boa parte do dia garimpando por toda cidade. Espera o final da tarde, quando algumas lojas fecham e (às vezes) dispensam caixas de papelão. Recolhido o máximo de material possível, volta para casa e inicia o trabalho de

classificação e seleção do material coletado.

Nesta atividade o negócio é coletivo: mesmo quando percorre às ruas individualmente, é a família quem trabalha em conjunto. Assim, no caso da família em questão, a filha mais velha, agora com 47 anos, em geral não sai para catar papel (embora já o tenha feito). No entanto, acompanhada dos filhos que já voltaram da escola e da mãe, juntam-se aos demais membros da família na atividade de classificação do material coletado. Neste processo, parte do material mais valioso (em geral metal) é separada para pagar algumas contas. Quase todo o restante é levado às unidades de troca de um programa assistencial municipal chamado "Programa Lixo Útil-câmbio fixo" e trocado por cestas básicas: dele resultam em média quatro cestas básicas a cada mês.

## A ATUALIDADE DE POBREZA DA FAMÍLIA TOLEDO

Depois que a família Toledo saiu do campo, a área plantada de soja e trigo sofreu uma diminuição relativa em todo Oeste do Paraná. Por outro lado, com o desenvolvimento da produção integrada de aves e suínos, a cultura do milho sofreu um significativo incremento. Da mesma forma a cultura da mandioca foi aumentada, a partir dos incentivos representados pela instalação de indústrias de fécula de mandioca na Região. As agroindústrias de carnes, a partir de processos de integração para a produção de aves, suínos e peixes, também multiplicaram suas dimensões. Por outro lado, novos ramos da indústria passaram a se desenvolver em Toledo, como pôr exemplo, a indústria farmacêutica, responsável pela geração de milhares de empregos na cidade. O processo de urbanização foi acompanhado ainda pela multiplicação das empresas na cidade de Toledo. Em 2001, foram contadas 4.826 empresas registradas, de diversas dimensões e nas várias áreas de atuação.

No mesmo ano de 2001 foram contados pelo IBGE, 98.200 habitantes no município. Destes 85.920 (87,48%) viviam na área urbana. Dos moradores urbanos da cidade, 4.703 residiam no Jardim Coopagro, local de habitação da família Toledo. Os moradores do Jardim Coopagro, em sua maioria (4.672) moram em casas ou apartamentos (como a família do Patriarca Toledo), 26 em domicílios improvisados (como a filha mais velha do senhor Toledo), e 5 em cômodos improvisados (como o cunhado do senhor Toledo).

O rendimento nominal médio para as pessoas acima de dez anos de idade na cidade de Toledo era, em 2001, de 582,58 reais (o IDH – Índice de Desenvolvimento Humano - calculado para o município era de 0,927). No Jardim Coopagro existiam 1.197 chefes de família, cujo rendimento médio era de R\$ 443,40 reais. Isto significa que a família Toledo estava situada abaixo da média de rendimento relativo da cidade. Em 2001 existiam em Toledo 5.515 pessoas sem instrução ou analfabetas. No bairro Jardim Coopagro existiam 120 indivíduos com

um ano ou menos de instrução. Entre eles, conforme já indicado, estão os adultos da família Toledo.

Mas a família Toledo pode ser considerada urbanizada na atualidade. Apesar de insistir no cultivo de uma horta no pequeno espaço que sobra entre montes de papelão e outros materiais coletados, pode-se dizer que os Toledo são urbanos. É claro que é difícil ser plenamente 'urbano', quando a trajetória biográfica é marcada pelo 'rural', notadamente numa região eminentemente agrícola. Alheios a estas querelas intelectuais, a família Toledo segue sua vida, "às vezes melhor, às vezes pior". A pequena casa, agora já com vinte anos, segundo o senhor Toledo, esta "caindo aos pedaços" e precisa de reformas. Enquanto as melhorias definitivas não vêm (e talvez nunca venham, como não veio à pintura e o reboco), a casa vai sendo "escorada". O senhor Toledo aguarda um prometido auxílio da prefeitura, através do Centro Social Urbano e, segundo dizem (já há tempo), haverá no local a construção de "uma nova unidade habitacional".

Mais recentemente, três filhos do senhor Toledo saíram do núcleo e foram constituir família fora. O clã hoje conta com doze membros morando no mesmo lote. Na residência principal são sete: o senhor Toledo e esposa, duas das três filhas do casal, dois netos e um bisneto (filho de uma das filhas, "mãe solteira", que permaneceu morando com os pais). Na segunda casa, improvisada para a filha mais velha, moram ela, o marido e os dois filhos mais novos. O cunhado continua morando no 'puxado'.

O consumo familiar centra-se nos gêneros de primeira necessidade. A alimentação é prioridade, seguida pelos gastos com remédios, água, luz e gás. Os quesitos como vestuário e móveis são providos, na grande maioria das vezes, por doações ou "achados" durante o exercício do ofício. A principal fonte de renda monetária da família é a aposentadoria "por idade" do senhor Toledo. A renda total do clã fica em torno de R\$ 350,00 por mês (um pouco menos de 10 dólares per capita). A filha mais velha é ainda beneficiada pelo programa "Bolsa Família", do Governo Federal, com R\$ 80,00 mensais.

Das pessoas adultas residentes no mesmo lote, quase todos são analfabetos: o senhor e a senhora Toledo, suas três filhas, o genro e o cunhado. Dois dos netos já atingiram a maioridade e sabem ler. Apesar disso, ainda não conseguiram o primeiro emprego formal. Dois outros netos com 12 e 15 anos, além da escola, freqüentam o Centro Comunitário e Social Dorcas. Aí recebem alimentação (o principal motivo de continuarem freqüentando o centro, segundo os meninos) e aprendem "ofícios" como bordar, pintar, tocar instrumentos musicais e lutar capoeira. Atividades que ninguém na família sabe se ajudarão os Toledo a conquistar um documento que até agora nunca tiveram: a "carteira assinada". Enquanto estas respostas não aparecem, como afirma o senhor Toledo, o jeito é ir "levando a vida assim mesmo". De exclusão em exclusão, sempre resta à esperança de que um dia

“alguém olhe pela gente”.

## A FAMÍLIA TOLEDO COMO EXPRESSÃO DA EXCLUSÃO SOCIAL

As conclusões deste texto já estão espalhadas por suas páginas. Para finalizar, basta mencionar que reconhecemos que o trabalho de operacionalizar conceitos é uma tarefa dura, impossível de ser feita sem reducionismos. Apesar disso, acreditamos ter retratado, pelo prisma da obsolescência da pequena agricultura de subsistência e pela substituição do trabalho humano por trabalho mecânico, a transformação de uma família de “pobres” em “novos pobres”. O fim dos trabalhos como bóias frias marcou também o fim de uma tecnologia produtiva adquirida e utilizada por gerações e gerações. O trabalho definitivo em “biscates” e a posterior atividade de “catação de papel” marcam a desistência de ingresso no mercado formal de trabalho. Os Toledo entram assim, de acordo com a concepção assumida neste texto, na categoria dos “excluídos” (apesar dos grandes riscos que esta operacionalização incorre - o que já foi dito e repetido).

Metodologicamente, a abordagem desenvolvida atesta a pertinência da combinação do método biográfico com outras técnicas de busca de informações de pesquisa para o entendimento da exclusão social em sua dinâmica e em suas múltiplas dimensões. A combinação de indicadores quantitativos e qualitativos possibilitou a realização de um exercício metodológico que viabilizou a leitura de indicadores através de uma trajetória biográfica e interpretar uma trajetória através de indicadores quantitativos e qualitativos.

## NOTAS

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no Seminário sobre Mix de Métodos, na Universidade do Texas – UT/EUA, em 2005, e no “STI6 – Metrôpoles: segmentação, sociabilidade e cidadania”, do XXVIII Encontro Anual da Anpocs, 2004. Uma versão deste texto foi aceito como apresentação no II Encontro Latino Americano de Metodologia em Ciências Sociais (II ELMCS, Universidade de sonora, México, 2010).

<sup>2</sup> Doutor em Sociologia pela UFRGS e docente da Unioeste/ campus de Toledo – PR. Email: [azevedo-pr@uol.com.br](mailto:azevedo-pr@uol.com.br).

<sup>3</sup> Doutor em Sociologia pela UFRGS e docente da Unioeste/ campus de Toledo – PR. E-mail: [silviocolognese@ibest.com.br](mailto:silviocolognese@ibest.com.br).

<sup>4</sup> Bacharel em Ciências Sociais, UNIOESTE.

<sup>5</sup> Grifo do autor.

Usando mix de métodos para avaliar uma trajetória de exclusão no oeste do Paraná

<sup>6</sup> Esta alcunha é atribuída pela própria tradição da cidade e encontra-se veiculada no site oficial da cidade de Andradina.

<sup>7</sup> Este fragmento também é retirado do site oficial.

<sup>8</sup> As informações estatísticas contidas neste ponto e em pontos subsequentes são providas do IBGE censos de 1970, 1980, 1990 e 2000. As informações foram organizadas e compiladas em Rippel (2004).

## REFERÊNCIAS

BABBIE, Earl. **Métodos de Pesquisas de Survey**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BRASIL. IBGE. **Censo Demográfico 2000** - Resultados do universo, CDroom Brasil, município de Londrina. Paraná. Disponível em: <http://home.londrina.pr.gov.br/> Acesso em 2004.

BRASIL. IBGE. **Rio de Janeiro**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php>. Acesso em 2004.

BRASIL. **Município de Andradina**. SP. Disponível em: <http://www.andradina.sp.gov.br/acidade.html>. Acesso em 2004.

COLOGNESE, S.A. **Associações étnicas de italianos: identidade e globalização**. São Paulo/Milão: Itália Nuova, 2004.

COLOGNESE, S.A. e SCHALLENBERGER, E. **Identidade e Migrações: o modo de ser evangélico luterano no oeste do Paraná**. Toledo: EdT, 1994.

CORADINI, O. I.; RIEDL M. **Produção familiar, tecnologia e produção de soja**. Porto Alegre: editora da UFRGS, 1989.

COULON, Alain, *Etnometodologia*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1995.

DUBAR, C. Trajetórias sociais e formas identitárias: alguns esclarecimentos conceituais e metodológicos. In: **Educação e Sociedade**. V.19, n.62, Campinas, abril de 1998.

DUPAS, Gilberto. **A lógica da economia global e a exclusão social**. Estudos Avançados, 12 (34), 1998.

EMER, I. O. **Desenvolvimento histórico do Oeste do Paraná e a construção da escola**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro. FGV. 1991.

FERRAROTTI, F. Sobre a autonomia do método biográfico. In: NÓVOA, A; FINGER, M. (orgs). **O método (auto) biográfico e a formação**. Lisboa, Ministério da Saúde, 1988. Pp.17-34.

FONTES, C. **Métodos biográficos**. In: <http://educar.no.sapo.pt/biograficos.htm>. Acesso em 2007.

FONTES, Virgínia. Sobre a exclusão: alguns desafios contemporâneos. **Cad. CRH.**, Salvador, n23. Jul/dez. 1995.

