ISER

Comunicações do ISER

Número 66 - Ano 31 - 2012

AS MÁSCARAS DE GUERRA DA INTOLERÂNCIA

PRESIDENTE:
Hélio R.S. Silva

VICE-PRESIDENTE:
Nair Costa Muls

SECRETÁRIO EXECUTIVO:
Pedro Strozemberg

ORGANIZADORES DESTE NÚMERO:
Felipe Berocan Veiga
Hélio R.S. Silva

COMUNICAÇÃO INSTITUCIONAL:
Nina Quiroga
Diego Santos

SECRETÁRIA:
Helena Mendonça

DIAGRAMAÇÃO:
Gether Nogueira

AS MÁSCARAS DA GUERRA DA INTOLERÂNCIA

7 **APRESENTAÇÃO**
Hélio R. S. Silva e Felipe Berocan Veiga

9 **DA TOLERÂNCIA À HOSPITALIDADE**
Ricardo Timm de Souza

16 **VIVER SOB AMEAÇA**
Sérgio Carrara e Paula Lacerda

24 **SOBRE O ANTISSEMITISMO NO BRASIL**
Dina Lida Kinoshita e Esther Kuperman

31 **APRENDER COM AS VELHICES**
Myriam Moraes Lins de Barros e Andrea Moraes Alves

39 **QUEM ME PINTOU DE PRETO?**
Jacques d'Adesky

44 **O ANTISSEMITISMO NO BRASIL DE HOJE**
Edelyn Schweidson

53 **LEITE E LÁGRIMAS**
Cecília Teixeira Soares

60 **A FORÇA DE UMA EXPRESSÃO**
Ana Paula Mendes de Miranda

74 **AQUELA QUE NOS JUNTA, AQUELA QUE NOS SEPARA**
Renata de Castro Menezes

86 **A INCRIMINAÇÃO PELA DIFERENÇA**
Felipe Berocan Veiga e Marco Antonio da Silva Mello

109 **FAVELAS**
Entrevista com Luiz Antonio Machado da Silva

122 **O ESQUEMA TÁTICO DAS TORCIDAS**
Entrevista com Bernardo Borges Buarque de Hollanda

137 **LINHAS DE AUXÍLIO**
Hélio R. S. Silva

150 **ÁRABES E MUÇULMANOS**
Entrevista com Gisele Fonseca Chagas

Felipe Berocan Veiga
e Hélio R. S. Silva,
editores

APRESENTAÇÃO

A intolerância se abate sobre um universo multifacetado de atores sociais, rotulados a partir de discursos e práticas heterogêneos. Algumas dessas manifestações estão sendo descritas, interpretadas e analisadas por alguns especialistas, reunidos nesta edição.

As arenas da intolerância são delimitadas ou estendidas por "critérios" religiosos, ideológicos, sexistas, etários, raciais [sic], étnicos, políticos, esportivos ou espaciais, entre outras fontes de estereótipos que (des)orientam as práticas (anti)sociais.

O que significam essas predisposições à evitação, aos comentários desabonadores, à desqualificação pública, aos atentados à incolumidade, à tortura, ao assassinato e ao holocausto? Tenta-se aqui esboçar esse arco sinistro de possibilidades. Os diversos contextos desses dramas e tragédias suscitam diversas formas e dinâmicas sociais, simbólicas, políticas, econômicas, institucionais e psicológicas.

As vítimas da intolerância têm muito pouco em comum na maior parte dos casos. Cultivam projetos e vivências, visões de mundo e estilos de vida particulares. Assim como são particulares os modos como são atingidos. Algo porém parece atravessar a todos. Algo obscuro. Em certos casos, indefinível. Em outros, escandalosamente óbvio, redundante e vulgar.

Entre as distinções mencionadas, encontra-se aqui uma outra, as perspectivas teóricas dos autores reunidos. Questões tão complexas, quando propostas ao debate público, requerem essa multiplicidade, instigante para o diálogo e a reflexão. Por outro lado, ciência, política e ética estão sendo constantemente convocadas para lançar alguma luz sobre esses cenários sombrios. Afinal as ciências humanas e sociais mantêm vínculos com o envolvimento solidário e o compromisso político.

Assim especialistas de distintas áreas voltam-se para segmentos particulares. Trata-se não só de suscitar um debate sobre esses temas, mas também de repensar nossa convivência com o outro, na escola, no escritório, na fábrica, no ônibus, no elevador, na vizinhança, na praia, nos estádios e em tantos outros espaços sociais.

Outro, em seu sentido radical. Não meras reduplicações de nós mesmos. Afinal, princípios e conceitos que inspiram e orientam o debate e a reflexão sobre o tema conectam-se em múltiplos planos com os princípios que deveriam modular as relações com a diferença no cotidiano.

Operamos por amostragem. O leitor sentirá falta de vários segmentos não contemplados aqui. A aposta é que os casos reunidos sejam suficientes para insinuar essa inquietante transversalidade.

Besta omnívora, a intolerância, ora se alimenta de ninharias, ora parece querer devorar o Cosmo. Na História recente, transformou os mais hediondos crimes em espetáculos grandiosos. Já no cotidiano obscuro, persegue, anônima, uma a uma, suas vítimas silenciadas.

Eis nossas inquietações e perguntas. Foram elas que nos moveram a publicar esse dossiê. As respostas inquietantes estão nas páginas a seguir. Assumindo um compromisso contra "a cultura da evitação", esperamos poder nos defrontar lúcidos com esses impasses, dramas e tragédias. Que tal enfrentamento e esta inquietação tenham vida longa entre as demais inquietações que nos atravessam.

Ricardo Timm de Souza[1]

DA TOLERÂNCIA À HOSPITALIDADE

ESBOÇO DE UMA METAMORFOSE ÉTICO-POLÍTICA

A lei da hospitalidade, a lei formal que governa o conceito geral de hospitalidade, aparece como uma lei paradoxal, perversível ou pervertedora. Ela parece ditar que a hospitalidade absoluta rompe com a lei da hospitalidade como direito ou dever, com o "pacto" de hospitalidade.
J. DERRIDA[2]

Introito

O presente texto se atém aos desafios que se impõem, contemporaneamente, à ideia de validação da categoria de "tolerância" como antídoto ao factum cotidiano da intolerância que grassa nos mais diversos espectros da vida social e política. Não se trata, evidentemente, de pretender esgotar a amplitude da problemática[3], porém de destacar, desde a análise crítica da própria gênese e da configuração dessa categoria filosófico-política, as suas intrínsecas limitações relativamente às exigências que lhe são feitas na tessitura da vida social. Como alternativa ao esgotamento desta categoria nos termos tradicionais de seu uso, emerge a categoria de "hospitalidade", a qual, modificando o registro de validade e legitimação dos referenciais básicos da vida comunal, repropõe a questão em âmbito totalmente diverso, cuja intelecção, em si, já constitui um desafio à racionalidade ocidental contemporânea. Desse modo, a leitura que aqui se faz dessas categorias é, por assim dizer, "retroativa"; a urgência dos tempos que correm exige que, a par de estudos aprofundados e exaustivos na gênese de um conceito, também sejam exercitadas estratégias de penetração incisiva em seu núcleo, em termos de percepção contemporânea do fenômeno. É esse segundo modelo que nos baliza.

I - Modernidade e tolerância

Certamente a ninguém, em nenhuma hipótese, restará dúvida de que a configuração da categoria de "tolerância" não apenas propiciou algumas das maiores conquistas da Modernidade, como também, no sentido mais radical do termo, condicionou-a filosófica e praticamente. De fato, e apenas à guisa de breve rememoração histórica, seja na tradição de clássicos da filosofia política moderna, seja na ação das lutas e revoluções que culminaram com a ascensão de um modelo ético-político diferente do medieval e de seus resquícios remanescentes até bem avançado o século XVIII, a grande luta que se trava entre a incipiente Modernidade e a época histórica a que essa sucede é, em nosso entender, essencialmente uma luta contra a intolerância, particularmen-

1 PUCRS.
timmsouz@pucrs.br
Lattes: http://lattes.cnpq.br/5978187611694518

2 Da hospitalidade, p. 23.

3 Para o aprofundamento da gênese desse conceito em termos histórico-filosóficos, o que pressuporemos no presente texto, cf. BORRADORI, Giovanna. Filosofia em tempo de terror – Diálogos com Habermas e Derrida.

te exemplificada na intolerância religiosa, em primeira instância, e derivadamente político-absolutista. A história é extremamente pródiga em exemplos que seriam supérfluos no presente contexto reflexivo.

Advém daí, por óbvio, a justa admiração que herdamos relativamente a esse conceito. Os desafios motivados pela vontade e necessidade da possibilidade de convivência de diferentes, da interdição da arbitrariedade dos poderosos, da fixação de "contratos sociais", parecem ter tido, então, sua resposta definitiva. Com o advento da tolerância como categoria ético-política central, renovadora de paradigmas histórico-políticos esgotados, as cadeias do próprio passado parecem ter sido definitivamente rompidas, pelo menos na intenção histórica de edificação de uma realidade social ou de um mundo crescentemente tolerante. Não tardou para que pensadores aventassem a possibilidade de que a paz adviesse como consequência logicamente necessária da tolerância entre as nações. De qualquer forma, autores de proveniência muito diferente acabam por convergir nessa convicção e desenvolvem, implícita ou explicitamente, esta temática, sendo apropriados pelos séculos que lhes sucedem. Somos todos herdeiros de um mundo que tem, pretensamente, por base e por fim, a tolerância como objetivo prático a ser conquistado, e poucas dúvidas restam de que tanto no Kant da "maioridade racional" do ser humano como no Habermas da razão consensual, e, principalmente (em termos de uma naturalização do conceito), no correspondente arco histórico que liga esses autores – a Aufklärung, as Lumières, o Enlightenment – habita uma ratio abscondita que tanto pressupõe como promove a tolerância como objeto ético-político central da racionalidade tout court.

Vivemos esse tempo sob a forma de sua própria herança em nós. A nós, seres racionais, horroriza a ideia de intolerância: ela é sinônimo de obscurantismo, de fundamentalismos de toda ordem e de males que, em princípio, a partir do julgamento de nossa própria racionalidade – herdeira da racionalidade "eufórica" de fins do século XVIII e inícios do século XIX[4] –, já superamos. Cada notícia de ato de intolerância cometido por pessoa, grupo ou nação contra qualquer outra pessoa, grupo ou nação recebe imediatamente a sanção definitiva de nossa parte, e proclamamos, em alto e bom tom, que só com tolerância podem as crianças ser educadas e os seres humanos conviver em paz.

Paraíso na Terra? A questão habita o núcleo da própria palavra "paz". A temática aqui tratada, cuja legitimidade se conformou e reconformou ao longo dos últimos séculos em uma árdua luta civilizatória, necessita, hoje (ou seja, desde uma perspectiva estritamente contemporânea), ser revista. Algo habita a lógica oposicional "tolerância versus intolerância" que abriga muito mais do que, aparentemente, seria capaz de habitar esses conceitos. Mas a urgência não espera, e a tarefa está adiante: enfrentar o desafio de desconstruir a obviedade de que um mundo "tolerante" é o melhor dos mundos possíveis, para que se exponham as razões pelas quais – como adiante tentaremos elucidar – uma metamorfose da categoria de "tolerância" na categoria de "hospitalidade" é não somente necessária, mas, sob certos aspectos, até mesmo inelutável perante o presente esgotamento da própria história desconstruída do conceito de Esclarecimento, ou seja, da percepção cabal da medula de uma "dialética do esclarecimento" cujos reais constitutivos estão, pelo menos desde a obra magna de Adorno e Horkheimer, mais do que expostos à razão crítica, ou seja, à crítica da razão não tautológica[5]. O tecido social e a razão que o sustenta, degradando-se em ordem de violência, expondo crescentemente, no dizer de Agamben, a vida nua, inicialmente visibiliza, desde a crítica filosófica, o que temos chamado de seu "nervo exposto"[6], e, após, inicia a reação à critica que apenas reitera seus constitutivos mais profundos. Esse, exatamente, é o índex de oportunidade da crítica no sentido adorniano de "crítica cultural"[7] do conceito de "tolerância".

[4] Cf. SOUZA, Ricardo Timm de Souza. Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas, especialmente p. 15-29.

[5] Cf. ADORNO, Theodor – HORKHEIMER, Max. Dialética do Esclarecimento. Cf. igualmente SELIGMAN-SILVA, M. "História como trauma", in: NESTROVSKI, Arthur – SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.), Catástrofe e Representação.

[6] Cf., SOUZA, Ricardo Timm de. "O nervo exposto – por uma crítica da idéia de razão desde a racionalidade ética", in: GAUER, R. M. C. (Org.), Criminologia e sistemas jurídico-penais contemporâneos II, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010 (e-book).

[7] Cf. ADORNO, T. "Crítica cultural e sociedade", in: ADORNO, T. Prismas.

II – A perigosa antinomia: tolerância versus intolerância

Precisamos avaliar a evidência de que o processo civilizador é, entre outras coisas, um processo de despojar a avaliação moral do uso e exibição da violência e emancipar os anseios de racionalidade de interferência de normas éticas e inibições morais. Como a promoção da racionalidade à exclusão de critérios alternativos de ação, e em particular a tendência a subordinar o uso da violência a cálculos racionais, foi de há muito reconhecida como uma característica da civilização moderna, fenômenos como o Holocausto devem ser reconhecidos como resultados legítimos da tendência civilizadora e seu potencial constante. Zygmunt BAUMAN[8]

Iniciemos essa crítica com uma frase que soa só a um primeiro momento excessivamente coloquial: "Eu só tolero o que, em princípio, eu não toleraria". E não se trata de uma frase coloquial porque contém em germe todos os elementos para uma crítica filosófica inicial – porém radical – da categoria de "tolerância".

Em primeiro lugar, dá conta da constituição profunda da Modernidade: uma radical individualização dos seres humanos – agora indivíduos ou, como temos chamado, "mônadas psíquicas"[9] – que, em sua autonomia isolada de toda outra autonomia, exercem sua liberdade (mesmo a liberdade de se relacionarem ou não com outras autonomias), no dizer de Bauman, "despojada (d)a avaliação moral" e, no máximo, toleram certos limites a si impostos em nome de um bem maior, para a evitação da guerra ou do conflito ou para a livre-circulação de mercadorias. Não há, na sociedade monadológica, ou seja, moderna, espaço para a imponderabilidade de interesses que não visem finalmente à autopreservação e trofismo do indivíduo e daquilo que, de algum modo, ele conquistou ou julga haver conquistado.[10] A rígida separação entre os seres, enviando à esfera privada qualquer aproximação que transcenda o mínimo necessário para a observância do tácito "contrato social" das sociedades modernas, traveste-se em elogio da singularidade, porém essa singularidade não é, ao fim das contas, singular, uma vez que se baseia em uma Weltanschauung quantitativa e não qualitativa da realidade[11] – trata-se, muito mais, de uma radical neutralização da realidade do humano, ou, se quisermos, de sua Aufhebung em um "universal abstrato", que diz tudo, e, portanto, diz nada, de cada humano (em) particular[12]. Mais: o fato de que se utilize o termo "tolerância" para grupos, comunidades ou nações em nada altera essa perspectiva, pois, no quadro geral de referências aqui destacado, grupos, comunidades ou nações nada mais são senão agrupamentos quantitativos de indivíduos no sentido anteriormente exposto[13].

Em segundo lugar, expõe claramente o recalque, ou a Verdrängung, da dimensão pulsional hobbesiana que, ao fim e ao cabo, ninguém ousaria dizer extirpada da face da Terra por boas intenções. Não ataco o Outro não porque não tenha motivos intrínsecos (quer dizer: dos quais depende a integridade de minha subjetividade) para isso ou porque julgo que ele é não apenas importante, mas fundamental para a constituição de minha própria subjetividade,[14] mas, sim, não o ataco porque penso que, dessa forma, obterei mais facilmente minha autopreservação e crescimento. Em outros termos, infinitamente melhor seria se o Outro não existisse; mas, já que existe, tenho de fazer algumas concessões a fim de sobreviver nesse ambiente congenitamente inóspito.

E finalmente, em terceiro lugar, e como elemento quiçá mais notável, evidencia de forma cabal a dimensão neutra ou neutralizante, ou seja, não humana[15] – que advém concomitantemente com o apogeu da Modernidade, e que Bauman exemplifica meridianamente na epígrafe desta seção. De fato, esse é o elemento que permitiu que, na carreira da neutralização da humanidade do humano, todas as outras neutralizações ocorressem, incluindo – e é disso que aqui precipuamente se trata – da violência. A neutralização da violência assume a face visível de um necessitarismo ou de uma "naturalização" da violência.

[8] Modernidade e Holocausto, p. 38.

[9] Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. Em torno à Diferença – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea, entre outros.

[10] Cf. LEVINAS, Emmanuel. Totalité et Infini – essai sur l'extériorité.

[11] Cf. SOUZA, R. T. Justiça em seus termos – dignidade humana, dignidade do mundo.

[12] Idem.

[13] Caberia aqui provavelmente uma digressão sobre a Sittlichkeit hegeliana, porém tal nos desviaria do foco menos reflexivo e mais prático-empírico com o qual desejamos abordar esse fenômeno na presente seção.

[14] Cf. LEVINAS, E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence; SOUZA, R. T. "Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da 'substituição' no pensamento ético de Levinas", in: SOUZA, Ricardo. Timm de. – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.) Fenomenologia hoje – existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI.

[15] Cf. SOUZA, R. T. Fontes do humanismo latino – A condição humana no pensamento filosófico moderno e contemporâneo, "Introdução".

Tal abordagem nos permite, então, desde já, algumas conclusões básicas. Primeiramente, "intolerância" e "tolerância", por opostos lógicos que se apresentem, são congruentes na sua referência original; faces diversas de uma mesma moeda, e lidam com fatores advindos de uma visão preponderante de mundo e de realidade comum a ambas e à qual estão submetidas. Não se pode, portanto, exigir da tolerância mais do que ela pode fornecer: a suspensão condicionada e tópica de um estado de insuportabilidade da intolerância, e não sua resolução. O grande equívoco dos que se abeberam em fontes modernas para tentar resolver impasses contemporâneos reside exatamente aí: as condições históricas radicalmente modificadas trazem questões que, por decorrência evidente, categorias geradas em outros momentos históricos geralmente não têm nem ao menos como equacionar, quanto mais solucionar.

Por outro lado, e exatamente por servir a um modelo histórico do qual somos credores e que tenta sobreviver nos espasmos de sua própria obsolescência, o conceito de tolerância parece nos convencer não ter substituto à altura, muito menos substituto melhor e mais atual. Tal é reforçado e como que legitimado por modelos teóricos de filosofia política que se apresentam com uma pretensa credibilidade perante os desafios inéditos que a contemporaneidade apresenta, por meio de uma aura de atualidade que não tem sido exaustivamente posta à prova e que, portanto, mantêm tácita validade e retroalimentam grandes expectativas. Parafraseando Agamben, portanto, profanar a pretensão de atualidade de modelos cuja matriz intelectual e seus melhores frutos se dispersaram séculos atrás é uma das melhores e mais dignas tarefas políticas da "geração que vem". [16]

[16] Cf. AGAMBEN, Giorgio. Profanações, p. 79.

III – Da Tolerância à Hospitalidade – uma metamorfose ético-política

Assim, a questão da ruptura da simetria consagrada é, contemporaneamente, absolutamente fundamental, caso desejemos pensar em outro registro que aquele dos inversos neutros e, ao fim das contas, mutuamente referidos. Tolerância pode ser um ponto de partida histórico e filosófico, nunca um telos ou ponto de chegada. E isso pelo fato cabal de que essa categoria, "tolerância", que tanto nos ajudou ao longo da história, não é mais capaz de portar respostas críveis a fenômenos de violência que transcendem absolutamente a racionalidade dos inícios da modernidade, na qual essa categoria se gesta e se desenvolve. Em outros termos, como porventura já terá ficado claro ao longo deste breve texto, o fenômeno universal da intolerância, ou seja, sua expressão contemporânea qua violência, não tem sua contrapartida, na contemporaneidade, em mais tolerância, mas em uma categoria de outra ordem de realidade: a hospitalidade. É essa, uma categoria não neutra por excelência, porque alimentada da fonte imponderável do trauma da Alteridade,[17] que desconstruirá o fenômeno mais pernicioso e recorrente da violência em todas as suas formas: sua naturalização, por meio da – e aqui retornamos a Benjamin e Agamben – da profanação[18] de sua pretensa sacralidade percebida pelo viés de sua conceitualização positivada – o outro lado, o lado neutro ou interno do conceito de "tolerância", pela percepção aguda e inelutável do que se posta entre a ideia de justiça e sua realização.[19]

E isso porque a hospitalidade, diferentemente da tolerância, não surge como concessão a alguma prévia visão monádica de mundo, mas como um encontro no tempo, na temporalidade do próprio encontro, ou seja, no mais humano do propriamente humano. Quão inúmeros são os povos que, em sua história, guardam como precioso legado os traços ancestrais mais definidos das estranhas leis da hospitalidade! Derrida nos narra, no documentário d'ailleurs, Derrida[20] , que os povos nômades pré-islâmicos cultivavam o costume de abrigar em sua casa qualquer estrangeiro que chegasse por um tempo mínimo de três dias – talvez o tempo necessário para que algo como uma relação propriamente humana pudesse se esboçar ou estatuir –, e assim faziam sabidamente inúmeras outras comunidades na história e na própria contemporaneidade. A hospitalidade – ou, se quisermos, sua dimensão tão pró-ativa, a solidariedade – rompe a rigidez da predeterminação do pré-conhecido; rompe as lógicas da mera identificação pela irrupção de des-identificações que reconstroem potencialmente um mundo inteiro.

Por essa razão, o contraveneno da intolerância é a pedagogia pertinaz e constantemente renovada da hospitalidade e da solidariedade, e não a pregação da tolerância. Isso significa, por sua vez, uma invectiva contra o status quo, contra o hipócrita pudor da mediocridade e contra a lógica hegemônica do mundo; porém, essa invectiva traz, consigo, a piedosa força que poderá fazer soçobrar um universo de referências que não mais se suporta e cuja caducidade é extrema. Afinal, a parábola do Bom Samaritano não passou à história do Cristianismo e da cultura universal pela "tolerância" que ele demonstrou relativamente ao estrangeiro, ao Outro homem ferido à beira da estrada – o que seria: nada –, mas, sim, pela ação de hospitalidade e solidariedade que ele, correndo todos os riscos, empreendeu.

Porto Alegre, 27 de abril de 2012.

[17] Cf. DERRIDA, J. Da hospitalidade; LEVINAS, Emmanuel. Entre Nós – Ensaios sobre a Alteridade; LEVINAS, E. Humanismo do outro homem.

[18] Cf. AGAMBEN, Giorgio. "Elogio da profanação", in: Profanações

[19] Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. Justiça em seus termos – dignidade humana, dignidade do mundo.

[20] Documentário de Safaa Fathi.

Referências

ADORNO, Theodor. Palavras e sinais – modelos críticos II, Petrópolis: Vozes, 1995.

_____, Minima moralia, São Paulo: Ática, 1993. _____, Negative Dialektik, Frankfurt a. M: Suhrkamp. (Dialética Negativa, Rio de janeiro: Jorge Zahar, 2009).

_____, Prismas, São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, Theodor – HORKHEIMER, Max. Dialética do Esclarecimento, Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer – o poder soberano e a vida nua I, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

_____, Estado de Exceção, São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____, Profanações, São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e Holocausto, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BENJAMIN, W. Obras Escolhidas, São Paulo: Brasiliense, 1985.

BORRADORI, Giovanna. Filosofia em tempo de terror – Diálogos com Habermas e Derrida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CARRARA, Ozanan V. Levinas – do sujeito ético ao sujeito político, Aparecida: Idéias & Letras, 2010.

DERRIDA, J. Adeus a Emmanuel Levinas, São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

_____, Da hospitalidade, São Paulo: Escuta, 2003.

_____, "Force de Loi: le 'fondement mystique de l'autorité'", in: Deconstruction and the possibility of justice, Cardozo Law Review, Vol. 11, july/aug. 1990, n.5-6.

LEVINAS, Emmanuel. Totalité et Infini – essai sur l'extériorité, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961.

_____, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

_____, Algunas reflexiones sobre la filosofia del hitlerismo, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002. ("Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme", in: LEVINAS, E. Les imprévus de l'histoire).

_____, Les imprévus de l'histoire, Paris: Fata Morgana, 1994.

_____, Entre Nós - Ensaios sobre a Alteridade, Petrópolis: Vozes, 1997.

_____, Humanismo do outro homem, Petrópolis: Vozes, 1995.

MATE, Reyes. Memórias de Auschwitz – atualidade e política, São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

NESTROVSKI, Arthur – SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.), Catástrofe e Representação, São Paulo: Escuta, 2000.

_____, La razón de los vencidos, Barcelona, Anthropos, 1991.

PEREIRA, Gustavo O. L. A pátria dos sem-pátria: direitos humanos e alteridade, Porto Alegre: Editora UNIRITTER, 2011.

RUIZ, Castor Bartolomé (Org.), Justiça e memória – para uma crítica ética da violência, São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____, Fontes do humanismo latino – A condição humana no pensamento filosófico moderno e contemporâneo, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____, Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____, Fontes do humanismo latino – A condição humana no pensamento filosófico moderno e contemporâneo, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____, Ética como fundamento – uma introdução à ética contemporânea, São Leopoldo, Editora Nova Harmonia, 2004.

_____, Sentidos do Infinito – a categoria de "Infinito" nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel, Caxias do Sul: EDUCS, 2005.

_____, Em torno à Diferença – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

_____, Justiça em seus termos – dignidade humana, dignidade do mundo, Rio de Janeiro:

Lumen Juris, 2010.
_____, Adorno & Kafka – paradoxos do singular, Passo Fundo: Editora do IFIBE, 2010.
_____, Kafka, a Justiça, o Veredicto e a Colônia Penal, São Paulo: Perspectiva, 2011.
_____, Levinas e a ancestralidade do Mal – por uma crítica à violência biopolítica, Porto Alegre: EDIPUCRS, no prelo.
_____, "'Ecos das vozes que emudeceram': memória ética como memória primeira", in: RUIZ, Castor Bartolomé (Org.). Justiça e memória – para uma crítica ética da violência, São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2009.
_____, "O corpo do tempo: um exercício fenomenológico", in: SOUZA, R. T. – OLIVEIRA, N. F. (Orgs), Fenomenologia hoje II – significado e linguagem, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 439-450.
_____, "Da metamorfose da intencionalidade à metamorfose do sentido – uma leitura de Levinas". In: LOPARIC, Zeljko; WALTON, Roberto. (Orgs.). Phenomenology 2005 – Selected Essays from Latin America. 1 ed. Bucarest: Zeta Books, 2007, v. 2.
_____, "A vida opaca – meditações sobre a singularidade fracassada", in: OLIVEIRA, N. F. – SOUZA, D. G. (Orgs.), Hermenêutica e filosofia primeira, Ijuí, Editora da UNIJUÍ, 2006, p. 461-469.
_____, "Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas", in: VERITAS – Revista de Filosofia, Vol. 46 n.2, junho 2001, p. 265-274.
_____, "Das neue Denken und die Ermöglichung des Friedens – Franz Rosenzweig und Emmanuel Levinas im Zentrum der Ereignisse des 20. Jahrhunderts", in: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Org.), Franz Rosenzweig "neues Denken", Vol. I, Freiburg/München: Alber, 2006, p. 583-595.
_____, "A dignidade da pessoa humana", in: KIPPER, D. J. (Org.), Ética: teoria e prática – uma visão multidisciplinar, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 100-132.
_____, "Nós e os outros. Sobre a questão do humanismo, hoje", in: PAVIANI, Jayme – DAL RI Jr, Arno (Orgs.), Globalização e humanismo latino, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000, p. 203-212.
_____, "Por uma estética antropológica desde a ética da alteridade: do 'estado de exceção' da violência sem memória ao 'estado de exceção' da excepcionalidade do concreto", in: VERITAS – Revista de Filosofia, v. 51, n. 2, junho 2006, p. 129-139.
_____, "Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da 'substituição' no pensamento ético de Levinas", in: SOUZA, Ricardo. Timm de. – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.) Fenomenologia hoje – existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.
_____, "O corpo do tempo – um exercício fenomenológico", in: SOUZA, Ricardo. Timm de. – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.), Fenomenologia Hoje II – significado e linguagem, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
_____, "O pensamento de Levinas e a filosofia política: um estudo histórico-filosófico", in: SOUZA, Ricardo Timm de. – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.) Fenomenologia hoje III – bioética, biotecnologia, biopolítica, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
SOUZA, Ricardo Timm de. – FABRI, Marcelo. – FARIAS, André Brayner de. (Orgs.) Alteridade e Ética, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

VIVER SOB AMEAÇA:

PRECONCEITO, DISCRIMINAÇÃO E VIOLÊNCIA HOMOFÓBICA NO BRASIL[1]

Sérgio Carrara[2]
e Paula Lacerda[3]

Introdução

Os dados que comentamos aqui provêm de dois diferentes surveys sobre discriminação, preconceito e vitimização envolvendo gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais no Brasil[4]. O primeiro desses surveys configurou-se como uma amostra probabilística que, entrevistando 2.014 indivíduos, teve como universo a população brasileira adulta residente em 150 municípios do país. Nesse caso, foram entrevistados, sobretudo, homens e mulheres heterossexuais[5]. Mais restrito, o segundo survey baseou-se em amostra de conveniência composta apenas de gays, lésbicas e bissexuais[6]. Para além da identidade sexual ou de gênero predominante, o perfil sociológico dos(as) respondentes dos dois surveys também difere em outros aspectos. Grosso modo, podemos afirmar que os indivíduos que compuseram a segunda amostra tendem a ser bem mais jovens, mais escolarizados(as) e mais afluentes quando comparados aos que participaram da amostra nacional. Apesar dessas diferenças, procuraremos, ao longo deste artigo, colocar os(as) respondentes das duas amostras em uma espécie de diálogo que girará em torno do modo como a homofobia se manifesta no Brasil. Iremos explorar principalmente como marcadores sociais de sexo/gênero, idade e escolaridade modulam as opiniões e atitudes com relação à homossexualidade e à população LGBT.

Visibilidade LGBT e interação entre os universos homo e heterossexual

Destacamos inicialmente que, seja por conhecimento pessoal, seja pela mídia, os(as) respondentes do survey nacional têm algum tipo de contato com homossexuais e alguma informação sobre o universo LGBT. O contato pessoal dos(as) entrevistados(as) com gays e lésbicas foi alvo de investigação, considerando-se cinco contextos distintos de sociabilidade: trabalho, escola, vizinhança, amigos, família. Entre os(as) entrevistados(as), 61% afirmam

1 Este artigo foi publicado originalmente em Diversidade e homofobia no Brasil, Ed. Perseu Abramo, 2010.

2 Antropólogo, professor do Instituto de Medicina Social–Uerj, coordenador do Centro Latino-americano em Sexualidade e Direitos Humanos (carrara@ims.uerj.br).

3 Mestre em Saúde Coletiva (IMS-Uerj), doutoranda em Antropologia Social do Museu Nacional–UFRJ, pesquisadora associada ao Centro Latino-americano em Sexualidade e Direitos Humanos (lacerda-paula@gmail.com).

4 Coordenada pela Fundação Perseu Abramo, em parceria com a Fundação Rosa de Luxemburgo Stiftung, e realizada entre 7 a 22 de junho de 2008 (amostra nacional) e de 5 a 23 de janeiro de 2009 (amostra LGB).[5] Utilizando-se das categorias oferecidas no questionário, 83% dos(as) respondentes declararam-se "heterossexuais"; 1%, "gay"; 0,5%, "bissexual"; 0,4%, "lésbica"; e 0,1%, "travesti". Houve ainda quem não se identificasse com nenhuma das alternativas oferecidas pelo entrevistador, preferindo declarar-se "homem" (2%), "mulher" (2%) e "normal" (1%). É entre os(as) respondentes mais velhos(as) que se encontra o maior número dos(as) que se designam apenas como "homem" ou "mulher" e também dos(as) que declaram não saber responder à questão (15% entre homens e 22% entre mulheres). Esse tipo de reação à questão

encontrar ou conhecer gays no contexto de sua vida diária e 47% disseram o mesmo acerca do contato com lésbicas. Porém, o contato cotidiano com gays e lésbicas varia fortemente segundo as faixas etárias indo, no caso de conhecimento ou encontro com gays, de 72%, para os(as) jovens (de 16 a 24 anos), para 36%, entre os(as) que têm 60 anos ou mais. Nessa última faixa etária, apenas 26% declaram encontrar-se com lésbicas nos diferentes contextos investigados. O contato com gays e lésbicas também varia muito intensamente segundo a escolaridade dos(as) respondentes. Assim, se entre os(as) que nunca frequentaram escola, apenas 25% afirmam conhecer ou se encontrar com gays e 19%, com lésbicas; entre os(as) que têm ensino superior, esses números sobem bastante, indo para 75% e 58%, respectivamente. Como jovens (sobretudo as jovens) e os(as) mais escolarizados(as) configuram, como se verá em detalhes adiante, as categorias nas quais o preconceito é menos forte, parece razoável pensar que esse maior conhecimento e convivência não se devem ao fato de haver nessas categorias um maior número de gays e de lésbicas, mas sim ao fato de ser nelas que gays e lésbicas sentem-se mais confortáveis e seguros para expressar sua orientação afetiva e sexual, sendo portanto mais visíveis.

É notável a maior visibilidade de gays com relação a lésbicas em todos os contextos de sociabilidade investigados, embora, em ambos os casos, o reconhecimento de sua presença decresça à medida que os círculos de sociabilidade tornam-se mais íntimos. Assim, se a presença de gays na vizinhança é notada por 32% dos(as) entrevistados(as); na família, esse número cai para 8%. Quanto à presença de lésbicas, estes percentuais são respectivamente de 24% e 6%.

É significativo o número de respondentes que declara ter gays (26%) e lésbicas (19%) em seu círculo de amigos, mas esses números decrescem vertiginosamente conforme subimos pelas diferentes faixas etárias: No caso de amigos gays, eles vão de 29% entre os(as) mais jovens para 6% entre os homens mais velhos e 10% entre as mulheres mais velhas. O mesmo ocorre com relação às amizades com lésbicas, que são declaradas por 26% entre os(as) mais jovens e apenas por 3% entre os(as) de idade mais elevada. Ter amigos(as) homossexuais é experiência cuja frequência é bastante sensível à escolaridade. Entre os que nunca foram à escola, apenas 4% dizem ter amigas lésbicas e amigos gays; entre os que possuem ensino superior, esses números sobem para 27% e 38%, respectivamente[7].

A crescente visibilidade pública de lugares de frequência predominantemente homossexual também propicia maior contato entre o mundo heterossexual e o mundo LGBT. Quase 20% dos(as) respondentes afirmaram já ter ido a lugares frequentados principalmente por gays e lésbicas, experiência que é mais comum entre os(as) jovens e entre os(as) mais escolarizados(as). Entre os(as) respondentes com idades de 16 a 24 anos, 25% dos homens e 31% das mulheres afirmam ter frequentado tais lugares. Além disso, um número bastante significativo dos(as) entrevistados(as) (38%) declarou já ter sido abordado ou ter recebido alguma "cantada" de pessoa do mesmo sexo.[8]

Além de entrarem em contato com a população LGBT em seu cotidiano ou em atividades de lazer, a população entrevistada na amostra nacional relaciona-se com ela também pela mídia. Quando indagado(as) a esse respeito, nada menos que 73% dos(as) entrevistados(as) reconheceram que lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais têm aparecido mais frequentemente em filmes, novelas etc;[9] e esse reconhecimento tende a crescer sistematicamente conforme aumenta o grau de escolaridade do(as) respondentes. Embora a intolerância, a discriminação e o preconceito por causa da orientação sexual ou da identidade de gênero advenham de inúmeras fontes, eles seguramente dependem, em alguma medida, do grau de "familiaridade" ou da intensidade dos contatos que

proposta tende também a ser mais comum entre os(as) menos escolarizados. Entre os que nunca haviam ido à escola, por exemplo, nada menos do que 35% declaram não saber como identificar-se a partir das categorias identitárias propostas.

5 Utilizando-se das categorias oferecidas no questionário, 83% dos(as) respondentes declararam-se "heterossexuais"; 1%, "gay"; 0,5%, "bissexual"; 0,4%, "lésbica"; e 0,1%, "travesti". Houve ainda quem não se identificasse com nenhuma das alternativas oferecidas pelo entrevistador, preferindo declarar-se "homem" (2%), "mulher" (2%) e "normal" (1%). É entre os(as) respondentes mais velhos(as) que se encontra o maior número dos(as) que se designam apenas como "homem" ou "mulher" e também dos(as) que declaram não saber responder à questão (15% entre homens e 22% entre mulheres). Esse tipo de reação à questão proposta tende também a ser mais comum entre os(as) menos escolarizados. Entre os que nunca haviam ido à escola, por exemplo, nada menos do que 35% declaram não saber como identificar-se a partir das categorias identitárias propostas.

6 44% definiram-se como lésbicas; 41%, como "gays"; 11%, como "bissexuais" e 4%, como "outros" (por exemplo, "homossexual").

7 Esta mesma série de questões foi feita para gays e lésbicas que participaram do segundo survey. Como era de se esperar, um número muito maior de respondentes declarou ter contato com lésbicas (96%) e gays (97%) no seu cotidiano. É interessante notar que, mesmo nos círculos mais íntimos, essa visibilidade diferenciada se faz notar. Assim, enquanto na amostra nacional 6% e 8% dos(as) respondentes revelaram ter contato, respec-

pessoas não homossexuais mantêm com lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Como se verá a seguir, as categorias sociais que mantêm contato mais frequente com o universo LGBT — jovens mulheres, e pessoas mais escolarizados(as) — são também as que, de modo geral, tendem a expressar posições ou atitudes menos homofóbicas.

A medida do preconceito: opiniões e atitudes

Após informarem seu perfil social e profissional, as primeiras perguntas a que os(as) entrevistados(as) da amostra nacional respondem tratam de seus sentimentos perante diferentes tipos de pessoas. O(a) respondente é indagado(a) inicialmente sobre o "tipo de pessoa" que considera "estranha" ou que "não gosta de ver ou de encontrar". Sem estimular a resposta, grande parte dos(as) respondentes (44%) declara não estranhar ou rejeitar ninguém, enquanto pouco mais de 50% apontam ter sentimentos negativos ("antipatia", "estranhamento", "ódio") com relação a algum tipo de pessoa. Não heterossexuais (lésbicas, gays, bissexuais) ou indivíduos com identidade de gênero diferente da que lhes foi designada ao nascer (travestis e transexuais) ocupam posição importante como foco de rejeição espontânea, situando-se na quinta posição, com 6% de menções[10]. Chamamos a atenção para o fato de que, em contraste, categorias étnicas ou raciais foram mencionadas como foco de rejeição em apenas 1% dos casos, o que aponta diferenças importantes com relação à dinâmica do racismo e da homofobia na sociedade brasileira. Ainda considerando as respostas não estimuladas, é interessante também notar que o grupo de identidades sexuais e de gênero não normativas merece mais frequentemente a antipatia espontânea de homens (7%) do que de mulheres (5%).

Quando o(a) entrevistador(a) apresenta certos tipos de pessoas para que o(a) respondente se posicione quanto aos seus sentimentos com relação a elas ("repulsa/ódio", "antipatia", "indiferença", "satisfação/alegria"), a rejeição ("repulsa/ódio" + "antipatia") às diferentes minorias sexuais aumenta significativamente. Transexuais são foco da "repulsa/ódio" de 10% dos(as) entrevistados(as), enquanto 8% mantêm os mesmos sentimentos com relação a gays, lésbicas e bissexuais. Se considerarmos adicionalmente os(as) que declaram ter "antipatia", a rejeição aumenta, indo para 24%, no caso de transexuais; 22% para travestis; 20% para lésbicas; e 19% para gays e bissexuais.

Esses dados sofrem, entretanto, forte inflexão, caso consideremos o sexo/gênero dos(as) respondentes. Ao que parece, identidades sexuais e de gênero não convencionais incomodam muito mais a eles do que a elas. Além disso, as rejeições especificam-se e se hierarquizam diferentemente para homens e mulheres. Assim, se entre os focos de rejeição das mulheres, travestis ocupam a 10ª posição (16%) e gays, a 12ª (14%); para os homens, essas mesmas categorias sobem respectivamente para a terceira (29%) e a quinta (26%) posições. Já entre as mulheres, a rejeição recai especialmente sobre lésbicas (18%).

Além de variar segundo o marcador sexo/gênero, a rejeição a pessoas LGBT é também intensamente modulada pela idade dos(as) respondentes. Entre os homens, a rejeição é especialmente forte entre os mais jovens (com idades variando de 16 a 24 anos) e entre os mais velhos (com 60 anos ou mais), diminuindo nas faixas intermediárias. Assim, por exemplo, 37% dos homens mais novos afirmam ter "antipatia", "repulsa" e até "ódio" por travestis, em porcentagem praticamente idêntica a dos homens mais velhos (39%). Em contraste, entre as mulheres, a rejeição tende a aumentar progressivamente, conforme aumenta a idade das respondentes. As mais jovens divergem, assim, significativamente das mais velhas. Entre as primeiras, a rejeição por travestis é, por exemplo, de 13%, enquanto entre as segundas, situa-se em 23%. Os mesmos padrões se repetem, grosso modo, para os outros grupos LGBT. Muito provavelmente, o alto índice de rejeição por pessoas LGBT

tivamente, com lésbicas e gays em suas famílias, esse percentual mais que dobra quando a mesma pergunta é feita a gays e lésbicas.

8 Tais experiências são relatadas mais frequentemente pelos(as) mais jovens e, entre eles(as), mais por homens (61%) do que por mulheres (33%).

9 Na amostra de conveniência com pessoas LGBT, esse reconhecimento sobe a 88%.

10 São suplantados apenas por "portadores de vício" (15%), como "alcoólatras", "usuários de drogas", "fumantes"; por aqueles "que cometeram certos delitos" (10%), como "ladrões", "traficantes", "assassinos", "pedófilos"; por indivíduos com certas características "socioeconômicos" (10%), como "favelados", "mendigos", "crianças de rua", "gente metida à rica"; e, finalmente, por pessoas que apresentam certas características comportamentais relacionadas à falsidade e à fofoca (8%).

entre homens jovens, quando comparados às mulheres da mesma faixa etária, explica-se pela necessidade de afirmação da identidade masculina nessa fase da vida. De todo modo, qualquer que seja a razão para essa diferença, é importante ressaltar que se os(as) mais jovens tendem a ser geralmente mais tolerantes, os homens de 16 a 24 anos permanecem uma exceção a esse padrão.

A escolaridade tem impacto ainda mais notável do que sexo/gênero e idade sobre a (in)tolerância ou preconceito por orientação sexual e identidade de gênero. Com relação a todos os grupos LGBT, a rejeição manifestada pelos(as) respondentes diminui sistematicamente conforme aumenta a escolaridade. No caso das travestis, sobre quem recaem os maiores índices de rejeição, temos que enquanto 34% dos(as) que nunca foram à escola as rejeitam, esse número cai à metade (17%) entre os(as) que têm ensino superior ou mais [11]. Como se verá ao longo de toda a análise, no caso do preconceito, intolerância e discriminação por orientação sexual e identidade de gênero, a educação parece ser o mais poderoso antídoto.

Para explorar as possíveis razões da tolerância ou intolerância com relação à homossexualidade, os(as) respondentes foram instados(as) a se posicionar diante de algumas afirmações correntes no senso comum, algumas delas com forte teor preconceituoso e até mesmo ofensivo. Os resultados apontam para as expectativas sociais contraditórias de que a homossexualidade é objeto. Se, de um lado, é bastante significativo o percentual daqueles(as) para quem a homossexualidade relaciona-se à promiscuidade (45% concordam que "quase sempre os homossexuais têm muitos parceiros sexuais"); de outro, é igualmente significativo o números dos(as) que discordam que gays sejam os principais culpados pelo fato de a Aids estar se espalhando pelo mundo (52%). Com pouca variação segundo sexo/gênero e idade, a maioria (77%) concorda com a afirmação segundo a qual "decência" independe da orientação sexual. Porém, um número significativo (37%) julga a homossexualidade a partir de critérios morais, considerando-a "safadeza" ou "falta de caráter". É interessante notar como a opinião de que a homossexualidade é imoralidade convive contraditoriamente com a opinião de que se trata de uma "doença". Tal ideia merece a concordância de 40% dos(as) entrevistados(as), chegando a mais de 50% entre os(as) que tinham 60 anos ou mais. Como se vê, misto de desonra, doença, imoralidade, a homossexualidade continua a ocupar um lugar social contraditório no plano das representações sociais.

Vale a pena destacar que a culpabilização dos gays pela disseminação da Aids é mais frequente entre os(as) mais velhos(as) [12] e entre os(as) menos escolarizados [13]. A reprovação moral da homossexualidade intensifica-se com o aumento da faixa etária dos(as) respondentes, especialmente entre os homens [14], e conforme diminui a escolaridade. [15] A patologização da homossexualidade apresenta padrão semelhante: intensifica conforme se eleva a faixa etária [16] e diminui conforme se aumenta a escolaridade [17]. Assim, ao que parece, a ideia de que homossexualidade é doença encontra-se mais firmemente enraizada justamente nos estratos sociais que mais fortemente acreditam ser ela uma imoralidade.

Os dados revelam também que as avaliações com relação à homossexualidade estão submetidas a uma concepção específica sobre os limites entre a vida pública e a vida privada. A concordância com a afirmação segundo a qual "tudo bem que casais de gays e lésbicas façam o que quiserem em suas casas, entre quatro paredes vale tudo" alcança nada menos que 75% do total dos(as) entrevistados(as), sendo maior entre os(as) mais jovens e mais escolarizados(as) [18]. Um número igualmente elevado (64%) concorda que "casais de gays ou de lésbicas não deveriam andar abraçados ou ficar se beijando em lugares públicos" [19]. Essa aparente "tolerância" deve, portanto, ser considerada em sua dimensão prescritiva e não

11 Do mesmo modo, a rejeição a gays e lésbicas situa-se em torno de 30% entre os(as) menos escolarizados(as), caindo a 11% entre os(as) mais escolarizados(as).

12 Enquanto entre os(as) que tinham 60 anos ou mais, 49% das mulheres e 44% dos homens mantêm essa opinião; entre os(as) que tinham de 16 a 24 anos, 24% das mulheres e 35% dos homens afirmam o mesmo.

13 Entre os(as) mais escolarizados (ensino superior ou mais), 67% discordam dessa ideia, percentual que cai para 25% entre os(as) que nunca foram à escola.

14 Exceto na última faixa etária. Entre os(as) com 60 ou mais, 57% delas concordam que a homossexualidade seja "safadeza" ou "falta de caráter", contra 51% deles que afirmam o mesmo.

15 Se entre os(as) menos escolarizados(as), tal ideia chega a ser compartilhada por nada menos que 69% do(a) respondentes, esse número cai a 13% entre os(as) mais escolarizados(as).

16 As mulheres mais jovens são as que menos concordam que a homossexualidade seja uma doença que deva ser tratada (26%).

17 A ideia de que homossexualidade é doença encontra um número de adeptos três vezes inferior entre os(as) mais escolarizados(as) (22%) quando comparados(as) aos(às) menos escolarizados(as) (66%).

18 81% entre as mulheres que têm idades de 16 a 24 anos e 84% entre aqueles(as) com nível superior.

19 80% entre as mulheres com 60 anos ou mais e 78% entre os(as) que nunca foram à escola.

como uma forma de aceitação da "diferença", reforçando a ideia de que a condição necessária para a aceitação social destas pessoas é o recolhimento. Ao que parece, lésbicas e gays devem manter sua sexualidade restrita aos espaços privados e íntimos[20].

Consideradas em seu conjunto, todas as tendências de opinião anteriormente discutidas desenham uma espécie de ética particular, na qual não parece ser contraditório acreditar que a homossexualidade seja simultaneamente doença e falha moral e que, mesmo assim, possa ser até "tolerada", desde que mantida em espécie de "prisão domiciliar".

***

A aceitação social de pessoas LGBT é também dependente da posição que ocupam ou poderiam ocupar com relação aos (às) respondentes. Um percentual expressivo de respondentes declarou ser indiferente quanto a ter colegas de trabalho (70%), chefes (68%) ou vizinhos(as) (72%) gays ou lésbicas. Em número idêntico (4%), temos os(as) que "ficariam contentes" em ter gays e lésbicas em seu ambiente de trabalho e os(as) que se recusariam a conviver com eles(as) nesse espaço (pensando até mesmo em mudar de emprego).

A indiferença tende a cair quando se trata de escolher amigos, médicos ou professores para os filhos. No caso de médicos, 62% dos(as) respondentes declararam-se indiferentes ao fato de eles serem ou poderem ser gays ou lésbicas. Em relação à amizade, a indiferença foi de 60%; caindo um pouco mais quando se trata de professores para os filhos (56%). Se os números referentes à indiferença não variam tanto nesses casos, os relativos a atitudes intolerantes mais extremas mostram-se bem mais variáveis. Assim, se 9% dos(as) respondentes não aceitariam amigos(as) gays ou lésbicas, esse percentual praticamente dobra no caso da escolha de médicos e professores para os filhos: 18% trocariam de médico e 17% tentariam mudar o(a) professor(a). Esses números são ligeiramente mais altos para os homens e aqui também a escolaridade modula intensamente os dados, fazendo com que atitudes mais tolerantes sejam progressivamente mais comuns quanto maior o número de anos de estudo[21].

Quando o tema da aceitação da homossexualidade refere-se a um círculo íntimo de relações familiares, a indiferença diminui drasticamente. Apenas 13% dos(as) respondentes "não se importariam" ou achariam "indiferente" que filhos(as) fossem gays ou lésbicas. Esse número permanece constante seja o respondente homem ou mulher, mas cresce exponencialmente conforme a escolaridade, indo de 3% entre os(as) menos escolarizados(as) a 18% entre os(as) com maior grau de instrução. A resposta mais comum (72%) foi a de que "não gostariam, mas procurariam aceitar". Essa atitude tende a ser mais comum entre mulheres (81% entre as de 45 a 59 anos) do que entre homens (62% entre os mais jovens) e não varia significativamente segundo os diferentes graus de escolaridade (valores entre 71% e 73%). Chamamos a atenção para o fato de que 7 % dos(as) entrevistados(as) declararam que não aceitariam filhos gays ou lésbicas e os expulsariam de casa. O número de respondentes que teria tal atitude extrema é muito maior entre homens (11%) do que entre mulheres (4%) e sofre enorme variação segundo o grau de escolaridade, indo de 15% entre os que nunca foram à escola a apenas 2% entre os(as) com instrução de nível superior. Entre os(as) mais jovens (de 16 a 24 anos de idade), apenas 1% das mulheres declarou que expulsaria um filho gay ou uma filha lésbica de casa enquanto 14% dos homens nessa faixa etária tomariam tal atitude. É importante notar que esse número é apenas ligeiramente inferior ao dos homens com 60 anos ou mais que fariam o mesmo (16%).

Dadas as discrepâncias apresentadas por homens e mulheres com relação à aceitação de filhos(as) gays e lésbicas, é compreensível que, na amostra de conveniência formada

20 Isso parece se refletir no fato de 38% dos(as) respondentes da amostra nacional (subamostra A) considerarem ruim a presença de pessoas LGBT na mídia nacional, sendo que 26% justificaram sua opinião afirmando que o comportamento exibido na mídia pode influenciar crianças e adolescentes. Essa opinião contrasta fortemente com a de gays, lésbicas e bissexuais que, em sua maioria (80%) considera positiva tal presença por possibilitar "abrir a cabeça das pessoas" (41%), "fazer com que as pessoas aceitem a diferença" (19%) e "mostrar à sociedade que todos somos iguais" (18%).

21 Assim, se a indiferença a ter amigos gays ou lésbicas é de 30% para os que nunca foram à escola, ela sobe para 70% entre os que têm nível superior. No caso de médicos e de professores de filhos, a indiferença sobe de 39% e 36% para 76% e 65%, respectivamente. Entre os(as) menos escolarizados(as), nada menos do que 35% mudariam de médico e 37% tentariam mudar o professor do filho.

por homossexuais e bissexuais, quando perguntados(as) para qual pessoa da família contaram sobre sua identidade sexual, as mães apareçam em primeiro lugar, com 61% das menções, sendo seguidas pelas irmãs, com 59%. Irmãos e pais alcançaram, respectivamente, os percentuais de 52% e 43%[22].

O modo como os(as) respondentes reagiram a abordagens ou cantadas de gays ou lésbicas sinaliza também o seu grau de intolerância ou de homofobia. Demonstrando o potencial ofensivo de que esses atos parecem estar revestidos, 18% dos(as) que teriam sido abordados(as) reagiram negativamente, o que incluiu palavras de irritação, xingamentos e até violência física. Apenas 2% reagiram positivamente ("agradeci o elogio", "morri de rir", "aceitei o convite"). Reações negativas são muito mais frequentes entre os homens (25%) do que entre as mulheres (12%).

***

Embora atitudes e ideias preconceituosas apresentem, como visto anteriormente, flutuações significativas segundo diferentes marcadores sociais, elas se manifestam claramente no conjunto de dados analisados e continuam fortemente disseminadas na sociedade brasileira. E isso parece claro aos próprios(as) entrevistado(as). Podemos afirmar que se há algo de consensual entre eles(as), talvez seja a concepção de que no Brasil existe preconceito contra pessoas LGBT, pouco variando segundo faixa etária, sexo/gênero e escolaridade. Apenas 5% de toda a amostra nacional declaram que tal preconceito não existe. Entre os(as) que são alvo do preconceito (gays, lésbicas e bissexuais), parece ser mais difícil desconhecê-lo, sendo que apenas 2% dos entrevistados(as) na amostra de conveniência afirmam o mesmo. Se na amostra nacional 91% identificam preconceito no Brasil, ao serem perguntados(as) se eles(as) próprios(as) tinham preconceito com relação a pessoas LGBT, apenas 32% assumem tê-lo. A distribuição dos dados sobre o reconhecimento do próprio preconceito, segundo as diferentes categorias sociais aqui analisadas, acompanha de muito perto o modo como se distribuem os dados sobre a rejeição a pessoas LGBT que apresentamos no início da análise. Homens tendem a se reconhecer mais preconceituosos que mulheres (36% e 29%, respectivamente) e, tanto para eles como para elas, os(as) que se dizem menos preconceituosos(as) são aqueles(as) que tendem a identificar maior preconceito nas sociedade brasileira.

O fato de parte significativa dos(as) respondentes declarar-se preconceituoso(a) ao(à) pesquisador(a) pode significar mais que simples coerência com relação às opiniões que expressam nas respostas às outras questões, apontando talvez para o fato de que, para os(as) respondentes, quando se trata de orientações sexuais e identificações de gênero não convencionais, o preconceito se justificaria ou seria legítimo. Ao que parece, não se têm vergonha de assumi-lo. Nesse sentido, a relativa facilidade de reconhecer-se preconceituoso(a) pode ser interpretada como mais um sinal do quanto a homofobia está enraizada na sociedade brasileira.

Experiências de discriminação e violência homofóbica

Dadas as tendências detectadas pelo survey nacional, não deve surpreender que, na amostra com gays, lésbicas e bissexuais, 53% dos(as) respondentes declarem sentir-se discriminados (variando de 67% entre os mais jovens e 32% entre os que tinham 45 anos ou mais). Gays (60%) tendem a se sentir mais discriminados do que lésbicas (50%) e ambos os grupos mais do que bissexuais (39%). Quando estimulados a avaliar a discriminação que sofrem em diferentes contextos sociais, percebe-se que o sentimento de discriminação se produz tanto em esferas mais privadas, como em esferas mais públicas da vida social. Desse modo, 44% do(as) respondentes sentiram-se discriminado(as) em espaços de lazer e de consumo e um número não muito inferior no ambiente familiar (39%).

22 Segundo relatos dos(as) entrevistados(as) LGBT que contaram para as mães sobre sua identidade sexual, 17% delas não se importaram, achando isso indiferente, 35% não gostaram, mas procuraram aceitar e 5% não aceitaram, chegando a expulsar seus filhos ou suas filhas de casa. A atitude dos pais foi um pouco diferente: 12% não se importaram, 22% não gostaram, mas procuraram aceitar e em 4% dos casos houve expulsão de casa. Houve correlação entre os casos que resultaram em expulsão de casa, tanto por parte do pai como da mãe, e a escolaridade mais baixa do(a) respondente.

São múltiplos os agentes dessa discriminação (além de desconhecidos, são mencionados também pais, irmãos, amigos, vizinhos, colegas de escola ou trabalho, professores, policiais), bem como os locais onde ocorre (casa, escola, rua, local de trabalho, bares etc.) e as formas que assume (demissão do trabalho, agressões físicas, expulsão de casa). Entre os tipos de discriminação, o que mais se destaca é a que se apresenta como "violência psicológica, moral ou verbal" (47%), diretamente associada à produção da homossexualidade como lugar social marcado pela injúria, desonra e humilhação.

Como se pode supor, eventos de discriminação deixam marcas profundas em quem os experimenta. Dos(as) que se sentiram discriminados(as), apenas 3% afirmam não terem dado atenção, não se importando ou ficando indiferente à experiência. Estes sentimentos negativos (de tristeza, inferioridade, anormalidade, depressão, humilhação, entre os referidos nas entrevistas) são muito provavelmente os responsáveis pelo fato de que em apenas poucos casos houve atitudes como "contestei seus argumentos/me defendi" (6%), "procurei os meus direitos/processei" (2%), "procurei a gerência ou superiores" (1%). Apesar dos fortes sentimentos que emergem com o episódio da discriminação (ou por isso mesmo), 19% das vítimas permaneceram em silêncio, não contando o caso para nenhuma pessoa, nem mesmo para amigos, familiares, psicólogos etc.

Além de situações de discriminação, os(as) entrevistados(as) foram indagados(as) sobre experiências de violência pela orientação, conduta ou preferência sexual. O survey explorou duas frentes distintas. Inicialmente, foi perguntado se os(as) entrevistados(as) conheciam pessoalmente alguém que tivesse sido vítima de certos tipos de violência, conforme apresentados pelo(a) entrevistador(a). Em um segundo momento, foi perguntado se eles(as) próprios(as) tinham sido vítimas de tais violências.

Entre os(as) respondentes, 70% declaram conhecer pessoalmente alguém que foi tratado com ironia ou gozação; 62%, pessoas que foram alvo de grosserias ou ofensas; e 45%, alguém que foi exposto à situação vexatória ou constrangedora; e 32% conhecem pessoas que foram ameaçadas ou aterrorizadas. Passando da violência simbólica para a violência física, um número bastante significativo (41%) afirma conhecer pessoalmente quem tenha sido agredido fisicamente; 28% manifestaram-se da mesma forma sobre conhecer alguém que teve a integridade ou saúde física comprometida; e um número menor (24%) declara conhecer pessoalmente alguém que, de propósito, foi exposto a perigo de vida. Foram também significativas as menções ao conhecimento de pessoas atingidas por outros tipos de violência, como ser privado dos cuidados ou da convivência familiar (34%); ter sido forçado a fazer o que não gostaria (22%) e ter atendimento de saúde dificultado, recusado ou retardado (12%).[23]

Quando se trata da violência sofrida pelos(as) respondentes, os números caem consideravelmente. No entanto, é ainda significativo que 10% dos(as) entrevistados(as) tenham sido ameaçados(as) ou aterrorizados(as); 7%, vítimas de lesão corporal; 7%, obrigados a fazer o que não gostariam; 5% tenham tido a integridade ou saúde física comprometida e 3% tenham sido expostos de propósito a perigo de vida. Na amostra, 6% foram privados dos cuidados ou da convivência familiar e 2% tiveram atendimento de saúde dificultado, recusado ou retardado.

Formas de violência simbólica, que implicam humilhação e injúria, foram mencionadas em proporções bem maiores. Desse modo, 42% declaram "ter sido tratados com ironia ou gozação"; 31% "ter sido tratados com grosserias ou ofensas"; e 21% "ter sido exposto(a)s a situação vexatória ou constrangedora".

Ressaltamos que essas experiências de violência encontram-se atravessadas por modula-

23 Dentre os(as) entrevistados(as) que relataram conhecer alguém que foi vítima de violência, notamos que o percentual dos homens tende a ser superior ao das mulheres, exceto nas categorias "privado dos cuidados ou da convivência com a família" (30% para homens e 37% para as mulheres) e "ter atendimento de saúde dificultado, recusado ou retardado" (com 11% de homens e 12% de mulheres). Nota-se ainda que conhecer pessoalmente alguém que tenha sido vítima de algum destes tipos de violência tende a crescer com a escolaridade e a renda familiar dos(as) entrevistados(as). Deste modo, se 19% dos(as) que tinham ensino fundamental conheciam alguma pessoa que tenha sido exposta a perigo de vida, esse número sobe para 21% entre os de nível médio e chega a 28% entre os de nível superior.

ções tanto de sexo/identidade sexual como de idade e escolaridade. Em primeiro lugar, gays parecem ser alvo preferencial de violências como ironia ou gozação (48% de gays e 40% de lésbicas), exposição à situação vexatória ou constrangedora (27% de gays e 17% de lésbicas), lesão corporal (10% deles e 6% de lésbicas), e ter sido forçado a fazer o que não gostaria (10% deles e 4% delas). Embora com percentuais próximos, as lésbicas relatam em maior medida ter tido sua integridade ou saúde física comprometida (6%) do que os gays (5%) e ter sido privadas dos cuidados ou da convivência com a família (7% de lésbicas e 5% de gays).

Com relação à idade, percebe-se que os(as) mais jovens reportam violências em maiores proporções, talvez por estarem, como visto anteriormente, expostos a um meio particularmente homofóbico. Assim, enquanto 49% daqueles(as) com até 24 anos relatam ter sido tratados(as) com ironia ou gozação, esse percentual decresce para 24% entre os(as) de 45 anos ou mais. O mesmo ocorre com as experiências de "ter sido tratado com grosseria ou ofensas" — cuja menção cai de 36% entre os(as) mais jovens para 22% entre os(as) mais velhos(as) — e de ter sido exposto à situação vexatória ou constrangedora — relatada por 26% dos(as) mais jovens e por 12% dos(as) mais velhos(as). Há, entretanto, certas formas de violência que atingem preferencialmente os(as) mais velhos(as). Em maior número, eles(as) relatam ter sido expostos(as) a "perigo de vida" — de 2%, entre os(as) que tinham até 24 anos, o relato de tal experiência passa a 7% entre os(as) aqueles(as) com idades de 35 a 44 anos —, o "ter tido a integridade ou saúde física comprometida" — de 3% a 8%, respectivamente — e "ter sido obrigado a fazer o que não gostaria", — de 3% a 11%, respectivamente. O golpe conhecido como "Boa-noite Cinderela", que consiste na sedação de pessoas com o objetivo de facilitar o roubo de seus pertences, vitimou 6% dos(as) entrevistados(as), sendo 12% para aqueles(as) mais velhos(as), com 45 anos ou mais.

A exceção de "ter sido tratado com ironia ou gozação", que sobe consistentemente com as faixas de escolaridade[24] — e "ter tido atendimento de saúde dificultado, recusado ou retardado" (que se mantém em torno de 3% para as diferentes faixas de escolaridade), os relatos de violências caem abruptamente quando se compara os(as) que tinham o ensino fundamental com os(as) que tinham o ensino médio[25]. O mesmo não se verifica, porém, quando comparamos os(as) que têm o ensino médio e os(as) com ensino superior. Embora os(as) respondentes de ensino superior relatem episódios de violência em proporções menores que os(as) de ensino fundamental, os índices são mais altos dos que os apresentados por quem tem ensino médio. Assim, em várias das categorias

24 Os relatos nesse sentido vão de 36% entre os(as) de nível básico para 41% entre os(as) com ensino médio e chegando a 45% entre os(as) com ensino superior.

25 Assim, "ter sido exposto à situação vexatória ou constrangedora" cai de 33% entre aqueles(as) com ensino fundamental para 19% entre os(as) que estudaram até o ensino médio; e ter sido ameaçado ou aterrorizado atinge 20% dos(as) com ensino fundamental contra 8% dos(as) com ensino médio.

de violência, o percentual diminui da primeira para a segunda faixa de escolaridade, voltando a subir um pouco da segunda para a terceira[26]. No entanto, antes de afirmarmos que os(as) mais escolarizados(as) estariam mais expostos à violência, devemos nos perguntar se não é a violência que, para estas pessoas, torna-se mais perceptível. É importante também lembrar que é entre os(as) respondentes com ensino superior que se encontra o menor número de gays e lésbicas que se mantêm no armário, ou seja, que guardam em absoluto segredo sua orientação sexual. Entre os gays e as lésbicas entrevistados(as), apenas uma minoria de 3% mantinham em absoluto segredo sua identidade sexual[27].

Viver sob ameaça (apontamentos finais)

À guisa de conclusão, gostaríamos de registrar que, dos dados aqui analisados, salta à vista o modo como, a partir da reprodução de um conjunto de estereótipos e ideias preconcebidas sobre homossexualidade (ou de determinadas convenções sociais de gênero e de sexualidade), tem sido reservado à parcela importante de cidadãos e cidadãs brasileiros um lugar social marcado pela experiência direta de humilhações, constrangimentos e violências físicas ou pela constante ameaça de vir a sofrê-las. Mesmo quando não são eles(as) próprios(as) os(as) vitimados(as), os numerosos relatos de gays, lésbicas e bissexuais entrevistados(as) sobre alguém de seu conhecimento que o foi apresentam-se como uma espécie de alerta para o que pode um dia vir a acontecer com todos(as), especialmente com aqueles(as) que insistem em exibir sua "diferença" no espaço público, sem recato ou vergonha, exigindo que seja respeitada.

Os dados revelam também a forte tensão social que atualmente cerca a homossexualidade e as identidades de gênero não convencionais. Em torno delas, forças contrárias parecem se confrontar, apontando para direções opostas. Há permanências, concepções arraigadas segundo as quais a homossexualidade é o lugar da injúria, da doença, do mal. Há também importantes mudanças que fazem crer na lenta emergência de uma sociedade mais igualitária e justa. Algumas permanências estão lá onde esperaríamos que estivessem – as velhas gerações tendem a ser mais "conservadoras", por exemplo; outras, como é o caso da homofobia notável expressa pelos homens mais jovens, são mais perturbadoras, pois aparecem justamente onde não as esperávamos, colocando em xeque o sentido mais geral que gostaríamos que o processo de mudança tomasse.

De todo modo, a esse lugar social "desconfortável" que ainda lhes é reservado, os(as) respondentes gays, lésbicas e bissexuais da segunda amostra parecem opor uma experiência pessoal contrastante. Com relação ao sentimento que os(as) entrevistados(as) mantêm com relação à sua orientação sexual, nada menos do que 65% dizem que se sentem à vontade e 26% dizem sentir orgulho do que são. E o percentual dos(as) que "se sentem à vontade" com relação à sua orientação sexual aumenta com a escolaridade, chegando a 72% entre os(as) com ensino superior ou mais. Assim, tudo se passa como se, diante da dúvida e da ambivalência com que a sociedade brasileira ainda trata a homossexualidade, os(as) homossexuais opusessem a experiência de uma vida que, mesmo em um mundo que lhes continua hostil, vale a pena ser vivida.

Entretanto, de todos(as) respondentes, 8% confessam sentir vergonha de sua orientação sexual, chegando tal sentimento a atingir 14% dos(as) com ensino fundamental. Seu sentimento parece testemunhar que, no Brasil, para muitos homens e mulheres homossexuais, pouco mudou, que ainda estamos longe de viver em uma sociedade em que o número de homossexuais que sentem vergonha do que são seja ao menos equivalente ao número de pessoas que, na população em geral, revelam o mesmo sentimento e que, conforme revelou o survey nacional, é de "0,30009". Somente um próximo survey poderá dizer se devemos ou não considerar essa cifra, para além de uma simples quimera estatística, também uma quimera política.

26 Ter sido exposto(a) à situação vexatória ou constrangedora, por exemplo, foi reportado por 21% dos(as) respondentes com ensino superior, superando os(as) que tinham ensino médio (19%).

27 Notamos que 8% daqueles(as) com ensino fundamental mantinham em segredo sua orientação sexual, percentual este que cai para 3% entre os(as) com ensino médio e para 2% entre aqueles(as) com ensino superior. A maioria (97%), contudo, já tinha assumido sua identidade sexual para ao menos um dos seguintes círculos de sociabilidade [respostas múltiplas]: amigos (82%), família (78%), colegas de trabalho (50%), colegas de escola ou faculdade (33%), profissionais de saúde (30%) etc. Ademais, consideramos alto o percentual daqueles que contaram sobre sua sexualidade para seus chefes ou demais superiores no ambiente de trabalho, que foi de 27%.

Dina Lida Kinoshita[1]
e Esther Kuperman[2]

SOBRE O ANTISSEMITISMO NO BRASIL

Se minha Teoria da Relatividade estiver correta, a Alemanha dirá que sou alemão e a França me declarará cidadão do mundo. Mas, se não estiver, a França dirá que sou alemão e os alemães dirão que sou judeu.

Albert Einstein

O antissemitismo é uma realidade na nossa sociedade. Não se trata de um fenômeno racional, embora seja alimentado por características da sociedade civil e também por conjunturas específicas que podem ser identificadas. Por isso, permanece latente em nossa sociedade, até que determinadas circunstâncias criem condições para que aflore e se explicite.

As primeiras manifestações do antissemitismo no Brasil aconteceram ainda no início do processo de colonização, quando, junto com os cristãos novos, vieram também os órgãos de vigilância metropolitanos ligados ao Tribunal da Santa Inquisição, cuja função era coibir as "práticas judaizantes", ou seja, o exercício da liturgia judaica. Durante os tempos da colonização, a fuga da Europa, especialmente por causa da Inquisição, contribuiu para uma forte presença dos marranos[3] em terras brasileiras, mas eram todos colocados sob estreita vigilância para que não praticassem os rituais do judaísmo. O caso do teatrólogo brasileiro Antonio José da Silva, conhecido como "O Judeu", ocorrido no século XVII, é emblemático.[4] Após a independência, a primeira Constituição, outorgada em 1824, declarou o catolicismo religião oficial do Império, subordinando a Igreja ao Estado pelo regime do padroado e beneplácito. Na prática, isso resultou na negação da cidadania a todos aqueles que não fossem católicos, uma vez que a Igreja católica era responsável pelos registros de nascimento e casamento, o que acarretava, entre outras consequências, o não reconhecimento dos casamentos[5] que não fossem católicos e dos nascidos que não fossem batizados. Somente com a República o padroado foi extinto e o registro civil passou a ser responsabilidade do Estado, o que garantia, do ponto de vista institucional, uma cidadania mínima àqueles que não eram católicos.

A primeira leva de judeus ashkenazim[6] para o Brasil remonta ao fim do século XIX, mais precisamente aos anos que sucederam o final da guerra Franco Prussiana, coincidindo, também, com a ocorrência do caso Dreyfus[7], na França. Eles provinham da Alsácia-Lorena, zona de disputa entre França e Alemanha por muitos séculos. Contudo o fim do século XIX foi o período do crescimento do nacionalismo e da xenofobia na Europa, marcado especialmente pelos pogroms[8] czaristas que levaram à imigração maciça de judeus, em direção às Américas. O antissemitismo entre povos eslavos, sobretudo nos grupos de origem camponesa, insuflado pelos czares, transformava o judeu da Pale[9] no bode expiatório preferido do Império. Muitos destes, fugitivos dos pogroms czaristas, acabaram se fixando em colônias agrícolas situadas no sul do Brasil e norte da Argentina.

No intervalo entre as duas guerras mundiais, houve aumento no fluxo migratório. Segundo

1 Dina Lida Kinoshita é doutora em Física, professora da USP, membro do Conselho da Cátedra Unesco de Educação para a Paz, Direitos Humanos, Democracia e Tolerância no Instituto de Estudos Avançados desta Universidade. Membro da Coordenação dos Amigos Brasileiros do Paz Agora. Também faz parte do Comitê Executivo da Associação Internacional de Educadores para a Paz.

2 Esther Kuperman é historiadora e professora. Doutora em Ciências Sociais e pós-doutoranda em História pela Uerj, membro da Coordenação dos Amigos Brasileiros do Paz Agora – grupo de pacifistas que defende o entendimento entre israelenses e palestinos e atua em âmbito internacional.

3 O termo marrano era aplicado aos judeus convertidos ao cristianismo e possui dois significados: o primeiro originou-se no hebraico e denotava aquele que era convertido ou transformado à força, e o segundo significava porco, sujo, imundo, excomungado.

4 Nascido no Brasil colonial e batizado, embora sua família tivesse origem judaica,o dramaturgo Antonio José da Silva foi acusado de praticar o judaísmo e levado, juntamente com sua família, para Lisboa pela inquisição portuguesa em 1737. Condenado, foi queimado em Auto de Fé em 1739.

J. Lesser, houve uma variação de 87% no número de imigrantes judeus chegando ao Brasil (LESSER, 1995). De acordo com o mesmo autor, isso se devia à criação de mecanismos que impediam a entrada de novos imigrantes em território norte- americano, o que tornou os países da América do Sul uma alternativa. O crescimento do número de imigrantes judeus para o Brasil no período gerou uma reação por parte do governo brasileiro, que, a exemplo do governo norte-americano, criou restrições à entrada de imigrantes: o governo de Epitácio Pessoa tornou obrigatória a comprovação de recursos financeiros que garantissem a sobrevivência de cada imigrante que pleiteava se instalar em território brasileiro. Nos anos 1920, chegaram novas levas de imigrantes para o Brasil: era a vez dos judeus que viviam nas regiões da Rússia onde se desenrolou a Guerra Civil, pós-Revolução de Outubro. E nos anos 1930 chegaram os que fugiam do nazifascismo após a ascensão de Hitler ao poder na Alemanha, bem como perseguidos políticos das ditaduras do Leste Europeu e gente que buscava melhores condições de vida diante da crise econômica reinante na Europa, que atingia em especial as comunidades judaicas muito empobrecidas. Mas este último fluxo encontrou impedimentos, pois a legislação brasileira passou a estabelecer novas restrições à entrada daqueles que eram considerados indesejáveis:

> Por seu turno, o Estado brasileiro vivia um período em que a propaganda ideológica ou a política de imigração adotada indicavam o fechamento de suas fronteiras para aqueles racialmente apontados como judeus. (KOIFMAN, 2002)

Os mecanismos criados pelo Estado para restringir a entrada de judeus foram as circulares secretas, como a de 7 de junho de 1937, que interrompia a imigração, descrita pelo Ministério das Relações Exteriores como desordenada ou ainda a circular secreta, que levava o número 1.249, de setembro de 1938, assinada por Oswaldo Aranha – então chefe do Itamaraty – que impedia a entrada dos judeus (KOIFMAN, 2002).

A chegada de imigrantes judeus ao Brasil desde os anos 1930 e a consequente estruturação de instituições culturais, políticas, recreativas e educacionais despertou, nos órgãos encarregados de promover a vigilância sobre a população, interesse a respeito de seus objetivos, seus quadros, suas propostas e sua atuação,

5 O registro civil só foi formalmente criado no Brasil em 1874. E apenas um ano depois é que algumas cidades passaram a criar os cartórios, ou seja, os ofícios onde era efetuado o registro civil, que não vinculava o documento à religião.

6 As comunidades judaicas que foram para a Europa com a diáspora concentravam-se na Espanha, Roma, França e Alemanha. Os judeus localizados na França e Alemanha eram chamados de ashkenazim - que significa alemão em hebraico.

7 Ocorrido em 1894, consistiu na condenação de um judeu, que era oficial do exército francês, Alfred Dreyfus, acusado de alta traição. Dreyfus foi condenado à prisão perpétua, porém, mais tarde descobriu-se que a acusação baseava-se em documentos falsos e Dreyfus foi inocentado.

8 Ataque violento organizado pela polícia secreta russa a povoamentos e vilas habitados por minorias étnicas, especialmente judeus, mas também protestantes e eslavos. Os pogroms ocorreram, principalmente, no sul da Rússia, de 1880 a 1920.

pois o Estado brasileiro desconfiava das simpatias dos judeus originários do Leste Europeu à Revolução de Outubro de 1917 (PINHEIRO, 1991). Desta forma, foi produzido um grande número de dossiês, contendo informações sobre o funcionamento dessas instituições, colhidas pelos policiais e investigadores. Tais documentos podem nos fornecer uma ideia de como a comunidade judaica passou a ser objeto de vigilância das polícias políticas, especialmente no Rio de Janeiro, capital do país. Além dos imigrantes, as instituições comunitárias criadas pelos judeus que aqui viviam eram objeto de estreita vigilância, por parte dos órgãos de repressão. Em 1944, durante o Estado Novo, com a criação do Departamento Federal de Segurança Pública, subordinado diretamente ao Ministério da Justiça, foi extinto o DESPS[10]. Em seu lugar, foi organizada a Divisão de Polícia Política e Social (DPS), com funções semelhantes. O objetivo dessa mudança administrativa era aprofundar as investigações principalmente sobre integralistas e estrangeiros, especialmente os originários dos países do Eixo.

Segundo Milgram, a conversão era uma tática usada pelo Vaticano, em comum acordo com os nazistas, para salvar judeus alemães durante a guerra (MILGRAM, 1994). Muitos judeus sobreviventes do Holocausto vieram como convertidos ao catolicismo. Contudo, o governo brasileiro, utilizando as circulares secretas, fazia exigências que os conversos não tinham como cumprir e a maioria não pôde ingressar no país. No pós-guerra, apesar das circulares secretas do Estado Novo terem sido abolidas, até a posse de Juscelino (1956) continuavam sendo utilizadas.

Com o final da Segunda Guerra e o advento de uma nova conjuntura – a Guerra Fria –, os estrangeiros visados pelas investigações eram todos aqueles que vinham dos países da então chamada "cortina de ferro"[11]. Dentre os imigrantes oriundos dessa região, os judeus eram vistos com especial desconfiança. Sobre esses recaíam as suspeitas e forte vigilância por parte do Estado brasileiro.

Após 1948, com a Independência do Estado de Israel, ocorre nova corrente imigratória, a dos judeus sefaradim[12] e mizrachim[13] expulsos dos países árabes. Entretanto, não se pode afirmar que sua presença era vista com tranquilidade pelo Estado brasileiro, assim como pela sociedade.

Nas regiões Norte e Nordeste, onde não houve imigração maciça europeia no século XX, persistia o antissemitismo dos tempos coloniais, que se expressava também por vocábulos como "judiar", de tradições como a malhação do Judas no sábado de aleluia, na caracterização do judeu como agiota, avarento etc., uma visão estigmatizada das atividades judaicas durante a Idade Média, uma vez que a Igreja católica não via com bons olhos as atividades financeiras. Esse tipo de manifestação ainda se encontra muito arraigada no imaginário popular.

Nas regiões Sul e Sudeste, que receberam imigrações mais recentes, provenientes da Europa, esta cultura de antisemitismo mais antiga misturava-se com outras manifestações, como as teorias raciais do século XIX e o apoio ao nazifascismo durante o século XX, especialmente entre imigrantes alemães e italianos.

Nesse período, com a revelação dos horrores do Holocausto, as manifestações de intolerância passaram a ser rechaçadas, pelo menos em público. Ao mesmo tempo, com a fundação do Estado de Israel e a construção da imagem do "judeu que fazia crescer flores no deserto", surge certa "simpatia" responsável pela diminuição das manifestações de antissemitismo. É nesse período que começa uma identificação automática entre os judeus e Israel no imaginário da população brasileira. Tanto positiva como negativamente, desde aquele período, não se faz nenhuma diferenciação entre judeu e israelense, como se ambos constituíssem uma mesma nacionalidade, ignorando o fato de que um judeu pode ser brasileiro, francês,

9 De acordo com a Jewish Enciclopedy, a Pale ou Zona de Residência consistia na região onde era permitida a residência de judeus no Império Czarista, definida por Catarina II, em 1791, e englobava os atuais territórios da Letônia, Lituânia, Ucrânia, Bielorússia e parte da Polônia, uma vez que esta foi partilhada entre os impérios Czarista, Austro-húngaro e Prussiano no fim do século XVIII.

norueguês ou israelense.

Desta forma, qualquer fato ocorrido em Israel passou a ter imediata repercussão sobre as comunidades judaicas brasileiras. A mudança na correlação de forças no Oriente Médio tornou-se, então, referência para as relações, tanto no interior das comunidades judaicas como entre os judeus e as demais coletividades.

Atualmente, a desinformação sobre o que se passa no Oriente Médio também resulta em conclusões incorretas acerca do papel que o Estado de Israel desempenha na região. É comum vermos afirmações de que Israel "sempre foi ponta de lança dos EUA" no Oriente Médio. Esta asserção não leva em conta que quem defendeu e encaminhou a proposta da partilha da Palestina e a criação do Estado de Israel e de um Estado Palestino, na Assembleia Geral da ONU (1947), foi a antiga União Soviética e que a Checoslováquia (que pertencia ao campo político da URSS) forneceu, em grande medida, as armas utilizadas pela Haganá[14] na Guerra de Independência (1948).

Portanto, a criação do Estado de Israel não foi um projeto anglo-americano como se afirma. Em pleno processo de descolonização da Ásia e da África, tendo como pano de fundo a Guerra Fria, a URSS tinha todo interesse em manter uma área de influência no Oriente Médio contra os países colonialistas. Isso explica seu apoio à fundação do Estado de Israel. Naquele momento, a URSS era vista como a grande vitoriosa na II Guerra, e a maioria dos judeus, mesmo os sionistas, tinha simpatia por esse país.

Este quadro começou a mudar a partir da Guerra Fria, especialmente porque o novo Estado de Israel era inviável economicamente. Desta forma, embora a URSS tenha se empenhado na criação de Israel, não possuía condições para prestar ajuda econômica ou financeira no período posterior: tinha sofrido perdas humanas e materiais incalculáveis durante a guerra, necessitando reerguer o que havia sido destruído em seu território.

O capital inicial necessário à construção das bases materiais do Estado de Israel não veio dos EUA, como se costuma afirmar, mas sim da República Federal da Alemanha. Ao ser criada a RFA, seu primeiro chanceler, Konrad Adenauer, firmou um tratado com o Estado de Israel pelo qual os sobreviventes do Holocausto teriam indenizações vitalícias e a soma referente aos 6 milhões de assassinados destinar-se-ia ao novo Estado.

Em 1951, teve início a reorganização da Internacional Socialista (IS), que havia sido totalmente destroçada com a ascensão do nazismo, uma vez que o Partido Social Democrata Alemão havia sido o grande sustentáculo dessas forças políticas. Os partidos majoritários na fundação do Estado de Israel, o trabalhista (Mapai) e o socialista (Mapam) ingressaram na IS. Como o contexto político internacional estava polarizado em virtude da Guerra Fria, os países europeus, bem como Israel, mesmo sendo dirigidos por partidos pertencentes à IS, alinharam-se com os EUA.

Em 1956, após a Guerra do Sinai (1956), a URSS passou a apoiar Abdel Gamal Nasser do Egito, o que levou a uma aproximação entre Israel e os EUA. Esse processo teve seu ponto culminante logo após a Guerra dos Seis Dias (1967) quando a URSS e as Repúblicas Populares do bloco soviético romperam relações com Israel. Esse fato levou parte da opinião pública mundial, especialmente os progressistas, a uma atitude maniqueísta, criando uma noção de "mocinho e bandido", na qual os árabes seriam os mocinhos e os israelenses, os bandidos. Esse modelo só sofreu mudanças durante a Perestroika e Glasnost de Gorbachev.

Nos dias de hoje, a concepção de que na questão do Oriente Médio há apenas bons e maus de forma absoluta mantém-se e essa noção se transfere para o Brasil, onde, por confundir judeus com israelenses, passa-se a

culpabilizar todos os judeus e israelenses pela situação em que se encontram os palestinos. Ao mesmo tempo, considera-se que, em Israel, governo e povo são o mesmo. Assim, as ações perpetradas pelo governo de Israel são atribuídas ao povo, em sua totalidade. Como se não houvesse nenhuma forma de oposição. É fato que em eleições democráticas, governos de extrema direita têm sido eleitos em Israel do mesmo modo que em muitos outros países. No entanto ninguém fala em extinguir a Itália de Berlusconi ou a Holanda ou a Áustria dirigidos por neonazistas há poucos anos.

Embora todos os países do Oriente Médio e do norte da África tenham sido peões das duas grandes superpotências durante a Guerra Fria, setores da esquerda sempre caracterizaram Israel como ponta de lança do imperialismo na região e o sionismo, movimento de afirmação da nacionalidade judaica nascido no século XIX, passou a ser identificado como racismo. O Brasil da ditadura militar foi um dos países que votaram a favor dessa resolução na ONU (posição que foi fruto do "pragmatismo responsável" do chanceler Azeredo da Silveira).

Pouco a pouco, o antissemitismo clássico tem sido substituído por um antissionismo raivoso e este, por sua vez, tornou-se uma nova forma de manifestação do velho antissemitismo. Setores que antes combatiam a intolerância, como o Partido Comunista Brasileiro, no qual havia uma grande militância judaica, passaram a atacar judeus, de forma indistinta, acusando-os até de organizar um complô para dominar o mundo. Tais opiniões podem ser encontradas em artigo escrito por um jornalista chamado Manuel de Freytas, que se intitula investigador, analista de estruturas de poder, especialista em inteligência e comunicação estratégica (sic)[15].