JOSSO, M.C. História de vida e projeto: a história de vida como projeto e as "histórias de vida" a serviço de projetos. **In: Educação e Pesquisa**. V.25, n.2, São Paulo, jul/dez. 1999.

MARTINE, Jorge; GARCIA, Ronaldo Coutinho. Org. **Os impactos sociais da modernização agrícola**. São Paulo: Caetes, 1987.

RIPPEL, Ricardo. **Relatório de anual de pesquisa**: migração e desenvolvimento no Oeste do Paraná, uma análise de 1950 a 2000. Unioeste Campus de Toledo, 2004.

SINGER, Paul. **Economia política da urbanização**. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. Desemprego e exclusão social. **In: São Paulo em Perspectiva** v. 10 n.1 – jan/mar., 1996. Fundação SEADE.

WOOD, C & CARVALHO, J.R.M. **A demografia da desigualdade no Brasil**. Rio de Janeiro, IPEA, Sevic, PNDE/27, 1994.

Artigo recebido para publicação em 18 de abril de 2011.



# Da loucura ao transtorno mental: a constituição de políticas sociais e seus pressupostos

Diuslene Rodrigues Fabris<sup>1</sup>  
Tupiara Guareschi Ykegaya<sup>2</sup>

**RESUMO:** Este trabalho é fruto de inquietações teóricas e profissionais, posteriormente debatidas e aprofundadas no Grupo de Pesquisa Fundamentos do Serviço Social: Trabalho e Questão Social, e objetiva promover uma discussão acerca de como a construção histórica da loucura, propiciou concepções e diretrizes da implementação das políticas sociais ao longo do tempo, respaldando esta discussão, utiliza-se como embasamento as leituras de Foucault e sua abordagem genealógica do fenômeno, bem como este é compreendido na modernidade a partir da constituição de um saber/poder específico e autorizado. Por longo tempo houve a aproximação do louco com os indesejados, estabelecendo forte elo de ligação entre a figura do louco e do criminoso, justificando pois, a exclusão e a reclusão deste. Somente na segunda metade do século XIX é que o modelo asilar fundamentado em Pinel entra em crise e inicia os movimentos da antipsiquiatria francesa e inglesa. Nos anos 80, os trabalhadores brasileiros, em saúde mental, organizaram-se em prol do projeto de desinstitucionalização do tratamento psiquiátrico, culminando com a promulgação da Lei 10.216/2001, que propõe um tratamento humanizado ao doente mental e a inversão do modelo asilar para os serviços públicos comunitários.

**Palavras-chaves:** Transtorno mental; políticas em saúde; reforma psiquiátrica

**ABSTRACT:** This paper is the result of theoretical and professional concerns, and subsequently discussed in Research Group of Foundations of Social Work: Work and Social Issue<sup>3</sup>, and aims to promote a discussion how about the construction of historical madness, provided ideas and guidelines for implementation of social policy over time. This discussion is based on Foucault's readings, his genealogical approach of the phenomenon, and how his theory is understood in the modern period from the establishment of a specific and authorized knowledge/power.

For a long time, crazy people was approached with unwanted ones, establishing a strong link between the figure of the insane and criminal, justifying the exclusion and incarceration of them. Only from the second half of the nineteenth century, the asylum model based on Pinel, enter into crisis and starts the movement of French and English non- psychiatry. In 80 years, workers in mental health, all over the country, organized themselves for the Brazilian project of non-institutionalization of psychiatric treatment, culminating in 2001 with the enactment of Law number 10216, which proposes a humane treatment to mentally ill people and reversal of the asylum type for public community services.

**Key words:** Mental disorder; Policies in health, Psychiatric Reform

## INTRODUÇÃO

O fenômeno da loucura está presente na história de qualquer sociedade. Contudo, não é um fenômeno que tenha sido representado apenas de uma única forma, pelo contrário, a loucura vem sendo pensada e interpretada socialmente de diversas formas e a partir de vários pressupostos. A idéia que se tem sobre ela e sobre o louco não é contínua, mas se dá a partir de rupturas históricas determinadas pelo contexto sócio-histórico.

Para se fazer uma discussão acerca de como o conceito de loucura e de louco foi sendo construído historicamente, utiliza-se como embasamento as leituras de Foucault e sua abordagem genealógica do fenômeno, bem como este é compreendido na modernidade a partir da constituição de um saber/poder específico e autorizado: a psiquiatria. A construção de uma genealogia do poder foi projeto exaustivo de Foucault. Essa inovação metodológica foi primeiramente expressa em "História da Loucura", ele relacionou os saberes da psiquiatria e as instituições sociais; estas relações se estabelecem numa determinada época e formulam regularidades que permitem individualizar para dominar. A partir de uma análise arqueológica da loucura Foucault afirma que a psiquiatria é a racionalização de um processo de dominação do louco. O conceito de loucura enquanto doença mental passa de abstrato para a concepção de indivíduo como corpo ou espírito/mente doente.

O objetivo deste trabalho é primeiramente fazer uma discussão acerca de como no devir histórico foi possível a construção de concepções acerca da loucura e após, entender como estas concepções são pressupostos para a implementação de políticas sociais específicas, atendendo aos anseios e ao pensar da sociedade vigente.

Este artigo foi produzido a partir da pesquisa bibliográfica na tentativa de elucidar a problematização feita acerca de uma concepção social da figura do louco e da loucura enquanto construção social, e como esta permite e fundamenta a emergência de um conjunto de políticas sociais que operacionalizam a concepção de loucura embasada num tipo de saber autorizado. Segundo Gil (2002, p. 45), "a principal vantagem da pesquisa bibliográfica reside no fato de permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente".

## HISTÓRIA DO ENTENDIMENTO OCIDENTAL ACERCA DA LOUCURA

Independente do período histórico é impossível se pensar a loucura enquanto fenômeno deslocado de seu contexto. Para Foucault (2007), a loucura é muito mais um acontecimento social que natural, o que justifica sua localização

histórica. Segundo o autor, o que possibilita esta discussão é justamente a produção de estratégias modernas que sinalizam dois movimentos complementares: a inclusão e a exclusão do louco. Ainda, é possível periodizar a construção da figura do louco dentro da sociedade ocidental: Renascimento (final da Idade Média até o século XVI); Idade Clássica (século XVII e XVIII) e a Modernidade (final do século XVII e século XIX). O que importa ressaltar aqui é uma tentativa de compreender como a loucura fora interpretada nestes contextos, como esta interpretação sofre deslocamentos até se chegar a uma definição de doença mental, de um saber especializado acerca dela e como se estabelece uma produção de poder a partir desta relação. A partir do resgate da constituição das políticas sociais, vê-se o entrecruzamento do poder institucionalizado e da manutenção dele pelas políticas, visto que estas são implementadas a partir de certa concepção de loucura e de dominação dela.

## A HERANÇA DA LOUCURA NO RENASCIMENTO

O período da Idade Média se caracteriza por uma explicação mítico-religiosa de todos os fenômenos. O fato que interessa aqui é o desaparecimento da lepra no ocidente neste período, bem como suas casas de reclusão, os leprosários. O leproso não era tido unicamente como doente, mas recaía sobre ele uma interpretação moral/religiosa: ele era indicativo da ira ou da bondade divina (PASSOS; BEATO, 2003).

Embora a imagem do leproso tenha se tornado menos corriqueira, toda a sua carga simbólica não se enfraqueceu, pelo contrário, foi 'transferida' a outras figuras, como os doentes venéreos e os loucos. Foucault (2007) chama a atenção de que esta transferência se deu muito mais para os loucos, pois a doença venérea já apresentava desde o século XVI indicativos de patologias do organismo. A loucura, como incógnita (sem definição de patologia), ocupa na concepção da época o lugar do leproso, a partir de uma perspectiva moral excludente que retoma a idéia do castigo divino. Deve-se ressaltar que não há instituída (pelo menos até o século XV) a prática do internamento aplicada ao louco neste período histórico, já que a concepção social acerca do louco era a de um errante. Foucault, em sua análise, não se detém à Idade Média, só o faz a título de esclarecimentos.

Em linhas gerais, o Renascimento foi um movimento filosófico e artístico que se iniciou na Itália e se expandiu para a Europa. Este período foi marcado pelo humanismo greco-latino que tinha como maior valor o homem como objeto de conhecimento por excelência, em detrimento da visão medieval puramente religiosa. A erudição marca esta fase histórica como libertação do poder da igreja sobre os homens, fechando o que se denominou de tempo das trevas (COSTA, 1997). É um período que pode ser interpretado como a ruptura entre o mundo medieval e

moderno, e é marcado pela transição e pela angústia frente a uma ordem decadente (uma idéia de fim de mundo e um sentimento apocalíptico marca este período), justamente por isso, o homem renascentista tenta imortalizar-se em obras de arte<sup>4</sup>.

Este é o pano de fundo para se pensar uma dessacralização da representação da loucura, agora como a trágica desrazão. A Nau dos Loucos<sup>5</sup> foi uma prática e uma figura retórica importante para se pensar a idéia de loucura neste período: as cidades expurgavam seus loucos, os colocando em naus, que quando atracavam não podiam despejá-los novamente no convício social.

O embarque significava o ir para 'outro mundo'; o próprio louco era tido como deste outro mundo, um mundo sem explicação<sup>6</sup>. A água, enquanto elemento importante para se pensar a nau e o seu percurso, aparece enquanto uma justificativa simbólica ligada à própria loucura: a água significa a purificação ao mesmo tempo tem em que significa o "não-lugar", o ir para o nada, eis o destino dos loucos. Para Foucault, esta prática permite pensar a exclusão social do louco e o seu processo de aprisionamento/clausura. Este ser ainda era compreendido como algo incerto, fora das explicações racionais, enfim, ele é a prova concreta de uma perturbação.

Desta forma, no Renascimento, a loucura é vista como o "outro" da razão, a desrazão: como uma verdade em si mesma, que nega a razão e é o seu lado obscuro, desconhecido. Esta concepção justificou a exclusão social do louco da sociedade renascentista e registrou estas verdades em duas grandes expressões: nas obras de arte enquanto uma percepção trágica do fenômeno e nas obras filosóficas como consciência crítica do fenômeno (principalmente Montaigne e Erasmo). Como verdade, entende-se "o conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui aos verdadeiros efeitos específicos de poder" (FOUCAULT, 2003, p. 13).

## A IDADE CLÁSSICA E ASCENSÃO EFETIVA DO SILENCIAMENTO DA LOUCURA

A grande transformação do conceito de loucura a partir da perspectiva de Michel Foucault foi o asseveramento da sua condição enquanto desrazão, enquanto oposição à razão. É lançado sobre a questão da loucura, um olhar crítico-moralizador que a define e interpreta como a própria "impossibilidade da razão". Quer dizer, a perturbação e a insensatez do louco fogem de padrões morais estabelecidos pela ordem vigente, ou ainda, indicam os que superaram ou transgrediram a própria razão. Por estes motivos, a loucura, a partir deste momento, é identificada também com as várias formas de desvio social. A figura do louco se mistura à figura do mendigo, do errante, ou de qualquer tipo social desviante, como a prostituta, o vagabundo e os delinqüentes.