Este texto repete antigos chavões, tais como:

A concentração do capital mundial em mega-grupos ou mega-companhias controladas pelo capital sionista, em uma proporção aplastante, possibilita decisões planetárias de todo o tipo, na economia, na sociedade, na vida política, na cultura, etc. (FREITAS: 2010)

Vemos essas ideias, antes usadas no século XIX pelos czares russos e veiculadas no livro Os Protocolos dos Sábios de Sião[16], serem encampadas e repercutidas, em pleno século XXI, por setores que se intitulavam progressistas ou humanistas.

Ao afirmar que:

Israel é a mais clara referência geográfica do sistema capitalista transnacionalizado que controla desde governos até sistemas econômicos produtivos e grandes meios de comunicação, tanto nos países centrais como no mundo subdesenvolvido e periférico. (FREITAS: 2010)

o autor retoma as ideias veiculadas pelo czar, agora maquiadas por novos conceitos (transnacionalização, centro econômico e periferia etc.), mas que demonstram falta de informação, e, principalmente, expressam ódio. E o Partido Comunista Brasileiro tornou-se avalista dessas ideias. Da mesma forma, militantes do PSTU distribuem gratuitamente, nas universidades, os "Protocolos", sem ao menos saber qual a sua origem ou atentar para o fato de que estão veiculando um documento comprovadamente falso.

Cabe aqui uma reflexão sobre todos estes fatos, pois sabemos que as várias vertentes do antissemitismo, enrustido ou oficial, mesclam-se e, em um ambiente propício, se houver um retrocesso democrático podem criar uma situação explosiva. Também sabemos que, em momentos de crise institucional, sempre haverá a possibilidade de ocorrerem manifestações de nacionalismo exacerbado, que também se caracteriza pela exclusão do "outro", ou seja, do diferente, daquele que não pertence à "nação". Os desdobramentos destes movimentos já conhecemos, em um passado não tão distante. Aí estão o ovo e a serpente.

15 FREITAS, Manuel. O poder oculto: de onde vem a impunidade de Israel. Artigo publicado pelo IAR notícias da Argentina, cuja tradução encontra-se na página do Partido Comunista Brasileiro. Disponível em http://www.pcb.org.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=1724:os-donos-do-sistema&catid=43:imperialismo. Acesso em 7 de julho de 2011.

16 Os "Protocolos..." foi um texto escrito pela polícia secreta do Czar Nicolau II, acusando os judeus de organizar uma conspiração para dominar o mundo. O objetivo do Czar era gerar ódio contra os

Referências:

DE FONTETTE, François. História do Antissemitismo. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 1989.

FREITAS, Manuel. *O poder oculto: de onde vem a impunidade de Israel*. Artigo publicado pelo IAR notícias da Argentina, cuja tradução encontra-se na página do Partido Comunista Brasileiro. Disponível em http://www.pcb.org.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=1724:os-donos-do-sistema&catid=43:imperialismo. Acesso em 07 de julho de 2011.

JEWISH ENCYCLOPEDIA. Disponível em http://www.jewishencyclopedia.com/index.jsp. Acesso em 07/07/2011.

KOIFMAN, Fabio. Quixote nas trevas: o embaixador Souza Dantas e os refugiados do nazismo. Rio de Janeiro: Record, 2002.

LESSER, Jeffrey. O Brasil e a Questão Judaica – imigração, diplomacia e preconceito. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

MILGRAM, Avraham. Os Judeus do Vaticano. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. Estratégias da ilusão: A Revolução Mundial e o Brasil 1922-1935. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SARTRE, Jean Paul. Reflexões sobre o racismo. São Paulo: Ed. Difel, 1968.

Myriam Moraes Lins de Barros[1]
e
Andrea Moraes Alves[2]

APRENDER COM AS VELHICES

"Nunca pensei na idade como se pensa numa goteira no teto que indica a quantidade de vida que vai nos restando" (Memória de minhas putas tristes, Gabriel Gárcia Márquez).

Esse texto é dedicado ao professor Gilberto Velho, que foi embora cedo demais

É comum ouvirmos dizer que devemos cuidar dos nossos idosos porque o dia chegará quando também seremos velhos; ou que é correto honrar aos mais velhos porque eles detêm toda experiência que falta aos mais jovens; ou que não se deve jamais destratar um idoso porque alguém pode fazer o mesmo com os seus pais/avós. Tantos discursos repetidos. Todos passam a mesma mensagem: juventude e velhice como dois lados de uma moeda, as duas extremidades de uma ponte, um dia você ou alguém próximo estará do outro lado. As fases da vida são pensadas como contínuas e necessariamente entrelaçadas, em um jogo de trocas e correspondências. A reiteração dessas mensagens nos lembra que esses elos não podem ser rompidos, sob pena de arrependimento futuro ou de uma espécie de vingança geracional (a perda da experiência dos velhos ou a possibilidade de sofrimento dos nossos pais/avós). Mas por que pensamos assim? E por que precisamos repetir a todo tempo essas mensagens?

O leitor deve estar questionando: não é assim que acontece; as pessoas não respeitam os idosos; envelhecer é difícil no mundo de hoje. Não faltam pesquisas que comprovam essa percepção. A violência contra idosos aparece na mídia nas descrições de maus-tratos e na necessidade de intervenção da justiça. Notícias particulares sobre velhos e velhas em situação de violência são transformadas em casos exemplares nos quais os atores, o enredo e o cenário do drama envolvem a casa e a família; as instituições de saúde e os profissionais, a cidade e seus moradores (Debert e Oliveira, 2009; Peixoto, 2009). Em 2007, a Fundação Perseu Abramo publicou os resultados de uma pesquisa nacional sobre os idosos brasileiros. Nessa pesquisa, várias questões tratavam do tema do preconceito com relação aos mais velhos. "A imagem da velhice apontada na pesquisa ainda está predominantemente ligada a atributos negativos, em todas as faixas etárias pesquisadas" (Costa Lopes: 143,2007). A referida pesquisa verificou que entre os "não idosos" (pessoas de 16 a 59 anos), 37% viam os "idosos" (pessoas com mais de 60 anos) como incapazes ou inúteis. Os idosos afirmavam que os jovens lhes tinham desprezo (29%) e desrespeito (24%).

Seria lógico então pensarmos que justamente pelo fato de tratarmos a velhice com desprezo é que precisamos repetir mensagens que promovam o contrário. Mensagens que servem como advertência. Essas palavras podem ser lidas como tentativas de restaurar algum senso de hierarquia e ordem em um contexto fragmentado e instável. Em uma leitura mais moralista, pode-se dizer que as mensagens são tentativas desesperadas de restauração da civilidade, quando cada idade sabe o seu lugar. No texto do Estatuto do Idoso (Lei n.10.741, de outubro de 2003), artigo 4, instrumento legal que regula os direitos assegurados aos maiores de 60 anos no Brasil, somos instados a lembrar desta regra moral:

"Nenhum idoso será objeto de qualquer tipo de negligência, discriminação, violência, crueldade ou opressão, e todo atentado aos seus direitos, por ação ou omissão, será punido na forma da lei.

§ 1o É dever de todos prevenir a ameaça ou violação aos direitos do idoso."

A preocupação em demarcar claramente que constitui um dever dos indivíduos "prevenir a violação de direitos de idosos" demonstra a

1, 2 As autoras são professoras do Departamento de Política Social e Serviço Social Aplicado da Escola de Serviço Social da UFRJ e antropólogas.

fragilidade com que nossa sociedade percebe as relações geracionais. O tema da "(in)tolerância" abordado nesta publicação pode, em um primeiro momento, nos levar a reiterar a imagem de exclusão da velhice. Poderíamos aqui neste texto fazer coro às justas queixas relativas aos abusos e preconceitos sofridos pelos mais velhos. No entanto, optamos por seguir outro caminho. É nosso objetivo argumentar que os idosos não constituem um grupo identitário, que os significados da velhice são múltiplos e que a possibilidade de construção de uma "cultura de tolerância" entre as gerações deve ser vista com um pouco mais de cautela.

O que significa tolerar? O sentido da palavra em português, de acordo com o Dicionário Houaiss (1852,2009), é "suportar com indulgência; aceitar; consentir; permitir tacitamente; não impedir." Esse sentido implica relações desiguais nas quais um permite a existência do outro, baseado em uma visão etnocêntrica, ou seja, que o outro só existe a partir do julgamento indulgente de quem tolera. E quem tolera se considera e é considerado sempre melhor.

Entendemos que podemos construir uma discussão mais complexa sobre tolerância a partir do princípio do respeito às diferenças, compreendendo-as como criadoras de coesão entre indivíduos que se veem como pertencentes a um mesmo grupo. Ao mesmo tempo, o reconhecimento das diferenças gera expectativas de tratamento simétrico dos grupos, o que é constantemente frustrado em alguma medida, daí a necessidade sempre sentida pelos coletivos de estar permanentemente em estado de alerta para "lutar pelos seus direitos".

A constituição de grupos é um processo histórico marcado por vários graus de tensão, entre elas: a que surge da necessidade de diluir diferenças e marcar semelhanças internas para se distinguir de outros grupos, como nos lembra Joan Scott (14,2005) ao discutir o tema da igualdade e da diferença:

"Igualdade e diferença não são opostos. Mas conceitos interdependentes que estão necessariamente em tensão. As tensões se resolvem de formas historicamente específicas e necessitam ser analisadas nas suas incorporações políticas particulares e não como escolhas morais e éticas intemporais."

Assim, as tensões entre igualdade e diferença são negociadas em conjunturas históricas particulares e devem ser vistas em suas especificidades. Ao contrário da trajetória dos movimentos feministas e étnicos-raciais, não encontramos a constituição de uma memória coletiva que sustente a definição de velhice como uma identidade social que conforme um "grupo minoritário". Nas histórias de formação do movimento feminista e do movimento negro registram-se como origem a construção de uma oposição ao outro, no caso, mulheres versus homens e negros versus não negros. O patriarcado e a escravidão surgem como esteios da opressão que devem ser denunciados, analisados e transformados. Com relação à questão dos idosos, o argumento não caminha nessa direção. Quando aparecem como grupo político, aparecem relacionados à dimensão da aposentadoria (Simões, 1998). Ser aposentado significa ter uma determinada idade para sair do mundo do trabalho, no entanto, essa saída não engloba o sentido da velhice. A velhice não é uma unidade e não tem uma história que constitua referência para a formação de unidade[3]. Toda a literatura que trata de velhice evidencia desde sempre "a heterogeneidade de experiências de envelhecimento e a coexistência de diferentes padrões de periodização das fases da vida" (Lins de Barros:118-19,2006).

Não existem modelos pré-fabricados de velhice, assim como não existem modelos de juventude ou de infância. Historicamente, podemos pensar na gênese dessas categorias, como nos indica, por exemplo, Ariès (1973) ao falar da infância na sociedade ocidental. Para esse autor, a construção da infância como etapa destacada da vida e com qualidades próprias se articula de maneira inextrincável com a emergência da família moderna. Outro autor, Pierre Bourdieu, nos ensina que as etapas da vida são configura-

[3] O movimento feminista a partir de sua chamada segunda onda incorpora em sua trajetória a ideia de pluralidade, as mulheres serão vistas desde suas singularidades e diferenças de classe e raça, por exemplo.

das a partir de lutas políticas. Em seu texto, a juventude é apenas uma palavra (1983), a disputa pela distribuição de poder e prestígio social é que confere significado e separa as diferentes etapas da vida. A própria imagem de etapas da vida remete à busca por separações. Ao longo da vida, essas separações são celebradas com rituais que marcam a passagem de um tempo para outro: o tempo da entrada na adolescência de meninos e meninas, o tempo da idade adulta e seus compromissos no mercado de trabalho e na conjugalidade, o tempo do envelhecimento e da retirada do mundo público. A modernização das sociedades ocidentais foi acompanhada pela atualização desses rituais e, durante algum tempo, cultivamos uma leitura estanque desses momentos, como se as etapas da vida por eles marcadas se sucedessem em uma ordem linear. Em nossa sociedade atual, as idades definem estilos que podem ou não ser adotados e que delimitam fronteiras entre indivíduos e segmentos sociais, em um contínuo jogo de tensões. A juventude apresenta-se no senso comum como um contraste à velhice e como um padrão de vida que deve ser estendido a todas as faixas etárias. Ser jovem é ter saúde, ser belo e feliz; mesmo que não tenhamos parâmetros sólidos para medir cada uma dessas características. A velhice estigmatizada, por outro lado, não desaparece de nossa realidade. Ela apenas é colocada em outro lugar, ocultada e adiada para outro tempo da vida de cada um de nós (Lins de Barros, 2006).

Vivemos hoje em um mundo em que exercitamos novas formas de conexão entre o biológico e o cultural; em que esses termos não são mais pensados como domínios separados ou relacionados, mas como fazendo parte de uma mesma conexão. (Haraway, 1991). Dessa forma, processos de envelhecer se abrem em novas perspectivas, a luta para conferir sentido a esses processos adquire outros tons, exalta-se a diversidade cultural e o pluralismo de estilos de vida, novos corpos são talhados. A difusão do receituário da "terceira idade" é um dos produtos que marca as relações sociais contemporâneas no que tange às classificações do curso da vida. Para esse receituário, a permanência da mobilidade física é central. A capacidade do corpo de se mover, de gerar energia, manter-se ativo e saudável constitui a matéria-prima[4] para uma "velhice bem sucedida" (Alves, 2011). A compreensão da velhice saudável é construída em contraste com as representações estigmatizantes da velhice, associadas à ideia de declínio e perda de diferentes capacidades do ser humano, como as que asseguram ao indivíduo inserção social como trabalhador ou como indivíduo sexualmente ativo, com controle do corpo e da mente (Featherstone, 1998). Os sinais da velhice são, assim, denunciados pela perda paulatina ou abrupta das formas de controle de si, do domínio do corpo e da vigilância constante da mente.

Uma atenção renovada à dimensão corporal integra-se à paisagem contemporânea. Como argumenta Le Breton (52,2003):

"O imaginário social contemporâneo atribui um valor fundamental a esse corpo colocado como parceiro privilegiado, o melhor amigo que se pode ter, mesmo se as relações às vezes são difíceis com ele. Após um longo período de discrição, hoje o corpo se impõe como um lugar de predileção do discurso social."

Esse imaginário do corpo parceiro contribui para o sucesso do receituário da "terceira idade". Outra parte desse sucesso pode ser atribuída aos efeitos do aumento da expectativa de vida da população, resultado da melhoria nas condições de vida e da medicalização social que, embora limitada se desigualmente distribuídas, acabam, ao longo das últimas décadas, mudando nossa pirâmide demográfica: mais velhos e sobretudo mais velhas, menos nascimentos. O ganho da longevidade e de uma velhice mais saudável é acompanhado pelas receitas do bom envelhecer.

A adequação ao modelo do bom envelhecimento pressupõe a vigilância pessoal sobre si mesmo. Essa vigilância pressupõe um aprendizado de um modo de viver a velhice a partir da ideia

[4]Matéria-prima aqui não tem o sentido de matéria em estado bruto. Mas algo que já é, desde sempre, transformado, interpretado. Esse corpo não é meio para algum propósito posterior ou cenário para um enredo. O corpo é mediado por valores culturais e atua na constituição de projetos de vida.

de atividade e de responsabilidade pessoal e mostra, desta forma, o caráter disciplinador da atenção constante sobre si. Os dispositivos desse modelo podem mesmo não ser interpretados como violência e intervenção sobre os corpos. São, ao contrário, vividos como procedimentos que permitem um envelhecimento mais saudável (e, de fato, sob certa medida o são) e os velhos, eles mesmos, ficam com a "sensação de estar mais vivos e às vezes, alegres" (Britto da Motta:38,2002). O corpo ativo torna-se o lugar da reconquista de si mesmo, o território da busca por novas experiências e sentidos (Le Breton, 2003).

Especialmente sobre o corpo feminino, há investimentos especializados tanto médicos como estéticos, dando continuidade ao cuidado e à intervenção no corpo feminino que se iniciam muito cedo na trajetória de vida das mulheres. Na velhice, esses investimentos se dão pelo controle dos sinais corporais do envelhecimento com cirurgias estéticas ou não, reposições hormonais, remédios e a prescrição de exercícios físicos e de sociabilidade como uma forma de garantia da boa qualidade de vida, como podemos ver nos anúncios de programas sociais para a terceira idade para as diferentes camadas sociais.

Mas os homens não escapam, hoje, à atenção sobre o envelhecimento corporal e psíquico. Em pesquisa sobre o marketing da disfunção erétil, Azize (2011) mostra como nos últimos anos, aos poucos, a andropausa aparece como um sintoma de doença para a qual há tratamento adequado. Para bons resultados do tratamento, a vigilância deve ser constante. A ideia de risco (Franco Ferraz, 2010), presente na sociedade contemporânea, está infiltrada, também, na atenção e no cuidado na velhice: o descuido certamente não dará bons resultados seja na saúde física, seja nas experiências diversas de satisfação, como o sentir-se feliz e agradável a si e aos outros, bonito e sexualmente ativo. Elementos que compõem o quadro da velhice ativa e bem cuidada. Esse envelhecimento pode ser vivido sob o olhar dos outros. Aliás, a aprovação obtida no olhar do outro confere legitimidade ao envelhecimento bem sucedido. Em etnografia em bailes de dança de salão no Rio de Janeiro, Alves (2004) apresenta-nos uma situação onde os corpos das mulheres idosas ganham visibilidade. Os bailes investigados têm incorporado em seu público um par até então inédito: jovens dançarinos e suas parceiras mais

velhas. Essa possibilidade atrai um número cada vez maior de mulheres aos salões o que, por sua vez, afeta a posição dos homens. Além dos mais jovens, que oferecem seus corpos para a dança por preços a serem negociados com suas clientes mais velhas; os homens velhos, que procuram os bailes na esperança de encontrar uma parceira, vivenciam obstáculos a esse projeto. Nesses espaços de dança de salão, além da exiguidade de mulheres jovens disponíveis, as idosas que lá estão encontram-se motivadas pela possibilidade de exercitar o domínio e a sedução de seus corpos com os dançarinos profissionais, mais jovens do que elas. Preferem isso a interagir com os homens de sua idade, cujos corpos perdem assim visibilidade, invertendo a lógica habitual de gênero dos bailes de dança de salão.

Pesquisas também mostram que este processo social do controle sobre corpos e mentes na velhice não está presente na sociedade como um todo e que há outras imagens sobre o envelhecimento. A representação da velhice como um estado de espírito dissocia corpo e mente, separando a aparência decaída do corpo da vivacidade e juventude do espírito. De outra forma, a dissociação aparece em um mesmo corpo com áreas mais jovens e outras mais velhas. As mãos com as veias sobressaindo na pele podem ser mais velhas do que a própria face ou se contrastarem com a vivacidade dos olhos que, por sinal, são considerados a expressão da vida interior. A velhice se apresenta na experiência como um processo fragmentado.

Se, no próprio indivíduo, as expressões da velhice não se apresentam de forma homogênea, também no plano social podemos apontar para a coexistência de diferentes padrões de periodização das fases da vida. A heterogeneidade indica, igualmente, elaborações de formas distintas de envelhecer segundo o gênero, as situações de classe e os estilos de vida. E ainda apontam para possibilidades de os indivíduos assumirem diferentes posições sociais nos diversos espaços de sociabilidade na vida cotidiana. Pode-se ser velho ou velha em casa, nas relações em família. Mas talvez essa identidade não se constitua como predominante nas relações de trabalho ou nos espaços públicos de lazer. Quem sabe, o ser velho ou velha na família também possa ser uma faceta de si que não aparece em sua negatividade, mas como expressão de autoridade e de provisão, como várias pesquisas indicam (Lins de Barros, 1987; Peixoto, 2004;

Machado, 2011)?

Dentro da categoria velhice há uma pluralidade marcada também por gerações. Como mostra Alda Britto da Motta (2004), a velhice deve ser pensada no plural não só pela constatação da pluralidade de formas de envelhecer dentro do mesmo grupo etário, mas porque há vários grupos etários dentro desta única denominação genérica de velhice. Ana Amélia Camarano (2004), no estudo do envelhecimento populacional baseado no Censo Demográfico de 2000, indica que a população de velhos brasileiros corresponde a um intervalo de 30 anos. Reforça, desta forma, a análise da heterogeneidade deste segmento etário dada as diferentes trajetórias de vida. Essas trajetórias são determinadas por inserções diferenciadas na vida social e econômica do país. Vários fatores, apontados igualmente nas pesquisas antropológicas, como as diferenciações por gênero, por situação de classe, por educação, por local de moradia e composição familiar, estão presentes. Quanto às diferenças geracionais, Alda Britto da Motta (op.cit.) vai distinguir padrões de sociabilidade dos velhos jovens e dos velhos velhos e a predominância de espaços sociais de interação mais públicos para os primeiros, mais domésticos para os últimos A importância da percepção de diferentes gerações de velhos evidencia formas diferenciadas de interação social na velhice não apenas distinguidas pelas faixas etárias mas pela emergência de formas de interações "fabricadas" por agentes da gestão da velhice, como os grupos de convivência ou os programas para os idosos. Essas sociabilidades, sugeridas por esses agentes, acabam sendo reconstruídas nos processos interativos.

O que podemos dizer então sobre a velhice contemporânea e a velhice do futuro? Não existem modelos pré-fabricados de velhice. O que não quer dizer que todas as formas de vivê-la gozem da mesma aprovação social. As mulheres parecem ter tomado a frente das mudanças mais relevantes com relação à interpretação da velhice hoje. As idosas têm sido as grandes promotoras do receituário da "terceira idade". A geração que inaugurou a "era da terceira idade" foi também a que viveu na juventude, mesmo que de maneira indireta, os efeitos da liberação feminina e da mudança dos padrões sexuais. Esses fatores tiveram importância na trajetória dessas mulheres e permanecem dignos de nota para acompanharmos seu curso de vida até hoje. As próximas gerações que envelhecerão serão marcadas por outros processos sociais: a centralidade da performance corporal como lócus da subjetividade (Bezerra Jr.,2002 apud Franco Ferraz, 2010) poderá ter um impacto relevante sobre a maneira de envelhecer das futuras gerações; as distinções de gênero que, embora não estejam extintas, estão remodeladas, também poderão influenciar sobre a velhice de homens e mulheres, assim como a legitimidade crescente de diferentes arranjos familiares afetará o lugar que é atribuído aos idosos e às idosas na família. As novas gerações ainda encontrarão seus modos de envelhecer e, muito provavelmente, pouco terão em comum com os atuais. Como já nos alertava a antropóloga Margaret Mead (109,2002) ao tratar da noção de "conflito geracional" no pós-segunda guerra: "Precisamos nos convencer de que nenhuma outra geração experimentará o que nós experimentamos. Temos que reconhecer que não temos descendentes, do mesmo modo que nossos filhos não têm antepassados."

Assim, as admoestações em torno do respeito à velhice em função de nossa própria velhice futura surtem pouco efeito. É urgente compreender a maneira como a sociedade contemporânea tem delegado à performance corporal um lugar central na construção das subjetividades e os efeitos que isso gera na nossa forma de interpretar o curso da vida hoje. É importante enxergar os diferentes estilos de experimentação do curso da vida sem eleger a priori quais devem ser seguidos e quais devem ser banidos, mesmo que saibamos que as escolhas morais sempre se reapresentam na vida social. Em vez de discutirmos a "tolerância", talvez fosse mais profícuo falarmos no direito radical de viver a vida em sua plenitude e diversidade e isso vale para todos os momentos.

Referências:

Alves, Andrea Moraes. A Dama e o cavalheiro: um estudo antropológico sobre envelhecimento, gênero e sociabilidade. RJ: FGV, 2004.

_____. O Corpo no tempo: velhos e envelhecimento. In: Del Priore, Mary &Amantino, Marcia. História do corpo no Brasil. SP: UNESP, 2011

Ariés, Philippe. História social da criança e da família. RJ: Guanabara, 1973

Azize, Rogerio Lopes."A 'evoluçãoda saúde masculina': virilidade e fragilidade no marketing da disfunção erétil e da andropausa". In: Goldenberg, Mirian(org.). Corpo, envelhecimento e felicidade. RJ: Civilização Brasileira, 2011, p. 181-197.

Bourdieu, Pierre. Questões de sociologia. RJ: Editora Marco Zero, 1983.

Britto da Motta, Alda. "Envelhecimento e sentimento do corpo". In: Minayo, Maria Cecília de S. e Coimbra Jr, Carlos E. A. (orgs.). Antropologia, saúde e envelhecimento. RJ: Fiocruz, 2002, p. 37-50.

_____. "Sociabilidades possíveis: idosos e tempo geracional". In: Peixoto, Clarice Ehlers(org.). Família e envelhecimento. RJ: FGV Editora, 2004, 109-144.

Camarano, Ana Amélia (org.). Os novos idosos brasileiros: muito além dos 60? RJ: IPEA, 2004.

Costa Lopes, Ruth Gelehrter. Imagem e auto-imagem: da homogeneidade da velhice para a heterogeneidade das vivências. In: Neri, Anita L. (org). Idosos no Brasil: vivências, desafios e expectativas da terceira idade. SP: Fundação Perseu Abramo/SESC, 2007.

Debert, GuitaGrin e Oliveira, Amanda M.. "O idoso, as delegacias de polícia e os usos da violência doméstica". In: Moraes, Aparecida F. e Sorj, Bila (orgs.). Gênero, Violência e direitos na sociedade brasileira. RJ: 7Letras: 2009, vol. 1, p. 23-48.

Dicionário Houaiss da língua portuguesa. RJ: [Houaiss]/Objetiva, 2009.

Estatuto do Idoso. Brasília: Senado Federal, 2003.

Featherstone, Mike. "O curso da vida: corpo, cultura e imagens do processo de envelhecimento". In: Debert, Guita Grin (org.). Textos Didáticos. Antropologia e Velhice. IFCH/UNICAMP, no. 13, janeiro, 1998.

Franco Ferraz, Maria Cristina. Sexualidade e subjetividade: investigação genealógica. In: Prata, Maria Regina (org) Sexualidades. RJ: Contracapa, 2010.

Gárcia Márquez, Gabriel. Memória de minhas putas tristes. SP: Record, 2005.

Haraway, Donna. Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature. NY: Routledge, 1991.

Le Breton, David. Adeus ao corpo: antropologia e sociedade. Campinas: Papirus, 2003.

Lins de Barros, Myriam Moraes. Autoridade e Afeto. Avós, filhos e netos na família brasileira. RJ: Jorge Zahar ed, 1987.

_____. "Trajetória dos estudos de velhice no Brasil". In: Sociologia, Problemas e Práticas, no. 52, 2006, p. 109-132.

Machado, Selma Suely Lopes. "Gênero e geração: entre lutas e laços familiares". In: Maués, Maria Angélica Motta; Álvares, Maria Luiza Miranda; Santos, Eunice Ferreira dos Santos (orgs.). Mulheres Amazônidas: imagens, cenários, histórias. Belém: GEPEM, 2011.

Mead, Margaret. Cultura y compromiso: estúdio de la ruptura generacional. Barcelona: Gedisa Editorial, 2002.

Peixoto, Clarice Ehlers. “Aposentadoria: retorno ao trabalho e solidariedade familiar”. In: Peixoto, Clarice Ehlers (org.). Família e envelhecimento. RJ: FGV Editora, 2004, p. 57-84.

_____. “Relações intergeracionais: da solidariedade aos maus-tratos”. Interseções, Revista de Estudos Interdisciplinares, ano 11, no. 2, dez. 2009, p. 407-421.

Scott, Joan W. “O enigma da igualdade”. In: Estudos Feministas, Florianópolis, 13(1): 216, janeiro-abril/2005, p. 11-30.

Simões, Julio Assis. “A maior categoria do país”: o aposentado como ator político. In: Lins de Barros, Myriam Moraes (org) Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política. RJ: FGV, 1998, p.

Jacques d'Adesky

Professor do Iuperj e coordenador geral do curso de Relações Internacionais da Unesa.

QUEM ME PINTOU DE PRETO?[1]

Naquele dia de forte calor de verão, meu filho adolescente vinha correndo agitado na minha direção. A novidade era que um jogador da seleção de voleibol havia sido insultado durante uma partida, chamado de "macaco" por um coro de torcedores do time adversário. "Que ridículo..." pensei comigo mesmo, mas em seguida esclareci para ele que se tratava de uma ofensa racista, proferida por pessoas que certamente não avaliavam a gravidade do insulto e a imbecilidade da associação. Situações semelhantes ocorreram recentemente em campos de futebol na Europa, com bananas arremessadas contra jogadores brasileiros, entre os quais estrelas como Roberto Carlos (Real Madri) e Daniel Alves (Barcelona).

Racismo e intolerância

O racismo é um ato de hostilidade baseado na ideia de que existem grupos humanos inferiores, diante de outros supostamente superiores, no plano físico, moral, intelectual ou cultural. Naquele caso, expliquei ao meu filho, tratava-se também de uma tentativa de humilhação, pois nenhum homem pode ser nivelado a um animal, embora ambos possam ser agrupados na mesma categoria dos seres vivos e sensíveis. Além do mais, na questão da aparência física, qualquer homem está longe de se assemelhar à figura de um macaco. Entre outras diferenças gritantes, este último é totalmente coberto de pelos, possui orelhas gigantescas e é desprovido de lábios carnudos.

Acrescentei que a intolerância para com o outro baseia-se na falta de informação adequada sobre a realidade e diversidade dos povos, bem como na dificuldade em lidar com essas diferenças. Somos educados privilegiando a nossa própria cultura, muitas vezes permeada de visões distorcidas sobre nós mesmos e os outros. Para piorar a situação, todas as culturas tendem a construir e alimentar preconceitos, forjando imagens estereotipadas sobre os outros grupos. Isso está por toda parte, e não se restringe aos grupos raciais. Assim, vai se repetindo que "os paulistas dedicam-se ao trabalho; os cariocas vivem na praia, enquanto os baianos são preguiçosos, com a cabeça sempre voltada para a festa e o carnaval".

Infelizmente, o insulto endereçado ao jogador de vôlei é algo comum em nosso país. Seu objetivo é humilhar o jogador, desestabilizando sua concentração durante o jogo. Aqueles que têm uma personalidade frágil deixam-se influenciar com mais facilidade, permitindo que injúrias e agressões verbais venham a causar danos psicológicos e morais de alta intensidade. Diante desses possíveis efeitos, temos de ficar atentos e mais tolerantes para com os outros. Mesmo no Brasil, país que tem a reputação de ser cordial e acolhedor para com os estrangeiros, é importante sermos vigilantes, pois perseguições desse tipo podem se tornar fatos cotidianos e se transformar, pouco a pouco, em atos de fanatismo e violência.

Harmonia e solidariedade são duas palavras que se conjugam com amizade e paz. Nos dias de hoje, elas correm o risco de desaparecer de nosso vocabulário. Somos todos engolfados pela correria que a vida moderna impõe a nosso cotidiano, em razão do tempo dedicado aos estudos, ao trabalho e ao deslocamento nas grandes cidades. Mesmo no ambiente do

[1] Texto revisado e enriquecido por sugestões de meu amigo Raul Coachman.

trabalho, onde passamos um período maior, a troca afetiva tende a se dissipar, diante do clima de competição e da artificialidade dos relacionamentos. Somos cada vez mais individualistas, olhando para o nosso próprio umbigo, e esquecendo que existe vida ao redor. Até mesmo nas redes sociais virtuais — o fervilhante meio de comunicação pessoal — a maior parte da navegação é utilizada para tecer considerações fúteis, piadas e comentários destrutivos. É lamentável o desequilíbrio entre os avanços exponenciais da ciência e da tecnologia e as platitudes constantes da mente humana. O "agora virtual" facilita a disseminação irresponsável de ideias forjadas pelo ressentimento, transmitindo e repercutindo visões estereotipadas, corrompidas pela intolerância e pelo preconceito de mentes estreitas.

Diversidade

A agressão sofrida pelo jogador atesta, infelizmente, que nem todos sentem orgulho da diversidade étnica que enriquece a formação do povo brasileiro. Essa diversidade pode ser comparada à Organização das Nações Unidas (ONU), uma entidade constituída por 193 países. Um mosaico formado por pessoas oriundas dos quatro cantos do planeta seria a melhor imagem para retratar o nosso país.

Desde a infância, eu acalento o sonho de viver em um mundo onde cada qual respeite cada vez mais a diversidade humana. Um mundo onde cada pessoa possa se expressar livremente, cultuar suas crenças e assumir serenamente suas raízes raciais ou culturais, sem receio de sofrer hostilidade ou ser depreciado por quem quer que seja. Eu sonho conhecer um mundo em que eu possa estar em contato direto com toda a humanidade. Que meu sonho possa ser também o sonho de todos. Mas sonhar apenas, sem tentar mudar a realidade do nosso cotidiano, pode acabar em um pesadelo.

Resolvi contar ao meu filho a história de um menino que, diante da descoberta de que o mundo que o cercava não era o de seu sonho, conseguiu se desvencilhar das humilhações que visavam abalar sua autoestima. Georges vivia na bela cidade de Rio de Janeiro. Era o caçula de três filhos, com uma irmã mais velha e um irmão no meio. Apesar da sua condição de caçula, ele percebia que não era o "xodó" da família, e se ressentia por isso. Na realidade, a primogênita era a preferida do pai e da mãe. Era alta, esbelta e possuía cabelos pretos e lisos.

Aos 5 anos, Georges descobriu que tinha a pele mais escura da família. Até então, não havia tomado consciência dessa realidade que surgiu aos poucos, ao observar a garotada da vizinhança e os programas na televisão. "Por que não vejo na tela meninos de minha cor?", ele cismava. Seu melhor amigo era da sua cor, mas ele preferia o imaculado branco das nuvens no céu. Um belo dia, chegou a se perguntar: — "Por que a minha irmã, a queridinha da família, tem a pele bem mais clara que a minha? Afinal de contas, quem foi que me pintou de preto?".

Após o primeiro impacto da comparação, ele buscou explicações. Perguntou a sua mãe: "Quem me pintou com a cor preta? Por que não nasci com a cor das nuvens que povoam o azul do céu?". Desconcertada pelo inesperado da pergunta, por um momento sua mãe ficou sem saber o que responder. Mas logo se saiu com um achado: — "Você é afrodescendente. Seus ancestrais vieram da África, do continente africano. É por isso que sua cor não é branca como o leite que tomamos no café da manhã, mas escura como o jambo". A explicação abriu um novo e desconhecido horizonte de interesse para o nosso "patinho feio". A partir daquele dia, o menino passou a acompanhar os programas de televisão sobre a África. Aos poucos, aprendeu que aquele continente era composto por 54 países habitados por diferentes nações e povos de todas as cores, com uma enorme variação de idiomas, religiões, sistemas sociais e culturas. "Que continente fascinante!". Um dia, quando eu for grande, viajarei por lá para conhecer tanta gente diferente", imaginava.

Quando fez 10 anos, Georges percebeu que o professor de matemática sempre o obrigava a ficar no fundo da sala. E a matemática era o seu ponto forte. Ele se sentia frustrado pela barreira invisível criada pelo professor, que o impedia de solicitar qualquer esclarecimento. Ainda bem que o pai dele gostava de matemática, e o ajudava a tirar suas dúvidas. Até que um dia, diante da televisão, perguntou para o pai: — "Nunca se vê nas novelas mocinhos negros. Nunca vi um galã preto beijar na boca uma mulher negra ou branca. Em que país estamos?". Embaraçado, o pai esquivou-se da pergunta e respondeu: — "Sem os pretos, não há novelas. Eles são contratados como figurantes para representar papéis de delegados, motoristas e domésticos. São os pretos que ficam atrás das câmeras, cuidando da segurança e dos equipamentos. Eles formam o grosso da equipe técnica, o que chamamos também de pessoal da pesada". O garoto achou estranha a expressão "da pesada", e acabou concluindo que o pai não queria falar de pesadelo para não assustá-lo.

Os programas de televisão sobre a África continuavam a ser os seus favoritos. Passou também a ver filmes norte-americanos, que tinham muitos atores e atrizes afrodescendentes, bem mais que nos filmes brasileiros, e muitas vezes em papéis de destaque. Essa constatação não lhe trazia tristeza nem revolta. Afinal, em um país capaz de eleger um presidente negro, era normal que houvesse também muitos astros e estrelas negras. Ele notava igualmente a presença de atores de origem asiática estrelando filmes cômicos ou de ação. Entretanto, era difícil de entender a ausência no cinema de estrelas indígenas, representando o povo nativo das Américas.

Discriminação, limpeza étnica e genocídio

Foi aos doze anos que Georges sentiu na pele, de forma cruel, o efeito da discriminação. No colégio que frequentava, foi eleito pelas meninas o garoto mais feio da classe. Em vez de reagir, questionando os critérios usados para a "eleição", ele ficou muito abalado e preferiu manter silêncio. Tempos depois, ao conversar com uma professora da sua confiança, ele relatou o episódio. A professora lhe disse que ele havia sido vítima de discriminação racial por não corresponder aos padrões de beleza das meninas, todas elas brancas. E sendo elas magrinhas, era de supor que discriminassem também todos os gordos, considerando a corpulência e a cor de jambo como fatores pouco dignos de consideração. "Não se aflija", prosseguiu a professora. "Todo mundo tem beleza, pois não existe um padrão de beleza universal. As artes plásticas mostram que os cânones de beleza são múltiplos, variando no tempo e no espaço geográfico".

O menino se sentiu bem mais confortável diante das explicações da professora. Curioso, procurou na internet a palavra "discriminação". Para sua surpresa, descobriu que, além da discriminação racial, existiam também discriminação étnica, de gênero, de religião, de gênero, orientação sexual etc. Em suas pesquisas, outras palavras despertaram sua atenção — limpeza étnica e genocídio. Esta última palavra ficou girando em sua mente, pois o lembrava das aulas de ciências humanas e do capítulo que abordava os genes e o DNA. Na ocasião, o professor comentara que o DNA dos seres humanos era idêntico, sendo formado por cerca de 25 mil genes. Isso significava que, em termos genéticos, todos os seres humanos eram idênticos. Apesar das diferenças na aparência física, brancos, negros e amarelos são iguais em 99,99%.

Foi um choque descobrir o significado da palavra "genocídio" — um crime contra a humanidade que visa dizimar, parcial ou totalmente, determinados grupos nacionais, étnicos, raciais ou religiosos. E não se trata de coisa arcaica, de civilizações primitivas. A história recente contabiliza verdadeiros horrores, como os mais de 6 milhões de judeus mortos pelos nazistas na Segunda Guerra Mundial, juntamente com 250 mil ciganos, comunistas

e homossexuais. Antes disso, o início do século XX foi marcado pelo genocídio de 1 milhão de armênios na Turquia. As últimas décadas do século XX registraram outros brutais extermínios, com 2 milhões de mortos pelo Khmer Vermelho no Camboja (sudeste asiático) e 900 mil em Ruanda (África).

"Se somos todos iguais, por que então discriminar e perseguir?", ele se perguntava, sem conseguir uma resposta satisfatória. O mundo era estranho, muito estranho. Não se podia assumir com serenidade as suas origens, ideias, crenças ou práticas, pois havia o risco de se ver hostilizado, depreciado e desqualificado.

Não seria fácil viver em um mundo fragmentado em culturas, religiões e povos tão diferenciados. Não era simples conviver com a diferença. Ele mesmo já havia experimentado esse desconforto em sua própria casa. Depois de ter usado cabelo "moicano" e corte militar, sua própria mãe o pressionava para não usar cabelos tipo "black" e insistia para que alisasse os cabelos. Seus argumentos eram claros — se não usasse produtos para deixar os cabelos lisos, "ia parecer um maloqueiro, moleque de favela". Outra solução para o "problema" seria raspar totalmente os cabelos, como faziam famosos jogadores de futebol, de modo a esconder o "cabelo ruim".

Foi quando ele se rebelou. A textura crespa e encaracolada dos seus cabelos fazia parte da sua natureza, que ele queria assumir, e não disfarçar. Além disso, não se sentia feio, como antes. Diferente sim; feio não. Assim, ousou perguntar à sua mãe: — "Você tem cabelos crespos; por que então não os raspa?". Sem saber o que responder, ela gaguejou e acabou dando uma bofetada no filho. Com a face ardendo, ele pensou: — "Que mundo esquisito é este!...".

Identidades e coexistência

Pouco a pouco, as peças do quebra-cabeça foram se encaixando na mente de meu próprio filho. A história de Georges lhe mostrou que o ser humano tende a ver a si mesmo e o seu semelhante de maneira reduzida. Esta visão míope e superficial atribui exagerada importância às diferenças físicas, culturais e religiosas. Sua percepção alimenta-se de estereótipos, clichês que embaçam o olhar, chegando a depreciar os outros com visões preconceituosas.

O que fazer, então, diante deste mundo assustador? Fingir não enxergar as diferenças físicas e culturais implicaria viver como se estivesse sozinho em uma ilha deserta, sem compartilhar a riquíssima pluralidade do mundo. Impor uma visão única da vida — de preferência a própria — resultaria inevitavelmente em conflitos, perseguição e violência. O melhor, então, seria se abrir aos outros, reconhecendo que a vida de cada um é merecedora de respeito e dignidade por ser dotada de um valor infinito.

Existem valores compartilhados por grupos e culturas diversas no mundo, tais como a igualdade entre homens e mulheres, o respeito e a dignidade da pessoa humana, que não são sempre estendidos aos estrangeiros, imigrantes ou aqueles de costumes e religiões diferentes. Para estabelecer um mundo melhor, seria oportuno e necessário que esses valores fossem postos efetivamente em prática por todos, independentemente de raça, etnia, gênero e religião.

Se desejarmos que a diversidade humana se traduza não em um labirinto sem saída gerador de tensões e violências, mas em verdadeira coexistência ao redor do mundo, é preciso conhecer melhor as origens das múltiplas culturas existentes. Não somos ilhas, mas pessoas relacionadas com as outras por mil ramificações culturais e históricas. Assim, Georges herdara uma pluralidade de identidades — era adolescente afrodescendente, como falava a mãe; era carioca; sentia-se baiano por parte do pai e paulista por parte da mãe. Era flamenguista, mas considerava-se também santista, cristão, umbandista, brasileiro e — acima de tudo — humano. É como se tivesse no armário muitas roupas para vestir, umas sobre as outras; algumas antigas e apertadas, outras confortáveis. Certamente, a identidade de ser humano era a mais confortável de todas. Era a mais abrangente, embora raramente devesse se referir a ela por ser algo mais vago e abstrato.

É preciso entender que cada um possui, não apenas uma, mas diversas identidades simultaneamente. Algumas são características mais exclusivas, como a nacionalidade e a religião. Outras, como a natureza do ser humano, são inclusivas, por abarcar a todos na mesma categoria. Algumas das exclusivas podem gerar conflitos e incompreensões, dificultando a convivência. Por outro lado, as identidades inclusivas são facilitadoras das relações humanas. Se algumas geram maior diálogo e entendimento, outras oferecem os meios para edificar os laços da solidariedade fraternal e harmonia nas relações humanas.