Justamente pela conjunção destes fatores, é necessária uma postura frente

ao problema, é mister uma tomada de ação, de separação, pois se está falando dos padrões morais/normais/desejáveis e todo os seus inversos (entre estes, a loucura). A Idade Clássica foi marcada então, pelo que se chamou de enclausuramento do louco, de um movimento de separação/classificação mediado pela ruptura entre razão e desrazão. Este período tem como marco, em 1656, a criação do Hospital geral de Paris.

A concepção que dá condição para a emergência de instituições como a de Paris, é a do louco enquanto impossibilidade de razão, inscrevendo-o dentro da sua própria desordem, da sua anormalidade e da sua condição existência somente a partir destes eixos. Os hospitais gerais, então, tinham como finalidade o depósito dos indesejados sociais, eram o *locus* da reclusão silenciada. Deve-se salientar que estas instituições são herdeiras dos antigos leprosários, são locais que ainda cumprem a mesma função (a da separação), porém, atualizadas ao contexto. Se os leprosos eram a materialização de um poder transcendental e justamente por isso deveriam ser excluídos, os loucos, enquanto incompatíveis com a razão/moral/regra deveriam ser penalizados, excluídos, silenciados na medida em que eram trancafiados dentro dos hospitais.

Nesse primeiro momento da fundação do Hospital Geral, a loucura, tomada como um dos aspectos da desrazão, tem o significado preciso de imoralidade. Assim, ela precisa ser reprimida, e o louco punido por sua terrível condição e destino. O que não se pode perder de vista é que a loucura ocupa uma posição menor, particular e setorizada, na percepção clássica da desrazão; pois cabe a desrazão o papel de objeto da percepção clássica e da manifestação institucional dessa percepção – a prática do internamento; e é ela, a desrazão, que precisa ser, portanto, reprimida e punida. É nesse contexto moral da desrazão que a percepção clássica se volta para a loucura e para o louco. O Hospital Geral, bem como outras instituições da época, atende aos fins de internamento e não a objetivos médico-terapêuticos. O hospital e o internamento são, por um lado, a expressão da percepção clássica; de outro são o princípio organizador dessa percepção. Organiza na medida em que reúnem em seu espaço de reclusão os personagens que constituem esse objeto da percepção clássica que é a desrazão: o pobre e o ocioso, o devasso e o libertino, o blasfemo, e também o louco. São todos múltiplos personagens – distintos entre si – da desrazão, e por isso são imorais. Como tais, isto é, como figuras da desrazão, da falta moral por excelência, eles devem ser terminantemente enclausurados. Desse modo, o internamento se configura como reclusão e punição, ou melhor, tem como função e significado esse caráter.

Esta espécie de saneamento das cidades vem a enquadrar todas as figuras mal quistas dentro de limites bem traçados e explícitos: os 'normais e os outros', 'os que podem ser vistos e os que merecem a escuridão'. Deve-se ressaltar que estas instituições não tinham qualquer caráter terapêutico, mas ele foi possível

através do abandono de uma percepção mítico-religiosa do louco (advinda da Renascença) para a emergência de outra, que se aproxima da animalidade, da insanidade, da inexistência da razão e da sua impossibilidade de convivência com esta. O caráter de reclusão que assume o hospital tem como finalidade não somente separar moralmente os bons ou ruins, os dignos da liberdade e os outros, mas presume também a punição da condição específica em que se inscreve a loucura.

Bruscamente, um espaço social é aberto e delimitado (...) ele remete antes a uma sensibilidade singular, própria da Idade Clássica. Não é um gesto negativo de pôr de lado, mas todo um conjunto de operações que elaboram em surdina durante um século e meio o domínio da experiência aonde a loucura vai se reconhecer, antes de se tomar posse. (...) De fato, todas essas operações diversas que deslocam os limites da moralidade, estabelecem novas interdições, atenuam as condenações ou diminuem os limites do escândalo, todas essas operações são fiéis a uma coerência implícita; uma coerência que não é nem aquela de um direito nem aquela de uma ciência; a coerência mais secreta de uma percepção. Isso que o internamento e suas práticas móveis desenham, como um pontilhado, na superfície das instituições, é isso que a idade clássica percebe da desrazão (FOUCAULT apud NALLI, 2001, p. 42).

A percepção clássica não apenas pune a loucura enquanto desrazão, ela também já sinaliza a loucura enquanto doença. A partir desta concepção dúbia, o louco só era admitido nas casas de internamento e nos hospitais se houvesse alguma possibilidade – ainda que remota – de cura, o que é indicativo de reabilitação moral/social.

Por meio da identificação da loucura com outros tipos de desvios sociais, ela também se torna possível da caridade praticada tanto por leigos quanto por religiosos. O que vai se diferenciar é o tipo de ambiente e seu caráter de assistência. Dentro desta aproximação do louco com os indesejados, estabelece-se um paralelo entre o louco e o criminoso: ambos são indesejados e devem ser mantidos reclusos porque constituem um mal à sociedade.

## A MODERNIDADE E O SABER/PODER SOBRE A LOUCURA

O período que vai aproximadamente do final do século XVIII ao século XIX vai se caracterizar pela crítica ao enclausuramento pela ascensão do Hospital Médico, do Asilo e da Psiquiatria enquanto um saber que cria e recria o próprio louco.

É importante identificar que, enquanto o criminoso tem a prisão como destino e penalização, o louco tem ao asilo. Este tem como finalidade, não somente

um tipo de terapêutica, mas também a viabilização da autoconscientização da loucura pelo louco. Quer dizer, enquanto louco, este deve perceber a si mesmo enquanto preso (não-livre) em sua própria animalidade e o asilo tem, então, a finalidade de permitir a restituição da liberdade na medida em que se progride na recuperação por meio da autoconscientização da própria situação, visto que agora a loucura não é mais oposta à razão, mas sim esta é que está aprisionada por aquela. Philippe Pinel com seu livro *Tratado Médico-filosófico* inaugura a percepção do louco enquanto doente mental<sup>7</sup>.

O asilo, agora com a formatação de unidade de tratamento, tem como propósito maior o confinamento e tratamento especializado à doença mental, agora vista sob os olhos da psiquiatria. Ocorre, então, o deslizamento de uma concepção do louco enquanto um tipo qualquer de desviante ou indesejado social para a concepção de doente mental, logo, possível de tratamento, ou ainda, de ser criado por um determinado tipo de saber que o define e determina enquanto tal. Deve-se salientar que esta transformação se dá à luz do racionalismo<sup>8</sup>, representado por Kant e Descartes, e tem encerra o momento de dominação do louco para que outra representação se torne possível, a do doente mental (FOUCAULT, 2003).

O século XIX assistiu à emergência do manicômio como local dos loucos, enquanto doentes com direito ao tratamento médico especializado, a psiquiatria. De acordo com Foucault, a psiquiatria cria o louco, enquanto poder sobre ele. Dentro desta perspectiva, o que se deve salientar é que, embora o louco seja agora doente mental, isso ocorre dentro de uma sociedade moderna disciplinar, que se reproduz pelo controle e disciplina das mentes e corpos. Foucault (2003) fala do poder disciplinar como método que permite o controle minucioso das operações do corpo, onde se fabrica o tipo de homem que a sociedade capitalista precisa ao mesmo tempo em que há a dominação política do corpo. "O corpo só se torna força de trabalho quando trabalhado pelo sistema político de dominação característico do poder disciplinar" (FOUCAULT 2003, p. XVII). O poder disciplinar na perspectiva foucaultiana: é uma organização do espaço (distribuição dos indivíduos no espaço individualizado e classificatório, onde devem ser desempenhadas funções hierarquizadas); é controle de tempo (sujeição do corpo ao tempo); presume a vigilância como principal fonte de controle (a vigilância integral dos indivíduos e autovigilância: olhar invisível) e; implica um registro contínuo de conhecimento (ao mesmo tempo em que exerce poder produz saber). Estas características funcionam inter-relacionadas e se adaptam às necessidades de diversas instituições, como a do hospital psiquiátrico.

O esquadramento disciplinar faz com que surja uma multiplicidade ordenada de estratégias sociais no seio da qual o indivíduo emerge como alvo do poder: o poder disciplinar não destrói indivíduos, e sim, os fabrica (FOUCAULT, 2003). A psiquiatria, enquanto poder instituído sobre a loucura fabrica seu próprio

objeto, o louco.

A ação sobre o corpo, o adestramento do gesto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história esta figura singular, individualizada – o homem – como produção do poder. Mas também, e ao mesmo tempo, como objeto de saber. Das técnicas disciplinares, que são técnicas de individualização, nasce um tipo específico de saber: as ciências humanas (FOUCAULT, 2003, p. XX).

Este é o eixo da investigação de Foucault: como se formou este domínio do saber a partir das práticas políticas disciplinares. Para o autor, não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, da mesma forma, todo saber constrói novas relações de poder.

Mais rigorosamente: a partir do momento em que as coações disciplinares tinham que funcionar como mecanismos de dominação e, ao mesmo tempo, se camuflar enquanto exercício efetivo de poder era preciso que a teoria da soberania estivesse presente no aparelho jurídico e fosse relativizada pelos códigos. Temos, portanto, mas sociedades modernas, a partir do século XIX até hoje, por um lado, uma legislação, um discurso e uma organização do direito público articulados em torno do princípio do corpo social e da delegação de poder; e por outro, um sistema minucioso de coerções disciplinares que garanta efetivamente a coesão deste mesmo corpo social. Ora, esse sistema disciplinar não pode absolutamente ser transcrito no interior do direito que é, no entanto, o seu complemento necessário (FOUCAULT, 2003, p. 189).

É interessante que o louco também é alvo do poder e do Direito: o louco enquanto não inimputável, enquanto inviabilidade de certos direitos e deveres, sujeito à tutela da razão (inexistente dentro do louco). O modelo asilar, repressivo/tutelar/assistencialista, vem a assegurar certos direitos ao louco e a psiquiatria, juntamente com poder público é que dará suporte para esta regulação exercida pelo Direito.

Somente a partir da segunda metade do século XIX é que o modelo asilar fundamentado em Pinel entra em crise e inicia os movimentos da antipsiquiatria francesa e inglesa, por exemplo. Estes movimentos na verdade são questionamentos acerca das próprias instituições, de suas finalidades sociais e suas conseqüências, inscritas é claro, num plano bem maior.



## TRANSTORNOS MENTAIS: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA SEGREGAÇÃO SOCIAL

O século XVI ficou marcado na psiquiatria como o momento das “grandes internações”, pois a política institucional e social dominante difundia a idéia de apartar do meio “sadio” todos aqueles que eram considerados nocivos à sociedade. Desta forma segundo Foucault (2003), atribuíam-se aos pobres, desempregados e insanos uma mesma prática, ou seja, o internamento dos insanos não lhes propiciava os devidos cuidados com o seu estado patológico, ao invés buscava corresponder à racionalidade do sistema capitalista de produção, afastando dos olhos da sociedade todos aqueles indivíduos tidos como inaptos, inúteis e perigosos à ordem social.