Diante da universalidade dos valores essenciais de vida e da diversidade das expressões culturais, é possível mobilizar as energias de todos para estimular uma visão do futuro que possa alcançar um alto grau de integração da humanidade. Na perspectiva de maior solidariedade, é possível imaginar um mundo onde não haverá mais lugar para os preconceitos, o racismo, a ignorância, a intolerância religiosa, querelas tribais e guerras entre as nações. Afinal, somos todos interligados uns aos outros, às vezes com fortes laços afetivos e outras vezes com elos mais distantes. Mas formamos todos a árvore da vida, com as suas diversas ramificações que embelezam e engrandecem a humanidade.

Edelyn Schweidson

O ANTISSEMITISMO NO BRASIL DE HOJE:
PONTUAÇÕES FREUDIANAS

Brasil, anos 50, visita de amigos ao amigo judeu em sua loja. Um deles conta que fora assacado por um negociante que "judaicamente" lhe cobrara os olhos da cara. Um tempo longo de conversa flui a seguir. Em dado momento, o amigo visitado conta um fato: "... pois não é que este meu funcionário, a quem eu tratava como a um filho, a quem dei uma casa e um terreno, pois não é que o surpreendo com a mão na gaveta, 'catolicamente' me roubando...", Os amigos espantaram-se: "Ué catolicamente por quê?", perguntou um deles. "Mas você não falou que foi 'judaicamente' extorquido por um negociante?", responde o judeu.

Racismo e intolerância

O antissemitismo é fato no Brasil, apesar de nossa proverbial cordialidade. Resquícios de velhos preconceitos e ideologias intolerantes parecem estar hoje ressurgindo das cinzas, muitas vezes sob o novo disfarce de anti-israelismo.

Comentários errôneos e corriqueiros — todos os judeus são ricos, por exemplo — já não soam anódinos como antes: o retorno de ideologias que afirmam que os judeus controlam o mundo o impedem. Manifestações em espaços deslocados podem contribuir para o inverossímil do que já foi tentado no passado. No entanto, uma reação seria mal-vinda, evidência de uma susceptibilidade considerada defensiva e autoexcludente de um grupo. Mas como levar comentários dessa ordem na brincadeira se, neste momento, há fatos com os quais não se brinca?

Falar mal de Israel passou a ser cartão de visitas em certos grupos. Não se critica os judeus, mas o Estado sionista e os sionistas que o sustentam e são por ele sustentados. Dizer, por exemplo, que não se deve comprar um vinho israelense por ser feito com o "sangue de crianças palestinas" passa por ato político em certos meios, sem que ocorra que se possa estar nas malhas de uma rede de calúnias seculares. A estranheza inquietante diante de Israel tem raízes profundas, que foram abordadas por Freud, como veremos depois.

Já a lutadora social da esquerda católica que narra a tortura e o assassinato de um jovem da periferia por traficantes, e que repete: "judiaram muito dele, foi uma judiaria", dirigindo-se à interlocutora judia, permite talvez um viés novo na leitura do preconceito. Ela responde com espanto ao espanto causado: "... logo eu que tomo tanto cuidado para evitar expressões oriundas do racismo contra o negro! Mas é só te ver, que palavras como "judiaria" ficam coçando na minha língua".

Além do preconceito e sua hostilidade evidente, talvez se possa ler nesta narrativa uma provocação beirando o lúdico, uma tentativa não inteiramente consciente de confrontar a própria estranheza inquietante diante do que aterroriza. Para dissolver seu medo e ojeriza? Espera-se, deseja-se que sim.

Uma leitura mais atenta parece também revelar o retorno de velhos mitos antissemitas, com a provocação apresentando-se na sua dupla face de ataque e de entrega masoquista a um

torturador interno, projetado na interlocutora judia. Neste "convite" a que se reencene uma cena mítica do universo interno da narradora (que os dogmas religiosos consagraram como verdades indiscutíveis) podem-se ouvir os ecos das velhas acusações de deicídio que a doutrina cristã, ainda há pouquíssimo tempo, atribuía aos judeus. As reformulações reparadoras do Papa João XXIII parecem não haver surtido efeitos significativos sobre as convicções – entranhadas por séculos de preconceitos - da militante da esquerda católica.

Ou ainda: não haveria aí uma intenção de fortalecer a "adversária" para possíveis embates a sério? Brinca-se de provocar e, ao arejar o preconceito, ele às vezes se dissolve.
Mas há, sem questão, o inquietante da pregação do ódio: em debate sobre a performance do terror na Casa de Rui Barbosa, foi apresentada uma pesquisa de campo entre negros favelados no Rio de Janeiro, comparando-se sua situação com aquela de palestinos em campos no Líbano. Valorizava-se o "martírio" e pregava-se a destruição de Israel. Presentes ao debate, jovens representantes do movimento negro do Rio de Janeiro afirmaram identificar-se com os palestinos, e entoaram raps onde ameaçam descer dos morros e cortar o pescoço dos burgueses judeus.

"Não entendo os judeus quererem ir para Israel", confessa um amigo em um arroubo de sinceridade. Neto de portugueses, ele vai sempre a Portugal.

"As mulheres judias são muito esquisitas. Não você, que é acatolicada", confidencia uma amiga.

Alguns dos exemplos citados parecem evidenciar uma intensidade de preconceitos não mais dissipável por meio do lúdico ou do pedagógico. Talvez parte da dificuldade esteja no ouvinte judeu, cuja susceptibilidade Woody Allen retrata, em personagens que antecipam o preconceito? Infelizmente, essa atitude defensiva não dá conta do recado: o antissemitismo, também em suas propostas mais virulentas, está de novo entre nós.

A nova "esquerda" e o antissemitismo

Hoje em dia, está em curso no país uma política de identidades culturais agredidas voltadas para uma re-territorialização, aglutinadas em discursos populistas que camuflam as reais contradições subjacentes e invectivam contra grupos determinados. Uma propaganda assídua exalta o governo e suas ações e, ao mesmo tempo, busca meios de desacreditar as vozes discordantes (a imprensa crítica é acusada de porta-voz de interesses neoliberais, globalizantes, e o governo investe sempre mais em novos modos de aturdir e fascinar a opinião pública). Simplificam-se e acirram-se as (pseudo)contradições, a fim de aglutinar o maior número sob bandeiras (como no uso do significante "negro", que seria o oprimido pelo branco de olhos azuis, europeu, americano), no modelo fascista de subjugar o povo com palavras e, sobretudo, imagens, mitos e rituais que o líder utiliza para infantilizar e massificar o maior número de pessoas.

Exemplo gritante do antissemitismo da nova "esquerda" encontra-se no Partido Comunista Brasileiro – onde sempre houve grande militância judaica a partir da sua história de lutas contra intolerâncias de toda a ordem -, que publicou em seu Portal o artigo *O poder oculto: de onde vem a impunidade de Israel*, de Manuel de Freytas, cujos chavões repetem os Protocolos, em uma adesão ao pensamento de extrema direita que faz lembrar a adesão stalinista aos desígnios bestiais de Hitler[2] com as suas teorias de complôs, seus expurgos e eliminações do "inimigo objetivo" (Hannah Arendt, 1968), que Stalin projetava no judeu.

O artigo de Freytas parece sinalizar que parte do discurso da "esquerda" hoje no Brasil não se diferencia do discurso da direita. As acusações feitas aos judeus, que os "Protocolos" difundiram e que tiveram o suporte de séculos de invenção de crimes fantásticos por parte

[2] Hannah Arendt (1968) escreve sobre a "...mudança ideológica de Stalin em seus últimos anos de vida, com a introdução de um complô judaico internacional, e acusações que seguiam de perto aquelas do nazismo, em parte por seu valor de propaganda na Rússia e nos países satélites, onde o antissemitismo grassava e a propaganda antissemita sempre tivera grande popularidade, mas em parte também porque esse tipo de conspiração internacional fictícia provia um fundo ideologicamente mais adequado para demandas totalitárias de domínio do mundo do que Wall Street, capitalismo e imperialismo... ..."(ps. xxxix-xl).

desse povo retornam, sem grandes retoques. Israel seria agora

"... a referência geográfica de um sistema capitalista global que controla o mundo [...].mediante uma rede infinita de associações e vasos comunicantes entre o capital financeiro, indústria e de serviços [...]. Israel domina o mundo através de grupos minoritários de origem judia". (FREYTAS: 2010)

Das Umheimlich e seus retornos

A revista Alef News, em sua edição 1645 (20/4/2012), revela que 89% dos brasileiros nunca ouviram falar do Holocausto[3]. Essa mesma edição informa que a revista de palavras cruzadas Coquetel, da Ediouro, apresenta Israel como resposta para a pergunta "País que está desenvolvendo a bomba étnica, bomba biológica capaz de matar somente árabes". A Fierj interpelou a revista por formular afirmações que estimulam preconceitos e o ódio contra o Estado de Israel, a partir de proposições inverídicas e desprovidas de qualquer prova.
Esses exemplos são chamados a uma vigilância inquieta por parte daqueles que foram traumatizados por preconceitos e perseguições ao longo da História. O retorno de velhas intolerâncias e seus chavões é alimentado pelo desconhecimento da História, o que tende a repeti-la. No entanto, mesmo o seu conhecimento é irrelevante, quando a leitura dos acontecimentos é superficial, visando sobretudo confirmar simplificações ideológicas. Exemplo disso foi o comentário de pessoa letrada sobre o recente massacre na França, quando crianças de uma escola judia foram assassinadas a sangue frio: disse não se tratar de antissemitismo, visto que soldados muçulmanos também haviam sido executados. Em sua leitura, abstraía o fato de esses soldados executados terem lutado ao lado das tropas francesas, contra terroristas islâmicos no Afeganistão. A leitura ideológica "esquerdizante" simplificadora impedia o reconhecimento do antissemitismo.

Para Freud, a estranheza inquietante (Das Umheimlich) é sentimento que assoma no reencontro do que aparentemente confirma uma crença ou crendice fantástica que parecia superada e que se revela nem sequer reprimida: a crença ou crendice então retorna com a intensidade e a convicção do que apenas estava latente, esperando o mais leve sinal de que estaria bem voltar a crer, para retornar como uma verdade incontestável. Assim parece sempre retornar o velho antissemitismo, a cada volta com maior lastro, como agora que foi autorizado por setores da esquerda no país.

O antissemitismo não foi reprimido ou suprimido, nem ao menos superado. A qualquer oportunidade retorna, inimigo inquietantemente familiar, sempre reencontrado ao longo da História, capaz de unir e igualar direita e esquerda, grande massificador de todos. Uma tênue camada de verniz o camufla junto com a barbárie que o põe em ação, como alertou Freud ao buscar entender seu ressurgimento no povo germânico. Uma terceira posição que reativa um inimigo comum, familiar a todos por meio de tradições antigas e renováveis de preconceitos, parece bastar para unir direitas e "esquerdas", e fazer a "esquerda" abjurar do seu significado histórico.

Freud e o antissemitismo

Ao comentar o antissemitismo crescente na Europa de seus tempos, Freud advertiu para o indispensável serviço prestado pelos judeus dispersos pelo mundo aos países que os hospedam, que neles descarregam a hostilidade das pulsões agressivas, delas assim protegendo os seus membros. Desse modo, também é facilitada a coesão de uma comunidade, que se une contra os judeus, percebidos como intrusos. (FREUD: 1930). Freud também considera que o ódio aos judeus se deve, em grande parte, a "... representarem quase sempre uma minoria entre outros povos, uma vez que o sentimento comunal dos povos requer a hostilidade contra uma minoria diferente para se completar, e a fraqueza numérica desta minoria excluída

[3]Palestra de Jorge Duarte, diretor do Núcleo de Comunicação Pública da Presidência da República, no seminário "A Verdade como Mídia".

encoraja a sua supressão...” (FREUD: 1939). Exemplifica:

“... quando o apóstolo Paulo afirmou o amor universal entre os homens com a fundação da sua comunidade cristã, uma extrema intolerância por parte do cristianismo para com os não conversos foi a sua conseqüência inevitável..... o sonho de um domínio germânico necessitou do antissemitismo como seu complemento; e é compreensível que a tentativa de estabelecer uma nova civilização comunista na Rússia encontrasse seu suporte psicológico na perseguição ao burguês...”.(FREUD:1939).

Com humor amargo, conclui: Só nos perguntamos com preocupação o que farão os soviéticos depois de eliminarem os seus burgueses...”(FREUD: 1930/1961).

Freud conhecera em sua própria família o fato repetitivo das perseguições aos judeus. Quando criança, havia emigrado com seus pais para Viena, por acreditarem que assim estariam a salvo da discriminação e pogroms sofridos no leste europeu. No entanto, a segurança almejada na capital vienense também se revelaria ilusória. (BERGMANN: 1982).

Ao deixar Viena para ir para a Inglaterra fugindo do nazismo, Freud escreve para seu filho Martin: “às vezes eu me vejo como um velho Jacó[4] sendo levado para o Egito por seus filhos. Esperemos que não se siga um êxodo do Egito. Já é hora de Ashaverus descansar em algum lugar”. (1873-1939, p. 435). Freud avisa que o velho mito na origem da perseguição aos judeus estava de novo em ação na Europa. A Inglaterra é um Egito que os receberia, como recebeu Jacó. No entanto, o Egito é também de onde os judeus tiveram de sair para deixarem de ser escravos. Ao publicar textos antissemitas, o PCB (e muitos outros grupos de esquerda que publicam textos similares) não estariam representando o Egito da escravidão? E não seria esta escravidão também a daqueles que sucumbem ao fascínio fascista de juntar-se à massa antissemita?

[4]O judeu errante do mito cristão, condenado por seus pecados a errar de terra em terra, sem nunca encontrar pouso onde descansar.

As massas para Freud

Freud tinha uma visão negativa das massas, influenciado por autores da época e também por ter presenciado a massificação crescente da Europa por palavras de ordem nazistas. Ao escrever sobre a psicologia das massas, referiu-se à identificação dos seus membros entre si, unidos por laços libidinais, e abdicando de suas individualidades e faculdades críticas. Os membros do grupo também estão ligados libidinalmente a um líder no qual projetam seus ideais de perfeição, obedecendo-o como se por ele hipnotizados. O líder se vale de imagens, mitos, rituais e ídolos do passado para infantilizar e acirrar a massa contra alvos designados. Como exemplos de grupos homogeneizados, Freud cita o Exército e a Igreja, que excluem diferenças e dissensos.

Na América Latina, muitos líderes se aproximaram da descrição do líder da massa feita por Freud, entre eles Perón e Getúlio, ambos com tendências fascistas e políticas discriminatórias com relação aos judeus. Na atualidade, ao se apresentar como o caudilho que reencarna Bolívar, que uma teologia política sacraliza, e ao afirmar a intenção de conduzir o povo como a um exército, Chávez corresponde de muitos modos à descrição freudiana do líder da massa. Buscando silenciar a mídia discordante, Chávez designa os inimigos do povo e contra eles investe continuamente. Entre esses inimigos estão o império, os “poderosos”, os yankees e os sionistas, Israel e os judeus. Estes últimos foram repetidamente nomeados e fisicamente interpelados a fim de condenarem a política de Israel, assim “dando provas” de não participarem da conspiração sionista contra a Venezuela (em Andrés Oppenheimer). Considera-se que a maior influência ideológica sobre Chávez foi a do revisionista argentino Ceresole, porta-voz do governo de Perón, que definiu o Holocausto como um mito e Israel como uma ameaça global.

Na véspera do Natal de 2004, Chávez falou ameaçadoramente de certas minorias, os descendentes daqueles que crucificaram a Cristo... e que crucificaram [Bolívar] da sua maneira

particular ..... se apoderaram das riquezas do mundo...(MONTANER: 2001). Com seus laços estreitos com o Irã, cujo governo afirma o desígnio de varrer Israel do mapa e sarcasticamente instituiu um concurso de caricaturas sobre o Holocausto, e com seu ostensivo apoio ao Hezbollah, Chávez vem sendo um avalista do antissemitismo.

Antissemitismo no Brasil de hoje

Na atualidade, um antissemitismo às claras é difundido por grupos neonazistas, sobretudo em ação nos estados do Sul e Sudeste do país, onde recentemente foi desmantelado seu plano de articular candidaturas políticas e explodir sinagogas (Cleide Carvalho, O Globo, 20/5/2009). Pela internet, distintos grupos neonazistas e da direita antissemita conquistam novos adeptos da destruição do outro.

No entanto, o atual antissemitismo, disfarçado de anti-israelismo, alcança sua maior divulgação no país pela adesão de vários setores da "esquerda". A partir de manifestações em várias cidades do país, mobiliza-se a opinião pública pela causa do povo palestino, apresentado unicamente como vítima e, ao mesmo tempo, sataniza-se a Israel e propõe-se a sua destruição. Seguem alguns exemplos coligidos em 2009: 6/1/2009, Florianópolis: O Comitê de Solidariedade ao Povo Palestino realizou a manifestação, e promoveu um abaixo-assinado que protestava "contra a invasão do estado sionista nazista de Israel sobre a Palestina";
No sítio terra: Shoá infantil: 87 Infantil: 87 crianças palestinas mortas (http://terramagazine.terra.com.br/interna/O...013428200-EI6580.00.html);

10/1/2009, Curitiba: mais de mil pessoas participaram da passeata contra os massacres israelenses em Gaza, na Palestina ocupada. Várias organizações palestinas, grupos religiosos cristãos e muçulmanos, sindicatos e partidos políticos participaram. Também o **Grupo Tortura Nunca Mais** (grifo meu). Afirmaram o combate ao narco-nazi-sionismo, e o presidente da Sociedade Árabe Brasileira Beneficente disse que queimava a bandeira de Israel "... a fim de parar com essa hipocrisia de convivência pacífica entre judeus sionistas e palestinos. Não existe convivência pacífica entre assassinos e vítimas... O coordenador estadual do Movimento Marcha Verde do Paraná afirmou que "[Israel] é um Estado terrorista, racista. Somente racistas ensandecidos são capazes de matar mulheres e crianças de forma fria e calculista, como fazem os israelenses."
Revista Veja online, blog de Reynaldo Azevedo, 25/6/2007: denuncia que a Sintusp, ao invadir a reitoria, distribuiu um folheto que prega a destruição do Estado de Israel, dando vivas ao Hezbollah.

23/8/2006, O Estado de S. Paulo:
A Sintusp convocara para um ato público "contra o massacre no Líbano e na Palestina" no anfiteatro da USP. "Pouco antes, porém cancelou a permissão de uso do auditório, por constatar que se tratava de ato contra a existência de Israel. Em protesto, o Sintusp distribuiu um boletim intitulado "As bombas de Israel atingem a democracia da USP". "A diretoria mostrou-se subserviente às 'poderosas' forças dos imperialistas e genocidas judeus', dizia o texto que defendia o fim do Estado de Israel.

PSTU.ORG.BR, Pedro Valadares noticia que, a 16/1/2009, em Belo Horizonte, manifestantes queimam bandeira de Israel e dos EUA, e representante da Conlutas exige o rompimento das relações diplomáticas e comerciais com Israel. "Ao final, foram depositados em frente à Federação Israelita bonecos representando as crianças assassinadas pelos bombardeios israelenses. Novamente, foi feita a queima das bandeiras de Israel e dos EUA" ' O PSTU acrescentou "a necessidade de lutarmos pelo fim do Estado de Israel."

Nessas manifestações, há uma simplificação do conflito no Oriente Médio: apresenta-se

Israel como o atacante, e os palestinos como suas vítimas. Nessa leitura, omitem-se as agressões e as ameaças à existência do Estado de Israel por parte dos palestinos. Na afirmação de uma Shoá de crianças palestinas, ouvem-se ecos das acusações antiquíssimas ao povo judeu, que levaram as perseguições e os extermínios a Europa medieval.

Neste sentido, as declarações do PT, partido no governo, têm sido unilaterais, efeito da sua percepção de que os palestinos seriam unicamente as vítimas e Israel o único agressor. Militantes petistas enviaram carta de repúdio ao posicionamento do presidente nacional do PT sobre o conflito em Gaza (de janeiro de 2009), criticando-o por banalizar e distorcer o fenômeno histórico do nazismo; não condenar o terrorismo da forma que teria sido necessária; não afirmar o direito à existência de Israel, negado pelo Hamas.

O pragmatismo político do governo brasileiro também tem resultado em apoios a governos como o do Irã, (a política externa do governo Dilma mudou o foco, aparentemente, diluindo esse apoio), que ameaça Israel de destruição de modo contínuo e consistente, e que está criminalmente envolvido em atos de terror contra a Amia e a embaixada de Israel em Buenos Aires, quando muitas pessoas foram mortas. Esse pragmatismo não se configura como antissemitismo, mas referenda o anti-israelismo de vários setores, muitos dos quais permeáveis ao antigo veneno. Por exemplo, espantam as críticas feitas ao ex-ministro Celso Lafer, em várias revistas, Carta Capital entre elas, que saúdam Celso Amorim como o anti-Lafer, dizendo que ele nunca tiraria os sapatos, como o fez Lafer ao viajar para os Estados Unidos na condição de ministro brasileiro. A implicação é de que Lafer não defendia os interesses do Brasil, mas antes se curvava diante de interesses estrangeiros. Esta implicação é esclarecida em um antissemitismo flagrante em blogs como o de Sebastião Nery, que escreve que os 'melhores interesses nacionais" de que falou Lafer, "sempre foram os interesses dos Estados Unidos e de Israel". E também: "...Quando Israel entra em guerra, ele vira um guerrilheiro. Tudo bem, é a força da raça...". Escrevendo sobre os judeus: "...E são insaciáveis. Não se contentam em comandar a maior parte do sistema financeiro mundial, dos bancos. Também não lhes basta ter mais de 70% da mídia e das atividades culturais do mundo. Querem mandar nos países."

Nesta mesma direção dos Protocolos, estão vários artigos publicados na revista Caros Amigos. Sobre o texto de Marilene Felinto, "A morte da menina rica e o ódio de classe", edição # 81 (dezembro de 2003), uma moça de 16 anos, brutalmente assassinada por um grupo de jovens, é assimilada a uma elite "de nomes estrangeirados, pronta para impor-se, para esmagar sob seus pés os espantados silvas, sousas, costas e outros nomezinhos portugueses e afro-escravos". O pai da jovem é culpabilizado pela jornalista não "apenas" por supostamente pertencer à "elite" maligna, mas também por ser judeu. (Daniel Golovaty Cursino, Observatório da Imprensa, 27/1/04). No Brasil de Fato, de 10/11/2009, foi publicado o artigo "Madona e a investida sionista no Brasil", na mesma veia. Sucedem-se na internet piadinhas assimilando judeus a pessoas extremamente ricas ou banalizando o Holocausto.

A 9 de setembro de 2005, no Centro de Comunicação do Exército, Paulo Sólon escreveu que "a democracia nada mais é que um meio de os ladrões e traidores obterem legitimidade para praticarem sua rapinagem e seu entreguismo."..."Não me refiro à ditadura do proletariado, que nada mais é que a ditadura dos judeus através do proletariado, nem estou me reportando ao lixo e veneno liberal, há muito tempo amontoado por Teodoro Herz (sic) e recentemente espalhado com voracidade predatória sob a forma de neo-liberalismo..." Referindo-se aos meios de comunicação, que "chama de "colonos", os invasores da Faixa de Gaza, escreve que

"... Nada mais que um plano sionista de subjugar por idéias a sociedade humana. Nada mais que um

plano sinistro concebido para a completa destruição do nacionalismo. "..."imprensa amestrada nada mais é que imprensa liberal, ou seja, imprensa judaica. Inclusive os chamados templos evangélicos nada mais são que sinagogas disfarçadas.... o que de fato lá existe é Teocracia. Ou seja, a democracia que preconizam ... é uma degeneração de caráter maligno. .. É como um vírus que se espalha, até que junto com o organismo que ataca, perece todo o sistema..."

Disfarçado ou não de anti-israelismo, o antissemitismo ressurge em distintos setores, aproximando e unindo direita e esquerda contra o mesmo inimigo. Seria o "inimigo objetivo", segundo Hannah Arendt, o judeu, ao mesmo tempo que comunista, criador da luta de classes (isto também se veicula: que um irmão judeu incita os trabalhadores enquanto o outro irmão judeu inflama os donos de uma fábrica), capitalista, imperialista, dono de bancos, da mídia, e do mundo inteiro.

O artigo de Manuel de Freytas não está sozinho, mas em muita e variegada companhia. Todos redescobrindo os Protocolos e suas linhagens, tanto na tradição hitlerista, como na versão stalinista, como quando divulgou a acusação de um complô dos médicos judeus e, nos últimos anos de sua vida, introduziu a teoria de um complô judaico internacional, seguindo de perto as pegadas nazistas no seu intuito de eliminação de todos os judeus (Arendt, 1968). Aliás, não estar o autor desacompanhado, mas muito pelo contrário, foi uma das justificativas do PCB para a publicação do texto, quando questionado.

Freytas comenta:

"... enquanto não se articule um novo sistema de compreensão estratégica (uma "terceira posição" revolucionária do saber e do conhecimento) o poder mundial que controla o planeta seguirá perpetuando-se nas falsas opções de 'esquerda' e 'direita'." (FREYTAS: 2010)

Como o movimento nazista na Alemanha, o autor propõe uma superação do que considera falsas alternativas da direita e da esquerda que mantêm Israel e os sionistas no poder. Assim como o nazismo prometeu o extermínio dos judeus onde quer que estivessem, o autor parece querer[5] cumprir a promessa.

A convocação de Freud

Ao tomar conhecimento de um aumento do antissemitismo na própria Inglaterra, onde se exilara para fugir do nazismo que se expandia sobre todo o continente europeu, Freud (1938, p. 301) assim respondeu ao pedido de que contribuísse para um número especial da revista Time and Tide, dedicado ao antissemitismo:

"... após 78 anos de trabalho assíduo, tive que deixar minha casa, vi a Sociedade Científica que fundei ser dissolvida, nossas instituições destruídas, nossa Editora ('Verlag') ocupada pelos invasores, os livros que publiquei confiscados ou reduzidos à polpa, meus filhos expulsos das suas profissões. Não pensa que deveria reservar as colunas de seu número especial para que não judeus, menos envolvidos do que eu, se expressem?...."

Sublinha o fato do seu missivista reconhecer o crescimento do antissemitismo na Inglaterra, e pergunta se a perseguição em curso não deveria dar origem a uma onda de simpatia neste país.

Freud já alertara para o trauma que sempre retorna, e para o fato de que a Inglaterra onde se refugiava poderia tornar-se um novo Egito. Em seu Comentário sobre o Antissemitismo (1939), Freud faz uso de uma forma indireta (atribui a um autor cujo nome não recorda) para dizer que algo faltara em todos os protestos contra os excessos antissemíticos de seu tempo. Esses protestos foram feitos em nome da religião, e em nome dos valores humanistas. Os primeiros, segue Freud de forma indireta, foram raros e vieram tarde; mas vieram afinal, e mesmo o Papa levantara a sua voz. No entanto, todos os protestos poderiam ter sido precedidos por uma declaração de adesão total ao sentimento comum de desagrado para com os judeus; se poderia também sintetizá-los na seguinte fórmula: apesar de desgostarmos dos judeus, nossa religião nos recomenda amar até nossos inimigos como a nós mesmos. De modo que se estaria pecando contra os

[5] prometeu, prometer

mandamentos da religião cristã, ao consentir que os judeus sejam insultados, maltratados. Assim que seria um dever protestar contra isto, independentemente do fato "... dos judeus merecerem ou não tal tratamento..." (p. 291). Os autores laicos, por crerem no evangelho humanista, protestavam em termos semelhantes. Ao expressar seu descontentamento com essas demonstrações, Freud cita a existência de uma religião da verdade, além da religião e do humanismo, e que esta se saíra mal nesses protestos. Diz ser fato que há longos séculos o povo judeu vem sendo tratado de modo injusto.

Enfatiza que "... aquele de nós que não começa por admitir nossa culpa não cumpriu seu dever neste sentido..." (ibid.). A seguir, sublinha o fato de que os judeus, sempre que se permitiu que participassem das tarefas culturais, amplamente pagaram a tolerância recebida. O autor conclui dizendo que devemos cessar de ofertar-lhes favores, "quando seu direito é à justiça..." (ibid.).

Neste momento histórico em que o velho veneno parece disseminar-se vindo de muitas direções, esse apelo de Freud, a que seja o Outro a expressar-se, reatualiza-se. Também neste momento adquire extraordinário relevo e pertinência a edição pascal da revista "The Spectator" (in João Pereira Coutinho, Onde estão os cristãos?, Folha.com, 9/4/2012) que denuncia a vaga anticristã nos países árabes, que persegue, massacra e expulsa os cristãos desses países, e valoriza o fato de Israel ter servido de abrigo não só para eles, como também para outras minorias perseguidas do Oriente Médio.

Esse reconhecimento vai na contramão do que vem sendo dito na mídia a respeito de Israel, criticado por direitas e esquerdas pela política do seu governo em relação aos palestinos (críticas muitas vezes pertinentes, mas que perdem sua consistência ao encaminharem condenações uníssonas ao país, ao povo, aos judeus como um todo, sem quaisquer matizes, como se não pudessem haver vozes discordantes dentro de Israel, como se não pudessem haver vozes discordantes às condenações que lhe são feitas), em uma simplificação da complexa realidade política da região que parece ter a função de eleger os judeus mais uma vez como alvo de desgostos milenares.

Esse reconhecimento foi feito de modo discreto, em uma publicação que circula entre poucos, e Bento 16 não o expressou a alto e bom som (por se tratar de um diplomata, sugere João Pereira Coutinho; ao que acrescentamos, sem dúvida também para proteger a vida dos cristãos que ainda vivem em países árabes). Mas não seria agora, mais do que nunca, o momento para que esse reconhecimento fosse proclamado aos quatro cantos do mundo? Talvez precedido por um pedido de desculpas, como também sugere o autor citado por Freud.

Uma "religião da verdade" se empenharia na divulgação desses dados amplamente desconhecidos: assim, estaríamos mais próximos de um tempo em que a justiça viesse a ser feita, e o passado deixasse de se repetir em seus crimes, sob o olhar da eternidade.

Referências:

ARENDT, Hannah. The Origins of Totalitarianism. Orlando: Harcourt, Inc., 1968.

FAYE, Jean-Pierre. Le siècle des idéologies. Paris: Armand Colin, 2002.

FREYTAS, Manuel. O poder oculto: de onde vem a impunidade de Israel. Artigo publicado pelo IAR notícias da Argentina, cuja tradução encontra-se na página do Partido Comunista Brasileiro. Disponível em http://www.pcb.org.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=1724:os-donos-do-sistema&catid=43:imperialismo. Acesso em 07 de julho de 2011. Disponível, também em http://www.aporrea.org/actualidad/n158685.html . Acesso em 04/08/2011.

FREUD, S. Briefe 1873-1939. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1960.

_____.[1930] Civilization and its Discontents, in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Great Britain: The Hogarth Press, 1961, v. XXI.

_____ .[1921] Group Psychology and the Analysis of the Ego, in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Great Britain: The Hogarth Press, 1955, v. XVIII.

_____ .[1939]. Moses and Monotheism, in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Great Britain: The Hogarth Press, 1964, v. XXIII.

_____.[1938]. A Comment on Anti-Semitism, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Great Britain: The Hogarth Press, 1964, v. XXIII.

_____.[1938]. Anti-Semitism in England, in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Great Britain: The Hogarth Press, 1964, v. XXIII.

_____ .[1919] The Uncanny, in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Great Britain: The Hogarth Press, v. XVII, 1955.

GORDON, Bennet. Venezuela´s Anti-Semitic Regime. Disponível em http://www.utne.com/Politics/Venezuelas-Anti-Semitic-Regime-Hugo-Chavez.aspx, acesso em 22/7/2009.

KRAUZE, E. Os Redentores, Idéias e poder na América Latina. São Paulo: Benvirá/ Editora Saraiva, 2011.

PANTIN, Travis. Hugo Chávez Jewish Problem. In Commentary, julho-agosto de 2008.

ROUANET, S. P. A Guerra dos Fundamentalismos. In SCHWEIDSON, Edelyn (org.). Memória e Cinzas, São Paulo:Perspectiva, 2009.

Cecília Teixeira Soares

LEITE E LÁGRIMAS

A naturalização da violênciade gênero

(...)" Considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta, sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos do homem e da mulher, e que decidiram promover o progresso social e condições de vida em uma liberdade mais ampla;" (...) [1]

O reconhecimento das discriminações e violências contra as mulheres como violação dos direitos humanos data do início dos anos 1990, embora já houvesse referência à igualdade de direitos do homem e da mulher na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948.

No ano de 1975, proclamado pela ONU como o Ano Internacional da Mulher, foi realizada no México a I Conferência Mundial sobre a Mulher. Dessa Conferência resultou a elaboração da Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres – Cedaw, aprovada pela Assembleia Geral da ONU em dezembro de 1979. Essa Convenção foi o primeiro instrumento internacional de direitos humanos especificamente voltado para a proteção das mulheres.

A questão da violência de gênero foi incorporada pela Cedaw em 1992. E nos documentos da Conferência Mundial sobre Direitos Humanos da ONU, realizada em Viena, em 1993, é explicitado que a violência contra mulheres e meninas constitui violação dos direitos humanos e deve ser erradicada. O compromisso com os direitos humanos das mulheres é reafirmado pelas Nações Unidas na Conferência Mundial sobre População e Desenvolvimento (Cairo, 1994) e na IV Conferência Mundial sobre a Mulher (Beijing, 1995). Também em 1994, a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher – Convenção de Belém do Pará – retoma a violência de gênero como violação dos direitos humanos. Essa importante Convenção define assim, em seu artigo 1°, a violência contra a mulher:

"Qualquer ação ou conduta, baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto no âmbito público como no privado".

O destaque dado por essa definição para a violência "baseada no gênero" aponta formas específicas de violência que são cometidas contra as mulheres pelo fato de serem mulheres.

Estudos internacionais[2] mostram que as diversas formas de violência baseada no gênero, em todo o mundo, são responsáveis por grande parte das mortes de mulheres.

Em algumas culturas, encontram-se formas específicas de violência, tais como aborto seletivo e o infanticídio feminino, violência relacionada ao dote, mutilação genital, entre outras.

Nos países ocidentais, é a violência doméstica a que mais atinge mulheres adultas: lesões corporais, ameaças e homicídio, sendo os agressores, em sua maioria, (ex) maridos, namorados e companheiros das vítimas. O Relatório Mundial sobre Violência e Saúde, publicado em 2002 pela Organização Mundial da Saúde, dedica um capítulo à violência perpetrada por parceiros íntimos, salientando que, embora as mulheres também possam ser violentas em seus relacionamentos com homens, e também encontremos violência em casais homossexuais, são realmente as mulheres quem adoecem e morrem vítimas da violência masculina.

[1] Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

[2] Heise, L.; Pitanguy, J.; Germais, A. Violence Against Women: the hidden health burden. Washington: World Bank, 1994.

O estupro conjugal, embora subnotificado por ser raramente reconhecido como crime pelas próprias vítimas e pela polícia, é apontado por muitas mulheres como prática comum de violência conjugal.

As consequências da violência doméstica e sexual para a saúde física e mental das vítimas têm sido reconhecidas como um problema de saúde pública. Também são altos os índices de homicídios e suicídios como consequências de relações violentas.

No Brasil, a questão da violência de gênero começou a ter visibilidade em meados dos anos 1980, quando foram criadas as primeiras Delegacias de Atendimento à Mulher e Conselhos de Direitos da Mulher. É necessário registrar que essa grande conquista foi resultado do trabalho incansável de grupos feministas, que denunciavam e acompanhavam casos de violência, e cobravam do poder público a responsabilidade pela segurança das mulheres. Com a criação das delegacias especializadas, as mulheres eram incentivadas a denunciar a violência sofrida – dessa forma, além de divulgar para a população feminina seus direitos em casos de agressão, também passou a ser possível gerar informações que nos permitissem traçar o desenho (mesmo que ainda em rascunho) do problema. Esse foi um primeiro passo para dar visibilidade a esse tema e reafirmar a necessidade de políticas públicas.
Atualmente, há em todos os estados brasileiros organismos governamentais de políticas para mulheres e serviços especializados, tais como Delegacias, Juizados, Defensorias, Casas-abrigo, Centros de Referência, serviços na área de Saúde. Ou seja, ampliaram-se as portas de entrada, multiplicaram-se os registros dos atendimentos, mas, ainda assim, é difícil ter um retrato nacional da violência contra a mulher. As formas de registro e o tratamento dos dados diferem entre as áreas de Segurança, Justiça e Saúde, e também entre os diversos estados. Em muitos dados oficiais, verifica-se a ausência de estatísticas desagregadas por sexo / cor da vítima e de sua relação com o agressor.

Com a implantação, em 2005, da Central de Atendimento à Mulher – Ligue 180 – a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM) inaugurou mais um canal de denúncia, bem como mais uma fonte de informação. O Ligue 180 é um serviço gratuito, que aceita ligações de qualquer tipo de telefone (orelhão, celular) e de todas as partes do Brasil. O mais recente relatório[3], apresentado em abril de 2012 na reunião da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI) da Violência contra a Mulher no Brasil, no Senado Federal, traz dados importantes sobre os tipos de violência mais denunciados e o perfil das mulheres que ligaram para a Central no primeiro trimestre de 2012. Nesse período, foram registradas 201.569 chamadas, média de 2.240 ligações por dia. Dessas, 12,3% referiam-se a denúncia de violência.

Destacamos que, desde a promulgação da Lei Maria da Penha, em 2006, as denúncias de violência doméstica, nesses relatórios, têm sido classificadas de acordo com os cinco tipos — física, sexual, psicológica, moral e patrimonial. A violência física, apontada como a mais frequente, inclui diversas formas de agressão, que vão desde a lesão corporal leve ao assassinato. Lembrando que em cada relato podem estar combinadas mais de uma forma de violência, observa-se que em 14.296 denúncias (57,7%) estava presente a violência física. Entre essas, 53% indicavam risco de morte das mulheres. As outras formas de violência relatadas nos atendimentos são: psicológica em 13%; moral em 12%; sexual em 2%; e patrimonial em 2%. O agressor apontado é o companheiro da vítima, na maior parte dos registros — (69,7%), seguido por ex-maridos, com 13,2%. Um dado interessante, ao qual voltaremos mais adiante, é o tempo de relação da mulher com o agressor. Em 42,6% dos casos, o agressor tinha 10 anos ou mais de relacionamento com a vítima; em 3.422 (18,8%), de 5 a 10 anos; e em 1.875 (10,3%), de 1 a 2 anos de relacionamento.

[3] Disponível em http://www.sepm.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2012/04/ligue-180-registra-53-de-risco-de-morte-em-relatos-de-violencia-contra-as-mulheres. Acesso em 2 de maio de 2012.

O Anuário das Mulheres Brasileiras[4] mostra que os autores das agressões contra mulheres foram cônjuges e ex-cônjuges em 25,9% dos casos e parentes em 11,3%. Quanto aos homens vítimas, 2% sofreram a agressão por parte de cônjuge/ ex-cônjuge e 5,6% por parentes. Com relação ao local onde ocorreu a agressão, é na residência o local onde as mulheres são mais vitimizadas. Do total das vítimas, em 2009, que foram agredidas na própria residência, 43,1% eram mulheres e 12%, homens.

Outra importante pesquisa brasileira, o Mapa da Violência de 2012[5] , apresenta dados ainda parciais do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (Sinan), do Ministério da Saúde, que mostram que as notificações de violência doméstica, sexual e/ou outras violências (nesta pesquisa, excluindo-se lesões auto-provocadas, como suicídio) referem-se a 48.152 (65,4%) mulheres e 25.481 (34,6%) homens. Em cada três pessoas atendidas no Sistema Único de Saúde por questões de Violência Doméstica, duas são mulheres. As diversas lesões sofridas por elas ocorrem majoritariamente na residência, e, nos casos de mulheres entre 20 e 59 anos, os agressores são principalmente cônjuges e ex-cônjuges.

Como podemos verificar, os achados de todas as pesquisas apontam para as mesmas conclusões. Os números reais certamente são maiores do que os que aparecem – e isso não diminui o valor desses estudos –, já que as estatísticas de violência doméstica e sexual dependem do relato da vítima. Como alerta o autor do Mapa, a estatística do Sinan conta apenas com as mulheres que procuraram os serviços de saúde para atendimento e as que declararam o autor da agressão. Há que se lembrar, também, que a notificação é responsabilidade do profissional que fez o atendimento, dependendo, portanto, do conhecimento e da boa-vontade de cada um.

Também as estatísticas oficiais da Segurança Pública dependem do relato da mulher que sofreu a violência. Mais ainda, a variação da quantidade de registros de crimes contra mulheres não necessariamente corresponde à variação da ocorrência de tais delitos. O aumento do número de registros de ocorrência pode significar, por exemplo, que as mulheres estão mais informadas sobre seus direitos e confiam nos órgãos de proteção. Exemplo desse fenômeno, ainda pouco pesquisado, é o aumento das denúncias de violência contra as mulheres nas comunidades pacificadas do Rio de Janeiro. É sabido que nessas comunidades quem faz as leis e aplica as penas são os chefes do tráfico. Portanto, o que se supõe é que, com a saída dos traficantes, as mulheres estejam livres para procurar as delegacias.

Deve-se levar em conta, ainda, que algumas formas de violência não aparecem nas estatísticas por não serem reconhecidas como crimes pelas próprias vítimas, ou por não haver mesmo tipo penal correspondente. Os exemplos mais comuns são os da violência psicológica, que é difícil de ser criminalizada quando ocorre isoladamente, e não deixa marcas aparentes. Há, atualmente, um grande número de casos de mulheres vítimas da exposição na internet de suas fotos e vídeos em situações íntimas. A ameaça de divulgação do material tem sido um meio comum de controlar as mulheres em suas tentativas de separação. E se elas, de fato, rompem a relação, a ameaça se cumpre, tornando-se mais uma forma de vingança dos ex-companheiros inconformados. O grande constrangimento gerado por essa exposição tem levado mulheres ao adoecimento. Enquanto não é criado o tipo penal "crime cibernético", esse ato só pode ser registrado como injúria, o que é desproporcional ao imenso dano causado à saúde das vítimas[6].

Um dos principais dados revelados no Mapa da Violência refere-se ao número de casos de homicídios de mulheres: com base no Sistema de Informações de Mortalidade (SIM) o estudo mostra que no ano de 2010 foram 4.297 casos ou 4,4 assassinatos por 100 mil habitantes. Assim como no caso das outras formas de agressão, os homicídios de mulheres aconte-

[4] Anuário das Mulheres Brasileiras – SPM / DIEESE 2011

[5] http://www.mapadaviolencia.net.br/PDF/Mapa2012_Mulher.pdf. Acesso em 2 de maio de 2012.

cem na residência. Também é essa a conclusão do já citado Anuário das Mulheres Brasileiras, em relação aos homicídios: 24% ocorreram no domicílio, no caso das mulheres, e 8,4% no caso dos homens.

No Brasil, as estatísticas oficiais de homicídios carecem de dados que gerem informações de maior qualidade sobre número e condições dos assassinatos de mulheres. Tampouco há em nosso país o tipo penal "femicídio", o que se torna necessário e urgente, já que, como mostra o Mapa da Violência, na comparação com outros 80 países, o Brasil está em sétimo lugar em número de homicídios de mulheres. O conceito de femicídio tem sido usado por autoras feministas para ressaltar o caráter sexista desse crime, mostrando que são homicídios intencionais contra mulheres pelo fato de serem mulheres e têm como base a desigualdade de gênero.

O exemplo clássico de crime de ódio contra mulheres é o que ficou conhecido como Massacre de Montreal: em 1989, um rapaz de 25 anos de idade invadiu a Escola Politécnica daquela cidade, matando 14 mulheres e deixando feridas mais nove, além de quatro homens. O homicida matou-se em seguida, deixando uma carta na qual "explicava" que as mulheres morreram por estarem ocupando o lugar dos homens. Esse fato deu origem à Campanha do Laço Branco, que reúne homens pelo fim da violência contra as mulheres.

No Brasil, tivemos em 1998 o caso do chamado "maníaco do parque", que agia em São Paulo seduzindo mulheres, e depois de conquistar sua confiança, levava-as para um parque onde as estuprava e matava.

Nesses "grandes eventos criminais", geralmente não se fala da misoginia, essa doença cultural, preferindo-se tentar explicar a atitude dos agressores como alguma manifestação de distúrbio mental. Assim, não se associa esses assassinatos aos crimes cometidos cotidianamente contra as mulheres. Mas se pode considerar como femicídio todas as formas de violência contra mulheres, sejam individualmente – em relações interpessoais – ou no coletivo, que resultem em morte.

O mais comum no Brasil é mesmo o femicídio no âmbito das relações interpessoais, como desfecho de histórias cheias de outras formas de violência. Esses crimes, em sua maioria, não têm apelo para ocupar as manchetes dos noticiários, a não ser nos casos em que famosos estão envolvidos, ou quando algum fato especial desperta o interesse da mídia. Nas estatísticas apresentadas anteriormente, notamos que as agressões contra as mulheres partem, em sua maioria, dos companheiros e em segundo lugar dos "ex", evidenciando que o fim do relacionamento não significa, necessariamente, que a violência cesse. Pelo contrário, diversos estudos mostram relação entre as separações, ou tentativas de ruptura por parte da mulher, e o aumento da violência do parceiro, podendo chegar ao homicídio[7], o que pode ser compreendido como uma tentativa desesperada dos homens de manter o controle sobre "suas" mulheres. Considera-se, portanto, o femicídio como a manifestação mais extrema da violência de gênero, essa violência que, em um processo que se retroalimenta, é consequência da desigualdade e serve para mantê-la, aprisionando as mulheres no "seu lugar" de subalternidade e submissão. Essa forma específica de homicídio tem as características dos crimes de ódio, mesmo quando é o amor o motivo alegado. Os agressores ameaçam e perseguem as vítimas, sendo necessário, em muitos casos, acolhê-las em abrigos com endereço sigiloso. A pesquisa Percepções sobre a violência doméstica contra a mulher no Brasil[8] aponta que o medo de ser morta é um dos principais motivos que leva a vítima a não romper com o agressor, o que pode explicar, em parte, o achado do relatório do Ligue 180, sobre o tempo de relação entre vítima e agressor, que em 42,6% dos casos é de 10 anos.

Constata-se, portanto, que existe um lugar

[6] A esse respeito, ver o artigo Vazamento de fotos deve ser julgado como lesão corporal – disponível em www.conjur.com.br. Acesso em 12 de maio de 2012.

[7] Almeida, S.S. Femicídio: as algemas (in)visíveis do público-privado. Rio de Janeiro: Revinter, 1998

As máscaras de guerra da intolerância 57

construído para as mulheres pela cultura patriarcal, e que é cotidianamente reconstruído a partir da sua naturalização. O texto transcrito a seguir, que nos serviu de inspiração para o título deste artigo, foi emprestado do escritor uruguaio Eduardo Galeano[9]: "Na mulher que pensa, os ovários secam. Nasce a mulher para produzir leite e lágrimas, não idéias; e não para viver a vida e sim para espiá-la por trás da persiana."

A naturalização da maternidade e do sofrimento – leite e lágrimas – acaba tornando "natural", também, o uso da violência para a manutenção da mulher nesses lugares. Para ilustrar essa dinâmica perversa, mostramos aqui a fala de uma mulher no momento em que buscou a delegacia, tentando "retirar a queixa" contra o marido. "Agora não tenho condições de pedir separação ou fugir, preciso pensar mais nos meus filhos. Eu acabei acostumando com o machismo dele. Primeiro eu sou mãe, depois mulher.[10]"

Outro exemplo da aceitação da violência como natural foi encontrado em uma das entrevistas com mulheres atendidas no Centro Integrado de Atendimento à Mulher, no Rio de Janeiro, sobre os resultados do trabalho com os agressores. Quando perguntada se o companheiro havia parado de agredi-la, a mulher respondeu que sim, mas que ela achava que isso se devia a mudanças nela própria, que parou de "provocá-lo": parou de fazer o que ele não gosta, até mesmo estudar e sair à noite sem ele. Os crimes sexuais, quando não cometidos pelos seus próprios companheiros, também cumprem um papel de limitar a liberdade

[8]Pesquisa Instituto Avon/ Ipsos Percepções sobre a Violência Doméstica Contra a Mulher no Brasil 2011

[9]Galeano, Eduardo - Mulheres Porto Alegre: LPM, 2000

[10]O Dia on line, 12 de maio de 2012.

das mulheres. Ensina-se a elas a não serem estupradas, e não os homens a não estuprar. As mulheres aprendem em quais horários e lugares elas não devem estar e os trajes que devem usar, de forma a não provocar os homens, uma vez que eles – supostamente por sua natureza – não podem se controlar. Destaca-se a ocorrência comum do chamado "estupro corretivo", cometido contra lésbicas para "ensinar" a elas a forma "correta" de ser mulher e de exercer a sua sexualidade.

Embora seja visível a ocupação de novos lugares pelas mulheres no mundo ocidental, a desigualdade – expressa na discrepância salarial entre homens e mulheres, na baixa representatividade em postos de poder, na discriminação e na violência – vem se mantendo, a despeito da evolução da legislação nacional e internacional no sentido de garantir a igualdade e os direitos humanos.

Partindo da visão da desigualdade de gênero como construção, a manutenção da supremacia masculina depende da crença na inferioridade feminina. Portanto as ideias acerca da incapacidade e incompetência das mulheres foram incorporadas por homens e mulheres por meio de dispositivos diversos, que reproduzem e perpetuam esses valores patriarcais. Encontramos, por exemplo, na medicina argumentos biológicos e "científicos" para a construção e a naturalização da desigualdade de gênero. Jurandir Freire[11] mostra o importante papel do Higienismo na construção de um modelo de conjugalidade que reforça o machismo e posiciona a mulher como propriedade do marido, presa aos papéis de mãe e de esposa. Entre outros artifícios para regular esses papéis, destacamos o mais básico: a atribuição de características de personalidade a mulheres e homens a partir da anatomia. Mulheres eram definidas como mais frágeis fisicamente, e, por consequência, mais frágeis e delicadas moralmente. Já a personalidade masculina, descrita como forte e vigorosa, também decorreria da força física. Era "comprovada cientificamente", por estudos de anatomia, a predominância das faculdades afetivas da mulher e das faculdades intelectuais do homem. A partir da constatação "científica" da natureza afetiva das mulheres, vão sendo atribuídas ao feminino outras características de personalidade que as incapacitariam para funções que necessitassem de força física ou intelectual. Dessa forma, é controlada a participação da mulher na vida pública e na competição com o homem.

O Direito também pode ser considerado como um importante – se não o principal – dispositivo na manutenção desses valores, já que, visto que resolve sobre lugares, poderes e deveres, propondo-se a normatizar as relações interpessoais, é uma das instituições que marcam profundamente a construção de sujeitos. Nesse sentido, saber que no Brasil, até 1830, os homens podiam matar as mulheres adúlteras não deixa dúvidas sobre a origem da desigualdade de poder e da naturalização da violência nas relações conjugais.

Afinal, o novo Código Civil Brasileiro foi publicado já no século XXI, e faz pouco mais de 20 anos da promulgação da nova Constituição Federal. Apenas quem tem hoje menos de 24 anos nasceu na vigência da nova Constituição, e mesmo esses jovens foram educados por adultos criados ainda sob leis conservadoras que reproduzem a desigualdade de gênero. Esses adultos, se têm mais de 50 anos, nasceram antes do Estatuto da Mulher Casada (1962), que modificou o Código Civil, libertando a mulher da total dependência do marido para diversos atos da vida civil. Ou seja, as mães desses adultos, avós desses jovens, não podiam, por exemplo, sem a autorização dos maridos, abrir conta em banco ou exercer trabalho remunerado. No texto original do Código de 1916, as mulheres casadas eram tidas como relativamente capazes, assim como as crianças, os silvícolas e os loucos.

Também o Código Penal, de 1940, somente em 2005 teve alterações e revogações de artigos discriminatórios. Por exemplo, foram

[11] Costa, J. F. Ordem Médica e Norma Familiar. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

revogados os incisos VII e VIII do artigo 107, que consideravam extinta a punibilidade do estuprador que se casasse com a vítima ou quando esta se casasse com terceiro. Como se a violência sexual não causasse danos à saúde física e mental da mulher, e sim maculasse a sua honra, o que – supostamente – poderia ser resolvido com o casamento.

No descompasso entre o avanço da legislação e a mudança de mentalidade, vemos a persistência das discriminações e violências contra mulheres.

Ideias preconceituosas sobre as mulheres são, muitas vezes, reforçadas pela atuação equivocada das autoridades, que banalizam a violência e a repetem em declarações misóginas. Como um juiz do município de Sete Lagoas, em Minas Gerais, que se recusou a conceder medidas protetivas a uma mulher vítima de violência, posicionando-se contra a Lei Maria da Penha, com a seguinte argumentação: "A vingar esse conjunto de regras diabólicas, a família estará em perigo. Ora, a desgraça humana começou no Éden: por causa da mulher. Todos nós sabemos, mas também em virtude da ingenuidade, da tolice e da fragilidade emocional do homem. O mundo é masculino e assim deve permanecer". Relembramos, também, o caso recente de um homem acusado de ter estuprado três meninas de 12 anos. Ele foi inocentado pelo Superior Tribunal de Justiça (STJ), com a alegação de que elas eram prostitutas. Ou seja, além de descriminalizar a relação sexual de adultos com crianças, essa decisão ainda institucionaliza a prostituição infantil.

Felizmente podemos citar, também, exemplos de belas atuações do Judiciário, como a confirmação da constitucionalidade da Lei Maria da Penha pelo Supremo Tribunal Federal. Essa decisão foi de enorme importância, pelo reconhecimento da desigualdade de poder entre homens e mulheres. Destacamos a declaração da ministra Carmen Lúcia: "Enquanto houver uma mulher sofrendo violência em qualquer lugar desse planeta, eu me sinto violentada. (...) Digo isso porque, às vezes, tem gente que acha que uma juíza deste tribunal não sofre preconceito. Mentira! Sofre! Não sofre como outras, mas sofre. Já ouvi de uma pessoa que aqui não era lugar de mulher." Ao realçar que as juízas sofrem discriminação "não como as outras", a desembargadora entende que o preconceito atinge as mulheres de formas diferentes e em variados graus, mas que existe uma base comum. E manifesta interesse pelo enfrentamento dessa questão, quando afirma que "Direito não combate o preconceito, e nem pode. Direito combate a manifestação do preconceito".

Concordando com os limites da atuação da Justiça e da Segurança, que se dá exclusivamente na questão criminal – ou seja, nas consequências da violência de gênero – ressaltamos a importância da Educação para a desnaturalização das desigualdades e violências. A transformação cultural necessária para se mudar essa realidade depende de ações conjugadas e, nesse sentido, é importantíssimo também o papel da sociedade: não permitir, não tolerar, não calar, não ocultar qualquer forma de discriminação e violência; refletir sobre os próprios preconceitos e a participação de cada um(a) na perpetuação das desigualdades. Pois se essas relações de poder, que geram a violência, foram construídas, podem ser desconstruídas. Assim, mesmo que, em um futuro longínquo, a mulher possa nascer para ser o que quiser e para viver uma vida plena, livre de violência.

A FORÇA DE UMA EXPRESSÃO

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA, CONFLITOS E DEMANDAS POR RECONHECIMENTO DE DIREITOS NO RIO DE JANEIRO

Ana Paula Mendes de Miranda

Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense e Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. É Professora Adjunta do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Atualmente exerce os cargos de Coordenadora do Curso de Especialização em Políticas Públicas de Justiça Criminal e Segurança Pública e Vice-Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFF). É pesquisadora associada do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INEAC) da Universidade Federal Fluminense.Contatos: ana_paulamiranda@yahoo.com.br; anapaulamiranda@id.uff.br

Introdução

Em 1979, Oracy Nogueira afirmou na introdução ao livro *Tanto Preto Quanto Branco:* estudos de relações raciais (1985) que o fato das pesquisas se iniciarem pelo reconhecimento da existência do preconceito de cor e da discriminação na sociedade brasileira era muito significativo para explicitar o consenso que havia então acerca da "confraternização racial" no país. A constatação do preconceito era uma demonstração empírica que tal consenso não representava a "realidade". Sua tese era que a "ideologia racial brasileira" era estável porque a estrutura social havia permanecido inalterada[1]. Sua obra contribuiu fortemente para desconstruir o chamado "mito das três raças", mas ainda hoje, em pleno século XXI, é possível observar que pesquisas continuam partindo da identificação de manifestações de preconceito no país, o que nos leva a pensar sobre qual o significado dessa estratégia. Naquele momento o preconceito era explicado a partir de uma abordagem histórica, o passado escravista, que poderia ser transformado devido ao processo de industrialização e modernização pelo qual passava o país.

Se nas décadas de 1940 e 1950 a luta contra a intolerância foi marcada pela discussão do preconceito racial, o debate contemporâneo tem apresentado outra dimensão que é a manifestação de conflitos de natureza religiosa, muitas vezes associado a conflitos étnicos.

A despeito das particularidades do campo religioso no Brasil, que não é objeto deste artigo, a questão que se destaca é a retomada da discussão sobre a existência de preconceito pelo viés da intolerância religiosa. Temos como hipótese que a diversificação religiosa associada a redução do monopólio do catolicismo produziu uma transformação das relações que lançam dúvidas acerca do aparente consenso sobre a ausência de conflitos religiosos no país.

O aparecimento da intolerância religiosa como uma agenda política, e a mobilização em

1 As pesquisas realizadas por Oracy Nogueira fizeram parte do projeto UNESCO (1950), idealizado por Arthur Ramos, para analisar a suposta "harmonia racial" no Brasil. Ressalta-se que o contexto do pós-guerra e do holocausto estimulou a produção de conhecimento sobre o racismo (Maio, 1999).

torno do tema, tem trazido à tona algumas questões importantes, seja no que se refere a ausência de associação entre os praticantes de religiões de matriz afro-brasileira, seja por um antagonismo entre o movimento negro e as igrejas neopentecostais (Burdick, 2001), e também por revelar uma crença na capacidade do Estado, através do sistema de justiça, de intervir nesses conflitos, o que será analisado neste artigo. Para isso tomo como referência uma pesquisa que venho realizando desde 2008, quando comecei, junto com um grupo de estudantes de graduação e pós-graduação integrantes do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas (NUFEP-UFF), a acompanhar um movimento que se organizou para denunciar as violações contra identidades religiosas de matriz afro-brasileiras no Rio de Janeiro.

Afirmar que há discriminação no Brasil hoje não corresponde ao mesmo fenômeno observado por Nogueira na década de 1950. E é exatamente o contexto atual que será apresentado de modo a tentar delimitar o que tem significado a organização para reivindicação de direitos em casos de intolerância religiosa[2] (Miranda, 2010). Este texto, portanto, tem como objetivo discutir o significado da categoria intolerância religiosa a partir das controvérsias públicas (Boltanski e Thevenot, 1991) suscitadas por distintos eventos que, mesmo dispersos no tempo e no espaço, reconfiguraram a ordem até então estabelecida e estimularam os indivíduos a refletirem, e agirem, em consonância com seus interesses.

A força de uma expressão: as manifestações da intolerância religiosa na esfera pública

Intolerância une. Quando fala discriminação atinge apenas determinados segmentos... Intolerância une negros, religiosos, homossexuais. Hoje, ninguém quer ser taxado de intolerante.

(BABALAWO IVANIR DOS SANTOS, interlocutor da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa)[3].

Se considerarmos que o preconceito não é um fenômeno novo no Brasil, faz-se necessário compreender qual é o significado dado à intolerância religiosa como uma bandeira de luta, já que ela tem sido considerada a "outra face do racismo" por integrantes do chamado movimento negro[4]. Como o surgimento de grupos que se organizam para lutar contra a intolerância representa uma expressão pública de reconhecimento por direitos? Como um tema que sempre representou a expressão da dificuldade em lidar com a diferença se transforma em um elemento de mobilização e aglutinação de reivindicações políticas?

A fala do Babalawo Ivanir dos Santos dá uma pista de como a intolerância tem se tornado um tema capaz de aglutinar pessoas e grupos. Ela é representativa do esforço de buscar uma identidade comum entre grupos que historicamente se diferenciaram, mas é também significativa, por representar o esforço de desvincular a discriminação racial da intolerância, o que vai de encontro ao que o chamado movimento negro tem feito nos últimos anos. A argumentação apresentada pela CCIR (Comissão de Combate à Intolerância Religiosa) tem sido que a condição de uma recente democracia no Brasil não pode ser ameaçada por "um bolor tão contaminado pela ganância, desfaçatez, ignorância e, principalmente, pela intolerância" (Santos e Semog, 2009: 11). Consequentemente a consolidação da democracia supõe que os distintos grupos estejam unidos na construção da tolerância, a partir do acionamento do Direito, que poderá agir "concretamente para garantir a harmonia social" (Zveiter, 2009: 22).

O reconhecimento de direitos a partir da atuação da Justiça para tratar de conflitos dessa natureza tem como um marco exemplar o caso conhecido como o "chute da santa"[5], quando a agressão teria sido dirigida aos católicos, que foi alvo de vários processos judiciais em todo país, movidos por agentes públicos, cidadãos que se sentiram ofendidos e pela Igreja Católica, resultando na condenação do agressor a

2 Para uma discussão do conceito de intolerância ver John Locke [1689], para quem o "problema da intolerância" resultava da confusão entre os domínios civil e religioso, daí a necessidade de sua separação como domínios autônomos. Ver também Miranda (no prelo).

3 Discurso realizado no auditório da 5ªDP, no dia do aniversário de 203 anos da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, antes da cerimônia de um ato-intereligioso.

4 Uso a categoria movimento negro porque ela é apresentada pelos diferentes grupos como expressão de unidade no debate público, mas lembro que há divergências entre aqueles que se identificam como parte dele.

5 Em 12 de outubro de 1995 o bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, Sérgio Von Helder, chutou a imagem de Nossa Senhora da Aparecida durante o programa televisivo "Despertar da Fé", da Rede Record. A veiculação da cena no Jornal Nacional, da Rede Globo, e sua repetição em outros veículos, consagrou o caso e levantou o debate se estaríamos vivendo uma "guerra santa" (Guimbelli, 2003).

dois anos e meio de prisão pelos crimes de discriminação religiosa e vilipêndio de imagem[6]. A partir do ano 2000 estes conflitos, que começaram a ter visibilidade pública há cerca de duas décadas (Silva, 2007), ganharam novos contornos vinculados à organização do primeiro Movimento Contra a Intolerância Religiosa, no estado da Bahia, em torno do caso emblemático da publicação pela Folha Universal[7], em outubro de 1999, de uma foto da Iyalorisà Gildásia dos Santos e Santos, conhecida como Mãe Gilda, associada a uma reportagem sobre o "charlatanismo", com o título "Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes". A publicação apresentava a foto da Mãe Gilda com uma tarja preta nos olhos, vestida com roupas de sacerdotisa, tendo aos seus pés uma oferenda. A foto havia sido originalmente publicada pela revista Veja, em 1992, quando ela participava de uma manifestação pública a favor do impeachment do presidente Fernando Collor de Mello. A publicação da foto na Folha Universal deu início a um processo judicial[8] e a um movimento por reivindicação de direitos envolvendo grupos de religiosos de matriz afro-brasileira na Bahia.

O reconhecimento oficial do movimento se deu pela instituição do dia 21 de janeiro de 2000, dia da morte de Mãe Gilda, pelo Município de Salvador como o Dia de luta contra a intolerância religiosa, que depois foi confirmado pelo Governo Federal em âmbito nacional.

Movimento semelhante aconteceu, em 2002, no Rio Grande do Sul, com a criação da Congregação de Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB), que teve como fundadora a Mãe Norinha de Oxalá. O grupo se institucionalizou em 2004, passando a ter sócios e prestando auxílios diversos, inclusive jurídico, no que se refere a casos de discriminação. Uma característica de sua atuação tem sido a interlocução com o Movimento Negro do estado e a organização de seminários e passeatas que dão visibilidade a sua luta contra a intolerância religiosa (Ávila, 2009).

No Rio de Janeiro, a intolerância religiosa passou a ocupar a esfera pública a partir da composição da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, que se constituiu como um movimento de organizações religiosas, inicialmente apenas a umbanda e o candomblé[9], de representantes do movimento negro e de organizações não-governamentais (principalmente a ONG Projeto Legal e CEAP), a partir de 2008, em reação a uma série de acontecimentos no Rio de Janeiro, dos quais a CCIR destaca as seguintes situações:

1) a invasão por traficantes de drogas a barracões[10], quebrando imagens e ameaçando de morte os religiosos que não se convertessem ao Evangelho no Morro do Dendê, Ilha do Governador (RJ);

2) a existência de comunidades dominadas pelas milícias, cujos "líderes" começaram a perseguir os religiosos de "matriz africana";

3) a invasão de um terreiro, no bairro do Catete, e sua depredação por quatro evangélicos neopentecostais, que foram detidos em flagrante, suscitando grande repercussão na mídia devido posteriormente à prisão do pastor Tupirani, da Igreja Geração Jesus Cristo, situada no Morro do Pinto, zona portuária do Rio, e de Afonso Henrique Alves Lobato, que frequenta a mesma igreja, pois os dois haviam colocados na internet vídeos com "ataques" aos pais-de-santo, onde questionavam a legalidade e a legitimidade do Estado e das autoridades policiais e judiciais, faziam a defesa do lema "Bíblia sim, Constituição não!", e ironizavam a Lei Caó, chamada de Lei "Caô", expressão que na gíria carioca significa mentira.

4) a mãe que perdeu, provisoriamente, a guarda do filho caçula porque a juíza entendeu que ela não tinha condições morais de criar a criança por ser candomblecista (Miranda, no prelo).

Desde sua constituição, a CCIR tem entre seus objetivos estimular as vítimas a apresentar demandas judiciais para o reconhecimento de seus direitos e organizar manifestações públicas visando "combater o preconceito religioso", lançando mão dos instrumentos legais com vistas ao cumprimento da Constituição

6 Circula na internet a informação de que Sérgio Von Helder teria se convertido ao catolicismo, já que teria sido abençoado pela Nossa Senhora da Aparecida durante um tratamento para dores na perna esquerda, a que foi usada no "chute da santa". Não interessa aqui discutir se esse fato é verídico, mas destacar como do ponto de vista simbólico a punição judicial não é plenamente satisfatória. Ver http://www.quatrocantos.com/lendas/387_iurd_von_helder_santa_aparecida.htm, acesso em 01/06/2012.

7 Jornal vinculado à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que na época tinha uma tiragem de mais de um milhão de exemplares distribuídos gratuitamente.

8 O processo foi movido por sua filha biológica, Iyalorisà Jaciara Ribeiro dos Santos, contra a IURD, por danos morais e uso indevido da imagem. Após nove anos, em16 de setembro de 2008, saiu a decisão da última instância, o Superior Tribunal de Justiça, que confirmou por unanimidade a condenação da Igreja Universal do Reino de Deus, obrigada a publicar retratação no jornal Folha Universal, e a pagar uma indenização, que foi reduzida de mais de R$ 1 milhão (decisão da 1ª instância) para menos de R$ 150.000,00.

9 Atualmente a CCIR é composta por espíritas, judeus, católicos, muçulmanos, malês, bahá'ís, evangélicos, hare Krishnas, budistas, ciganos, wiccanos, seguidores do Santo Daime, evangélicos, ateus e agnósticos

10 É um espaço sagrado para as religiões de matriz afro-brasileira onde ocorrem as festas públicas.

no que diz respeito à liberdade de credo. Foram noticiados na imprensa vários ataques[11] aos templos, o que provocou a indignação e a mobilização de candomblecistas e umbandistas, levando-os a organizar uma manifestação pública na Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ).

A Comissão de Combate à Intolerância Religiosa acusou, na época, as Igrejas neopentecostais, em especial, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), de atentarem contra a liberdade religiosa, ameaçarem a democracia e de estarem "enterrando a possibilidade de as comunidades de terreiro, estabelecidas nas favelas e comunidades carentes, garantirem o mínimo de dignidade em sua prática religiosa que a Constituição Federal lhes faculta". Segundo representantes da Comissão, membros dessas igrejas perseguem, ameaçam, agridem e demonizam as "religiões de matriz africana" e também outras religiões.

A intolerância religiosa aparece nos discursos dos religiosos que participam da Comissão como anteposta à liberdade religiosa, o que representa um desafio ao convívio numa sociedade plural. As formas de manifestação da intolerância seriam variáveis, indo de atitudes preconceituosas, passando por ofensas à liberdade de expressão da fé, até as agressões aos religiosos. De todo modo, as muitas práticas de intolerância religiosa são identificadas como demonstrações de falta de respeito às diferenças e às liberdades individuais e que, devido à ausência de conhecimento e de informação, podem levar a atos de perseguição religiosa, cujo alvo seria a coletividade.

A proposta da Comissão tem sido de combater a intolerância religiosa, relacionando assim as suas manifestações ao fascismo e aos atos antidemocráticos, mas isso não é pensado como o início de uma "guerra santa". Defendem que lutar pela possibilidade de optar por uma crença, ou optar por não crer, é trabalhar para não ser desrespeitado ou perseguido. Assim, faz parte dos debates na Comissão a defesa da liberdade religiosa associada à liberdade de expressão, como forma de mobilizar mesmo as pessoas que não são religiosas: a reivindicação é pelo "direito de acreditar e de não acreditar". Ressalta-se que na agenda estabelecida pelo grupo "lutar contra a intolerância" e "defender a liberdade" religiosa são ações correspondentes, e não há uma distinção clara entre elas. Porém, durante o desenvolvimento da pesquisa foi possível observar que o "combate à intolerância" corresponde à realização de atos públicos que demonstrem que "todas as religiões são uma só", que devem conviver harmonicamente, e a divulgação da necessidade de realização de registros de ocorrências em delegacias para a proposição de ações judiciais.

A Comissão tem buscado dar visibilidade às suas demandas[12], com destaque para o desejo de construção de um Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa; a aplicação efetiva da Lei 10.639/03 em todas as escolas do Brasil, que introduziu no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", estabelecendo punições àquelas que não se enquadrarem imediatamente; a realização do censo nacional das casas de religião de "matriz africana", através das Secretarias Especiais de Inclusão Racial e Direitos Humanos e do Ministério de Assistência Social, em parceria com universidades em cada estado; e a criação de uma delegacia especializada em crimes étnicos e raciais, tal como existe em São Paulo[13], proposta que além de não ser consensual tem deixado de ser apresentada nos debates públicos desde que a Polícia Civil do Rio de Janeiro se manifestou contrária à ideia.

Para dar divulgação a sua agenda, a Comissão tem promovido uma interlocução com a mídia para enfatizar a relevância do tema[14], o que é feito pela Coordenação de Comunicação, que vem estabelecendo um diálogo com setores da sociedade civil e do Estado. Este diálogo tem sido fundamental para a repercussão do tema da intolerância e da própria CCIR, sendo

11 O termo ataque está sendo utilizado porque representa a forma pela qual as investidas públicas de neopentecostais têm sido designadas pelos grupos atingidos (Silva, 2007).

12 Uma das atividades realizadas pela CCIR foi a produção do Relatório de Casos Assistidos e Monitorados pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa no Rio de Janeiro, que foi entregue à Comissão de Direitos Humanos da ONU (2009), disponível em http://www.eutenhofe.org.br/downloads/relatorio_onu.pdf, acesso em 31/05/2012.

13 A Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância de São Paulo é a única do país, atua com uma equipe de duas delegadas, dois escrivães e oito investigadores. A delegacia está em funcionamento desde 2006, mas surgiu em 2000, a partir da criação do Grupo de Repressão e Análise da Intolerância (Gradi) na Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania de São Paulo.

14 Ressalta-se que as empresas das organizações Globo têm demonstrado grande receptividade ao tema, realizando séries de reportagens e programas televisivos específicos, bem como apoio no desenvolvimento e difusão de propagandas para os eventos.

realizado de diferentes maneiras. A estratégia de comunicação utilizada pela Comissão é tornar públicas as questões referentes aos temas da liberdade e da intolerância religiosa, particularmente no cenário do Rio de Janeiro, buscando agregar distintos atores e instituições sociais como novos aliados.

O evento mais conhecido promovido pela Comissão, que se tornou um marco de seu trabalho, é a "Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa". Trata-se de uma manifestação realizada sempre no terceiro domingo do mês de setembro, na orla da Praia de Copacabana, local escolhido por proporcionar maior visibilidade ao evento, na qual milhares de pessoas levam cartazes e faixas com suas reivindicações por reconhecimento de direitos[15].

Dentre suas atividades regulares está a realização de reuniões semanais na sede da Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB), localizada no bairro do Estácio, na cidade do Rio de Janeiro, para o recebimento de denúncias de casos de intolerância religiosa que são encaminhadas ao poder público. Participam da reunião os integrantes da Comissão, convidados e vítimas, mas merece destaque o fato de que há dois integrantes da Comissão que são representantes do sistema de justiça criminal: um delegado da Polícia Civil, cuja participação é vista como uma significativa contribuição no sentido de discutir junto à Polícia Civil o valor do registro das ocorrências relativas aos casos de intolerância religiosa, já que o próprio delegado relata as resistências que os policiais têm em reconhecer a "importância do problema", o que faz com que muitas vezes as ocorrências sejam "bicadas", ou seja, a vítima seja induzida a não registrar sua queixa; e um promotor do Ministério Público Estadual, integrante da Sub-Procuradoria-Geral de Direitos Humanos e Terceiro Setor, que defende a investigação pelo Ministério Público de "casos emblemáticos", como uma forma de reduzir a impunidade vigente no país, mas que pensa que a "luta" contra a intolerância religiosa não pode ser apenas jurídica, mas sim de "conscientização popular"[16].

Percebe-se que a estratégia da CCIR tem se voltado a dar visibilidade aos casos, seja por uma mobilização social a partir da mídia, seja pela incorporação de agentes públicos ao debate, de forma a buscar a adesão à causa. Além, disso há também um esforço de buscar a punição dos agressores, o que não é consenso entre os seus integrantes no que se refere a sua eficácia no processo de mobilização.

O conjunto de ações desenvolvidas pela CCIR produz o efeito de retirar os conflitos relacionados à intolerância religiosa do campo da intimidade para levá-los à esfera pública[17], revelando um modo de operar poderes nas relações sociais para atingir direta, ou indiretamente, a criminalização dos casos, o que deve ser entendido como um processo social que supõe uma interligação entre a reação moral dominante e a lei penal (Misse, 1997).

A intolerância religiosa VS a "letra da lei"

Legalmente no Brasil não existe a classificação intolerância religiosa, mas sim o crime de discriminação, que é inafiançável, conforme estabelece a Lei nº 7.716/89. A classificação oficial pretende dar conta de distintas formas de discriminação motivadas pela manifestação verbal e comportamental de preconceitos, ou seja, de visões pré-concebidas acerca de qualidades físicas, intelectuais, morais, estéticas ou psíquicas de sujeitos, ou ainda pela perpetração de ações discriminatórias que propiciam um tratamento diferencial em função de características étnicas, raciais, religiosas (Guimarães, 2004). A base de tudo seria a existência de uma denúncia formalizada numa delegacia de polícia, mas na prática a configuração do ato como um fato criminoso pressupõe interpretações sobre o acontecido que tomam a "letra da lei" e jogam com sua ambivalência em função dos interesses divergentes do acusador e do acusado. Esse processo é designado por Michel Misse (1999) como "incriminação" e corresponde a um

15 A Praia de Copacabana além de um espaço de lazer é conhecida por ser utilizada nos finais de semana para manifestações políticas. No caso da Caminhada há ainda uma justificativa de caráter simbólico para a escolha desta praia. Durante muitas décadas este foi o local utilizado para a realização de rituais e de oferendas na passagem de ano. A partir da década de 1990 a Prefeitura da Cidade começou a explorar de forma turística a celebração do ano novo e, assim, o local foi sendo progressivamente abandonado como local de culto, portanto para muitos religiosos a Caminhada representa a retomada deste espaço público.

16 Não há nenhum representante da Defensoria Pública participando da Comissão, mas sim do Grupo de Trabalho de Enfrentamento à Intolerância e Discriminação Religiosa para a Promoção dos Direitos Humanos, criado em dezembro de 2011 pela Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos, que começou a se reunir em maio de 2012.

17 Para a distinção entre esfera pública e espaço público ver Cardoso de Oliveira (2008).

controle de acusações sociais realizado pelos dispositivos que neutralizam os operadores de poder previstos em lei (flagrantes, indícios materiais, testemunhos, reconstituições técnicas e atuações nos tribunais) durante as interações acusatórias, de modo que representantes do acusado, do Estado e da sociedade recriem dramaticamente o conflito com vistas a construir a sujeição criminal.[18] Desta forma, é possível afirmar que os dispositivos utilizados nos ritos policiais e judiciais não produzem a incriminação das transgressões, mas sim dos indivíduos. Isso acontece com base na ação da polícia, que interpreta o evento como uma transgressão à lei e o crimina, retirando-o da condição de ofensa moral, e o transforma em transgressão à lei, por meio de dispositivos estatais de criminação, que iniciarão o processo de incriminação pela construção de um sujeito-autor e seu indiciamento.

A intenção da CCIR ao trazer os casos para a esfera pública é produzir a criminalização das agressões de modo a explicitar que se trata de uma violência moral a identidades religiosas e étnicas, o que faz pensar que a intervenção estatal seria plenamente legítima na busca por reconhecimento de direitos, caracterizando assim uma crença política na capacidade do Estado em garantir politicamente o funcionamento de suas instituições. Mas há também a preocupação concreta em auxiliar as vítimas, que muitas vezes não dispõe de recursos para propor uma ação judicial, na formalização de suas queixas para identificar os agressores e buscar sua condenação, deixando entrever que há um senso de justiça que considera que a pena de prisão é a considerada mais eficaz para alguns integrantes do grupo. Porém o que acaba acontecendo é que as vítimas, na maior parte das vezes, quando chegam à delegacia para formalizar sua queixa num registro de ocorrência têm suas demandas desqualificadas, já que os policiais resistem fortemente a aplicar o art. 20 da Lei Caó[19], sem o que não há a possibilidade de abertura de um processo criminal. Para o delegado que participa da Comissão, a resistência à Lei Caó, está relacionada ao fato da lei ter "marcado uma época", referindo-se explicitamente a um posicionamento do Estado em relação à discriminação racial, sem criticar diretamente, no entanto, a atuação do ex-governador Leonel Brizola, que foi o primeiro a propor a introdução de princípios democráticos para regular os procedimentos policiais, o que foi mal recebido no interior das instituições policiais. Até hoje é comum se ouvir que "os direitos humanos" atrapalham a atuação policial. O delegado também chama a atenção para o fato de que "a discriminação é um problema que resiste, persiste...", mas que não seria exclusivo dos policiais.

A Comissão atua, portanto, numa intermediação entre as vítimas e o Estado, motivada por interesses de intervir no processo, o que é considerado fundamental tendo em vista que, na maior parte dos casos, se a vítima vai direto à delegacia, não é atendida adequadamente, ou mesmo não é atendida, já que os policiais consideram que este tipo de conflito é algo de "menor importância". Assim, ir à delegacia acompanhada por um advogado representa outro tipo de atendimento, pelo menos se tem a certeza de que o registro será realizado, o que é necessário para se iniciar a um procedimento judicial. É possível compreender não só a desconfiança que muitas vezes as vítimas manifestam em relação a esses órgãos, como também tem sido possível identificar problemas no atendimento e no acompanhamento dos casos, que demonstram como os policiais tendem a minimizar a intolerância religiosa, tratando-a como um problema de "menor importância", ou de acordo com as categorias policiais, uma "feijoada" (Giuliane, 2008).

É preciso esclarecer que a maior parte dos integrantes da Comissão tem clareza de que a demanda por reconhecimento de direitos não se esgota no registro de ocorrência policial. É possível observar diversas manifestações que expressam que o reconhecimento legal não é considerado suficiente para lidar com os ataques, já que não dão conta da dimensão do

18 A categoria "sujeição criminal" possibilita problematizar a capacidade do "poder de definição da incriminação a um indivíduo e de construí-lo como pertencente a um tipo social. Amplia-se a sujeição criminal como uma potencialidade de todos os indivíduos que possuam atributos próximos ou afins ao tipo social acusado" (Misse, 1999:70 – grifo no original).

19 Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor etnia, religião ou procedência nacional. Pena: reclusão de um a três anos e multa (apud Silva, 2009).

insulto moral (Cardoso de Oliveira, 2002:31), ou seja, reconhece-se que as agressões sofridas não são facilmente definidas pela linguagem tradicional do direito e tampouco exprimem o ressentimento e os sentimentos das vítimas. Porém, é possível constatar também que o encaminhamento dos conflitos ao Judiciário é uma demonstração de desconfiança quanto à possibilidade de autorregulação entre as pessoas em função de suas vinculações religiosas e, consequentemente, por seus interesses manifestamente opostos, o que está associado à visão de que a autoridade do juiz pode representar um elemento fundamental no reconhecimento de direitos.

O reconhecimento da Justiça como instância que deveria atuar na garantia dos direitos é marcada por certa resistência das vitimas e dos militantes em acreditar que esse papel seja desempenhado plenamente. Tal reação não é aleatória e está diretamente relacionada pela lembrança ainda presente na memória dos religiosos das ações policiais de repressão aos cultos de matriz afro-brasileira durante o Estado Novo[20] (1937-1945), que era fortemente associada à prática de crimes e ao uso de drogas.

A análise dos marcos legais que regularam a liberdade religiosa no Brasil, a partir da República, costumam tomar como referência a primeira Constituição da República, promulgada em 24 de fevereiro de 1891, por ter abolido a religião oficial no país. No entanto, é preciso lembrar que o primeiro documento legal republicano foi o Código Penal, que entrou em vigor em 11 de outubro de 1890, no qual estava prevista a criminalização de algumas práticas não classificadas como "religiosas", mas que eram associadas a crimes contra a saúde pública e o exercício ilegal da medicina, que se relacionavam às práticas vigentes em tradições de matriz não cristãs. Fica evidente assim que a liberdade religiosa estabelecida com a fundação da República no Brasil não representou a garantia de direitos a todos cidadãos, excluindo os africanos e seus descendentes, que não adotassem religiões cristãs. A definição de crimes e suas penas antes do estabelecimento dos direitos é reveladora do "papel político destinado ao processo penal – garantidor das liberdades públicas" (Kant de Lima, 2008: 127), o que permite explicitar distintas concepções de ordem pública e social que determinam as escolhas feitas nas diferentes instituições para implantar estratégias de controle social e administração de conflitos em público.

A afirmação da liberdade de crença e da igualdade de todos perante a lei no art. 72 da primeira constituição republicana se deu num contexto de coexistência com regras jurídicas onde a desigualdade e a hierarquia eram os princípios organizadores de grande parte das interações sociais. Esse paradoxo entre a igualdade/desigualdade formal e a hierarquia social se reflete, de forma paradigmática, ainda hoje nos mecanismos de administração de conflitos no espaço público no Brasil (Kant de Lima, 2000).

A afirmação legal da liberdade religiosa no Brasil representou a convivência de um modelo de desigualdade jurídica que distinguia, a partir das práticas da população, quais religiões teriam direito à proteção legal e quais eram práticas consideradas "antisociais", que deveriam ser perseguidas. Outra característica importante desse processo foi a separação dos atos civis dos atos religiosos católicos (matrimônio, batismo, sepultamento, educação[21]), originando uma disputa em torno de privilégios legais que, até então, beneficiavam exclusivamente a Igreja Católica.

Consequentemente, o debate político que vigorou no Brasil girava em torno de qual liberdade a Igreja Católica desfrutaria, em especial no que se refere à autonomia jurídica das associações religiosas, e não sobre a possibilidade de expressão de cultos diversos (Giumbelli, 2002). Tal fato levou diferentes grupos religiosos à necessidade de demonstrar ao Estado que não representavam ameaças à

20 Nesse momento surgiu no Rio de Janeiro a Inspetoria de Entorpecentes e Mistificação, voltada à repressão ao uso de tóxicos e à prática de sortilégios (Montero, 2006: 54). Na Bahia, uma lei estadual, n. 3.079 de 29/12/1972, obrigava os cultos afro-brasileiros a se registrar na Delegacia de Polícia da circunscrição até 1976 (Silva Jr, 2007: 310).

21 Não é o escopo deste trabalho o tema do ensino laico, mas vale ressaltar que recentemente vários estados brasileiros voltaram a adotar o ensino religioso confessional obrigatório em escolas públicas (Silva, 2011).

saúde e ou à ordem pública para poder buscar sua institucionalização.

Pode-se concluir, portanto, que a liberdade religiosa como forma de manifestação da diversidade de cultos e liberdade de expressão foi a base do Estado brasileiro apenas no que se refere às religiões de matriz cristã. Na prática, a liberdade religiosa, tal como se configura hoje, acabou sendo um produto das reações sociais aos mecanismos estatais que reforçaram durante muito tempo a associação entre a discriminação étnica e a perseguição religiosa (Vogel, Mello e Barros, 1998). O que está diretamente relacionado às controvérsias a respeito da construção da identidade nacional brasileira, que nos primeiros períodos da história republicana incorporou o discurso da "fábula das três raças" (Da Matta, 1984), como uma ideologia inscrita nas elites acadêmicas e no senso comum, que por sua vez ensejou uma cosmovisão hierárquica e complementar entre as unidades raciais, étnicas e religiosas que compunham a sociedade brasileira. A ideia da existência de um credo ou de uma raça superior resultou na produção de uma compreensão verticalizada e piramidal relativa ao mundo público - no topo as religiões de matriz europeia e na base as religiões de matrizes afro-brasileiras ou indígenas – destinando direitos e garantias particularizadas a estas instituições, ora reconhecendo-as de forma desigual como parte constitutiva da identidade nacional, ora recusando-as ou criminalizando-as na esfera pública e no espaço público.