Somente a partir do século XVIII, com o advento da psiquiatria moderna, começou-se a particularizar o sujeito portador de transtornos mentais, conferindo à loucura a concepção de doença.

Liderado pelo médico francês, Philippe Pinel, surge no seio da psiquiatria a denominada Primeira Revolução Psiquiátrica, a qual apresentava muitos traços que a colocavam em consonância com os ideais racionalistas e humanitários próprios da Revolução Francesa<sup>9</sup>. Com a Reforma, a loucura passou a receber um tratamento diferente do recebido até então. Foi inserida a noção de que esta não era um destino irremediável, mas uma doença que como tantas outras, poderia ser sanada a partir de tratamento adequado.

Esta medida, porém, não extinguiu o isolamento aplicável aos doentes mentais, contudo estes passaram a ser recolhidos em asilos, onde recebiam alimentação, atendimento médico e prática de atividades terapêuticas.

Esta nova abordagem da doença mental disseminou-se e teve boa aceitação entre os membros da comunidade médica da época, como um modelo a ser seguido, visto que este apresentava bons resultados em relação àqueles alcançados anteriormente. Porém o quadro não se manteve estável. A Revolução Industrial, e seus reflexos na economia e na sociedade fizeram com que a demanda por asilos aumentasse.

Com o expressivo aumento de asilados, automaticamente foram reduzidas as ações terapêuticas, que conseqüentemente provocaram a redução dos índices de melhoria dos pacientes, transformando estes espaços em verdadeiros depósitos humanos.

## PSIQUIATRIA NO BRASIL: EVOLUÇÃO E REFLEXOS A PARTIR DA HISTÓRIA

A psiquiatria asilar foi inserida no Brasil do século XIX, justamente no momento histórico mundial em que se questionava este modelo no restante do

mundo. A primeira instituição oficial <sup>10</sup> para o atendimento psiquiátrico foi o hospício Pedro II, no Rio de Janeiro, que foi instalado anexo à Santa Casa de Misericórdia da Corte<sup>11</sup>.

O Hospício Pedro II surgia como fruto da campanha pró-criação de um estabelecimento especial para o tratamento dos alienados, liderada por um grupo de médicos engajados às teorias de Pinel<sup>12</sup>.

Esta campanha pela criação de um estabelecimento, com a finalidade de asilar os alienados, atendia a dois interesses da época: a criação de um espaço urbano capaz de atender as demandas da coroa portuguesa e a legitimar o caráter científico do atendimento médico.

O isolamento, conforme prescrito pelas ciências naturais era um ato de extração do objeto de conhecimento (no caso a alienação) do meio ambiente (no caso a sociedade), que interferiria na observação pura e que, assim, permitiria um processo de conhecimento da coisa-em-si, em seu estado natural. Por outro lado, o isolamento seria a condição precípua do tratamento moral, pois sendo a alienação um desregramento da ordem das paixões, seria mister tratar o alienado em um regime de distanciamento das causas de sua moléstia. Dessa forma entendeu-se com mais nitidez a luta travada no último quartel do século XIX pela posse do poder da instituição psiquiátrica no Brasil (FUNDAÇÃO OSVALDO CRUZ, Guia de Fontes, 2004, p.14).

Certamente, neste período, sob a influência do positivismo, típico do século XIX, as ciências naturais tinham seus métodos ordenados a partir desta teoria, dando ênfase a uma prática estritamente biológica da medicina.

Este modelo buscava apreender a natureza do homem e seus distúrbios psíquicos com observações e descrições, concebendo o indivíduo portador de doença mental como um objeto a ser estudado. “Contudo, porém a psiquiatria no Brasil, só teve seus primeiros especialistas a partir do século XX; até então a função era exercida pelos chamados alienistas, clínicos gerais e legistas” (FUNDAÇÃO OSVALDO CRUZ, Guia de Fontes, 2004, p.12).

As mudanças na psiquiatria, no Brasil partiram do Decreto I.132/1903<sup>13</sup>, o qual objetivava unificar a assistência psiquiátrica no país, e estimular a construção de asilos estaduais e a proibição definitiva do cerceamento de doentes mentais em prisões.

O Decreto I.132/1903 determinava ainda a humanização dos tratamentos, apesar de serem mantidos ainda, os parâmetros da época que ligava a doença a três dimensões: médica, jurídica e social; além de refletir e atender também aos interesses da nova classe médica psiquiátrica que buscava delimitar e garantir para si um espaço de atuação, instituindo o hospício como espaço único em condições para receber os loucos.

Para Macedo (2006), o Decreto em questão, favoreceu também a positivação da idéia de que o louco não possui a capacidade de gerir seus bens e a sua pessoa, devendo estar submetido a um curador, que também é o responsável pela guarda provisória dos bens do doente. Assim sendo, era reforçada a ideologia economicista, que impedia o paciente de conhecer o tratamento ao qual estaria se submetendo.

Este modelo estende-se por muito tempo, sofrendo algumas alterações durante o governo de provisório de Getúlio Vargas<sup>14</sup>, foram promovidas diversas modificações estruturais, entre elas algumas imposições no que se refere à relação entre o poder público e o doente mental.

Através do Decreto 24.559/1934<sup>15</sup>, foram revogadas as disposições anteriores no que trata da assistência e proteção à pessoa e aos bens dos alienados, ficando revogado também este termo designatório que passara a denominar estes indivíduos de psicopatas; por outro lado reafirmou-se a necessidade de tutela e curatela do doente mental, facilitando também o acesso à internação do doente a partir do momento que julgada incomoda ou perturbadora sua permanência junto aos familiares.

Com estas medidas, positivou-se ideologicamente, a conotação de que a internação seria a melhor opção de tratamento, o que passa a ser uma regra cedendo lugar de exceção para o tratamento extra-hospitalar.

Esta conduta com os doentes mentais estendeu-se até meados da década de 1960, quando surge uma corrente de teóricos que questionava a psiquiatria convencional denominada de movimento antipsiquiatria <sup>16</sup>.

Neste mesmo período, surge na Itália mais especificamente em Trieste, uma nova proposta de Reforma Psiquiátrica liderada por Franco Basaglia.

Franco propunha a reformulação do saber psiquiátrico, buscando inovar a metodologia de tratamento que passara do asilar para o sistema hospital-dia. Com esta experiência objetivava-se propiciar aos doentes mentais condições para sua inserção no meio familiar e social, e conseqüentemente sua cidadania.

Por outro lado, a realidade brasileira começa a sinalizar mudanças. Tornaram-se freqüentes as manifestações da sociedade em prol da redução do cerceamento dos indivíduos.

E é a partir dos anos 70, que ocorre um novo direcionamento de enfoque de tratamento da doença, que deixa de ser exclusivamente voltado à cura, assumindo também contornos de promoção da saúde mental, ou seja, a prática institucional passa a atuar também na prevenção da doença mental.

A partir dos anos 80, os trabalhadores em saúde mental, de todo o país organizaram-se em prol do projeto brasileiro de desinstitucionalização do tratamento psiquiátrico<sup>17</sup>, estimulando inicialmente a produção legislativa em prol da causa.

Contudo somente em 2001, é promulgada a Lei 10.216<sup>18</sup>, a qual propõe um tratamento humanizado ao doente mental e a inversão do modelo asilar para os serviços comunitários, hospital-dia e centros de atenção psico-social (CAPS), todos mantidos pelo setor público<sup>19</sup>, iniciando um processo de muitas mudanças nas organizações dos serviços que passam a exigir também uma nova conduta da sociedade em relação ao trato do transtorno mental.

O “modo de estar” do doente na sociedade é condicionado pela dinâmica social e histórica que modela e lhe dá forma, fazendo com que a psicopatologia de um sujeito seja incompreensível fora das práticas do meio em relação a ele. A doença mental desestabiliza, assim, o modelo médico de percepção da doença calcado na clínica (PERRUSI 1995, p.119).

Assim a então conhecida Lei da Desospitalização fez inverter a concepção da Lei anterior, a qual tinha no internamento o princípio do tratamento com os doentes mentais, passando a exigir o esgotamento dos recursos extra-hospitalares, para só então abrir mão deste recurso, havendo inclusive controle do Ministério Público em relação aos internamentos e as circunstâncias em que eles ocorrem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história do doente mental no Brasil, sempre esteve associada à separação dos indivíduos ditos normais e os doentes mentais, sendo-lhes dispensado um tratamento segregador e mutilador da cidadania.

Desta forma há de se considerar que cultural e ideologicamente construiu-se para estes indivíduos um “lugar” na sociedade e nas famílias onde ficam submetidos a todas as expressões da exclusão.

Certamente, cabe-nos compreender que a legislação constituída hoje define destino das pessoas, e é acima de tudo uma conquista histórica, sob a qual convergem demandas e expectativas, e diversos saberes e campos de conhecimento, traduzidos na forma da Lei 10.216/2001.

Por outro lado, há de se compreender que a Lei psiquiátrica e questão constituem-se sim em um largo avanço para as famílias, doentes mentais e comunidade, porém ela não basta por si mesma, é necessária além da fiscalização destes novos serviços, um empenho coletivo que vise à promoção deste saber em todos os ambientes da sociedade, a fim de romper os (pré) conceitos familiares, sociais e profissionais que limitam a vida do doente portador de transtornos mentais às interações.

A Lei 10.216 veio especialmente para resgatar a dívida histórica que a sociedade moderna contraiu em relação ao indivíduo portador de transtorno men-

tal, instituindo um novo espaço de convívio para estes seres que até então estiveram segregados.

## NOTAS

<sup>1</sup> Graduada em Serviço Social pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), pós-graduada em Políticas Sociais e Serviço Social pela Universidade de Brasília (UNB), Mestre em Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE/Cascavel), Professora adjunta no Colegiado de Serviço Social da UNIOESTE/Campus de Toledo, Coordenadora da Atividade de Extensão Estação Saúde, Meio Ambiente e Educação Ambiental do Programa de Extensão SEIPAS – Campus de Toledo; Membro dos Grupos de Pesquisa em Fundamentos do Serviço Social: Trabalho e Questão Social do Curso de Serviço Social da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, e do Grupo de Estudo e Pesquisa em Políticas Ambientais e Sustentabilidade - GEPPAS – UNIOESTE/Campus de Toledo – Paraná. e-mail: [diuslene.fabris@hotmail.com](mailto:diuslene.fabris@hotmail.com). Endereço Residencial: Rua da Faculdade, 362, Jardim La Salle Toledo-PR, CEP 85903-000.

<sup>2</sup> Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE/Toledo), Mestre em Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE/Cascavel), docente da disciplina de Metodologia da Pesquisa no Curso de Serviço Social da Faculdade Itecne de Cascavel. [tupiaraykegaya@hotmail.com](mailto:tupiaraykegaya@hotmail.com).

<sup>3</sup> A figura do louco está presente em várias obras de arte e da literatura, como Cervantes, Sheakespeare, Bosh, entre outros.

<sup>4</sup> Prática comum no século XV: os loucos expurgados das cidades eram colocados em naus que vagavam pelos rios europeus. Em cada cidade aportada, os loucos eram novamente embarcados, voltando a vagar nas águas.