Do mesmo modo, essa concepção hierárquica e desigual a respeito da construção de um espaço público laico, permitiu que no Brasil se constituísse uma esfera pública em que as regras de acesso aos bens disponíveis pelo Estado não são gerenciadas de forma universalista e igualitária para todos os credos reconhecidos como sistemas religiosos. Tal situação gerou uma espécie de dissonância entre as regras impessoais e universais impostas pela esfera pública e os princípios hierárquicos, desiguais e personalistas presentes na esfera e no espaço público brasileiros. De fato, a inexistência de um princípio universalista e de tratamento igual e uniforme, que abranja todos os credos e sistemas religiosos, inviabilizou o pleno reconhecimento dos direitos de determinadas matrizes religiosas, promovendo o acesso particularizado e desigual de determinadas religiões ao espaço público brasileiro, como se um sistema religioso fosse mais legítimo do que o outro, para que seus símbolos possam ser apresentados e ostentados no mundo público. Tal concepção produz consequências para a administração institucional dos conflitos por parte dos agentes de segurança pública e da justiça.

Ao realizar a análise de processos judiciais encaminhados aos Juizados Especiais Criminais (JECrim), que tiveram o apoio jurídico da CCIR, em parceria com a ONG Projeto Legal, foi possível perceber que há discursos diferenciados por parte dos chamados "operadores da justiça", das vítimas e dos membros da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa. Enquanto os primeiros veem a discriminação como um "problema" a ser tratado fora do sistema judiciário penal, principalmente através de ações educativas, as vítimas e os integrantes da CCIR buscavam criminalizar os "atos de intolerância" como uma forma de ter seu direito reconhecido oficialmente.

Os juízes, promotores e conciliadores entrevistados viam os conflitos de natureza religiosa como atos gerados por "falta de educação" e que, portanto não se configuravam como crimes, impedindo seu enquadramento como discriminação. Foi possível também perceber um descrédito na conciliação e a transação penal como mecanismos eficazes para a resolução dos conflitos, pois seria muito difícil chegar a um acordo quando se discute "futilidades". A transação penal neste caso também não surtiria efeito por não resolver o problema. Todos afirmaram que esses casos deveriam ser administrados entre as partes, ou seja, no âmbito privado. Tal percepção representa não só a desqualificação dos conflitos do ponto de

vista legal, mas também uma maneira informal de restringir o acesso à justiça, posto que a "reprivatização" dos conflitos é uma reação incomum na tradição judicial brasileira, tradicionalmente orientada pela ideia de que as pessoas não conseguem e não devem resolver os seus problemas sem a intervenção estatal, o que costuma ser criticado por caracterizar uma forma de tutela da vida privada dos cidadãos, que não estimula a autonomização dos mesmos.

A crença dos "operadores" no princípio de que "a solução do conflito é fruto da vontade das partes", representa nos casos de intolerância uma ressignificação do sentido do que seja a conciliação, já que na opinião dos entrevistados isso deveria ocorrer fora do Judiciário, enquanto que a conciliação como forma de administração alternativa de conflitos pressupõe que isso ocorra no âmbito do Judiciário, de modo a estimular a produção de consensos e assegurar o respeito aos direitos dos cidadãos.

Na prática, as audiências de conciliação que foram acompanhadas tiveram a duração média de 10 minutos, o que obviamente revela que a audiência é totalmente dedicada ao cumprimento de ritos procedimentais e preenchimento de formulários, sem que haja espaço para discussão do tema que motivou a denúncia, provocando nas vítimas um grande sentimento de frustração por não poder contar sua história e um descrédito na Justiça como instancia capaz de garantir e prover os direitos.

Assim, se os conflitos eram interpretados pelas vítimas como formas de manifestação de preconceitos, os mesmos eram reinterpretados pelos agentes públicos (policiais e judiciais) de modo que a questão religiosa desaparecesse dos registros. Sem isso a possibilidade de ter um caso de intolerância classificado como crime de discriminação torna-se nula. O fato era transformado em um "crime de menor potencial ofensivo"[22], o que é percebido pelas vítimas como uma revitimização, afinal passaram por vários sacrifícios para levar sua demanda à esfera pública para caracterizá-la como uma violação de direitos fundamentais, e a resposta oficial é que se trata de um crime "menos importante".

Considerações finais: intolerância religiosa como forma de discriminação cívica

A intolerância religiosa é uma expressão que possui múltiplos sentidos, mas no caso da CCIR é possível identificar que era comum o fato de que expressa as situações de vitimização por preconceito, provocadas por opções religiosas e/ou uma identidade étnica, que se chocam com uma forma de expansão das religiões neopentecostais no país.

Assim, a identificação dos casos relativos à intolerância religiosa representa uma dimensão importante para pensar os processos de reconhecimento de direitos, tendo em vista que a liberdade religiosa e a laicidade constituíram-se como paradigmas fundantes do Estado moderno. Segundo essa concepção a modernização levaria à secularização[23], ou seja, a um declínio da influência da religião na sociedade, mediante o deslocamento da religião para a esfera privada, associada ao processo de laicização[24] do Estado, entendido como a formação de uma esfera pública desvinculada de grupos religiosos e um tratamento igualitário a todas as religiões, constituem as bases do modelo de democracia ocidental, que pressupõe, dentre outros aspectos, a separação entre as atividades realizadas pelo Estado e pela religião.

Estudos sociológicos e antropológicos têm demonstrado que essa ideia não se realizou nem plenamente, nem de maneira uniforme, seja porque se observou o surgimento de movimentos de contra secularização, seja porque a laicização se deu de formas variadas e com efeitos distintos nas sociedades, em especial, no que se refere às formas político-jurídicas de tratar a diversidade de manifestações religiosas no espaço público.

22 É definido em função do tempo da pena e por ser direcionado aos Juizados Especiais Criminais, ver Lei 9.099/95.

23 A secularização (saecularizatio) é um termo utilizado pelo Direito Canônico para designar a passagem de "um religioso clérigo para o clero secular" (Salvador, 1997: 680), ou seja, aqueles que passavam a desempenhar atividades voltadas para o público, ligadas às questões políticas e econômicas, e não às questões espirituais (clero regular). Para uma crítica à "teoria da secularização" ver Berger (2000).

24 A expressão laicidade foi utilizada no século XIX pelo conselho geral de Seine, na França, em defesa do ensino não confessional, sem instrução religiosa (Blancarte, 2000).

Considerando que a laicidade é um processo político que se desenvolve a partir do Estado, para delimitar seu afastamento em relação às religiões, torna-se relevante que se compreenda como isso ocorre na prática, já que o fato de um Estado proclamar-se laico não significa o fim de conflitos, ao contrário, pode representar a explicitação de disputas, já que os cidadãos que professam alguma religião tendem a defender seus valores e interesses, provocando assim diferentes percepções sobre o papel do Estado e suas ações. Este é, portanto, o eixo que orienta orienta a análise. Pensar, tal como propõe Luís Roberto Cardoso de Oliveira (1996), a noção de direitos como uma categoria relacional, cujo emprego supõe uma situação de interação, que envolve pelo menos duas partes e um contexto determinado, de modo que os significados que lhe são atribuídos revelam diferentes valores e representações sobre a cidadania e a justiça.

A visibilidade que os casos de intolerância religiosa têm tomado no espaço público fluminense está diretamente associada a uma estratégia política da CCIR de retirar o conflito de uma esfera da intimidade para levá-lo à esfera pública. É preciso esclarecer que a maior parte dos integrantes da Comissão tem clareza de que a demanda por reconhecimento de direitos não se resolve no registro de uma ocorrência policial ou na realização de um processo judicial, pois sabem que o reconhecimento legal não é suficiente para superar as agressões, já que não dá conta da dimensão do insulto moral (Cardoso de Oliveira, 2002:31). Ao reconhecer que as agressões sofridas não são facilmente definidas pela linguagem tradicional do direito e tampouco exprimem o ressentimento e os sentimentos das vítimas, torna-se evidente que o encaminhamento desses conflitos ao Judiciário é uma demonstração de desconfiança quanto à possibilidade de autorregulação entre as pessoas em função de suas vinculações religiosas e, consequentemente, por seus interesses manifestamente opostos, o que está associado à crença de que a autoridade do juiz pode representar um elemento fundamental no reconhecimento de direitos.

A estratégia de levar para a esfera pública a intolerância religiosa, seja por meio da Caminhada ou pelos processos, tem por objetivo confrontar uma das características das práticas de discriminação no Brasil, que é a sua dissimulação (Cardoso de Oliveira, 2004), de difícil identificação mesmo para aqueles que a sofrem. Mesmo sendo uma prática ilegal, a discriminação não é percebida como crime pelos diversos agentes estatais, já que moralmente ela também é desqualificada, pois reconhecer que há conflitos e que eles são motivados pela explicitação de preconceitos não é algo socialmente aprovado em nossa sociedade. A publicização desses conflitos pode ser pensada então como um mecanismo que os atores, cuja dignidade tem sido historicamente negada ou desqualificada no plano ético-moral, utilizam para buscar a reversão desse cenário, gerando expectativas de reintegração social.

Nesse cenário é interessante pensar como a intolerância religiosa surge como uma categoria moral que pretende dar conta não apenas da discriminação racial, que a sociedade insiste em negar, mas também de uma "discriminação cívica" (Cardoso de Oliveira, 2002) que nega o reconhecimento de direitos, já que no Brasil a classificação no plano moral teria precedência sobre o respeito a direitos, que acaba condicionado a manifestações de "consideração" e deferência. Como os praticantes de religiões de matriz afro-brasileira historicamente não foram tratados como "pessoas dignas", que merecem reconhecimento pleno de direitos de cidadania, sua agenda política contemporânea tem sido marcada por solicitações que reafirmam suas identidades diferenciadas como um elemento positivo na luta pelo reconhecimento em face da sociedade nacional.

Há um aspecto interessante nos casos acompanhados no que se refere às vítimas de intolerância religiosa, que não acreditam na possibilidade de um diálogo e esperam que o Estado, por meio das suas autoridades

policiais e judiciais, confirmem o direito de que consideram serem merecedoras, sem que isto, no entanto, tenha como consequência a internalização de sentimentos ou valores. Penso que este fato pode ser mais um exemplo da "desarticulação entre esfera pública e espaço público no Brasil", que para Luís Roberto Cardoso de Oliveira é o "principal responsável pela discriminação cívica entre nós" (Cardoso de Oliveira, 2002:12 e 95-128). Esta confirmação pela autoridade legal é uma forma de trazer o caso novamente para a esfera pública, espaço por excelência em que os "crimes" são definidos, já que mantê-lo no âmbito privado impede a possibilidade de universalização necessária para que seja enquadrado como uma violação dos direitos de cidadania.

Outro aspecto importante a se pensar é que a categoria intolerância religiosa se afasta da categoria discriminação, muitas vezes associada às questões raciais no Brasil, o que permite revelar uma tensão existente na Comissão entre aqueles que desejam determinar que as agressões sofridas estariam relacionadas a um racismo difuso na sociedade brasileira, posição assumida por militantes do movimento negro, e os que pensam que as agressões sofridas não têm relação com a "cor", mas com uma ofensa a um direito civil básico, que é a liberdade de expressão. No caso dos religiosos e dos praticantes do candomblé e da umbanda, os sinais exteriores que suscitam as agressões não são apenas o fenótipo da pessoa, que caracteriza tradicionalmente o racismo à brasileira (Nogueira, 1985), pois, afinal, o que evidencia esses atores é principalmente seu vestuário (o "vestir branco", o uso de "guias", etc.). Este vem a ser o mesmo elemento diacrítico presente na polêmica do uso do véu entre as mulheres muçulmanas, tratadas de forma homogênea, o que levou à sua proibição na França, entendidos como marcação negativa das pessoas que impediria a construção de uma imagem social de igualdade na esfera pública, pois traz à tona as hierarquias consagradas legitimamente no plano religioso, cujo ideário ocidental quer acreditar que deva ficar restrito à esfera privada.

A opção francesa pela construção de um espaço público totalmente laico é um elemento constitutivo de sua identidade nacional, que se recusa a incorporar as disitntas religiosidades relacionadas às transformações migratórias pelas quais o país tem passado. O caso é bem distinto do que acontece no Brasil, cujo espaço público se configurou a partir de uma intensa presença de elementos religiosos, principalmente, católicos. Atualmente, a reconfiguração do campo religioso a partir da diversificação e crescimento de grupos evangélicos, em especial os neopentecostais, tem suscitado a explicitação de conflitos com os

25 Num Estado teocrático o poder religioso e político estão juntos, no confessional existem vínculos jurídicos entre o poder político e o religioso.

grupos de matriz afro-brasileira.

A ausência de estudos sobre a opção religiosa dos agentes públicos não permite afirmar que há uma relação entre o crescimento dos evangélicos e a recusa do atendimento a casos de intolerância religiosa, mas não impede que esse aspecto seja levantado como hipótese para que a desqualificação moral dessas queixas nos âmbitos policiais e judiciais, tendo em vista que o Estado pode até ser declarado laico, por oposição a um Estado teocrático ou confessional[25], mas os funcionários públicos nem sempre o são. A construção da laicidade do espaço público passa pela delimitação de fronteiras e estabelecimento de princípios que deveriam regular as relações sociais e as identidades públicas. Na medida em que tanto na polícia quanto no Judiciário é possível visualizar a presença de múltiplas identidades religiosas, a partir de elementos diacríticos evidentes, tais como a bíblia, o crucifixo, os santos e altares construídos pelos servidores, torna-se plausível a ideia de que a desqualificação dos casos de intolerância, constitui uma forma de discriminação cívica pautada numa moralidade religiosa que nega a validade de outras moralidades.

A desconsideração dos casos de intolerância religiosa no âmbito policial e judicial, chamados de "problemas" e/ou "picuinhas" (Pinto, 2011), indica que a apresentação das demandas por reconhecimento de direitos esbarra na prática com um mosaico de profissionais, que movidos por uma crença religiosa naturalizada, orientam seus processos decisórios, sem que seja explicitado que se trata de uma privação de direitos. Não se trata de afirmar que todos os casos não foram atendidos por motivações religiosas, mas sim trazer ao debate um aspecto que não costuma ser mencionado, que é o fato de que o Estado é composto por pessoas, que por sua vez podem ter opções religiosas que influenciarão seu julgamento, sem que elas apresentem uma "escusa de consciência" e se declarem impedidas de atuar.

A obscurecência desse aspecto, fundada na crença da imparcialidade, impede a compreensão daquilo que Crapanzano (2001) designa como a "dimensão pragmática" das classificações. Compreender como a ideia de um conflito motivado por questões religiosas produz confrontos interpretativos permite reconhecer quais efeitos políticos e sociais repercutirão num dado contexto para compreender como as manipulações identitárias impactam os campos da segurança e judicial e têm como resultado a negação da diversidade como o princípio fundante da igualdade jurídica dos cidadãos. E, conforme ensina, Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2008), o reconhecimento da dimensão moral de um insulto é fundamental para caracterizar um ato como violento e, consequentemente, como uma discriminação.

Referências:

ÁVILA, Cíntia Aguiar de. 2009. Na interface entre religião e política: origem e práticas da congregação em defesa das religiões afro-brasileiras (CEDRAB/RS). Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Porto Alegre, UFRGS.

BERGER, Peter. 2000. A dessecularização do mundo: uma visão global. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24.

BLANCARTE, Roberto J. 2000. La laicidad mexicana; retos y perspectivas. Coloquio Laicidad y Valores en un Estado Democrático. México. Disponível em www.libertadeslaicas.org.mx . Acesso em 22 de setembro de 2010.

BOLTANSKI, Luc e THEVENOT, Laurent. 1991. De la justification: les économies de la grandeur. Paris: Gallimard.

BURDICK, John. 2001. Petencostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível? In: Rezende, Claudia Barcellos e Maggie, Yvonne. Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 1996. Entre O Justo e O Solidário: Os Dilemas dos Direitos de Cidadania no Brasil e nos Eua. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 11, n. 31:67-81.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 2002. Direito Legal e Insulto Moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 2004. Racismo, direitos e cidadania. Estudos avançados, 18 (50): 81-93.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 2008. Existe violência sem agressão moral? Revista Brasileira de Ciências Sociais, 23(67): 135-146.

CRAPANZANO, Vincent. 2001. Estilos de interpretação e a retórica das categorias sociais. In: Rezende, Claudia Barcellos e Maggie, Yvonne. Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DA MATTA, Roberto. 1984. "Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira". In: ____. Relativizando: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco.

GIULIANE, Érika Andrade Souza. 2008. Feijoada completa: reflexões sobre a administração institucional e dilemas nas Delegacias de Polícia da Cidade do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.

GIUMBELLI, Emerson. 2002. O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar.

GIUMBELLI, Emerson. 2003. O "chute na santa": blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia (Org). Religião e espaço público. São Paulo: Attar.

GUIMARÃES, Antônio Sergio Alfredo. 2004. Preconceito e Discriminação. São Paulo: Editora 34.

KANT DE LIMA, Roberto. 2000. Carnavais, Malandros e Heróis: O dilema brasileiro do espaço público. In: Laura Graziela Gomes, Livia Barbosa, e José Augusto Drummond. (Org.). O Brasil não é para Principiantes. 1 ed. Rio de Janeiro: FGV: 105-124.

KANT DE LIMA, Roberto. 2008. Tradição inquisitorial no Brasil, da Colônia à República: da Devassa ao Inquérito Policial. _____. Ensaios de Antropologia e de Direito. Rio de Janeiro: Lúmen Juris.

Locke, John. [1689] 1964. Carta a respeito da tolerância. São Paulo: IBRASA.

MAGGIE, Yvonne. 1992. O Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Arquivo Nacional, Ministério da Justiça, Rio de Janeiro.

MAIO, Marcos Chor. O projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.14, n.41, São Paulo, Out. 1999, pp. 141-158.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. (no prelo). Se está nos autos, está no mundo: a intolerância religiosa e os limites de aceitação de identidades públicas. In Miranda, Ana Paula Mendes de; Mota, Fabio Reis; Pires, Lenin (org.). As crenças na igualdade. Rio de Janeiro: Garamond.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. 2010. Entre o privado e o público: considerações sobre a

(in) criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. Anuário Antropológico, 2009 - 2, p. 125-152.
MISSE, Michel. 1997. "Cidadania e criminalização no Brasil: o problema da contabilidade oficial do crime". In: ____ (org.). O crime violento no Rio: o problema das fontes. Rio de Janeiro: IFCS (Série "Iniciação Científica", n. 9).
_____. 1999. Malandros, marginais e vagabundos e a acumulação social da violência no Rio de Janeiro. Tese de doutoramento, Rio de Janeiro, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro.
MONTERO, Paula. 2006. "Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil". Novos Estudos CEBRAP, n. 74: 47-65.
NOGUEIRA, Oracy. 1985 [1954]. Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais. São Paulo: T.A. Queiroz.
PINTO, Vinicius Cruz. 2011. Picuinha de vizinho ou problema cultural? Uma análise dos sentidos de justiça referentes aos casos de intolerância religiosa no Rio de Janeiro. Monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
SALVADOR, Carlos Corral (dir.). Dicionário de Direito Canônico. São Paulo: Loyola, 1997.
SANTOS, Ivanir dos e SEMOG, Éle. Apresentação. In: Santos, Ivanir dos e Esteves Filho, Astrogildo (orgs.). Intolerância religiosa X democracia. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.
Silva, Boris Maia e. 2011. "Matéria de caderno": uma etnografia das aulas de ensino religioso. Monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
Silva, Jorge da. 2009. Guia de luta contra a intolerância religiosa e racismo. Rio de Janeiro: Ceap.
Silva, Vagner Gonçalves da (ed.). 2007. Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo-religioso brasileiro. São Paulo: EDUSP.
SILVA JunioR, Hédio. 2007. Notas sobre o Sistema Jurídico e Intolerância. In: Silva, Vagner G. (ed.). Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo-religioso brasileiro. São Paulo: EDUSP.
VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José F. P. 1998. Galinha d'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira. 2a ed. Rio de Janeiro: Pallas.
ZVEITER, Luiz. Direitos humanos e liberdades religiosas. In: Santos, Ivanir dos e Esteves Filho, Astrogildo (orgs.). Intolerância religiosa X democracia. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

AQUELA QUE NOS JUNTA, AQUELA QUE NOS SEPARA:

REFLEXÕES SOBRE O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO ATUAL A PARTIR DE APARECIDA

EM MEMÓRIA DE ANTÔNIO FLÁVIO PIERUCCI, COM QUEM A DISCUSSÃO DESSES TEMAS TERIA SIDO CERTAMENTE INSTIGANTE.

Renata de Castro Menezes[1]

1 Antropóloga, professora adjunta do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Introdução: Religiões em debate a partir de Aparecida.

As reflexões que compõem este artigo foram inicialmente apresentadas em uma mesa-redonda organizada pelo Iser em outubro de 2011, intitulada "Aparecidas no Brasil: o centenário da umbanda e do pentecostalismo na maior nação católica". A mesa tomava por referência datas emblemáticas (o 12 de outubro, feriado da padroeira, e os dois centenários), a partir das quais propunha uma discussão conjunta sobre as configurações e as relações inter-religiosas atuais no campo religioso brasileiro. Na mais perfeita tradição do Iser, participaram do evento várias gerações de pesquisadores das religiões no Brasil, bem como militantes religiosos, representantes de movimentos organizados da sociedade civil, representantes de movimentos do laicismo e sacerdotes. Trata-se de um contexto de interlocução importante a ser considerado na modulação dos argumentos apresentados a seguir.

Para além do peso de uma instituição como o Iser na organização de um debate[2], e da qualificação dos colegas que me acompanharam na discussão[3], a mesa pareceu-me bastante sedutora devido ao caráter singular das articulações propostas.

A originalidade transparecia no release enviado junto ao convite para a participação:

Aparecidas no Brasil: o centenário da umbanda e do pentecostalismo na maior nação católica

Às vésperas do feriado nacional de 12 de outubro, o ISER convida a todos/as para o Seminário Aparecidas no Brasil, encontro que visa refletir sobre dinâmicas socioculturais que marcaram o "cenário religioso brasileiro" no últimos 100 anos. *Partimos de nossa história que coaduna o nascimento e desenvolvimento de novas religiões (como* a Umbanda e a Igreja Assembléia de Deus, por

2 Meu envolvimento pessoal com o Iser, onde trabalhei como membro da Equipe de Assessoria às organizações de base e entidades religiosas de 1993 a 1996, e do qual me desliguei acompanhando a equipe em sua emancipação como Iser Assessoria, após três anos de convivência intensa com a diversidade, religiosa e social, transformaria qualquer convite em uma ordem. Mas a importância do convite não se esgotava nas questões pessoais: o Iser teve e tem um papel singular na construção do campo das Ciências Sociais brasileiras quanto aos estudos de religião e contribuiu grandemente para lhe conferir uma feição original diante da produção mundial, papel este devidamente reconhecido por inúmeros pesquisadores (ver síntese do processo histórico da formação institucional e depoimentos de pesquisadores em Reyes Herrera, 2004).

3 Agradeço a Gedeon Alencar, Peter Fry e Rubem César Fernandes , expositores, e a Hélio Silva, que coordenou os trabalhos, pela estimulante partilha de ideias. Agradeço ainda a Edilson Pereira, Clemir Fernandes e, muito especialmente, a Christina Vital da Cunha, que, de distintas formas, estimularam a produção deste trabalho.

exemplo*) com articulações que inserem signos e sentidos religiosos na composição do espaço público. Busca-se, com isso, observar os arranjos religiosos e do religioso que marcaram o passado e que se evidenciam no presente do país.*

*Nesse sentido, "*Nossa Senhora Aparecida" pode ser vista como um exemplo síntese*, entre outros, das transformações e disputas próprias do campo religioso brasileiro: ela passa à condição de padroeira nacional nos anos 1930, durante o governo Vargas;" é envolvida em uma famosa controvérsia entre católicos e neopentecostais nos anos 1990, e permanece como um sinal diacrítico, embora frequentemente esquecido,* na capela que fica sob o Cristo Redentor no Rio de Janeiro (imagem inaugurada num 12 de outubro).

A proposta tinha, assim, conotações de desafio, pois começava por agregar duas tradições religiosas centenárias, que nos dias de hoje parecem viver, tanto da perspectiva dos atores religiosos, como na dos estudiosos, e ainda na da mídia, em uma situação de conflagração (ver por exemplo, as análises contidas em Silva, 2006; Giumbelli, 2007). Como pensá-las juntas, em um momento de antagonismo?

Interessante também era a referência a Aparecidas, no plural, que parecia apontar para os desdobramento das representações, sentidos e percepções em torno da figura de Aparecida, com possibilidades de abarcar as múltiplas identidades religiosas brasileiras, ao mesmo tempo em que destacava seu papel de símbolo-síntese . E terminava por apontar a presença da santa na capela aos pés do Cristo Redentor.

Diante da amplitude das questões em jogo, e da dificuldade de tecer os vários fios lançados como estímulo, optei por abandonar qualquer tentativa de síntese e por tratar os tópicos propostos em seções. Como bússola para a navegação, tomei dois textos clássicos das ciências sociais brasileiras, que me pareciam estar, se não como um mote subliminar da mesa, em relação direta com os temas propostos: "Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!", de Rubem César Fernandes (Fernandes, 1988); e "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo", de Peter Fry e Gary Howe (Fry & Howe, 1975). Trabalhos que são considerados clássicos não apenas por terem oferecido análises exemplares em sua época de produção, mas porque continuam a oferecer pistas significativas às novas gerações de pesquisadores, tanto na antropologia da religião, como na teoria antropológica mais geral[4].

Considerando a complexidade das relações inter-religiosas e intereclesiais no Brasil atual - o contexto de um campo religioso marcado por agrupamentos e separações, conflitos, competições - decidi intitular meu artigo de "aquela que nos junta, aquela que nos separa". Isso significou tomar Aparecida não apenas no sentido de uma maleabilidade inclusiva, de uma possibilidade de síntese, mas tratá-la também como um potencial foco de atritos, um ponto de demarcação de identidades. É, portanto, nos quadros de um debate e na tentativa de manter as ambiguidades e complexidades em cena que se construiu este trabalho.

Aparecida e o culto aos santos no Brasil atual.

Inicialmente, Aparecida seria útil para pensar no lugar que o culto aos santos pode estar ocupando no Brasil atual. Nas narrativas clássicas sobre o país, tanto em ensaístas como em estudos de comunidade, o culto aos santos é destacado como um elemento significativo da cultura nacional[5]. Feriados, festas civis e religiosas, nomes de pessoas e de lugares aparecem associados a santos, demonstrando seu papel no ordenamento do tempo e do espaço e na construção de subjetividades. Esse papel de destaque é fruto de um processo histórico cujas raízes estariam em nosso passado colonial e seu regime de padroado, quando o catolicismo era a religião oficial do Estado Nacional e a Igreja, parte de seu aparelho burocrático.

4 Sobre o papel dos clássicos na formação das novas gerações de cientistas sociais, ver Menezes, 2009b.

5 Ver, por exemplo, Freyre 1998 [1933]; Da Matta 1986; Zaluar, 1983, Oliveira, 1985.

É num diálogo criativo com essa linha de interpretação que Fernandes (1988) se coloca. Como o próprio título do trabalho indica, seu objetivo é apresentar as muitas faces de Nossa Senhora da Conceição Aparecida e, ao registrar suas diversas formas de invocação - como Rainha (da hierarquia religiosa católica), Senhora (dos devotos romeiros que vão ao Santuário Nacional) e Mãe (de católicos populares e também dos afro-brasileiros que a vêem como Oxum ou Iemanjá) –, chama a atenção para suas possibilidades polissêmicas, ou seja, para as diferentes perspectivas em que Aparecida, tal qual um caleidoscópio, seria percebida pelos brasileiros e poderia se tornar significativa para diversas identidades religiosas, desdobrando-se e operando como um canal de passagem entre elas.

E concluía Fernandes (1988: 108):
Não é fácil produzir uma imagem coerente da cultura brasileira. Nossos santos têm três faces. A maioria dos fiéis demonstra uma grande habilidade em passar de um código a outro, e podem se imaginar pertencendo aos três simultaneamente. Os protestantes, assim como outros movimentos religiosos que tentam romper com esse multilinguismo, acabam sendo assimilados como mais uma alternativa no conjunto dos conjuntos brasileiros.

Mas o texto de Rubem César Fernandes era de 1988 e, em 1995, ocorreu um episódio que talvez colocasse em suspenso suas afirmações quanto às possibilidades de assimilação das diferenças no campo religioso brasileiro. Trata-se do famoso "chute na santa", em que uma imagem de N. Sra. Aparecida foi atacada por um pastor da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Sergio Von Helde, no dia 12 de outubro, ao vivo, em um programa de televisão da Rede Record (pertencente à Igreja). Segundo destacam alguns autores, como Almeida (2007), e Montes (1998), dentre outros, o episódio do "chute na santa" compreendeu não apenas o ataque a imagem em si, mas também suas repercussões midiáticas e jurídicas, que envolveram manifestações de temor da intelectualidade pelo início de uma guerra santa (o que, salvo casos isolados, não se concretizou à época) e uma troca de acusações mútuas entre as redes Globo e a Record, com implicações na audiência e na tiragem dos meios de comunicação. O "chute na santa" produziu ainda uma condenação social mais geral contra uma prática vista como de "intolerância religiosa", que viria a contrariar a tradição de abertura religiosa do país.

Note-se que a estratégia de posicionamento da IURD no campo das religiões do Brasil sempre foi marcada por ataques diretos a católicos e, de forma mais evidente, às religiões afro-brasileiras. Mas um ataque em rede nacional, no dia da padroeira, contra aquela que simboliza tanto a religião da maioria do país, como a cultura nacional e, no limite, a própria nação, amplificou-se ao repercutir como sinal de um novo momento, um momento de agonismo intenso e explícito, de radicalização naquele que seria o país da flexibilidade e das mediações. Mas vale a pena assinalar que a ênfase na quebra de um padrão "tradicional" de tolerância da sociedade nacional estaria (re)produzindo o mito da "cordialidade brasileira", só que, dessa vez, não mais quanto às relações raciais, mas quanto às religiões. Pois para afirmar essa condição "tolerante" e "inclusiva" é preciso desconsiderar que condenações religiosas, conflitos e perseguições são parte constitutiva do processo histórico do país. O catolicismo foi, durante séculos, não apenas a religião oficial do Brasil, como sua religião exclusiva. A oficialidade do catolicismo no Brasil manteve-se durante todo o período colonial (1500-1822) e no regime imperial (1822-1889), tolerando-se outras manifestações apenas como exceções pontuais, como favores governamentais[6]. O estabelecimento e a manutenção do catolicismo como religião oficial implicou no uso da coerção e da violência física e simbólica, para deslegitimar e perseguir práticas de outras religiões, que muitas vezes nem eram concebidas enquanto tais[7].

Foi apenas após a proclamação da República, em 1889, de modo formal na Constituição de

6 No período colonial, notadamente no período em que a corte portuguesa transferiu-se para o Rio de Janeiro, exceções foram abertas para o corpo diplomático estrangeiro. No regime imperial, em virtude da intenção de atrair colonos europeus para o Sul e Sudeste do país, a Constituição de 1824 estabelecia a religião católica apostólica romana como religião oficial, mas garantia a liberdade de adesão a todas as outras religiões. Entretanto, essa adesão deveria se dar apenas em culto doméstico ou particular, sendo proibido que se constituíssem templos, ou que se realizassem manifestações públicas

1891, que Igreja e Estado se separam no país, e que a liberdade religiosa foi instaurada como um dos princípios da cidadania. O longo período de exclusivismo fez com que o catolicismo se "naturalizasse" como a religião nacional e com que outras religiões, mesmo quando legalmente permitidas, continuassem a ser vistas como algo tremendamente exótico[8]. Produziu-se assim uma espécie de equação onde "ser brasileiro = ser católico", que apenas nas últimas décadas, com a pluralização e a dinâmica de conversões que modifica a configuração do panorama religioso do país, tem sido posta em questão[9].

A ideia da identidade católica como uma identidade religiosa mais "nacional" do que outras desqualifica as dinâmicas de transformação social e coloca em suspeita determinadas posições, como o ateísmo. Há que se sublinhar as implicações românticas, mas também políticas, dessa ideia, à qual é preciso contrapor o fato de que a formação do campo das religiões no Brasil foi/é marcada por correlações de forças e hierarquizações, por lutas simbólicas e físicas, por disputas de legitimidade, por etnocentrismos e por desqualificações do "outro". Afinal, a imagem de "maior país católico do mundo", de nação essencialmente católica, foi construída sobre a negação, o ocultamento ou a repressão à existência de outras expressões religiosas.

Considerando esse processo histórico, o que é preciso indagar especificamente quanto à Aparecida na atualidade, é se o episódio do "chute da santa" aponta para uma nova configuração social em que o crescimento evangélico estaria inviabilizando o uso de santos como símbolos da brasilidade. Como problematizou Pierre Sanchis, estaria o repto pentecostal colocando em xeque a cultura católico-brasileira (Sanchis, 1994)?

Fernandes (1988) já apontara em seu texto para essa possibilidade de utilização de Aparecida como um demarcador. Lembrava ele que a santa, cuja imagem negra foi achada no rio Paraíba por três pescadores no início do séc. XVIII (1717), transformou-se em 1931 em Rainha e Padroeira do Brasil, numa rearticulação das relações entre Igreja e Estado durante o Governo Vargas. O autor mostrava, no entanto, como a noção de "padroeira do Brasil" seria relativa em um país cujo centro é fraco: a devoção à Aparecida concentrar-se-ia na verdade principalmente no Centro-Sul do País, notadamente em São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, sem peso para obscurecer outras devoções regionais, como Bom Jesus da Lapa, senhor do Bonfim ou Conceição da Praia, na Bahia, ou Juazeiro do Padre Cícero, no Nordeste, e Nossa Senhora de Nazaré, no Pará. Portanto, se Aparecida pode ser aquela que junta, ela também é aquela que separa: separa um catolicismo do sudeste de um catolicismo nordestino; separa um catolicismo devocional de um catolicismo mais libertador, separa o cristianismo evangélico do catolicismo em geral.

Ou seja, se a dimensão agregadora do culto aos santos no Brasil já foi bastante ressaltada pela literatura, agora é possível perceber seu potencial na demarcação de identidades. Se, como afirma Antônio Flavio Pierucci (Pierucci, 2006), apesar de uma notável migração religiosa, quase 90% da população brasileira mantêm-se dentro das fronteiras do cristianismo, o culto aos santos é um divisor significativo nesse universo. Pois ele é capaz de operar uma clivagem, colocando de um lado os católicos, para os quais cultuar santos é considerado legítimo, algo constitutivo da própria religião; e do outro, as igrejas evangélicas, que o condenam enquanto idolatria, por mais que os católicos insistam, reativamente, que apenas "veneram os santos, mas não os adoram". Nesse sentido, o culto aos santos tem sido um dos terrenos em que se dá o confronto entre católicos e evangélicos (Cf. Montes, 1998).

É enquanto um sinal diacrítico católico no mundo cristão (embora, é certo, haja católicos praticantes sem relações mais próximas com os santos, isto é, mais voltados a outras formas

7 Penso aqui no caso das religiões de matrizes africanas, que sob a rubrica charlatanismo ou feitiçaria foram durante décadas perseguidas pela polícia, mesmo após a liberdade religiosa republicana, visto que não eram consideradas verdadeiras religiões.

8 Pierre Sanchis (2001) cita o exemplo de uma senhora metodista conhecida sua, nascida e criada em Belo Horizonte (MG), que a vida inteira sentiu-se como estrangeira em sua própria terra, por não ser católica, embora de uns anos para cá, graças ao crescimento do número de não-católicos na população, essa mesma senhora afirma que deixou de se sentir assim. Portanto, o processo de aumento do pluralismo religioso nas últimas décadas estaria provocando a ruptura na idéia de que ser brasileiro significava ser católico; isto é, de que ser católico é algo constitutivo da identidade nacional. Mas isso seria algo historicamente recente

9 As religiões no Brasil vem passando nas últimas décadas por um processo crescente de transformações, de surgimento de novidades que marcariam uma ruptura com o que até então havia sido considerado habitual. Como sintetizou Novaes (2001): "No novo milênio são poucos os que se declaram totalmente ateus. Cresce o número dos que dizem ter fé, mas rejeitam ligações com instituições religiosas. São "religiosos sem religião": buscam símbolos e crenças em vários espaços e tradições espirituais para tecer suas "sínteses religiosas pessoais". (...) A maior diversificação das alternativas religiosas também faz aumentar o número dos que hoje deixam de se dizer católicos. (...). Mas, se é verdade que diminui o número dos que se declaram católicos só

de manifestação de sua fé), que uma recente proliferação de imagens de santos nos espaços metropolitanos pode ser notada. Em adesivos de carros, camisetas, vitrines de boutiques, escapulários de joalherias, os santos parecem proliferar no cotidiano das grandes cidades, para além de localizações já consagradas, como altares dentro de oficinas mecânicas, botequins, bancas de jornal, salões de cabeleireiro, etc. Nos últimos anos, as principais revistas semanais de informação apresentaram imagens sacras em suas capas, destacando fenômenos devocionais e processos de canonização em curso ou em fermentação, emulando uma corrida pela instituição de santos e santas "nacionais". Essa presença pública de imagens religiosas católicas relacionam-se ao fato de que, mesmo com a dinâmica acelerada de trânsito entre religiões no Brasil, a grande maioria da população permanece no âmbito do catolicismo (73, 8% da população, segundo o censo 2000 do IBGE). E, diante do crescimento de outras religiões ou denominações cristãs, muitas vezes com uma estratégia ostensiva de presença na mídia e nos espaços urbanos, os católicos sentem-se instados a reafirmar publicamente sua identidade, manifestando a vitalidade de seu pertencimento religioso. As disputas no campo religioso são, assim, também disputas de imagens públicas e representações.

Mas o religioso extravasa os limites da religião e adquire outros sentidos. O culto aos santos ecoa em grupos "Nova Era", fazendo parte das bricolagens de uma espiritualidade difusa, característica desse início de século. Eles se tornam também fashion: se fazem presentes no circuito da moda, em roupas, acessórios, objetos de decoração. Uma onda de oratórios, relicários, escapulários, terços e até mesmo calcinhas decoradas com estampas de santos invade as coleções de grifes famosas. As bancas de jornal enchem-se de magazines que contêm desde hagiografias a simpatias. Como que fazendo parte de um processo de multiplicação do acervo de proteções e experiências as quais se pode recorrer, os santos têm aparecido sob formas inéditas, e até mesmo irreverentes.

O culto aos santos é ainda evocado por grupos preocupados com a manutenção de práticas da cultura brasileira tradicional, que tendem a valorizar as folias de reis, os reinados, as festas de São João e outras manifestações semelhantes como fenômenos que se dão na fronteira entre religião e cultura; e que por isso, passam a rezar benditos, ladainhas e louvores em eventos promovidos por jovens de classe média alta.

Assim, o culto aos santos tem servido simultaneamente para marcar as fronteiras de um pertencimento intenso ao catolicismo, e o transbordamento, para a sociedade mais ampla, das representações que os brasileiros fazem de si mesmos e de suas tradições culturais. Mesmo que para parcelas crescentes dessa população eles não ressoem como parte do patrimônio, mas sim como manifestações idólatras e demoníacas a serem condenadas.

100 anos da umbanda, 100 anos do pentecostalismo.

Em seu texto "duas respostas à aflição, umbanda e pentecostalismo", Peter Fry e Gary Howe (1975) exploraram o crescimento massivo dessas duas filiações religiosas, ocorrido nos anos 1960/1970, explicando-o a partir das transformações sociais e econômicas aceleradas do período, que envolviam a tríade migração, modernização, industrialização. Diante de um quadro de intensas modificações, umbanda e pentecostalismo surgiam como alternativas distintas, mas com funções comuns, no refazimento de laços em um contexto social inédito, urbano, metropolitano. A comunidade religiosa, seja a de congregação ou a de terreiro, seria o espaço para a reconstrução de redes de apoio e solidariedade, a saída de uma situação de anomia, pois permitia a reconstrução da pessoa enquanto fiel em uma nova família, a família de fé.

Mas nos anos 2010, observa-se um quadro completamente distinto. Se no caso do pen-

por uma questão social ou só porque foram batizados na Igreja Católica, pode se dizer também que aumenta a participação religiosa de segmentos "católicos praticantes" [tanto através das Cebs como do Movimento Carismático]. O crescimento numérico dos pentecostais, por outro lado, é o fenômeno mais evidente. (Novaes, 2001: 41-42).

tecostalismo, o crescimento acelerou-se ainda mais, o que a presença capilar e pujante da centenária Assembléia de Deus, comemorando seus 100 anos de Brasil em 2011[10], bem demonstraria-, no caso da umbanda, cujo centenário foi celebrado em 2008[11], a situação seria a oposta. Prandi (2004) apresenta alguns dados significativos a respeito:

O pequeno contingente de afro-brasileiros declarados, em 1980, representava apenas 0,6% da população brasileira residente. Em 1991, eles eram 0,4% e agora, em 2000, são 0,3%. De 1980 a 1991, os afro-brasileiros perderam trinta mil seguidores delcarados, perda que na década seguinte subiu para 71 mil. Ou seja, o seguimento das religiões afro-brasileiras está em declínio

(...) se o conjunto de afro-brasileiros está em declínio, essa queda é devida ao segmento umbandista, que cai, enquanto sobe o candomblé. (...) Em 1991, o candomblé já tinha conquistado 16,5% dos seguidores das diferentes denominações de origem africana. Em 2000, esse número passou a 24,4%. O candomblé cresceu para dentro e para fora do universo afro-brasileiro. Seus seguidores declarados eram cerca de 107 mil em 1991 e 140 mil em 2000, o que representa um crescimento de 31,3% num período em que a população brasileira cresceu 15,7%. Sem dúvida, um belo crescimento. Por outro lado, a umbanda, que contava com aproximadamente 542 mil devotos declarados em 1991, viu seu contingente reduzido para 432 mil pessoas em 2000. Uma perda enorme, de 20,2%. (Prandi, 2004: 226-227)

A inversão da posição da umbanda no cenário nacional, da vitalidade dos anos 1960/1970 para as perdas das últimas décadas, é um fenômeno que os pesquisadores se preocupam em entender. Seu decréscimo censitário, embora passível de relativizações quanto à metodologia amostral utilizada e quanto às técnicas de aplicação de questionários, é um dado sociométrico identificável nos dados do IBGE, que poderia estar apontando para um dos sentidos das transformações do campo das religiões.

Lógico que os números não expressam a importância da umbanda na cultura e na sociedade nacionais, pois isso não se reduz a valores quantificáveis, mas seria importante considerar em que medida uma redução da umbanda no universo censitário das religiões do Brasil poderia estar relacionado a uma mudança de seu papel no espaço público, e a seu peso na sociedade nacional[12],

Haveria um decréscimo da presença da umbanda no espaço público? Pessoalmente, tenho a impressão que sim. As lembranças de infância remetem a uma maior visibilidade da umbanda, seja em colunas especializadas no tema em jornais populares, seja na presença de "entidades" como personagens de canções do rádio, seja na passagem cotidiana por despachos colocados em encruzilhadas, ou ainda em anúncios de TV com jingles que falavam de Iemanjá, a Rainha do Mar. Além da presença na propaganda eleitoral de candidatos que se apresentavam como representantes da umbanda, ou defensores dos direitos dos umbandistas. Em que pese a permanência desses fenômenos, sua escala me parece ter sido reduzida nas últimas décadas, talvez obscurecida pela expansão maciça da presença evangélica, e mesmo católica, na sociedade e na mídia[13].

Cito um exemplo extraído de uma pesquisa, em fase inicial, sobre a devoção a Cosme e Damião no Rio de Janeiro. Para além de outras atividades ao longo do ano, essa devoção mobiliza parcelas significativas da população carioca a cada mês de setembro, em que sacos de doces e balas são ofertados a crianças em honra aos santos gêmeos. Se na região suburbana do Rio e na Baixada Fluminense a festa desses santos leva multidões de crianças às ruas, em busca das guloseimas, um survey realizado em setembro de 2011 no Saara, região de comércio popular no centro da cidade revelou uma surpreendente invisibilidade da festa, enquanto proliferava a venda de objetos relacionados ao

10 Trata-se da comemoração do centenário da fundação da primeira Igreja no Brasil, em Belém do Pará, fundada a 18 de abril de 1911, por dois missionários suecos vindos dos Estados Unidos, Daniel Berg e Gunnar Vingren, e 18 crentes batistas da cidade.

11 A data assinala os 100 anos das manifestações de pretos velhos e caboclos para Zélio Fernandino de Morais, em Niterói, RJ, notadamente do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que teria iniciado um movimento religioso de manifestação do espírito para caridade, o qual chamou de Umbanda.

12 Registro que a formulação dessas perguntas durante a mesa suscitou um longo e acalorado debate sobre os limites de confiabilidade do censo quanto aos dados sobre religião. No entanto, é preciso considerar que o argumento apresentado articulava três níveis de análise (censo/espaço público/cultura e sociedade), sendo que os dois últimos não foram considerados na discussão, para além de afirmações gerais de que não era bem assim. Ressalto ainda que a formulação dessas questões não tem nenhuma implicação em posicionamentos pessoais ou considerações de demérito diante da umbanda.

13 Enquanto escrevo essas linhas, lembro-me de que eu mesma não tenho lido mais os mesmos jornais, ou ouvido as mesmas rádios, ou andado pelas mesmas encruzilhadas da infância. Portanto, posso estar enganada. Mas registro essa impressão, ressaltando em seguida a necessidade de lhe dar maior consistência empírica e abrindo-me para acolher as críticas que me ajudem a enxergar melhor o lugar social da umbanda no Brasil nesses anos 2010.

Halloween. Importação da cultura estrangeira, circunscrição da festa de Cosme e Damião à periferia da cidade, ou sua restrição a um circuito eminentemente umbandista, o fato é que a devoção a Cosme e Damião sofre uma condenação intensa de igrejas pentecostais, para as quais doces e balas são instrumentos do demônio no ataque às crianças, o que pode ter feito a festa diminuir ou ocultar-se. Diante dessas impressões iniciais, cujo alcance é preciso comprovar, cabe no desenvolvimento da pesquisa elaborar instrumentos que permitam dimensionar as variáveis qualitativas e quantitativas em jogo e responder, com dados mais concretos, se nesse caso também o repto pentecostal estaria pressionando a cultura católico-[afro]- brasileira.

Para além deste exemplo, encontra-se na literatura especializada ao menos três pistas levantadas no sentido da compreensão das mudanças em torno da umbanda. A primeira chave de leitura procura articular seu decréscimo ao crescimento do candomblé. Segundo essa perspectiva, o que estaria em jogo na conjuntura atual, de conflitos e demarcações de identidade religiosa, de crescimento de diversos tipos de fundamentalismo, seria uma condenação de práticas sincréticas e uma valorização de práticas tidas como mais puras, mais próximas de uma africanidade ancestral. Sob essa ótica, a umbanda, religião da mistura por excelência. seria vista como mais "impura" em relação ao candomblé, e haveria um trânsito de membros da primeira em direção ao segundo.

A segunda pista aponta para uma dimensão mais sociológica, acionando as singularidades da forma organizativa das religiões afro-brasileiras, bem como seu lugar num mercado de serviços mágicos, marcado por uma acelerada competição. Um exemplo disso seria a análise apresentada por Reginaldo Prandi (Prandi, 2007), para quem a estrutura descentralizada, comunitária e competitiva que marcaria a relação entre centros e terreiros inviabilizaria uma reação mais rápida e ordenada das religiões afro diante dos ataques (neo) pentecostais.

Prandi assinala ainda que nas últimas décadas, as igrejas ou movimentos que cresceram no Brasil – os pentecostais e a Renovação Carismática Católica - foram aqueles capazes de oferecer serviços religiosos em escala massiva[14], indo dos grandes espetáculos em estádios de futebol a missas dançantes, num tipo de saber-fazer a que o candomblé e a umbanda, por suas características organizativas próprias, não estariam afeitos[15]. Haveria, portanto, uma competição desigual entre essas religiões no

14 O que não explicaria o crescimento de igrejas congregacionais, como a Assembleia de Deus, de caráter menos massivo, ou o crescimento do candomblé.

15 Essas características envolveriam a questão do segredo, da longa iniciação, da transmissão oral/corporal de conhecimentos, o que contribuiria para uma pouca capacidade de acumulação intergeracional e de exibição pública.

mercado de serviços religiosos, saindo a umbanda como perdedora.

Outra pista para entender esse decréscimo estaria, a meu ver, não apenas num plano organizativo, mas cosmológico. Seguindo a pista indicada por Ronaldo Almeida (2007, 2009) e partilhada por Emerson Giumbelli (2007), penso aqui nos jogos paradoxais de oposição e mimese que se estabelecem entre os pentecostais e os afro-brasileiros. A centralidade do exorcismo nos rituais de cura e libertação das Igrejas neo-pentecostais (sendo o caso mais analisado pelos pesquisadores o da IURD) promove um "sincretismo às avessas"(Almeida, 2009), reconhecendo a existência das entidades no universo afro-brasileiro e incorporando-as à cosmologia pentecostal na condição de demônios. Por um lado, essas igrejas mantêm esses personagens vivos em seus rituais, permitindo reconhecimentos e identificações entre aqueles que passam do universo afro ao pentecostal. Por outro, o paralelismo invertido com relação à possessão, o reenquadramento das entidades em uma grade classificatória maniqueísta, em que bem e mal são claramente demarcados e colocados em lados opostos estaria provocando uma mudança cultural mais ampla. Ë como se o panteão da umbanda permanecesse presente, mas estivesse sendo englobado pelo neo-pentecostalismo, perdendo sua ambivalência característica, isto é, sendo reduzido à condição de "mal" (ver também Silva, 2006). A demonização da umbanda provocaria sua absorção no universo pentecostal, causando assim a diminuição de seus membros.

Aparecida no Cristo Redentor: a política de santuarização.

E pensando em jogos paradoxais de oposição e mimese, chegamos a Aparecida aos pés do Cristo Redentor. O aniversário do Cristo apareceu em inúmeras matérias de TV e jornal em outubro de 2011, celebrado não apenas como um monumento religioso, mas como um monumento brasileiro, carioca, etc, emblematizando diversas identidades. No conjunto das matérias, uma chamou minha atenção: o batizado da filha da cantora Elba Ramalho na igrejinha aos pés do Cristo, onde também são feitos casamentos. Elba cantou durante a cerimônia e após os atos religiosos, disse que não poderia ter escolhido um melhor lugar para batizar a filha:

Tinha que ser aqui. O Cristo é o símbolo maior não só de nossa cidade como de nossa fé. Aqui a gente tem uma das maiores imagens de Cristo do mundo. O lugar mostra a redenção e a esperança. O Cristo está de braços abertos, abençoando a cidade. Tem também a minha relação estreita com Nossa Senhora. Já tive muitas graças com Nossa Senhora. Como filha, me coloco muito debaixo do manto dela. Sou católica praticante.

O Cristo Redentor é um importante ponto turístico do Rio. Mas tem uma capela e é um santuário. Quem vier aqui, sempre que tocar nesse solo deve ter um sentimento de oração.

E continua a matéria:
Há cinco anos, o Cristo Redentor virou um santuário. A capela abre diariamente das 8h às 18 h. Como rotina, todos os fins de semana há casamentos, batizados e bênçãos na pequena igreja, que tem apenas 21 assentos. O lugar atrai também peregrinos, católicos que vão rezar e até pessoas que, do alto do Corcovado, jogam as cinzas de seus mortos. (extraído de http://leoadonordeste.blogspot.com.br/2011/10/elba-ramalho-batiza-filha-e-um-amigo-no.html, capturado em 11/06/2012)

O Cristo enquanto ponto de articulação das relações Igreja Católica/Estado, na ambiguidade entre monumento público e imagem religiosa, tem sido analisado com muita propriedade por Emerson Giumbelli e seus orientandos (Giumbelli,2008; Giumbelli, Bosisio, 2010). O ponto que queria destacar aqui seria o do reforço feito pela hierarquia religiosa católica de que a igrejinha aos pés do Cristo é um santuário, e seu estímulo para que, por isso, os fiéis a freqüentem.

Em uma pesquisa anterior, buscando elementos para entender a categoria católica de santuário, trabalhei com a documentação encontrada nos arquivos da CNBB, na qual pude perceber que há uma preocupação em estabelecer uma pastoral específica para eles, mas que esta é relativamente recente. Os textos mais antigos em torno do tema relacionavam-se a um "Encontro Nacional dos Reitores de Centros de Peregrinação", em 1965. Depois, em 1974, aconteceu o "II Encontro Nacional de Pastoral dos Santuários" (o termo centro de peregrinação desaparece, o termo santuário se consagra e o termo "pastoral" aparece). No final dessa década, cria-se oficialmente na CNBB a "pastoral dos santuários", pois até então o tema era tratado em uma secretaria especial, que agregava também outros assuntos. O Conselho de Reitores de Santuários do Brasil tem seus estatutos aprovados em 1990. Nota-se então que os santuários começam a suscitar interesses específicos e articulações nos anos 70, que ganham força nos anos 80, com os Encontros Nacionais, e que progressivamente se aceleram. Nos anos 90, ocorrem encontros do cone-sul e latino-americanos, como em 1992, o I Congresso Latino-Americano de Pastoral dos Santuários em Quito, Equador, e, no mesmo ano, o I Congresso Mundial da Pastoral de Santuários, em Roma.

Trabalhando com essa documentação, pude constatar a elaboração de uma política de valorização dos santuários estabelecida pela própria Igreja Católica, relacionada ao papado de João Paulo II, pois é nesse papado que são criados ou ganham força os organismos internacionais de articulação dos santuários.

Além disso, muitos foram os pronunciamentos desse papa "sobre" santuários, mas mais ainda foram os pronunciamentos "em" santuários. Em suas inúmeras viagens, João Paulo II procurava fazer um pronunciamento oficial em um santuário importante da região visitada (Dayan, 1990), apresentando-se como um "peregrino da fé", movendo-se entre os santuários da cristandade e levando consigo uma massa de devotos nas celebrações realizadas ao redor do mundo.

Essas observações são importantes para compor uma perspectiva de abordagem para os santuários e as peregrinações. É sob a rubrica de "religião popular", ou de "religiosidade popular" que esses fenômenos são normalmente tratados. O que os documentos demonstram é que é possível alargar essa compreensão, incorporando a ela uma análise da política eclesiástica católica e de suas estratégias de ocupação do espaço público, para entender tanto a (atual) importância do tema dos santuários para a Igreja, como a própria proliferação de santuários nas últimas décadas, ligada a uma tentativa de estimular devoções "tradicionais".

Ou seja, aquilo que era apresentado como "popular", ou "laico", estaria se deslocando das margens para ocupar um lugar central nas práticas eclesiásticas, clericais. Também não se tratam de manifestações antigas ou ancestrais, pois o Cristo foi "santuarizado" há cerca de cinco, seis anos. Trata-se de uma produção contemporânea de santuários, cujos sentidos é preciso indagar.

O estímulo a devoções como a dos santuários pode estar associado àquilo que Danièle Hervieu-Léger tratou como estratégias de retomada do espaço público pela Igreja Católica[16]. Com a perda de terreno no Ocidente, para outras religiões, para outras formas de religiosidade ou mesmo para o ateísmo, a hierarquia religiosa católica estaria empenhada em reativar formas e locais tradicionais de culto, bem como em promover novas devoções capazes de agregar multidões. Trata-se de uma tentativa de reconquistar o terreno perdido pelo catolicismo, jogando com sua importância social, com seu volume de fiéis, com seu papel de "matriz cultural" ocidental.

Ou valorizando-se por suas funções sociais:

16 O termo "stratégie de recharge" foi utilizado em uma apresentação oral em seminário da EHESS/Paris, dezembro de 2001.

seu poder agregador, que conteria a anomia e/ou a violência, suas capacidades moralizadoras e éticas, sua possibilidade de mobilizar voluntários para serviços sociais. Parte desse jogo estaria na valorização dos santuários, e o Cristo Redentor, organizando-se como um deles, seria um dos espaços em que essa política de ocupação de espaços públicos estaria se consolidando.

À guisa de conclusão

Diante da complexidade das dinâmicas que perpassam o campo das religiões no Brasil atual, o que se procurou fazer aqui não foi uma síntese. Tampouco um panorama. O que se procurou fazer foi , atendendo à demanda de uma mesa-redonda, trazer subsídios para a discussão sobre três temas relevantes do campo religioso brasileiro, três temas que, em seus desdobramentos , nos permitem refletir sobre religião, cultura e sociedade no Brasil atual: o culto aos santos, as relações entre umbanda e pentecostalismo, e a questão dos santuários.

Se o tema do culto aos santos nos permitiu tangenciar problemáticas referentes a religião, intolerância, identidade e cultura; as relações entre umbanda e pentecostalismo nos permitiram pensar em políticas de identidade, violência simbólica e fundamentalismo. Já os santuários nos permitiram refletir sobre políticas eclesiásticas e estratégias de ocupação do espaço público pela Igreja Católica. Assim, através da religião, foi possível perpassar algumas das questões que marcam a pauta não apenas de cientistas sociais ou movimentos religiosos, mas de movimentos mais amplos da sociedade civil organizada.

Sem nenhuma pretensão exaustiva, o trabalho buscou apresentar alguns pontos de partida, algumas vias de entrada para o debate sobre as religiões, considerando um público de leitores composto não apenas por estudiosos do tema, mas também por pessoas religiosas, com as quais é fundamental dialogar para estabelecer a adequação de algumas formulações de conotação mais teórica. Portanto, a abertura ao diálogo é uma das intenções perseguidas pelo texto, e sua aposta é na possibilidade de encontro entre olhares, saberes e experiências distintas para o enriquecimento do entendimento sobre as religiões e a sociedade brasileira.

Referências:

ALMEIDA, Ronaldo de. Dez anos do "chute na santa": a intolerância com a diferença". In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (org) Intolerância religiosa. Impactos do Neo-pentecostalismo no campo religioso brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 171-189.

_____. A Igreja Universal e seus demônios. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

DA MATTA, Roberto. Os caminhos para Deus". In:_____. O que faz o brasil, Brasil?. Rio de Janeiro: Rocco, 1986. pp.108-118.

DAYAN, Daniel. "Présentation du pape en voyageur. Télévision, expérience rituelle, dramaturgie politique". Terrain, (15): 13-28, outubro, 1990.

FERNANDES, Rubem César. "Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!". In: SACHS, Viola et al. Brasil & EUA: religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 85-111.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. 34a. edição. Rio de Janeiro, Record, 1998 [1933].

FRY, Peter; HOWE, Gary. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. Debate e Crítica, (6): 75-94, 1975, julho.

GIUMBELLI, Emerson. "Minorias Religiosas" In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Org.). As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 229-247.

_____. Um projeto de cristianismo hegemônico. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (org) Intolerância religiosa. Impactos do Neo-pentecostalismo no campo religioso brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 149-169.

_____. "A modernidade do Cristo Redentor". Dados, v. 51, p. 75-100, 2008.

GIUMBELLI, Emerson; BOSISIO, Izabella. "A política de um monumento: as muitas imagens do Cristo Redentor". Debates do NER, v. 18, p. 173-192, 2010.

MENEZES, Renata. Santo Antônio no Rio de Janeiro: dimensões da santidade e da devoção. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Org.). Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 109-133.

_____. Celebrando São Besso ou o que Robert Hertz e a Escola Francesa de Sociologia têm a nos dizer sobre festas, rituais e simbolismo. Religião & Sociedade (Impresso), p. 179-199, 2009b.

_____. "O sagrado, o convento e a cidade". In: Clara Mafra; Ronaldo Almeida. (Org.). Religiões e Cidade: Rio de Janeiro e Sâo Paulo. São Paulo: Terceiro Nome, 2009c, p. -

MONTES, Maria Lucia. "As figuras do sagrado: entre o público e o privado". In: NOVAIS, Fernando (org). História da vida privada no Brasil. v. 4. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 63-171.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. Religião e dominação de classes. Petrópolis: Vozes, 1985.

PRANDI, Reginaldo.."O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso". Estudos Avançados, v. 18, n. 52, p. 51-66, 2004

_____. "As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia". BIB, 63, 1°. Semestre de 2007, pp. 7-30.

REYES HERRERA, Sonia Elizabeth. Reconstrução do Processo de Formação e Desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras. Porto Alegre: PPGS/UFRGS, 2004. Tese (Doutorado em Sociologia).

SANCHIS, Pierre. "O repto pentecostal à cultura católico-brasileira". Revista de Antropologia, 37: 145-181, 1994.

_____. "Desencanto e formas contemporâneas do religioso". Ciências Sociales y Religión. 3 (3): 27-43, outubro, 2001.

SILVA, Vagner Gonçalves da. "Transes em Trânsito: Continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: Teixeira, Faustino & Menezes, Renata. (Org.). As religiões no Brasil: continuidades e ruptu-

ras. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 207-228.
ZALUAR, Alba. Os Homens de Deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
Sites:
"Elba Ramalho batiza filha e um amigo no alto do Corcovado" In: http://leoadonordeste.blogspot.com.br/2011/10/elba-ramalho--batiza-filha-e-um-amigo-no.html, capturado em 11/06/2012.
uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco.

A INCRIMINAÇÃO PELA DIFERENÇA:

CASOS RECENTES DE INTOLERÂNCIA CONTRA CIGANOS NO BRASIL

Felipe Berocan VEIGA[1]

Marco Antonio da Silva MELLO[2]

"Peut-être, s'agit-il de fonder enfin notre propre anthropologie:
celle qui parlera de nous, qui ira chercher en nous
ce que nous avons si longtemps pillé chez les autres.
Non plus l'exotique, mais l'endotique".
(GEORGES PEREC, L'Infra-Ordinaire)[3]

"Etiam sanato vulnere,cicatrix manet".
(PUBLILIUS SYRUS)[4]

Ciganos e intolerância

Ao refletir sobre uma série de questões relacionadas à pesquisa antropológica sobre ciganos no Brasil, tais como sua presença no espaço urbano, seus nichos profissionais e suas demandas políticas recentes,[5] nos deparamos com o fato de estarmos lidando com identidades sujeitas a preconceitos, manifestações de intolerância e estereótipos negativos muito antigos e dispersos em diferentes sociedades.

Frequentemente associados aos judeus e referidos na obra clássica de Max Weber, respectivamente, como povos hóspedes (Gastvölker) e como povos pária (Pariavölker),[6] os ciganos ora são vistos como uma sobrevivência ou um arcaísmo, ora como uma recorrente ameaça.[7]

Trata-se de um temor individual com raízes profundas no imaginário, na iconografia, na literatura e nos contos populares, reacendendo medos infantis e evitações inconscientes que, por vezes, podem resultar em formas explícitas de violência.

Ativistas Rom na Europa e no Brasil se referem em entrevistas e palestras ao que consideram ser os três inimigos históricos dos ciganos: o Papa, Hitler e os prefeitos.[8] O primeiro deles pela perseguição que lhes moveu a Igreja Católica durante a Santa Inquisição, motivando reinos absolutistas europeus como Portugal a promover o banimento e o degredo sistemático dos ciganos para colônias na África e na América – razão pela qual as primeiras levas de ciganos Calon, originários da Península Ibérica, desembarcaram no Brasil ainda no século XVI.[9]

Em sua intolerância radical diante das raças consideradas impuras, Adolf Hitler vitimou em campos de concentração centenas de milhares de Sinti e Rom, identificados pelo regime nazis-

1 Professor do Departamento de Sociologia e de Metodologia das Ciências Sociais da Universidade Federal Fluminense – GSO/ICHF-UFF; Pesquisador do Laboratório de Etnografia Metropolitana – LeMetro/IFCS-UFRJ e do INCT-InEAC; Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense – PPGA/ICHF-UFF;

2 Coordenador do Laboratório de Etnografia Metropolitana – LeMetro/IFCS-UFRJ; Professor do Departamento de Antropologia Cultural – DAC/IFCS-UFRJ, do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense – GAP/ICHF-UFF e do Programa de Doutorado em Antropologia – PPGA/ICHF-UFF; Pesquisador do INCT-InEAC e do CNPq.

3 "Talvez trate-se de fundar, enfim, nossa própria Antropologia: aquela que falará de nós, que irá buscar em nós o que temos todo esse tempo pilhado na casa alheia. Não mais o exótico, mas o endótico". Tradução dos autores.

4 "Mesmo curada a ferida, a cicatriz permanece".

5 MELLO, VEIGA et al., 2005; MELLO & SOUZA, 2006; SOUZA, 2006; MELLO, VEIGA et al., 2009; MELLO & VEIGA, 2012.

6 WEBER, 1978: 12-13.

7 ASSÉO, 1994: 91.

8 Cf. discurso de Claudio Iovanovitchi na primeira celebração do Dia Nacional do Cigano. Ministério da Justiça, Brasília, 24/Mai/2007.

9 DONOVAN, 1992; MELLO, VEIGA et al., 2009.

ta com o triângulo castanho sobre suas vestes, no tão deletério e pouco referido Holocausto cigano.[10] No afã dos nacionalismos extremos na Europa do início do século XX, as políticas raciais, as práticas de eugenismo e higiene racial, as normas de esterilização e as adoções forçadas não foram, contudo, exclusividade dos regimes autoritários. Cadernetas com medidas antropométricas, por exemplo, foram criadas em 1912 para serem apresentadas obrigatoriamente por ciganos em seus deslocamentos de cidade em cidade, configurando um caso único de exceção no Estado francês que vigorou até o final da década de 1960.[11]

Por fim, os prefeitos são referidos por recusarem tantas vezes atender às demandas dos ciganos pelos direitos de pouso, de acampamento e de estacionamento, fechando as portas da cidade e encarnando os frequentes entraves das caravanas com o poder local. Muitos confrontos passam a resultar em estratégias crescentes de controle, de confinamento, de destruição dos acampamentos e até mesmo de expulsão sistemática, como a realizada pelo presidente francês Nicolas Sarkozy em 2010, eliminando 51 acampamentos e deportando mais de mil ciganos para a Romênia e a Bulgária, o que instaurou uma crise humanitária sem precedentes na Comunidade Europeia.

Contudo, manifestações de intolerância contra ciganos não acontecem somente na Europa, mas também encontram lugar no Brasil contemporâneo. Em suas manifestações públicas, os ciganos brasileiros se ressentem de que só figuram nos jornais nas páginas policiais, enquanto observam que seus esforços recentes para constituir políticas públicas de reconhecimento e demandas por direitos raramente alcançam projeção na mídia.

Nos últimos seis anos, três casos paradigmáticos no Brasil, envolvendo a vizinhança, a polícia, a justiça e a mídia, reacenderam velhas formas de intolerância e ressaltaram os conflitos com as instituições e com o poder local em cidades situadas em três importantes metrópoles brasileiras: São Paulo, Curitiba e Salvador, cada uma delas situada em uma região diferente do país. Tomados como fatos analisadores,[12] nos dois primeiros casos, a identidade cigana está direta e pejorativamente associada em processos judiciais às acusações de maus tratos infantis, ao rapto de crianças e ao infanticídio como requisito ritual de supostas práticas de "magia negra". O terceiro e último caso refere-se a um incêndio de um acampamento por uma multidão enfurecida, forma de aniquilamento radical associada ao saque e às pilhagens no exercício da conquista, uma condenação sumária a um passo de um linchamento.[13] Diante de acusações morais que despertam dramas sociais,[14] ressurgem estereótipos negativos dos ciganos como bode expiatório oferecido em sacrifício, o Outro por excelência capaz de purgar o sistema de relações da cidade, dissolvendo, em situações-limite, os mitos da democracia racial, da cordialidade e da convivência pacífica no Brasil.

Uma cena ultrajante

No dia 17 de março de 2010, o Jornal Hoje, noticiário vespertino mais assistido pelos brasileiros, abriu sua edição com uma matéria de grande visibilidade sobre um caso ocorrido no centro de uma cidade paulista envolvendo uma cigana e sua filha. O semblante carregado dos apresentadores e o tom enfático e grave na leitura do texto deixavam antever que se tratava de uma denúncia, feita pelo repórter e pelos editores do telejornal:

[Evaristo Costa] "O Jornal Hoje começa com a seguinte história: por determinação da justiça, uma criança de um ano e dois meses foi retirada dos braços da mãe em Jundiaí, no interior de São Paulo".

[Sandra Annenberg] "A mãe é acusada de pedir dinheiro na rua e de usar a menina para sensibilizar as pessoas".

[Repórter Sandro Zeppi] "A mãe, que é cigana, chora. Ela ainda está com a filha de um ano e dois meses. Depois do depoimento na

10 ASSÉO, 1994: 90-104.

11 PIAZZA, 2002; BORDIGONI, 2007. Sobre a história do documento de identidade na França, esse "dispositivo de proteção da comunidade nacional", ver também PIAZZA, 2004.

12 Noção criada por Georges Lapassade e René Laurau em sua proposta de análise institucional. Trata-se de um dispositivo capaz de ressaltar relações de poder e conflito entre grupos, interferindo diretamente na lógica das organizações. LAPASSADE & LAURAU, 1972.

13 A propósito da prática corrente de linchamentos no Brasil, ver SINHORETTO, 2001; e OLIVEIRA & LIMA, 2010.

14 TURNER, 1957.

delegacia, ela é avisada da decisão da justiça e se desespera. Um guarda imobiliza a mãe, enquanto a outra guarda pega a criança para levá-la a um abrigo de menores".[15]

O registro da cena pelo cinegrafista Cássio Marcelino estarreceu a todos ao apresentar, na sequência de imagens na TV, os excessos cometidos por servidores no exercício da função pública. A jovem mãe, afastada de sua filha de colo, chorava de desespero e aos gritos lancinantes expressava a dor da separação.

Num gesto impiedoso, uma agente municipal arrebatou a menina de seus braços seguindo em viatura policial rumo ao abrigo de menores, enquanto um guarda imobilizava a mulher na delegacia. O provérbio cigano "não existe dinheiro no mundo que pague um filho"[16] parecia materializar-se na súplica exibida em rede nacional, contagiando emocionalmente jornalistas e audiência, em contraste com o gesto que deixava transparecer a truculência no exercício do poder de polícia do Estado.

Não passaria desapercebido aos representantes do movimento cigano o fato de a criança ter sido levada no banco da frente do carro e sem cinto de segurança pela policial, infringindo o código de trânsito em flagrante despreparo dos agentes públicos. As imagens chocantes e em cores vivas na televisão longinquamente evocavam o cinema mudo e a clássica cena do filme O Garoto (The Kid, 1921), de Charles Chaplin, em que um menino, com as mãos estendidas em clemência, é retirado dos braços do personagem tragicômico Carlitos por policiais armados com cassetetes. O grande comediante inglês – cuja origem familiar cigana, afirmada em sua autobiografia,[17] é constantemente referida por ativistas do movimento Rom internacional – tratava em seus filmes temas envolventes como a vida circense, a vadiagem, o abandono, a pobreza, a fome e, em oposição a estilos de vida precários e dissonantes, a opressão sistemática desempenhada por forças repressivas, agindo em nome da ordem e da lei.

Na reportagem vespertina, quando a cigana foi liberada pela autoridade policial, ao deixar a delegacia diante da câmera de TV, o animus da cena mudou. Não tendo encontrado nenhum apoio à sua súplica, só restou à jovem Calé praguejar em alta voz contra seus algozes, último recurso diante do sentimento de impotência, exercitando o que o antropólogo Victor Turner denomina os poderes dos fracos na teoria dos rituais.[18] Por trás dos indefectíveis óculos escuros e com seu revólver na cintura, o agente policial ouviu fórmulas de imprecação dirigidas contra ele carregadas de perigo místico, tentando imediatamente livrar-se da maldição:

Diante das vitrines em liquidação, o repórter aparece descendo a Rua Barão do Triunfo, no centro de Jundiaí, apresentando a continuidade da matéria. Não estava ali, entretanto, por mero acaso. Embora não haja referência aos autores da denúncia, a reportagem deixa subentendida para a audiência a conclusão de que essa provavelmente partiu de uma das lojas dessa rua de comércio popular, talvez motivada pelos velhos estereótipos que alimentam o temor e a rejeição à presença dos ciganos no espaço público:

[Repórter] "As ciganas, que são de Jacutinga, Minas Gerais, foram detidas nesta rua, uma das mais movimentadas do centro de Jundiaí. De acordo com a denúncia anônima feita à Vara de Infância e Juventude, a mulher pedia esmola e usava a criança para sensibilizar os doadores. A mãe nega a denúncia".

[Cigana] "Eu tava lendo sorte!!! Lendo mão!!!...".

A moça de feição delicada, trajada com decoro e com aparência saudável, e sua criança de colo, também nutrida e vestida adequadamente, reúnem atributos em sua apresentação do self que contrastam com a argumentação sombria de uma denúncia anônima. A situação

15 ZEPPI, Sandro in: Jornal Hoje, 17.Mar.2010. Reportagem produzida pela TV TEM, afiliada da Rede Globo com maior abrangência no interior de São Paulo. Grifos nossos, buscando reproduzir a ênfase e a entonação reforçada na leitura do texto jornalístico.

16 Em Romani: "Nai lovê anê lumia thie potinás ek chau".

17 CHAPLIN, 2003.

18 TURNER, 1974: 133-135.

prosaica de uma cigana acompanhada de sua filha praticando a quiromancia em uma rua comercial não condiz com o modo em que foi submetida à execração pública e à experiência radical do sofrimento. Seu pertencimento étnico facilmente reconhecível, entretanto, despertou contra ela os dispositivos de emergência e a suspeita de crimes tipificados como abandono de incapaz, exposição ou abandono de recém-nascido, maus tratos, abuso de incapaz, constantemente evocados por membros de conselhos tutelares e juizados de menores como uma espécie de ameaça iminente.[19] No desenrolar da reportagem, aparecem os argumentos da presidente do Conselho dos Direitos da Criança e do Adolescente de Jundiaí justificando a ordem judicial e até mesmo a enérgica ação policial:

[Repórter] "A guarda municipal de Jundiaí disse que só cumpriu a ordem da justiça, que considerou que a menina estava exposta a riscos".

[Solange Giotto, presidente do Conselho dos Direitos da Criança e do Adolescente] "Dentro das condições ali, reunidas no momento, não tinha outra forma se não aquela: tentar conter a emoção da mãe e tentar, da mesma forma, cumprir a determinação judicial".

Na delegacia e mesmo no conselho tutelar, ninguém ousou ponderar sobre a ordem do juiz, prevalecendo o princípio da alocação da responsabilidade a uma esfera superior e a atitude cega de obediência à autoridade. Não só os guardas e conselheiros municipais cumpriram a decisão judicial, como passaram a justificar racionalmente os atos de violência contra a cigana. O efeito da punição sobre mãe e filha parecia repetir os resultados do polêmico experimento realizado pelo psicólogo Stanley Milgram na década de 1960 na Universidade de Yale, investigando o alto poder que a autoridade exerce sobre o indivíduo, levando-o muitas vezes a provocar sofrimento em outrem mesmo contrariando seus próprios valores.[20] No final da matéria, outras opiniões iriam se contrapor à ação e ao discurso das autoridades municipais, evocando dessa vez o princípio genérico da humanidade comum e o laço indissolúvel entre mãe e filha:

[Repórter] "Segundo uma psicóloga do abrigo, a menina ainda chora muito. Para ela, a separação de mãe e filha foi muito violenta e haveria outras opções menos traumáticas".

[Carin Piacentini, psicóloga do abrigo] "Por exemplo, trazendo esta mãe ao abrigo, fazendo com que ela visitasse a casa, visse onde essa criança iria dormir, iria fazer as refeições, iria brincar... Para que ambas se tranquilizassem e a mãe fosse embora um pouquinho mais calma, sabendo onde a filha ficaria".

[Repórter] "Para a pedagoga, mestre em Psicologia, o ideal seria encontrar maneiras de unir mãe e filha".

[Sônia Chebel, pedagoga] "Por que não deixar que esse laço afetivo continue? Por que não achar uma saída para que essa convivência seja possível? Essa mãe precisava ser acolhida também. Se ela está lá, pedindo esmola, desempregada e tendo a filha para cuidar, então também acho que ela tem que ser acolhida, acompanhada.".

A ação da polícia no cumprimento da decisão judicial teve efeito crescente na mídia. Ao exibir o pathos da cena em cadeia nacional, a ocorrência transformada em drama televisivo, numa escalada em generalidade,[21] apelava para a empatia e despertava forte compaixão. No contexto local, a moça era vista como uma cigana pedinte; para o grande público, no entanto, era apresentada uma mãe inconsolável no auge de sua dor. Ao comover a audiência, a cena foi capaz de mobilizar o sofrimento à distância,[22] constituindo um público em seu favor, trazendo-o para seu lado, advogando em sua causa, não sem indignação. Diante da construção do noticiário na televisão, capaz de "ocultar mostrando" e fazendo o implícito

19 Para uma etnografia da vida nas ruas de meninos e meninas e suas complexas relações com a família e com as instituições tutelares do Estado, ver VOGEL & MELLO, 1991.

20 Ver, a esse respeito, MILGRAM, 1974.

21 BOLTANSKI & THÉVENOT, 1991.

22 BOLTANSKI, 1993.

não-verbal passar na TV, o sociólogo Pierre Bourdieu afirma que:

"Os jornalistas têm 'óculos' especiais a partir dos quais veem certas coisas e não outras; e veem de certa maneira as coisas que veem. Eles operam uma seleção e uma construção do que é selecionado. (...) A televisão convida à dramatização, no duplo sentido: põe em imagens um acontecimento e exagera-lhe a importância, a gravidade, e o caráter dramático, trágico".[23]

Ao analisar o que chama de espetáculo do sofrimento, Luc Boltanski observa a distinção entre os que sofrem e que não sofrem, mas que experimentam a piedade a partir de um outro. Ressalta a existência de uma política da piedade, baseada na urgência da ação para cessar o sofrimento, que se distingue de uma política da justiça, firmada sobre a equivalência, a concórdia e a busca de uma solução justa.[24] O sociólogo refere-se ainda à distinção entre compaixão e piedade na obra de Hannah Arendt, sendo a primeira associada à presença singular, à emoção do encontro, à gestualidade e à dimensão local, e a segunda generalizante, eloquente e estabelecida à distância. Segundo a autora, "a compaixão só fala quando lhe é necessário responder diretamente aos sons e gestos expressivos pelos quais o sofrimento se faz visível e audível no mundo".[25]

De volta à bancada do estúdio do Jornal Hoje, a apresentadora encerrou a primeira reportagem sobre o caso num piedoso gesto de contrição, de mãos postas, como na atitude cristã de oração e súplica.[26] A jornalista conclamou o público a tomar conhecimento da situação e encorajou as pessoas a discutir e a participar na internet, ou seja, a tomar partido na polêmica:

[Sandra Annenberg] "Na nossa página na internet, há um espaço para sua opinião sobre este caso. Entre e participe".

A exposição da cena em rede nacional e o viés da reportagem favorável à mãe foram de suma importância para a constituição de um público[27], sensibilizando o auditório e mobilizando sua opinião diante do quadro injustificável. Com o título de Painel do Internauta, logo se instaurou uma arena virtual de debate, recebendo 2.030 no primeiro dia e 920 no segundo, produzindo sentimentos de indignação e de injustiça:

[Jornal Hoje] "Imagem polêmica: Por determinação da justiça, uma criança de um ano foi afastada da mãe, uma cigana que lia mãos, na rua. Você acha que existiria outra forma de tirar a menina dos braços da mãe

23 BOURDIEU, 1997: 25.

24 BOLTANSKI, 1993: 15-18.

25 ARENDT apud BOLTANSKI, 1993: 19.

26 Não é de todo destituído de sentido chamar atenção para o fato de que a apresentadora Sandra Annenberg iniciou sua carreira na televisão não como jornalista, mas como atriz de novelas, tendo estudado na Escola de Arte Dramática da Universidade de São Paulo. Sobre as hierarquias profissionais e os bastidores da produção da notícia nas Organizações Globo, e em particular na redação de um jornal de grande circulação, ver THIAGO DE MELLO, 2009.

27 Ver, a propósito do tema, DEWEY, 1927; QUÉRÉ, 2002; e CEFAÏ, 2007.

que não fosse à força?".

[Elizabeth Mouzinho] "Trabalho com crianças e acho um absurdo o modo de ação do Conselho Tutelar em alguns casos. Acho que os conselheiros deveriam ser pessoas com noções de humanidade, direitos, deveres, jogo de cintura, saber avaliar os prós e contras e nãos seguir uma cartilha usada muitas vezes para punir as crianças".

[Paulo Roberto Duarte Dantas] "Dói na alma ver uma criança ser retirada dos braços da sua mãe, por um Estado ineficiente e HIPÓCRITA, e sem os cuidados devidos com a educação, saúde e segurança".

[Catherine de Almeida Plata] "Quem foi o DOENTE que assinou essa ordem judicial? Porque só uma pessoa fora de si para achar que por uma mãe pedir dinheiro nas ruas como cigana seja justificativa para arrancar dos seus braços um anjo que ela pôs ao mundo. Ela gerou, 9 meses, sentiu as dores do parto, criou, deu banho, alimentou...".

[Geórgia Alice Germer] "Crianças daquela idade devem ser transportadas no banco de trás e com a cadeirinha do bebê. O próprio Jornal Hoje já realizou uma matéria falando sobre esse assunto".

[Maria Silva] "Essa brutalidade faz parte do preconceito contra os ciganos... Contra a diferença".

[Elke Cardoso Abdnur] "Fiquei indignada!!! Chorei ao ver a noticia, não é assim que a vida da criança vai se tornar melhor, sendo arrancada dos braços da mãe brutalmente, não pensaram em nenhum momento no bem-estar da criança! Será que não tem outra maneira de se resolver essa situação???".[28]

Dois dias e meio após a separação, a jovem Dervana Dias, juntamente com o pai da criança, participou de audiência na Vara da Infância e Juventude no Fórum de Jundiaí e, perante o juiz Jefferson Barbin Torelli, os dois afirmaram ter plenas condições de criar a filha. Em entrevista à televisão, o tio Divino Dias usou como argumento o modo de vida itinerante de sua família para justificar a presença da filha guarnecida pela mãe no espaço público, sem apelar para nenhum discurso de vitimização e argumentando que, para os ciganos, a cidade é um recurso:

"A gente se sente feliz viajando, botando as malas no carro e indo de cidade a cidade, acampando, vendendo. Se você colocar alguém [cigano] num prédio cheio de ouro, a gente não quer. A gente se sente feliz viajando e as crianças são todas saudáveis, porque a gente respira um ar puro".[29]

"Barbárie", "brutalidade", "absurdo", "ignorância", "violência gratuita", "gesto desumano": essas foram algumas das palavras e expressões mais utilizadas pelos internautas em suas manifestações públicas, constituindo o que Boltanski e Thévenot chamam de a cidade da opinião (la cité de l'opinion), em que a construção da grandeza está diretamente relacionada aos signos de honra e de desonra, e cuja referência para pensar é a obra clássica de Hobbes. Segundo os autores, na cidade da opinião, "o reconhecimento da reputação se volta diretamente para as pessoas, e seus atributos, arbitrários em sua definição, são os signos de seu renome".[30]

Assim, a opinião pública voltou-se contra a inspetora da Guarda Civil Metropolitana Ísis Regina de Abreu Fernandes, acusada de personificar a ação desumana do Estado, arrebatando a criança dos braços da mãe. Em nova reportagem do Jornal Hoje no dia seguinte, sua condição de mãe de dois filhos e avó de três netos – ou seja, sua posição de equivalência na cidade doméstica à de sua vítima – contrastava com seu gesto radical.

Daí o valor de sua opinião em discordância

28 Jornal Hoje. Painel do Internauta, 17.Mar.2010. Grifos dos próprios autores.

29 ZEPPI, Sandro in: Jornal Hoje, 18.Mar.2010.

30 BOLTANSKI & THÉVENOT, 2000: 127.

com sua própria ação diante da ordem, para atender àquilo que o juiz manda, e não pede, ao agente policial:

"Ninguém acredita realmente que existe algum prazer nesse ato. Se alguém pensa, em sã consciência, que eu tive que tomar essa atitude com agrado, isso é impossível. A gente se coloca no lugar, tem aquela empatia pela mãe, mas infelizmente eu estava lá como profissional. Havia uma determinação que eu tinha que cumprir ".[31]

Por meio de nota, setores do Governo Federal, e em especial da Secretaria da Identidade e Diversidade Cultural do Ministério da Cultura (SID-MinC), vieram a público manifestar sua opinião sob espécie de uma moção de "repúdio ao preconceito". O Portal da Cultura na internet rejeitava os procedimentos adotados pelas autoridades locais em Jundiaí, uma cidade próspera de 370 mil habitantes da grande Região Metropolitana de São Paulo que ostenta a posição de 4°. IDH mais elevado do Estado. A notícia era declinada em distintos modos, não se restringindo mais exclusivamente aos princípios gerais da tópica da dignidade e da humanidade comum. Apontava, em nome da diversidade, para a questão do preconceito cultural, ecoando as demandas dos ativistas da causa cigana que logo emitiriam sua posição sobre o caso e promoveriam enquetes em sua agenda de mobilização:

Para a SID, que apoia o segmento com ações para a proteção e promoção da cultura do povo cigano, a atitude da polícia e da justiça local, além de violenta, foi motivada por preconceito, tendo em vista que a cigana estava lendo as mãos dos transeuntes, e não pedindo esmolas utilizando a filha para sensibilizar as pessoas.