<sup>5</sup> Por isto, o louco que chegava às cidades era negado, pois ele vinha deste “outro mundo”.

<sup>6</sup> No termo utilizado por ele, alienado.

<sup>7</sup> O racionalismo enquanto reflexo na medicina cria o médico e seu surgimento histórico, para que a doença mental fosse descoberta juntamente com sua melhor abordagem: a psiquiatria asilar.

<sup>8</sup> Nome dado ao conjunto de acontecimentos que ente 5 de maio de 1789 e 9 de novembro de 1799, alteraram o quadro político e social da França.

<sup>9</sup> Desde os primeiros anos do século XIX, já havia registros de cerceamento de indivíduos perigosos em cadeias públicas, sob a alegação de serem loucos; neste período, bêbados e mendigos eram abrigados nas Santas Casas de Misericórdia.

<sup>10</sup> Criado pelo Decreto 82 de 1841, funcionou até 1852 como Hospício Provisório.

<sup>11</sup> Pinel tinha no “isolamento” e no “tratamento moral” suas diretrizes principais.

<sup>12</sup> O Deputado João Carlos Teixeira Brandão, catedrático de psiquiatria da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro foi o relator do deste Decreto.

<sup>13</sup> O governo provisório de Vargas (1930-1934) é marcado por conflitos entre os grupos oligárquicos e os chamados tenentes que apóiam a Revolução de 1930. Neste período, deu-se início a modernização do Estado brasileiro.

<sup>14</sup> O Decreto 24.559/1934 revogou-se o Decreto 1.132/1903.

<sup>15</sup> Os teóricos da antipsiquiatria entendiam que a loucura não é doença, mas um reflexo do desequilíbrio social e familiar do meio onde o indivíduo se encontra inserido, devendo o empenho em sua cura focar-se nestas causas, excluindo as disfunções orgânicas tão propagadas anteriormente.

<sup>16</sup> O movimento dos trabalhadores em saúde mental foi denominado: "Por uma sociedade sem manicômios".

<sup>17</sup> A Lei 10.216 de 06 de abril de 2001 dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais, e redireciona o modelo assistencial em saúde mental; tendo sido respaldada na Lei Basaglia italiana.

<sup>18</sup> O fato de o setor público assumir prioritariamente esta modalidade de atendimento colocou fim a uma prática já cristalizada, de que muitos hospitais lançavam mão, em negligenciar no tratamento adequado a fim de receber recursos vindos do Estado.

## REFERÊNCIAS

**BRASIL.** Decreto 1.132, de 22 de dezembro de 1903. In: Moreira, J. Notícia sobre a evolução da assistência a alienados no Brasil. Arquivo Brasileiro de Psiquiatria, Neurologia e Ciências Afins, 1(1), 1905.

\_\_\_\_\_. Decreto 24.559, de 3 de julho de 1934. Ementa. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/legisla.nsf/>> . Acesso em: 12 mar.2007.

\_\_\_\_\_. Lei 10.216, de 6 de abril de 2001. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/legisla/htm>>. Acesso em: 20 mar. 2007.

COSTA, Maria Cristina Castilho. **Sociologia**: introdução a ciência da sociedade. São Paulo: Moderna, 1997.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**: na Idade Clássica. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. 18ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.

\_\_\_\_\_. **História da loucura na idade clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 2003.

**FUNDAÇÃO Oswaldo Cruz.** Guia de fontes e catálogo de acervos e instituições para pesquisas

Da loucura ao transtorno mental: a constituição de políticas sociais e seus pressupostos

em saúde mental e assistência psiquiátrica no Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: LAPS, 2004.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. 4ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GIL, Antonio Carlo. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2002.

MACEDO, Camila Freire. A evolução das políticas de saúde mental e da legislação psiquiátrica no Brasil. **Jus Navigandi**. Teresina, ano 10, n.1017, 14 de abr. 2006. Acesso em: 09 de maio de 2007.

NALLI, Marcos Alexandre Gomes. Figuras da loucura em *Historie de la Folie*. **Psicologia em Estudo**. Maringá, v. 6, n. 2, p. 39-47, jul. /dez. 2001.

PASSOS, Izabel C. F.; BEATO, Mônica S. F. Concepções e práticas sociais em torno da loucura: alcance e atualidade da História da Loucura de Foucault para investigações etnográficas. **Psyché**. São Paulo. Ano III. N. 12. jul-dez/2003. p. 137-158.

PERRUSI, Artur. **Imagens da loucura**: representação social da doença mental na psiquiatria. São Paulo: Cortez, Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 1995.

Artigo recebido para publicação em 17 de abril de 2011.





# O DISCURSO SOBRE O SUJEITO É *EPISTEME* OU *DOXA*?

Remi Schorn<sup>1</sup>

**RESUMO:** Praticamente todos os filósofos gregos antigos acreditavam em uma distinção radical entre o conhecimento verdadeiro, *aletheia* ou *episteme* e a opinião *doxa*. Protágoras discordou dos demais e entendeu que o homem não saber se os deuses existem ou se não existem e por isso, não pode lhes atribuir o conhecimento verdadeiro. Se a verdade não é divina, o conhecimento humano é o padrão, a medida. Da afirmação de que “o homem é a medida de todas as coisas”, pode-se inferir que se trata do homem como sujeito, indivíduo terreno? Platão relaciona a origem do homem à do universo e o indivíduo à polis e ao mundo, mas, imagem desse mundo é a do modelo eterno, impossível de ser comunicado. Em Agostinho, o verdadeiro sujeito não é o homem, mas Deus, que pode ser reconhecido, entretanto, não pode ser comunicado. Em Descartes, sua hipótese do gênio maligno leva a dúvida radical que não pode ser negada, daí a certeza de que há a dúvida e que ela ocorre enquanto pensamento. Contudo, a consequência do “penso” é “existe pensamento”, logo, “algo existe”, assim, “o pensamento existe”. A consequência lógica de “duvido”; “dúvida é pensamento”, é “pensamento existe enquanto dúvida”. Assim, o “eu” como sujeito do pensamento é material conceitual indevido.

Palavras-chave: *episteme*; *doxa*; sujeito; verdade.

**ABSTRACT:** Virtually all ancient Greek philosophers believed in a radical distinction between the true knowledge, *aletheia* or *episteme* and *doxa* or opinion. Protagoras of others disagreed and held that man does not know whether gods exist or not exist and therefore cannot give them the true knowledge. If truth is not divine, human knowledge is the standard measure. The statement that “man is the measure of all things,” one can infer that this is the man as subject, individual land? Plato relates the origin of man in the universe and the individual to the polis and the world, but this world is the image of the eternal pattern, impossible to communicate. In Augustine, the true subject is not man but God, which can be recognized, however, cannot be communicated. Descartes, his hypothesis of the evil genius that leads to radical doubt cannot be denied, so be sure that there is a doubt that it occurs as thought. However, the result of “think” is “there thinking,” right, “something exists”, thus “thinking is.” The logical consequence of “doubt”, “doubt is thinking,” is “thought exists as certainly.” Thus, the “I” as the subject of conceptual thinking is improper material.

Key - words: *episteme*; *doxa*; subject; truth.

A criação da indução e da subjetividade eclipsou o racionalismo crítico grego. A constituição e defesa de tais recursos teóricos na filosofia grega antiga teve a pretensão de contribuir na tarefa auto imposta de vencer a ignorância humana e alcançar a perfeição das verdades divinas, no entanto, acabou por produzir um evento teórico de grandes proporções que obliterou o fazer filosófico da época e inaugurou uma epistemologia cuja configuração inclui, conforme Hume, uma incontornável dimensão dogmática.

Praticamente todos os filósofos gregos antigos acreditavam em uma distinção radical entre o conhecimento verdadeiro, *aletheia* ou *episteme* e a opinião *doxa*. Para eles, a primeira forma de conhecimento não era alcançada pelos homens nem por qualquer outra forma de ser que não divina e eterna. Somente os deuses a contemplavam em toda sua magnitude e alcance. Eles sabiam que o que perece não alcança a eternidade e assim concebiam a verdade. Quanto aos homens, que deuses não são por óbvio, repletos de fragilidades e carentes de sabedoria, perecíveis devem ser também suas ideias.

Entretanto, Protágoras ao discordar dos demais, o fez por entender que o homem não conhece nem pode falar sobre nada do que os Deuses conhecem e, assim, sem saber se eles existem ou se não existem, não lhes atribuiu a verdade do conhecimento. Entretanto, se a verdade não pode ser divina, trata-se de tomar o conhecimento humano como o padrão, como a *medida*. Assim ele inferiu que o homem é a medida de todas as coisas. Protágoras fez uma crítica importante ao que pensavam seus contemporâneos, ele superou a distinção entre conhecimento divino e opinião humana, entre *aletheia* e *doxa*. A medida, o padrão, o que orienta o sujeito conhecedor é seu próprio conhecimento. Havia na época o que podemos chamar de empiristas e racionalistas e Protágoras pode ser incluído entre os primeiros, ele combateu o racionalismo de Parmênides (POPPER, 2001).

Demócrito também pensava como Protágoras, contudo, a maioria dos filósofos continuou sustentando a visão de Parmênides e seus predecessores de que somente os deuses - e não os homens - tratam da *episteme*. Entre os mais importantes defensores da tese racionalista estava Sócrates e seu discípulo Platão, este queria as leis do Estado rígidas e imutáveis de tal forma que não necessitassem ser refeitas nunca. Entretanto, ele pensava distintamente quanto aos conhecimentos sobre a natureza, estes somente alcançavam o status de mito verossímil (POPPER, 2001).

Em seu diálogo *Timeu*, Platão se preocupa em constituir uma solução ao problema do acesso aos princípios que organizam o mundo e a relação de tais princípios com o estado de mudança. Ele caracteriza a linguagem como uma imagem do inteligível que, ao mesmo tempo é atividade intermediária entre o inteligível e o sensível, ou seja, entre os princípios e o mundo. O sensível tem existência inteligível, pois, as formas são eternas e absolutas e ao mesmo tempo reais. “Se a

inteligência e a opinião verdadeira constituem gêneros distintos, então estas coisas existem certamente em si mesmas: são ideias que não percebemos por meio dos sentidos, mas apenas por intermédio do espírito” (PLATÃO, 2001, p. 92). Assim, Platão relaciona a origem do homem à do universo e com isso liga o indivíduo à pólis e ao mundo – a coisa mais bela entre as coisas nascidas – cuja imagem é a do modelo eterno e somente pode ser apreendido pela razão, trata-se de um discurso verossímil (*eikòs mithos*).

O discurso é possível por serem

as palavras da mesma ordem das coisas que elas exprimem; quando expressam o que é estável e fixo e visível com ajuda da inteligência, elas também serão fixas e inalteráveis, tanto quanto é possível e o permite sua natureza ser irrefutáveis e inabaláveis, nem mais nem menos. Mas, se apenas exprimem o que foi copiado do modelo, ou seja, uma simples imagem, terão de ser, tão somente, semelhantes, para ficarem em proporção com o objeto; o que a essência é para o devir, a verdade é para a crença (PLATÃO, 2001, p. 65-6).

Assim Platão reconhece que acerca de um grande conjunto de questões não é possível fornecer explicações verdadeiras, ou seja, plenamente inteligíveis, decorrentes diretamente do inteligível, uma vez que somos parte da natureza humana. Nesses casos devemos dar-nos “por satisfeitos se a nossa [explicação] não for menos plausível do que as demais (...) razão de sobra para aceitarmos, em semelhantes assuntos, o mito mais verossímil, sem pretendermos ultrapassar seus limites” (PLATÃO, 2001, p. 65-66).

Segundo o *Timeu*, portanto, o mundo é estruturado de forma indivisível por uma unidade entre o ser, o mesmo e o outro enquanto ideias. Já os aspectos das ideias, o que poderíamos chamar de suas dimensões, sua multiplicidade, tem no ser, no mesmo e no outro a combinação do uno e do múltiplo. Esta mescla torna possível o acesso à inteligibilidade de como é constituído o universo. A linguagem é o elemento intermediário que torna possível combinar o Bem aos demais elementos por ele unificados, ao constituir a simetria entre eles. Entretanto, o discurso sobre o mundo não guarda a verdade e eternidade do Bem, ele não é *episteme* e sim *doxa*, não ultrapassa a dimensão da verossimilitude, logo, pode ser corrigido, aprimorado, por reconstituição discursiva da relação entre os princípios puramente racionais e o estado mutável do mundo.

O que nos interessa salientar é que no *Timeu* Platão não prevê a manifestação linguística correspondencialmente verdadeira. O acesso da razão à forma pura é incomunicável enquanto tal. A linguagem têm o limitado poder de elemento ontologicamente intermediário entre a forma pura e fixa e o mundo em movimento. Ela não é cópia idêntica do primeiro nem espelha perfeitamente o

segundo, entretanto, como *eikôn*, ela simboliza tanto um quanto outro e assim torna possível o conhecimento mesmo que os nomes não são capazes de dizer o que são essencialmente seus referentes.

No *Crátilo* “o discurso indica todas as coisas (*pan*), e circula e se movimenta sem parar, além de ser de natureza híbrida, verdadeira e falsa ao mesmo tempo” (PLATÃO, 2001a, p. 180). O pensamento (*phronesis*) é percepção em movimento e conhecimento (*gnômê*) é exame da geração, mas pensamento também é *nóêsis*, desejo de novidade. *Episteme* indica que a alma acompanha o movimento das coisas e entendimento (*synesis*) é raciocínio, já “*sophia* (sabedoria) indica contato com o movimento das coisas” PLATÃO, 2001a, p. 185). Pensamento não é, portanto, senão a criação de uma imagem do mundo à luz do inteligível. O pensamento imperfeito ocorre por movimento de raciocínio como acompanhamento do movimento das coisas. A linguagem expressa uma imagem que ao ser imagem do mundo, expressa ao mesmo tempo, imperfeitamente o inteligível e não a imagem apreendida ou constituída pelo sujeito inteligente. Platão pretendeu demonstrar como é objetiva a combinação entre uno e múltiplo e por ser tal, por ocorrer como imagem do mundo sugere a estrutura inteligível nele presente, esta, entretanto, pode sempre ser corrigida por ser similar à verdade. Assim, em Platão, considerando ser inapropriada a linguagem para expressar a verdade inteligível, quanto ao sujeito, deve-se calar.

Ao que Platão chamou de similar à verdade, Isócrates chamou de opinião, mas ambos entenderam que os humanos somente podem ter esse tipo de conhecimento verossímil. Foi justamente um discípulo de Platão que, tendo convencido a si próprio de que sabia, inferiu que era hora de romper de forma definitiva com a tradição que estabelecia a distinção entre conhecimento divino e conjectura humana. Aristóteles entendia muito de lógica e conseguiu transformar o que em Platão era hipótese científica, em conhecimento verdadeiro, demonstrável logicamente.

Em Aristóteles a linguagem é um tipo especial de atividade exosomática, ela ocorre na instância das convenções, quando “as palavras faladas são símbolos das afecções de alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas” (ARISTÓTELES, 1985, p. 125). Ou seja, “a locução é um som oral com um significado convencional [...] Toda a locução tem um significado, ainda que orgânico, mas, como afirmamos, por convenção” (ARISTÓTELES, 1985, p. 127). Assim, os conceitos necessários à comunicabilidade não podem ser confundidos com as afecções das quais elas são símbolos, pois, as afecções de alma não ingressam diretamente no universo da dizibilidade, elas necessitam ser simbolizadas pelo indivíduo ao qual a alma habita. Porque elas são simbolizadas objetivamente não podemos afirmar a existência do sujeito simbolizante, entretanto, sendo as afecções iguais em todos os homens e a simbolização variável, há subjetividade necessariamente e isso se

mostra pelo resultado distinto na instância da linguagem. Na alma há nome, que é conceito independente do verdadeiro e do falso e verbo que é necessariamente ou verdadeiro ou falso, “o verbo é o que junta ao seu próprio significado o significado do tempo atual” (ARISTÓTELES, 1985, p. 125). Assim, quando afirmamos “Sócrates é homem” a verdade ou não da proposição depende objetivamente da relação entre nome e verbo. A dizibilidade dos eventos ocorre por expressões cujo significado é convencionalizado objetivamente, assim, a afecção da alma somente pode ser simbolizada em uma linguagem convencionalizada objetivamente. Se acaso concebêssemos a existência do sujeito cuja alma reteve afecção, ele não comporia o universo do dizível, no entanto, ele se mostra no resultado distinto que a linguagem alcança mesmo com afecções idênticas em almas diferentes.

A proposta epistemológica aristotélica, ou sua teoria da *episteme*, entretanto, guardava um problema. Demonstrar um conhecimento com outro e aquele com outro e assim por diante é uma tarefa que não tem fim e Aristóteles percebeu que, logicamente, todo aquele que assim procedesse, seria levado a um regresso infinito. Então ele pensou em premissas originais que sejam a origem para todas as afirmações que fazemos. A verdade de tais premissas decorre de serem declarações definidas. Contudo, sua resposta a tão fundamental problema permitia uma implicação indesejada que era a seguinte: se as definições fornecem significados convencionais às palavras e estes são certos, analíticas, tautológicas, então toda *episteme* é tautológica, deduzida das definições. Aristóteles não podia aceitar tal consequência e lembrando de Sócrates, afirmou: existem também definições que não são convencionais e que são certas, elas são alcançadas quando vemos a essência de uma coisa, são definições sintéticas, resultantes da indução. Por esse processo de pensamento, Aristóteles introduziu a indução na epistemologia.

Para ele a indução é o procedimento pelo qual o interlocutor é conduzido para uma perspectiva a partir da qual ele pode *ver a essência* do objeto que investiga e, então, descrevê-la como um dos seus princípios fundamentais, a *arche*. Em Aristóteles, princípios são definições, e ao mesmo tempo são verdades incorrigíveis que somente definições convencionais e tautológicas podem ser. A indução é a forma de tornar as definições uma rica fonte de conhecimento, entretanto, elas não podem ser informativas. Segundo Popper “o sentido último de indução leva à construção de uma espécie de silogismo indutivo. *Premissas*: Sócrates é mortal; Platão é mortal; Simmias é mortal; e assim por diante. Todos estes são homens. *Conclusão*: Todo homem é mortal” (POPPER, 2001, p. 03). Aristóteles sabia que um silogismo indutivo é inválido, mesmo assim, ele acreditava na indução e na intuição das essências das coisas, como forma de alcançar “as declarações que descrevem as propriedades essenciais, e que estas declarações são as definições verdadeiras e certas que podem servir como as premissas últimas da *episteme*, do

conhecimento científico demonstrado” (Idem, p. 04).

Popper acredita que Aristóteles teve uma má consciência intelectual quando propôs esta teoria, pois, Aristóteles geralmente tinha atitude muito objetivas, mas nesse assunto produziu uma explicação claramente subjetiva da teoria do conhecimento. Conhecer uma coisa, intuir, constitui co-emergência com o objeto conhecido em Aristóteles. Então conhecedor e conhecido são idênticos, e isso é claramente uma forma de subjetivismo, diferentemente do conhecimento objetivo e demonstrável ou silogístico. A tese da má consciência se ancora ainda no fato de Aristóteles ter projetado sua invenção da indução – como meio para chegar à essência – para Sócrates que jamais afirmou a possibilidade da *episteme*. Aristóteles concordava que “*Sócrates afirma não saber*”, no entanto, ele intuía que a essência da afirmação é que “*Sócrates professa (ou pretende) não saber*” e isso é bem diferente. Aristóteles teria pensado da seguinte forma: Sócrates em seu método *elenchus* percebeu a necessidade da indução, logo, a indução, como Sócrates a usa é capaz de conduzir o interlocutor à perceber a essência, cuja definição constitui a demonstração verdadeira; a afirmação de ignorância de Sócrates foi somente irônica e, pode-se interpretar o método socrático como um método positivo de prova.

Popper entende que o *elenchus* de Sócrates consiste em refutação crítica com contra-exemplo e que

ele queria provar a ignorância dos que acreditam saber. No início eles acreditam saber tudo sobre o sujeito (virtude, por exemplo); então Sócrates mostra-lhes *com a ajuda do concreto, instância experimental* – de contra-exemplos – que eles não sabem. Esse método Aristóteles interpretou como o método de busca da essência pela via da evidência concreta. Embora essa interpretação tenha certa plausibilidade à conversão do *elenchus* em *epagoge* (prova indutiva) cria para Aristóteles a necessidade de invocar a ironia Socrática (Idem, p. 04).

Assim, Aristóteles atribui a Sócrates a invenção da indução, quando foi ele quem a criou e inseriu na epistemologia. Segundo Popper, “Aristóteles sabe que ele sabe [e isso] torna-o similar a Protágoras, que foi também um empirista. Contudo, Aristóteles não admite o que Protágoras poderia ter admitido (...) que o conhecimento humano não é certo” (Idem, p. 04). Para Protágoras o conhecimento humano é a medida de todo conhecimento, isso não significa que ele acreditava na *episteme* como faz Aristóteles.

Tanto Xenófanes, como Sócrates e Platão - quando se referem à ciência natural - afirmaram ‘*Nós não sabemos, nós conjecturamos*’. Já Aristóteles apesar de ter sido grande cientista e criador da lógica, tem suas teorias permeadas pelo

subjetivismo. "Certamente Aristóteles foi o primeiro verdadeiro dogmático, até mesmo Platão, apesar de um político dogmático, não foi um epistemólogo dogmático" (Idem, p. 05).

O que Aristóteles propõe como o ideal da ciência pode ser descrito como uma enciclopédia de conceitos em que conste uma descrição completa dos nomes das essências. Aquilo que é conhecido destas essências constitui a definição dos conceitos, assim, tornar-se-ia possível deduzir dos conceitos todas as definições, além de suas interconexões. Uma enciclopédia dessa magnitude permitiria deduzir a totalidade dos conhecimentos de seus conceitos. Estes, por sua vez, obtidos por procedimento indutivo, assim, a *arché* da qual podemos derivar tudo através da dedução lógica, o silogismo, tem origem indutiva. Esta direção adotada pela atividade teórica Aristotélica configurou-se como o esplendor de uma conquista memorável da inteligência humana, entretanto, uma perspectiva epistemológica que dificilmente Parmênides teria deixado de considerar um mau caminho. Aristóteles preferiu aliar-se e dar consequência ao que pensaram Protágoras e Demócrito, entretanto, o fez em nome de Sócrates que sempre compôs com Parmênides e Platão o altar para a eterna purificação do pensamento humano à luz das verdades que somente aos deuses são possíveis.

A teoria proposta por Aristóteles torna a ciência, ou seja, o conhecimento puramente humano algo que anteriormente os filósofos ou atribuíam às divindades ou duvidavam de sua possibilidade. A *episteme*, conhecimento humano demonstrável e, por conseguinte certo, impôs que o grande empreendimento do racionalismo crítico grego chegasse ao fim. Aristóteles impossibilitou a ciência de ser crítica, com as demonstrações - sua contribuição principal - a crítica cede lugar à prova e o racionalismo anterior, ao dogmatismo posterior. Nesta nova arena teórica - resultante de uma má consciência, do subjetivismo e essencialismo - nem a filosofia da natureza enquanto teoria da natureza ou a originalidade da cosmologia sobreviveram. Aristóteles engendra uma forma de lógica apta a seus fins e constituiu uma epistemologia que demanda provas lógicas (POPPER, 2001). A epistemologia aristotélica prevê que haja demonstrabilidade lógica do conhecimento pelo sujeito que contempla a essência da realidade. Portanto, em conformidade com a tese aristotélica, quanto ao sujeito pode-se falar, dogmaticamente.

Santo Agostinho em seu *De magistro* faz um debate com Adeodato sobre a origem e finalidade da linguagem no processo de conhecimento. Assevera, inicialmente, que quando falamos, procuramos ensinar, mas nosso aprendizado ocorre por recordações, uma vez que é a memória que nos apresenta as coisas das quais as palavras são sinais. Assim, a fala tem a finalidade de, na pergunta, ensinar o que se quer saber. Os significados das palavras podem ser coisas, estados de alma ou outras palavras. Nada pode ser indicado sem sinais, logo, a indicação



dar-se-á por palavras ou expressões corporais. Tanto a escrita como a fala despertam a mente para conhecer. Ao nomearmos as coisas, os nomes significam a coisa nomeada que é expressa no espírito. “A palavra é sinal do nome, o nome é sinal do rio e o rio é sinal de alguma coisa que se pode ver” (AGOSTINHO, 1980, p. 291). Então, falamos para ensinar e recordar, mesmo quando interrogamos. Assim, com sinais mostram-se sinais ou outras coisas que não são sinais ou mostram-se sem sinais as coisas de que fomos interrogados. Ele propõe que se devem preferir as coisas significadas ou o conhecimento delas aos sinais, já que estes existem para designar as coisas. O sinal somente é compreendido através da visão do seu significado, logo, o uso do sinal tem a função de nos fazer perceber as palavras e o conhecimento não se produz por palavras que tem repercussão externa. O conhecimento é conhecimento da verdade, alcançado por convencimento da verdade das coisas que, por sua vez, é alcançado interiormente. Com palavras aprendem-se palavras, ao serem proferidas, sabe-se ou não seu significado. Se se sabe, recorda-se, se não, se é incitado a procurar o significado. A recordação permite acreditar ou duvidar do falado. A palavra incita à recordação, logo, acreditamos no que está em acordo com nossa memória, a isso dizemos entendimento. Contudo, não entendemos tudo o que cremos e a palavra é instrumento de consulta interior sobre a crença possível. Desta crença nasce a verdade. A consulta interior ensina verdadeiramente, é consulta a cristo que habita interiormente o homem como luz da sabedoria. As palavras não são suficientes sequer para mostrar o pensamento de quem pensa e fala. Há enganos na fala e a comunicação é distinta da pretensão que a tornou ato. Além disso, inverdades podem ser comunicadas de modo consciente. A consulta interior como critério ao aprendizado verdadeiro implica a consideração da impossibilidade de qualquer mestre terreno ou externo. O verdadeiro mestre é Deus, mas também esse ensinamento não serão os homens a proporcionar. Deus nos permite alcançar também essa verdade interior. O verdadeiro sujeito do conhecimento não é o homem, mas Deus, que pode ser reconhecido, entretanto, não pode ser comunicado. Quanto ao sujeito, estejamos dispostos a escutá-lo, contudo, é impossível dizê-lo. Em Agostinho, ante o Sujeito, deve-se falar, contudo, quanto ao sujeito, deve-se calar.

Descartes propõe que se deva seguir o imperativo da razão, tanto para a atividade teórica cognitiva construtora do conhecimento como para a sabedoria de vida. Para ele o imperativo da razão opera por intuição e por análise, a corroboração de que assim é ele o retira da matemática. Tanto no *Discurso do método* como nas *Meditações metafísicas* há a exigência de um instrumental analítico acompanhado da intuição que, pela dúvida, aponta a direção ao espírito. No *Discurso do método* há a divisão da obra em seis partes, tratando, respectivamente: as ciências; as regras do método; as regras da moral; a existência de Deus e da alma humana; a Física, a medicina e a distinção entre alma humana e animal; e, finalmente as



razões que o levaram a escrever. Como veremos a posição apresentada acima perpassa as seis partes.

A primeira parte sustenta que todos os homens tem igual capacidade de distinção racional entre o verdadeiro e o falso desde que haja boa aplicação da razão. Essa inferência decorre de que “o bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada” (DESCARTES, 1979, p. 29) uma vez que ninguém pretende ter mais do que tem e não podem estar todos errados. A razão não é acidental, individual, múltiplo, mas, forma, essencialidade humana, uno. É a “única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais” (DESCARTES, 1979, p. 32). Aplicar bem a razão significa não aceitar sem questionamento as ações e pensamentos humanos. Isto constitui a atividade filosófica capaz de progresso na busca da verdade, podendo, contudo, levar a equívocos. Assim, é no âmbito da razão que se pode tratar o conhecimento.

A segunda parte defende que as obras levadas a efeito por muitos, múltiplos, não são da mesma perfeição que aquelas fruto da ação de um único homem. Descartes inferiu daí que o uso puro da razão é superior aos conhecimentos livrescos e assim opõe a razão à história. Torna-se necessário abandonar todos os convencimentos até então acolhidos, para substituí-los por melhores ou aceitá-los após criterioso exame racional. Tendo estudado no campo da Filosofia, a lógica; no campo da matemática, a análise dos geômetras e a álgebra, procurou conceber um método que, contemplando as vantagens desses saberes, pudesse corrigir seus erros. Julgando que a normatização abundante tornaria o sistema mais frágil que rígido, optou por quatro preceitos: a) jamais acolher como verdadeira qualquer coisa que não conhecesse evidentemente como tal. Trata-se de conhecer somente as idéias claras e distintas, aquelas que não se pode, sob nenhuma hipótese duvidar; b) dividir as dificuldades em tantas partes quantas necessárias à resolução; c) conduzir em ordem o pensamento, dos objetos mais simples aos mais compostos. Trata-se de estabelecer uma série em que os termos fiquem antes dos que dele dependem e depois dos que ele é dependente. d) fazer enumerações completas e revisões gerais para nada omitir. A matemática acostuma o espírito aos raciocínios verdadeiros, e, com essa aptidão pode-se percorrer outros raciocínios, logo, deve-se começar por ela.

A terceira parte trata da necessidade da constituição de uma moral provisória que permita comodidade para o percurso da investigação. Elaborou um restrito conjunto de regras morais que lhe permitiram livrar-se da provável acusação de ser um homem sem fé: a) obedecer as leis e costumes de seu país e manter-se na religião a que pertenceu desde a infância. Igualmente considerou mais seguro obedecer às opiniões mais moderadas por serem mais cômodas para a prática; b) agir conforme opiniões duvidosas se não houver outras melhores. Em não podendo decidir quais opiniões são mais verdadeiras, devemos seguir as mais prováveis e,

não sendo essa decisão possível, decidir por uma e considerá-la certa e verdadeira; c) vencer a si antes que à ordem do mundo e em geral acostumar-se a crer que nada esta inteiramente em nosso poder, senão nosso pensamento. O conforto da terceira máxima é o de saber ser impossível o que, depois de máximo esforço, não é alcançado, pois isso não depende de nós; d) revisar todas as ocupações humanas para escolher a melhor. Cultivar a razão e buscar a verdade, seguindo o método. Com a satisfação do progresso gradual e a certeza de que basta bem julgar para bem proceder, ou seja, julgar com ideias claras e distintas e proceder de forma a seguir sempre o que o entendimento representa como melhor, Descartes concebe a felicidade como ato racional e, assim infere a necessidade de desfazer-se das opiniões, e remover racionalmente os erros. Esse processo, distinto dos céticos, consistiu em exercitar-se no método que se lhe havia prescrito e anotar observações para posteriores experiências e afastar-se de qualquer doutrina.

Na Quarta parte, com o abandono da crença nos sentidos o autor suspende a crença em todo o mundo externo. Ocorre-lhe, contudo, que enquanto pensa, algo existe como pensamento. Essa é uma verdade indubitável, firme e certa: "Se duvido, penso". Eis o princípio da filosofia que procurava. Depois da dúvida radical, uma certeza inabalável, plena. É essência de uma substância e consiste em um fato puro. Assim, o entendimento, a alma, pela qual há existência, é distinta e independente do corpo e mais fácil de conhecer. De posse dessa certeza plena, infere a existência de certezas racionais e passa a considerar as coisas conhecidas clara e distintamente como verdadeiras objetivas e o conhecer superior ao duvidar. Assim, Descartes (1979) chega ao "*cogito, ergo sum*". A ideia da perfeição está no homem por força da perfeição, não da imperfeição, logo, por vontade divina e isso permite a primeira certeza subjetiva da qual a segunda decorre como progressão matemática. Quanto aos homens e suas ideias, guardam sempre algo de verdadeiro. Ele julga ser racional pensar assim, pois, Deus que é todo perfeito e verídico, não as teria posto em nós sem que contivessem verdades.

Na quinta parte salienta que a alma humana é una e racional enquanto nas plantas e nos animais existem almas vegetativas e sensitivas e essas existem igualmente nos homens, mas aquela não existe nos animais e plantas. Os homens são capazes de uma linguagem complexa que se constitui como conhecimento. Sendo a razão universal, é possível distinguir um humano que reage distintamente às diversas ocorrências da vida. A alma, espírito humano, é totalmente distinta da alma animal, é de outra natureza. Daí Descartes retira mais dois preceitos racionais: Não negar Deus e não considerar a alma animal da mesma natureza da humana.

Na sexta parte funda nova instância filosófico-reflexiva. Distintamente da escolástica, ainda vigente, Descartes propõe que a filosofia deve constituir a fundação de uma prática científica útil à vida e cujo fim não reside na contemplação. Outro aspecto é que ele se dispõe a escrever e sente a necessidade de deixar para

juízo dos leitores suas meditações. Pode-se interpretar que sua teoria do conhecimento prelude a tese do teste intersubjetivo, da falseabilidade desenvolvida pela epistemologia contemporânea. Isso se esclarece ao analisarmos que o papel da experiência em Descartes é desempatar opiniões igualmente plausíveis. Ou seja, não é elemento probatório final.

Assim, a existência essencial, substancial, é decorrente do pensamento e, a plenitude da certeza permite a intuição racional e objetiva subsequente. Ou seja, o pensamento alcança a certeza metafísica, plena, que subsiste, substancial, o pensamento alcança o ser, “Se duvido, penso” ao “Penso, logo existo” como coisa pensante. A objetividade que se segue como progressão matemática deve ter o rigor da plenitude da primeira certeza subjetiva. Essa revolução cartesiana é o marco inicial da modernidade: a certeza alcançada na subjetivamente é o critério para as certezas objetivas decorrentes.

Entretanto, essa engenhosa construção guarda uma inconsistência grave. A consequência lógica de “duvido”; “dúvida é pensamento”, é “pensamento existe enquanto dúvida”. Como sustenta Carnap, há dois erros lógicos em Descartes,

O primeiro está na conclusão “Eu sou”. O verbo “ser” está, indubitavelmente, significando existência aqui; pois uma cópula não pode ser usada sem um predicado; de fato, o “eu sou” de Descartes tem sido interpretado neste sentido. Mas neste caso a sentença viola a regra lógica acima mencionada de que a existência pode ser predicada apenas em conjunção com um predicado e não em conjunção com um nome (sujeito, nome próprio). Um enunciado existencial não tem a forma “a existe” (como em “eu sou”, isto é, “eu existo”), mas “existe algo de tal e tal tipo” (CARNAP, 1932, p. 16).

Se o pensamento racional e intuitivo alcança a certeza, tal se expressa objetivamente, assim, o “eu” é indevido, uma inserção de material conceitual inadequado. Para figurar em tal universo o eu deveria poder ser afirmado enquanto algo existente, e não como existente como elemento subjetivo, sujeito do pensamento objetivo. Descartes, logicamente, demonstra que há pensamento e não que há um “eu” pensante.

O segundo erro está na transição de “eu penso” para “eu existo”. Se da sentença  $P(a)$  (“a tem a propriedade P”) um enunciado existencial deve ser deduzido, então o último pode afirmar a existência apenas com respeito ao enunciado P, não com respeito ao sujeito *a* da premissa. Não se segue de “eu sou europeu” que “eu existo”, mas “um europeu existe”. Não se segue de “eu penso” que “eu sou”, mas que “existe alguma coisa que pensa” (Idem, p. 16).

O salto de Descartes sobre o abismo que separa subjetivo e objetivo não

elimina o abismo nem constitui ponte, ele ter saltado somente reforça a tese de que há o abismo e que acerca do que esta do outro lado, os estados mentais ou coisas do gênero, somente podem ser intuídos. Não nos opomos à intuição racional, entretanto, o passo seguinte deve ser dado, aquele em que se demonstra a compatibilidade das nossas proposições obtidas por intuições com aquelas que são objeto da racionalidade objetiva. Descartes não demonstra como a existência do eu ocorre, somente a afirma, ele não a predica. O enigma do ser pleno alcançado pelo pensamento continua. Concordante com Descartes, sobre o sujeito pode-se falar illogicamente.

Portanto, a tradição filosófica ocidental até e inclusive com Descartes não ultrapassa a esfera da *doxa* relativamente ao conceito de sujeito. O Sujeito é investigado e suposto como eu individual que relaciona o mundo cultural ao empírico, entretanto, sua demonstração, como de resto qualquer demonstração, pode antes ser falseada do que confirmada. Não há *episteme* no reino da investigação humana. Assim como praticamente todos os filósofos gregos antigos acreditavam, há uma distinção radical entre o conhecimento verdadeiro, *aletheia* ou *episteme* e a opinião *doxa*.

## NOTAS

<sup>1</sup> Professor na Graduação e Mestrado da Unioeste - Doutor em Filosofia - E-mail: [remirs@hotmail.com](mailto:remirs@hotmail.com)

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, **De magistro**. Trad. Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural. 1980.

ARISTÓTELES, **Organon**. 1ª Edição, Tradução Pinharanda Gomes, Lisboa: Guimaraes, 1985.

CARNAP, Überwindung der metaphysik durch logische analyse der sprache. In: **Erkenntnis** vol. II, 1932.

DESCARTES, R., **Discurso Do Método**; Meditações. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PLATÃO, **Timeu**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. **Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2001a.

POPPER, Karl. **The world of Parmenides**: essays on the pre-Socratic enlightenment. London; New York: Routledge, 2001.

Artigo recebido para publicação em 28 de abril de 2011.

1. A Revista Tempo da Ciência publica textos inéditos, bem como comentários, traduções de textos clássicos, acompanhadas ou não de apresentações e comentários, e resenhas. Que tenham ligação direta com a sua temática.
2. Os originais poderão ser enviados em português, espanhol, inglês e francês.
3. Os textos devem ser enviados em disquete de 3 1/2" em padrão compatível com WORD FOR WINDOWS, em texto corrido, teclando "enter" apenas uma vez para a mudança de parágrafo, e sem a utilização de tabulação ou hifenização.
4. Também devem ser enviadas 2 cópias impressas em espaço duplo (inclusive as notas e a referência bibliográfica).
5. Na capa de cada trabalho enviado devem constar:
  - a) o título do trabalho;
  - b) o nome do autor;
  - c) a identificação do autor (que poderá ser usada para publicação, máximo 7 linhas, contando Instituição, área de trabalho, publicações relevantes);
  - d) o endereço do autor;
  - e) um resumo temático do trabalho, de aproximadamente 15 linhas;
  - f) seguido de pelo menos cinco palavras-chave, ambas as especificações na língua original em que o texto foi escrito e em inglês.

6. Os colaboradores devem seguir, na apresentação de seus trabalhos, a prática editorial da Revista, no que se refere aos padrões de citações, notas de pé de página e referências bibliográficas, referências a artigos, livros, revistas, etc.
7. Os trabalhos devem ser enviados à Comissão Editorial no endereço da Revista.
8. A Comissão Editorial não se compromete a devolver os originais enviados.
9. Todos os trabalhos serão submetidos (anonimamente) à arbitragem de dois *referees*. Os artigos não aceitos receberão um parecer científico com a justificativa da recusa. A Comissão Editorial se reserva o direito de enviar um parecer pedindo ao autor que modifique ou reelabore seu trabalho, total ou parcialmente, sem que isto configure o compromisso com a aceitação final do trabalho para a publicação.
10. Os autores que tiverem seus trabalhos aceitos receberão, gratuitamente, 5 exemplares da Revista em que seu artigo foi publicado.
11. Com a publicação dos originais, o autor cede automaticamente à Revista os direitos autorais de seu texto.

- 1 Os artigos deverão seguir a seguinte estrutura: Título, Resumo (máximo 15 linhas), *Abstract* (máximo 15 linhas), Palavras-chave (máximo 1 linha), *Key Words* (máximo 1 linha), Corpo do texto e Referência Bibliográfica.
- 2 Os textos oje apresentem ilustrações, gráficos, tabelas, etc. devem estar acompanhados de suas respectivas legendas e ser citada a fonte.
- 3 Padrões utilizados ao longo do texto.
  - 3.1 Letra para o texto: fonte Times New Roman, tamanho 12; para citações de rodapé: fonte Times New Roman, 10. Títulos e subtítulos em negrito.
  - 3.2 Não use sublinhado. Para destacar use apenas itálico.
  - 3.3 As palavras em outra língua devem estar em itálico.
  - 3.4 Referências bibliográficas:

- EXEMPLO 1

“Como sintoma e semiótica, toda moral, todo juízo de valor remete a condições de conservação, crescimento ou declino fisiológico, por conseguinte a um domínio extramoral” (GIACIOIA JÚNIOR, 1997, p. 147).

- EXEMPLO 2

... como escreveu Oswaldo Giacoia Júnior (1997, p. 84) “tanto em Freud quanto em Nietzsche, a reconstituição ‘histórica’ da gênese cultural do Ocidente realiza-se a partir de noções como culpa, remorso, ressentimento, esquecimento, memória, repetição”.

- EXEMPLO 3

Encontramos em Giacoia (1997) uma exposição detalhada ....

3.5 As citações maiores de 5 linhas devem estar separadas do corpo, em espaço simples.

3.6 O nome dos artigos, livros, ensaios, teses, dissertações ou capítulos de livros, citados no corpo do texto, devem estar entre aspas e sem itálico.

- EXEMPLO

No texto de C. A. Batisti “O método de análise em Descartes” encontramos ....

#### 4 Padrões utilizados para referências ao final do texto

##### 4.1 Livros

AMES, J.L. 2002: *Maquiavel. A lógica da ação política*. Cascavel: Edunioeste.  
ROHDEN, V. (org.) 1997: *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade.

##### 4.2 Capítulos de livros

MARTINEZ, H.L. 1999: “Função e conteúdo na filosofia do primeiro Wittgenstein”. In PEREZ, D.O. 1999 *Ensaio de filosofia moderna e contemporânea*. Cascavel: Edunioeste.

##### 4.3 Artigos de revista

PORTELA, L.C.Y. 1994: “Conhecimento e interesse. O problema da emancipação” *Revista Tempo da Ciência*, n.2 v. 1, pp. 73-83.



# CCHS - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

NDP - NÚCLEO DE DOCUMENTAÇÃO,  
INFORMAÇÃO E PESQUISA

NIMUENDAJÚ - GRUPO DE ESTUDOS  
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
*STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS SOCIAIS.  
LINHAS DE PESQUISA: CULTURA,  
FRONTEIRAS E IDENTIDADES;  
DEMOCRACIA E POLÍTICAS PÚBLICAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
*STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA.  
LINHAS DE PESQUISA: ÉTICA E FILOSOFIA  
POLÍTICA; METAFÍSICA E CONHECIMENTO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *LATU*  
*SENSU* EM PLANEJAMENTO, GESTÃO E  
AVALIAÇÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *LATU*  
*SENSU* EM PLANEJAMENTO MUNICIPAL  
E POLÍTICAS PÚBLICAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
*LATU SENSU* EM FILOSOFIA  
POLÍTICA E DO DIREITO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
*LATU SENSU* EM GESTÃO E  
AÇÕES CULTURAIS



## EDITORA E GRÁFICA UNIVERSITÁRIA

Assessoria Especial  
do Gabinete da Reitoria *Lucia Helena Pereira Nóbrega*  
*Laurenice Veloso*  
*Hélio A. Zenati*

Assistente Administrativa *Geyze Colli Alcântara*

Criação e Diagramação *Antonio da Silva Junior*  
*André Crepaldi*  
*Danielle Costa*

Impressão *Gilmar Rodrigues de Oliveira*  
*Izidoro Barabasz*

Acabamento *Gentil David Teixeira*  
*Bruna Makelly*  
*Lucas Ângelo*  
*Marizelda Webber*  
*Vera Müller*