O Padre Wallace Zanon, coordenador Nacional da Pastoral dos Nômades do Brasil, acredita também que a ação policial tenha sido movida pelo preconceito. 'A cigana estava lendo a mão e esse é o seu trabalho. Eu já vi muito esse tipo de preconceito contra os ciganos no Brasil', afirma o padre, que entrou em contato com a diocese da cidade de Jundiaí pedindo para que a igreja local acompanhe o caso".[32]

O coordenador da Pastoral dos Nômades, órgão da CNBB de articulação internacional que realiza uma série de ações específicas voltadas para os ciganos no Brasil, chamou atenção para o despreparo dos agentes públicos envolvidos no triste episódio. Não somente dos policiais que utilizaram a força, mas da própria representante do conselho tutelar municipal, por não considerar os efeitos psicológicos deletérios causados pela forma rude com que a menina foi recolhida ao abrigo: "Qualquer outra criança teria traumas ao ser retirada dessa forma dos braços da mãe. Por que com uma criança cigana seria diferente?", indagou o padre.[33] Vanessa Martins de Souza, advogada do Centro de Referência dos Direitos do Povo Cigano, organização parceira da Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República (SEDH-PR), afirmou que já havia acionado o Ministério Público para acompanhar o caso em Jundiaí e que estava à disposição para fazer a defesa de Dervana Dias no tribunal.

Com o assunto em pauta na mídia, logo o evento transformado em acontecimento estaria estampado nas páginas da imprensa escrita, dando continuidade ao noticiário sobre o desenrolar dos fatos ao longo da semana. No dia seguinte, uma nova matéria alcançaria o Jornal Nacional, divulgando o desfecho favorável aos ciganos. Uma decisão judicial permitiria a reintegração da criança à sua família, com a ressalva de que, quando trabalharem na rua, seus pais deveriam doravante deixá-la com algum outro responsável. O casal Dervana Dias e Jindreir Ferreira concordou com os termos da conciliação e, logo após a audiência, retornou para a terra natal no sul de Minas Gerais: a pequena cidade de Jacutinga, de 22 mil habitantes, situada na região de Poços de Caldas, na divisa com o Estado de São Paulo. A notícia revelava ainda que, somente naquele

31 ZEPPI, Sandro in: Jornal Hoje, 18.Mar.2010.

32 ESPÍNDOLA, Heli, in: Portal da Cultura - MinC, 17.Mar.2010.

33 Idem, idibem.

dia pela manhã, a mãe pôde rever sua filha. Na véspera, ela havia visitado o abrigo Casa Transitória Nossa Senhora Aparecida, mas fora "impedida de ver a criança, sob o argumento de que o bebê estava muito agitado". [34]

A última notícia a respeito do assunto viria em 22 de março de 2010, quando o desfecho do caso teria sua máxima consagração ao ser exibido no Fantástico, programa de jornalismo e variedades de grande audiência no horário nobre da televisão brasileira, que se distingue do noticiário cotidiano ao apresentar o resumo dos fatos semanais nas noites de domingo, sob a forma de uma "revista eletrônica". No mesmo dia pela manhã, a matéria chegaria às bancas de jornais estampada nas páginas de O Globo com o seguinte título: "Família de ciganos que teve filha arrancada do colo da mãe em SP está no Sul de Minas".

Esse momento final foi fundamental para a recomposição dos personagens, desconstruindo as insinuações e acusações iniciais, que repercutiam os velhos estereótipos negativos de ciganos como exploradores ou ladrões de crianças, e tornariam possível o reenquadramento definitivo do script, à medida em que se revelava uma situação familiar equilibrada em contraste com os termos da ação judicial:

"– Cigana não pede esmola, cigana lê sorte – afirma a representante da Associação da Cultura Cigana, Yáskara Guelpa.

– Ela não é uma menina de rua, ela tem família – diz o tio Divino Dias. (...)

A menina é a única filha de Dervana Dias e Jindreir Ferreira, casados há 8 anos. A família foi para uma casa, onde mora o irmão mais velho de Dervana e deve ficar na cidade por alguns dias.

– A gente tem mais firmeza. É segurança. Sou o chefe dos irmãos – disse Divino".[35]

– Foi uma determinação judicial, mas ela poderia ter sido feita de outra forma, um pouco mais suave. É uma cena que eu nunca mais quero ver na minha vida – disse Mirian Gostautas, da Secretaria de Assistência Social de Jundiaí".[36]

Não faltaria a essa última reportagem recorrer, uma vez mais, ao vocabulário das emoções e à poderosa força simbólica do vínculo materno no Brasil,[37] princípio mais inclusivo capaz de se impor, até mesmo, à antipatia da maior parte das pessoas diante da presença de mulheres ciganas praticando a buena-dicha pelas ruas, despertando desconfiança e temores infantis nos próprios adultos. Após a punição descabida dos representantes da civitas, e diante da transformação do fato em notícia, falou mais alto para o público o símbolo da maternidade, a dimensão infra-humana dessa relação e a indissolubilidade do laço materno como vínculo. Foi apelando para esse dispositivo de expressão dos sentimentos morais que a matéria encontrou seu desfecho:

"Mais aliviada, Dervana explicou porque não deixou a filha em casa:

– Saí com a nenê porque ela mama no peito. Eu não podia deixá-la. Trabalhava com ela no colo – disse a cigana Dervana Dias.

A criança ainda está muito assustada.

– Tem noite em que ela não dorme e fica nervosa, chorando, pensando que está daquele jeito, nas mãos de outra pessoa. Depois que ela olha na minha cara é que ela dorme um pouquinho – contou a mãe.

A Justiça ordenou que o Conselho Tutelar acompanhe a menina.

– Ela não anda mais. Vamos alugar uma babá para ela, fazer alguma coisa para podermos trabalhar – afirmou o pai, Jindreir Ferreira".[38]

Dervana Dias, contudo, voltaria a ler a sorte pelas ruas em outras cidades, abordando os passantes e buscando atrair novos clientes em um ofício que não a pouparia de outros cons-

34 HARTMANN, Anderson, in O Globo, 18.Mar.2010.

35 O Globo, 22.Mar.2010.

36 Idem, ibidem.

37 A propósito da posição central da mãe na sociedade brasileira, ver ARAGÃO, 1983.

38 O Globo, 22.Mar.2010.

trangimentos.[39] Fora da etiqueta das apresentações, o contato físico pelas mãos é evitado entre desconhecidos no espaço público como regra de civilidade e de urbanidade, uma vez que a regulação da distância social estabelece um recato prudencial e uma atitude de reserva em face do anonimato.[40] As pessoas e, sobretudo, as mulheres se sentem ameaçadas, diante do gesto considerado invasivo, da conversação envolvente, do modo extravagante de trajar, da prestidigitação de objetos e das fórmulas verbais próprias das videntes ciganas.

Falar sobre o destino possibilita devassar uma dimensão da intimidade de alguém que compartilha a crença na mão em sua dimensão sagrada, onde estaria inscrito o destino da pessoa. No encontro fortuito, vencida a hesitação diante da cigana que se apresenta como capaz de desnudar você, seu passado e seu futuro, os consulentes sabem que estão em posição vulnerável de fragilidade. Atributos da construção da fachada[41] – como a maneira de olhar, o modo caloroso de tomar as mãos, as saias vistosas e multicoloridas, os pingentes e amuletos, os dentes de ouro – tornam a personagem das calçadas ainda mais convincente no teatro da vida social. É quando os clientes cedem e se engajam numa conversa em tom de cumplicidade e colaboração, fascinados pela atmosfera mística e pela promessa de desvelamento do fio do destino.

Transpondo as fronteiras religiosas e misturando sorte com dinheiro, as ciganas ora encontram bom resultado em sua lida, nessa objetificação do outro e da cidade como recurso, ora são banidas das ruas, estigmatizadas pela sociedade envolvente e vistas como forma de contágio, contaminação e poluição. A antropóloga Mary Douglas, em seus estudos sobre as formas da proximidade perigosa, observa que:

"A poluição para nós é um assunto de estética, higiene ou etiqueta, que somente se torna grave na medida em que cria um embaraço social. As sanções são sanções sociais, ofensa, ostracismo, fofoca ou mesmo ação policial. Mas em outro grande grupo de sociedades humanas, os efeitos da poluição são muito abrangentes. Uma grave poluição é uma ofensa religiosa".[42]

Condenados pela mídia

Outro caso recente, dessa vez na Região Metropolitana de Curitiba, revelaria em contraposição um tratamento radicalmente oposto dispensado pela imprensa aos ciganos, reforçando preconceitos e fomentando a intolerância. Ao invés de mobilizar-se em favor de mãe e filho ciganos no confronto desigual com as instituições, a televisão e os jornais do Paraná endossaram a investigação policial que os acusava de assassinar uma menina em supostos "rituais de magia negra". Com seu forte poder de influenciar o público por meio de notícias consubstanciadas em pré-julgamentos, os meios de comunicação alimentaram uma verdadeira "punição pela audiência".[43] Pois, tal como chama atenção Pierre Bourdieu, os índices de audiência se alimentam do imediatismo e da compulsão pelo extraordinário, sendo o "Deus oculto desse universo, que reina sobre as consciências".[44]

Uma criança morava com os pais no Jardim Patrícia, um bairro da cidade paranaense de Quatro Barras. Seu nome, Giovanna dos Reis Costa, uma menina de nove anos. Saíra para vender rifas da escola para as celebrações de Páscoa e não mais voltaria para casa. O fato deixou os moradores da pequena cidade sobressaltados, diante do insólito desaparecimento de uma criança. Dois dias depois, a polícia encontraria, envolto em saco plástico, o corpo de Giovanna com marcas de violência sexual em um terreno baldio situado entre as duas casas: a da criança assassinada e àquela onde viviam a cartomante Vera Petrovich, de 59 anos, e seu filho de 19 anos Pero Theodoro Petrovich, um vendedor autônomo.

Uma sucessão de matérias jornalísticas – escritas, sobretudo, pela repórter Patrícia Cavallari

39 Para estudos do vocabulário do constrangimento nas interações face a face, ver GOFFMAN, 2011: 95-109.

40 Sobre comportamentos em lugares públicos e o caráter por vezes problemático no engajamento entre os que não se conhecem, ver GOFFMAN, 2010: 167-181.

41 GOFFMAN, 1985: 29-36.

42 DOUGLAS, 1976: 94.

43 Tal como denominou Kleber Mendonça em sua análise do jornalismo policial na TV e do uso de narrativas melodramáticas em processos de construção de notícias sobre violência. MENDONÇA, 2002.

44 BOURDIEU, 1997: 34.

no diário A Tribuna do Paraná – permite observar como o processo de incriminação dessa família de ciganos foi construído pela polícia a partir de boatos e rumores da vizinhança e alimentado diariamente pelos jornais. A delegada local e os repórteres investigativos recorreram, como expediente comum, a rótulos capazes de transformar suas características culturais diferenciadas – linguagem e expressões idiomáticas, modos de habitar, mobilidade territorial, ofícios e atividades econômicas, práticas rituais, devoções religiosas, preferências estéticas, cultura material, direito consuetudinário, organização da família e idioma do parentesco – em supostas evidências criminais chegando às raias da fabulação, com sérias consequências negativas para todos os envolvidos:

"Desde quando as roupas da criança foram achadas, a cartomante vinha sendo investigada como uma das suspeitas de ter cometido o crime. Os policiais entraram na casa dela e recolheram vários objetos. O mesmo procedimento foi feito em outras residências da região, mas o que chamava a atenção dos investigadores era o fato de a mulher estar viajando desde quarta-feira, quando o corpo de Giovanna foi encontrado. O fato despertou polêmica entre os moradores e até mesmo o boato de que a menina teria sido vítima de magia negra circulava no bairro. O superintendente disse que a cartomante e o filho dela foram à delegacia, mas serão ouvidos formalmente hoje. Por enquanto, não há qualquer fato concreto que os ligue ao crime".[45]

"Apesar de negar qualquer envolvimento no assassinato da criança, Pero confirmou que ele e sua esposa viram Giovanna no dia que ela desapareceu e que compraram uma rifa da menina. Ao se apresentar à delegada, ele entregou uma carteira de identidade que não tinha registro junto ao sistema de dados da polícia, e foi preso por uso de documento falso. Além disso, um morador da região também disse ter sido ludibriado pela família de Pero, que lhe exigiu um televisor e um carro, em troca de trabalhos espirituais. Os antecedentes do rapaz, somados ao fato de as roupas da menina estarem ao lado de sua casa, fazem a polícia investigá-lo com mais atenção".[46]

"Fim do mistério. Estão decretadas as prisões de Pero Theodoro Petrovitch Vichi, 18 anos, e sua mulher, uma jovem de 15 anos, acusados de participar do ritual de magia negra que pôs fim à vida de Giovanna dos Reis Costa, 9. Ela desapareceu no dia 10 de abril e foi encontrada morta dois dias depois, em um matagal, em Quatro Barras. O casal de ciganos está foragido. Em princípio acreditava-se ser um crime perfeito. Sem uso de arma branca ou de fogo, sem testemunhas, vestígios de sêmen ou sangue. Entretanto, com as exaustivas investigações feitas pela delegada Margareth Alferes de Oliveira Motta e sua equipe, da delegacia de Quatro Barras, e com a participação da reportagem da Tribuna do Paraná, a trama envolvendo o assassinato de Giovanna foi finalmente descoberta. As provas coletadas durante quase três meses de diligências policiais

45 CAVALLARI, Patrícia, in: Tribuna do Paraná, 20.Abr.2006.

46 TRIBUNA DO PARANÁ, 21.Abr.2006.

confirmam: Giovanna foi brutalmente morta durante um ritual praticado pela família Petrovitch – os ciganos que moravam a uma quadra da casa da menina".[47]

"O desenrolar das investigações do assassinato de Giovanna dos Reis Costa, 9 anos, está trazendo consequências violentas à comunidade cigana, instalada em Curitiba e em municípios da Região Metropolitana. Membros dessa comunidade, dizendo-se vítimas de preconceito, garantem que têm sido obrigados a mudar até mesmo a rotina de seus acampamentos após a decretação da prisão de Pero Petrovitch Theodoro Vichi (...) e sua mulher, uma adolescente de 15 anos. De acordo com Maurício de Castro Cristo, presidente da Federação Nacional dos Ciganos do Brasil (Fenadruci), desde que a família Petrovitch foi acusada de participar do crime, os filhos de vários ciganos estão com medo até mesmo de ir à escola. 'As minhas filhas estudam no mesmo colégio há cinco anos e todos sabem que elas são ciganas. Agora elas estão amedrontadas', disse Maurício.

Segundo o presidente da Fenadruci, um acampamento em São José dos Pinhais foi apedrejado no último fim de semana. Ele explica que nestes locais eles costumam pedir aos moradores da região que cedam água e luz. 'Depois das notícias divulgadas sobre os Petrovitch, estas pessoas estão fechando os portões para o nosso povo e fazendo generalizações errôneas. Estão dizendo até mesmo que nós bebemos sangue, o que é um absurdo', disse Maurício. (...) Os ciganos têm explicação para o medo que ainda sentem surgir nas pessoas ao se depararem com suas vestes típicas e dentes de ouro. Para eles, o preconceito ainda existe porque vem com a educação. 'Desde cedo as crianças aprendem que ciganos as roubam. E nos livros de escola também somos colocados como ladrões e vândalos', exemplifica Cláudio Iovanovitch".[48]

"Para dar continuidade às investigações sobre o ritual macabro, a polícia contará com o apoio do coronel Walmir Alves Brum, assessor do Ministério Público do Rio de Janeiro. Estudioso de rituais satânicos, tem um farto material que pode ajudar os investigadores a entenderem o que aconteceu na noite em que Giovanna foi morta. Ele foi um dos principais informantes nas investigações feitas em Teresópolis, entre outubro de 2000 e abril de 2001, quando três garotas foram mortas – da mesma forma como Giovanna – e outras duas foram atacadas. O cigano Paulo Bianch Yanovich é o principal suspeito destes crimes. As semelhanças entre a morte de Giovanna dos Reis Costa (...) e as que aconteceram em Teresópolis, no Rio de Janeiro, levam a polícia a acreditar em uma possível ligação entre elas. Sabe-se que o suspeito que agiu no estado fluminense, Paulo Bianch Yanovich, tem parentesco com a família Petrovich. A avó de Paulo seria tia de Vera Petrovich, que é mãe de Pero. Entretanto, estabelecer essa relação é um tanto complicado. Em algumas famílias ciganas, os sobrenomes, além de serem parecidos, se repetem ou são suprimidos em função dos casamentos, que muitas vezes acontecem entre parentes. A união entre primos é comum, uma vez que o objetivo é aumentar a família".[49]

"No dia do sumiço de Giovanna, (...) Vera estava em Curitiba, na casa da filha Fátima – também cartomante e conhecida por dona Lurdes – moradora na Rua Riachuelo, cuidando dos preparativos do casamento do filho mais velho, Hioffmer. No dia seguinte, Pero e a mulher se juntaram a elas e só retornaram para Quatro Barras na quarta-feira da outra semana, quando encontraram a casa aberta que tinha sido vasculhada pela polícia e souberam que estavam sendo apontados como suspeitos do crime. Pero ainda foi até a delegacia com [o sogro] Renato Michel, a quem pediu ajuda. (...) Dados como foragidos, as investigações se concentraram em provar o envolvimento dos

47 CAVALLARI, Patrícia, in: Tribuna do Paraná, 07.Jul.2006.

48 CAVALLARI, Patrícia, in: Tribuna do Paraná, 11.Jul.2006.

49 CAVALLARI, Patrícia, in: Tribuna do Paraná, 12.Jul.2006.

ciganos com a morte da menina. Com novo mandado de busca e apreensão, o apartamento de Fátima foi vasculhado. A polícia encontrou um saiote branco sujo de sangue, um frasco contendo sangue misturado possivelmente com água, e um envelope em que estava escrito o nome completo de Giovanna. A família tentou explicar que o sangue era da noiva do irmão de Pero, que se casou virgem e como é costume cigano, teve que entregar a prova da virgindade para as mulheres mais velhas da família. E o nome da menina morta foi escrito por Fátima em um envelope, quando ela ouviu numa agência dos Correios, pessoas comentando na fila que seu irmão era suspeito de um assassinato. Anotou o nome da vítima, conforme revelou à polícia, para mais tarde fazer uma pesquisa na internet e descobrir o que estava acontecendo. As explicações não surtiram efeito. Para a polícia eram indícios incriminadores. A delegada Margareth pediu a prisão preventiva de Vera, de Pero e de Renato, e a apreensão da menor. Para a policial estava confirmada a autoria do crime".[50]

"Na redação de O DIÁRIO, Sônia Ramos, madrasta da estudante Fernanda, encontrada morta no dia 17 de outubro de 2000 em matagal na Quinta da Barra, diz que Percília Nicoleti tentou montar consultório em Teresópolis no início do ano. Desde que perdeu a enteada, Sônia passou a acompanhar casos envolvendo ciganos e possíveis rituais macabros em todo país. Em julho do ano passado, ajudou nas investigações da morte da pequena Giovanna dos Reis Costa, (...) em Quatro Barras, Paraná. O suspeito da morte é Pero Theodoro Petrovitch Vichi, (...) que também seria da família de Bianchi. 'As mortes aconteceram antes do casamento de Paulo, e a garotinha de Quatro Barras, também foi assassinada dias antes de um casamento cigano. Na casa de Paulo a polícia apreendeu mechas de cabelos humanos, velas e imagens estranhas, assim como aconteceu na casa dos Petrovitch', atenta trecho de reportagem especial sobre o assunto desenvolvida pela Tribuna do Paraná".[51]

"Os principais suspeitos do crime, os ciganos Pero Petrovich Theodoro Vichi (...) e a mulher dele, de 15 anos, estão com mandados de prisão e apreensão decretados, mas desapareceram. A delegada Margareth Alferes Motta, da delegacia da cidade, concluiu o inquérito sobre o crime e o encaminhou terça-feira para o Fórum Criminal. Além de investigações em outros estados – como São Paulo e Santa Catarina – escutas telefônicas revelaram hábitos estranhos e a ligação dos ciganos com o tráfico de drogas e estelionatos. As gravações, autorizadas pela Justiça, foram enviadas a São Paulo para serem degravadas. Muitas eram em romanês, idioma utilizado pela família cigana, o que dificultou a apuração dos fatos. Outras conversas, no entanto, deixavam claro que a família não se preocupava com os trabalhos da polícia e até debochava das autoridades. O promotor de Justiça Octacílio Sacerdote Filho, de Quatro Barras, assegurou que tão logo o processo chegue em suas mãos, oferecerá denúncia contra Pero e a mulher dele. Crimes semelhantes ao que Giovanna foi vítima, também envolvendo familiares dos Petrovitch, aconteceram no Rio de Janeiro, o que deu ainda mais certeza à polícia de que Pero e a mulher dele seriam capazes de praticar um ritual macabro. Além disso, no dia em que a menina desapareceu, a família dos ciganos foi a única que não ajudou nas buscas. Na provável noite do crime, eles participavam de uma festa, possivelmente o ritual que resultou no bárbaro assassinato".[52]

"Giovanna dos Reis Costa, 9 anos, foi sangrada viva. Enquanto o coração dela batia, um objeto foi introduzido em sua vagina, e dilacerou o períneo para que o sangue fosse recolhido. (...) Vera Petrovitch, mãe de Pero, estava em Curitiba, preparando o casamento do outro filho, aguardando o sangue de uma virgem (no caso a Giovanna) para um ritual que garantisse a virilidade do noivo. Ela foi a mentora intelectual da trama, segundo a

50 TRIBUNA DO PARANÁ, 18.Abr.2008.

51 MEDEIROS, Marcello, in: O Diário de Teresópolis, s.d.

52 CORNELSEN, Mara, in: Tribuna do Paraná, 12.Abr.2007.

denúncia do Ministério Público".[53]

"Acostumados a fazer rituais de magia, os ciganos Pero Theodoro Petrovitch Vichi (...) e a mãe dele, Vera Petrovitch, (...) parecem ter esquecido de fazer um 'trabalho' para a própria proteção. Procurados há um ano pela polícia, foram presos em um golpe de sorte, em Araçatuba, interior de São Paulo, pela Polícia Militar da cidade. A matéria publicada na edição da Tribuna do último dia 12 foi a evidência que possibilitou a prisão dos acusados de assassinar Giovanna dos Reis Costa, 9 anos, em um ritual de magia negra ocorrido em 10 de abril do ano passado. Pero e Vera estavam escondidos na casa de parentes, em um bairro de classe média. Por volta das 17h de quinta-feira, policiais militares receberam a denúncia de que na residência havia armas e drogas. Ao chegar no endereço, os policiais vistoriaram a casa e encontraram 12 aparelhos celulares, mechas de cabelo humano, velas vermelhas, receitas de rituais e duas grandes bonecas pintadas de preto. Apesar dos objetos, a polícia não tinha indícios de qualquer crime. (...)

Vera e Pero foram levados à central de plantão, que concentra as ocorrências das delegacias da cidade, e não ofereceram resistência. Eles apenas perguntavam quem os denunciou. (...) Sem qualquer preocupação em esconder o rosto, Vera e Pero Petrovich desembarcaram calmamente do avião do governo do Estado, escoltados pelo superintendente Brito e pelo delegado Gerson de Mello Runpfe, da Delegacia de Vigilância e Capturas. Eles chegaram às 19h de ontem, no Aeroporto do Bacacheri, em Curitiba. Nas dependências do hangar fizeram questão de gritar 'somos inocentes' aos muitos jornalistas que os aguardavam.

'O Brasil inteiro vai ver que somos inocentes e que não existe ritual algum. Estávamos escondidos porque tínhamos medo de ser linchados', gritava Pero, ao lado da mãe. Vera, que se irritou ao ver a imprensa, afirmou que os crimes vão continuar, uma vez que o verdadeiro assassino ainda está solto. 'Isso é coisa de cobra mandada. Quero ver quem é que vai provar que nós fizemos esse ritual. Sou digna, avó de três netos e ninguém aqui seria louco de matar e deixar rastros. Cigano é alegre, é de Deus e só tem alegria no coração', dizia ela".[54]

"A repercussão da prisão dos ciganos Pero Petrovitch (...) e de Vera Petrovitch (...) no Estado de São Paulo, pode ter ajudado a polícia de Araçatuba a evitar o sacrifício de mais uma criança. A menina de 6 anos (que teve seu nome preservado) era criada pela cigana Percília Nicoliche, parente de Vera, e havia notícias de que quando a garota atingisse a puberdade seria morta em um ritual de magia. A menina foi encontrada na sexta-feira, depois de uma caçada que durou horas, e entregue à mãe biológica na manhã de sábado. (...) A mulher procurou a promotoria da cidade, desesperada. Ela soube que sua filha estava sendo criada para ser sacrificada durante um ritual, quando atingisse a puberdade. Pelo fato da mãe ter, de certo modo, entregue a menina à cigana, o promotor local pediu providências para checar se a mulher realmente tinha entregue a filha mediante ameaças ou se apenas tinha inventado a história do sacrifício porque estava arrependida. (...) 'Não podemos afirmar que realmente iria acontecer um ritual, mas mediante a história da Giovanna, não descartamos essa hipótese. Em princípio não há crime e por isso Percília não foi presa. Vamos investigar em que circunstâncias ela apanhou a menina e se for comprovado o sequestro, ela responderá pelo crime. A menina, que estava com mandado de busca e apreensão, foi entregue à mãe', finalizou o delegado".[55]

"Preocupado com a discriminação que a comunidade cigana tem sofrido, em consequência do envolvimento de ciganos no assassinato da garotinha Giovanna dos Reis Costa, 9 anos, o [advogado e] presidente da

53 CAVALLARI, Patrícia, in: Tribuna do Paraná, 10.Mai.2007.

54 CAVALLARI, Patrícia, in: Tribuna do Paraná, 26.Mai.2007.

55 CAVALLARI, Patrícia, in: Tribuna do Paraná, 28.Mai.2007.

Associação de Preservação da Cultura Cigana (Apreci), Cláudio Domingos Iovanovitchi, concedeu ontem uma entrevista coletiva. Acompanhado da mulher e da filha, Cláudio frisou que o suposto ritual envolvendo a criança não é típico da cultura cigana, e sim fruto de uma mente doentia. Desde que os ciganos Vera Petrovitch (...), Pero Petrovitch (...), Renato Michel (...) e uma garota de 16 anos figuraram como suspeitos e depois acusados do assassinato, os ciganos de Curitiba e região metropolitana passaram a ser ainda mais discriminados e quem tem sofrido com isso são as crianças. Segundo Cláudio, os filhos dos ciganos têm sido vítimas de preconceito no colégio e estão até negando a própria etnia. 'Depois de ver na imprensa que foram ciganos que mataram e fizeram ritual de magia, minha neta, que tem 5 anos, olhou para mim e disse que ela não era cigana. Onde já se viu isso, ela está negando a própria origem! As lendas de que ciganos roubam crianças são antigas e por isso há muitos anos sofremos com o preconceito. Agora a situação está ainda mais crítica', disse Cláudio que, no último dia 24 conseguiu instituir, junto ao governo federal, o Dia Nacional do Cigano. (...) Para discutir sobre a cultura cigana e levar essas informações à população, Cláudio entregou a proposta de realização do Seminário Nacional de Questões Ciganas ao governo do Estado. 'Vamos trazer antropólogos, sociólogos e estudiosos para discutir, explicar e levar ao público nossa cultura. É uma medida urgente e necessária para que nosso povo não pague mais pela ignorância, que gera preconceito e discriminação', finalizou o presidente da Apreci".[56]

"Renato e a mulher de Pero não chegaram a ser presos. O advogado contratado por eles conseguiu revogar o pedido de prisão preventiva. Porém, no início deste mês, Renato foi apanhado em flagrante pela Delegacia de Estelionato e Desvio de Cargas, sob a acusação de estar aplicando golpes avaliados em R$ 500 mil, usando para isso seus dons de cigano".[57]

"A Quinta Turma do Superior Tribunal de Justiça (STJ) negou habeas corpus a uma mulher denunciada pelo homicídio da menina Giovanna dos Reis Costa (...). Os ministros, com base no voto do relator, ministro Gilson Dipp, afastaram, inicialmente, a alegação de excesso de prazo e consideraram, para a manutenção da prisão cautelar, a periculosidade da ré, a maneira como o delito foi cometido, sua fuga do distrito da culpa, bem como o fato de que a instrução processual já se encontrava encerrada".[58]

Quase cinco anos se passaram desde a prisão de mãe e filho, em maio de 2007, até o grande dia em que foram levados às barras do Tribunal do Júri de Curitiba, em março de 2012. Nesse longo e penoso interregno em que estiveram confinados, a história sobre o caso praticamente desapareceu dos jornais, interrompida somente pela notícia especializada da negação do habeas corpus pelo STF, ou seja, do indeferimento desse dispositivo constitucional, no que tange às garantias individuais, consagrado em prol dos que se valem do direito de responder em liberdade a um processo criminal ainda inconcluso.

A sucessão de notícias passo a passo deixa entrever a fabricação dos ciganos como sujeitos criminais pela polícia e pela imprensa no Paraná, a partir de uma construção precária e falaciosa do iter criminis, ou seja, do "caminho do delito", diante de fabulações demonizantes e da acusação de prática de rituais de "magia negra". Na história construída, tal como veio a público e foi apresentada exaustivamente pela imprensa, há uma criança vítima de homicídio e uma grave acusação moral que pesa sobre uma casa. Diante do medo e da ira, tudo o que é considerado estranho nos modos de vida dessa família concorre para sua incriminação, para tornar verossímeis as matérias e as peças do inquérito reunidas por uma delegacia de policia em promíscua colaboração com a

56 CAVALLARI, Patrícia, in: Tribuna do Paraná, 30.Mai.2007.

57 TRIBUNA DO PARANÁ, 18.Abr.2008.

58 SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA, 27.Mai.2011.

redação de um jornal.

Para os ciganos, as consequências do noticiário sensacionalista iriam além das prisões preventivas dos acusados pelo crime. Uma sensação constante de ameaça rondaria os acampamentos situados nos 29 municípios da Grande Curitiba, envolvendo seus filhos matriculados em escolas da região em uma série de pequenos incidentes e situações problemáticas. Um dos resultados mais sutis, porém bastante revelador, é a própria rejeição subjetiva, por parte de crianças ciganas, de uma identidade deteriorada diante das circunstâncias, mesmo entre descendentes de seus porta-vozes mais atuantes e esclarecidos.

Na arquitetura do judiciário, ressalta o caráter estratégico e totalizante do inquérito policial nos processos de incriminação no Brasil, evidenciando, em contraste com outras tradições jurídicas modernas, o protagonismo e o poder dos delegados na construção dessa peça-chave do sistema judicial brasileiro.[59] Na relação entre processos criminais e agências estatais, distinguem-se processos de criminalização, criminação e incriminação, ressaltando que "o crime não existe na 'natureza' do evento, mas na interação social em que uma parte acusa moralmente a conduta da outra e, sendo bem-sucedida, obtém a institucionalização daquele curso de ação, idealmente tipificado como 'crime', nos códigos penais".[60] O sociólogo Michel Misse observa que:

"Se, do ponto de vista processual, a toda criminação segue-se a demanda de incriminação, na prática isso pode se inverter: a demanda social de punição pode levar (e tem levado) à incriminação preventiva. No passado, como agora, há um processo social que 'estabiliza', por assim dizer, em tipos sociais, a expectativa de reiteração do sujeito no crime; mais que isso, tende a assimilar o crime ao sujeito, de tal modo que a periculosidade do sujeito, baseada no que se supõe ser sua propensão natural ao crime, passa a ser decodificada por traços que ele apresente. A seleção desses traços, como no processo de estigmatização, interliga causalmente variáveis de pobreza urbana, baixa escolaridade e preconceitos de cor e marca ao que se espera que seja uma 'carreira criminosa'. Esse processo (...) tende a constituir uma subjetivação adequada ao rótulo imposto, particularmente quando esse é acompanhado de experiências traumáticas com diferentes tipos de autoridades (...)".[61]

Formas de incriminação preventiva reaparecem com modulações em diferentes épocas e contextos culturais, como no procedimento inquisitorial ibero-americano ou nas acusações de feitiçaria em sociedades ameríndias e africanas. No clássico ensaio O Feiticeiro e sua Magia, Claude Lévi-Strauss observa, a partir de um caso ocorrido entre os Zuni, no Novo México, o modo como uma acusação de feitiço sobre um jovem resulta na encarnação de um personagem socialmente imposto, capaz de confessar algo que não praticou e, com isso, preservar a coerência do sistema. Diante de seu fervor dramático convincente, "o acusado (...) traz ao grupo uma satisfação de verdade, infinitamente mais densa e mais rica do que a satisfação de justiça que teria proporcionado a sua execução".[62]

Em seus estudos sobre os Lele do Kasai, Mary Douglas analisa as formas de poluição moral e suas consequências sociais, observando que, para os membros dessa e de muitas outras sociedades, "todo mal é causado pela feitiçaria. Podem visualizar claramente o que a realidade poderia ser sem a feitiçaria e, continuamente, se esforçam (...) pela eliminação dos feiticeiros".[63] Pensa-se, portanto que, ao eliminar o feiticeiro, o curandeiro, a bruxa, se exorciza do mundo a feitiçaria e, no limite, suas próprias crenças em sua eficácia. Tais foram procedimentos muito comuns, por exemplo, em ações policiais contra as casas de cultos afro-brasileiros, sobretudo na primeira metade do século XX, sob a acusação de crimes de charlatanismo e curandeirismo.

59 Ver, a propósito desse tema, pesquisas de Roberto Kant de Lima e de Michel Misse: KANT, 1994; MISSE, 2011.

60 MISSE, 2011: 16. A instituição de normas de conduta em leis, a partir da elaboração de um código escrito, constitui a chamada criminalização. Esse processo, por sua vez, se distingue da seleção posterior de eventos que é efetivamente interpretada como crime, à qual Misse sugere o uso do termo criminação. As ocorrências que são, finalmente, selecionadas pela polícia e pela justiça e que vem a transformar-se em casos, constituem o processo de incriminação do sujeito, transformado agora em réu.

61 MISSE, 2011: 17.

62 LÉVI-STRAUSS, 2003: 201.

63 DOUGLAS, 1976: 206.

Às vésperas do julgamento do crime de Quatro Barras, entretanto, percebe-se uma mudança notável na estratégia do diário A Tribuna do Paraná. Além de suavizar o tom das notícias sobre o assunto, buscando adotar pela primeira vez uma postura mais isenta, o jornal passou a escalar outros repórteres para a cobertura do desfecho final do caso. A essa altura, em face das inúmeras falhas no inquérito policial apontadas pelo advogado de defesa Cláudio Dalledone Júnior, já se sabia da desistência de Octacílio Sacerdote Filho, autor da denúncia no Ministério Público, e de sua substituição por Marcelo Balzer como promotor. É provável também que o advogado de defesa já pudesse contar com setores da mídia em seu favor, diante da enviesada peça de convicção produzida pela delegada Margareth Alferes Moura, em um caso rumoroso de procedimento inquisitorial e de experiência da injustiça promovida pelo Estado. Pois, como se diz nos tribunais, qui dicit pro innocente est satis eloquens. Ou seja: "Quem diz em favor de um inocente é bastante eloquente".

Nesta segunda-feira, dia 12 [de Março de 2012], às 9h30, finalmente será realizado no Tribunal do Júri de Curitiba o julgamento de um dos casos mais chocantes dos últimos cinco anos que abalou a opinião pública da região metropolitana de Curitiba. Os ciganos Vera Petrovitch, Pero Theodoro Petrovich e Renato Michel foram denunciados pelo promotor de Justiça Octacílio Sacerdote Filho pelo crime de homicídio duplamente qualificado. A defesa está por conta do escritório do advogado Cláudio Dalledone Júnior. A vítima é a garota Giovanna dos Reis Costa, de 9 anos, barbaramente assassinada em 10 de abril de 2006, em Quatro Barras. Os réus são acusados de matar a menina para fins de ritual de magia negra".[64]

"'O assassino está nas ruas. Ele está solto e pode pegar outras crianças. E nós cobramos isto, nós queremos Justiça'. Esta frase foi pronunciada ontem à tarde em Quatro Barras por Albani Costa, 50 anos, tia da garota Giovanna dos Reis Costa, assassinada em 10 de abril de 2006. Albani foi uma das poucas familiares que acompanharam até o fim o julgamento dos ciganos Vera Petrovich e seu filho Pero Petrovich, inocentados do crime pelo Tribunal do Júri nas primeiras horas da madrugada de ontem. Ela se referia ao fato de o Estado não ter resolvido o crime.

Os furos e contradições – e principalmente a ausência de provas sólidas para incriminar os acusados – eram tantos, que [os pais de Giovanna] Cristina Aparecida e Altevir Costa começaram a chorar. E o advogado de defesa Cláudio Dalledone Júnior, à frente de uma banca com mais quatro assistentes, fez a delegada de gato e sapato: foi um massacre. 'O Estado devia excluir esta delegada de seus quadros por incompetência', disse ele num dos intervalos no primeiro dia de julgamento. Não sobrou muita coisa para a ação do promotor Marcelo Ralzer, de Ponta Grossa, que substituiu Octacílio Sacerdote Filho, o autor da denúncia. Nos debates, no começo da noite do terceiro dia de julgamento, ele se referiu a si mesmo com palavras que servem para definir o caso para o qual foi escalado: 'Dizem que sou o defensor das causas impossíveis'.

Do jeito que o inquérito chegou ao tribunal, aquela era uma causa impossível de defender. Cristina Aparecida, a mãe de Giovanna, percebeu. Nem foi conferir o último dia. E ontem era a própria imagem do desespero. 'Eu estou decepcionada. A delegada disse uma coisa para nós e agora nós percebemos que está tudo errado. É muito frustrante. Eu só quero Justiça. Quero saber quem matou minha filha e peço punição', disse. 'Esta pessoa pode ser outra que está solta por aí. Eu estou indignada. Eu não sei mais nada', disse, cansada de esperar a promoção de Justiça que devia ser feita pelo Estado. Uma espera que vai se alongar mais. Muito mais".[65]

"A absolvição na semana passada dos ciga-

64 PEREIRA, Edilson, in: Tribuna do Paraná, 12.Mar.2012.

65 PEREIRA, Edilson, in: Tribuna do Paraná, 16.Mar.2012.

nos Vera e Pero Petrovich depois de três dias de julgamento, encerrado no final da noite de quarta-feira (dia 14) no Tribunal do Júri de Curitiba, revelou um meandro escabroso e pouco mencionado da segurança pública no Paraná: a qualidade dos inquéritos. Inquérito mal feito resulta em segurança de má qualidade. O diacho é que os inquéritos vão e vem e ninguém se preocupa com isso. (...) Os ciganos eram acusados pela morte de Giovanna. Eles foram absolvidos por falta de provas. O promotor Marcelo Ralzer observou durante três dias o advogado de defesa Cláudio Dalledone Júnior e mais quatro advogados assistentes sapatearem sobre a denúncia feita pelo promotor Octacílio Sacerdote e ao final o próprio Ralzer achou conveniente pedir ao corpo de jurados a absolvição dos réus. A vilã da história acabou sendo a delegada Margareth Alferes Moura, à época do crime titular da delegacia de Quatro Barras, que elaborou um inquérito pouco conclusivo, confuso e sem provas que permitissem a acusação dos suspeitos. Foi uma peça tão ineficiente que a delegada foi arrolada como testemunha da defesa. E funcionou. Perda de tempo, de dinheiro e de paciência. O caso vai ser reaberto. Seis anos depois. Como a Polícia vai resolver seis anos depois um crime que não conseguiu resolver à época em que os demais suspeitos estavam à mão, é algo muito interessante para a sociedade acompanhar".[66]

Por uma sociedade decente

O filósofo Avishaï Margalit considera que uma sociedade decente é aquela em que as instituições não humilham as pessoas. Para o autor, "as instituições sociais podem ser descritas de duas maneiras: abstratamente, por seus regulamentos e suas leis ou, concretamente, por seu comportamento real. (...) O Estado possui, pois, um potencial particularmente importante, ao mesmo tempo normativo e factual, de humilhação institucional".[67] Tais formas de humilhação são comumente dirigidas aos ciganos, evocando os mais variados motivos que ressaltam a oposição a seu modo de vida, a sua mobilidade, a sua organização social, enfim, às expressões de sua identidade.

O conceito de tolerância, tão caro às sociedades liberais, se refere à atitude de não intervir na ação ou na opinião do próximo, mesmo diante daquilo que não se aprova e que seria, portanto, considerado "desagradável, aborrecido e moralmente repreensível".[68] Seu desenvolvimento está diretamente relacionado à ideia de pluralismo moral, cuja rejeição é um dos fatores mais responsáveis para a ascensão da intolerância, diante da imposição tenaz do que se considera como a única forma correta e verdadeira de pensar e agir.[69]

John Locke foi um dos filósofos modernos que mais contribuiu para desenvolver reflexões sobre o tema, instado a produzir sobre as próprias circunstâncias vividas por ele no século XVII. A perseguição religiosa o levou a refugiar-se na Holanda, país que se notabilizava pelo acolhimento de estrangeiros e florescente economia de mercado, onde o autor redigiu sua Carta sobre a Tolerância, em 1689, sob encomenda do conde Shafteburry. Examinando a irracionalidade dessas perseguições, Locke contrastou a experiência do cosmopolitismo, livre de enraizamentos e preconceitos, com o patriotismo e os apegos de natureza local.

Dois séculos depois, Stuart Mill ampliou essa reflexão para além do campo religioso, estabelecendo pela primeira vez uma relação direta entre tolerância e pluralismo. O filósofo chamou atenção para o valor da diversidade, considerando positiva a existência de diferentes modos de vida. Além disso, sistematizou no ensaio Da Liberdade, de 1859, os três pilares de defesa da tolerância: o ceticismo moral, a autonomia individual e a exigência da neutralidade do Estado que, segundo Mill, "não é fundado para imiscuir-se nas atividades e nos atos dos indivíduos, salvo para se proteger".[70] Na relação entre tolerância e ceticismo moral, há uma convicção subjacente de que não existe nenhuma verdade moral a que possamos vir

66 BRANDÃO, Leonardo, in: Vanguarda Política, 19.Mar.2012.

67 MARGALIT, 1999: 13-15.

68 MENDUS, 2003: 699.

69 MENDUS, 2003: 700.

70 MENDUS, 2003: 701.

a aceder ou descobrir. Pois se pudéssemos navegar com certeza absoluta nesse campo, poderia haver certeza também na imposição de valores morais infalíveis.

A cientista política Susan Mendus observa que a tolerância traz consigo uma exigência de neutralidade, pois "o Estado deve se abster de concordar com uma concepção particular do bem ou impô-la". Desse modo, como instância superior, o Estado não deve nem permitir a perseguição de um grupo em particular, muito menos apoiar privilégios de um em detrimento de outros. A sociedade, desse ponto de vista, "deve ser uma arena neutra na qual os indivíduos podem viver a vida que lhes agrada, sob a única condição de permitirem que os outros façam o mesmo". [71]

Contudo, a relação entre pluralismo e neutralidade é, por vezes, paradoxal, pois valores sociais não só são diversificados, como também são antagônicos e mesmo incompatíveis, e talvez não exista nenhuma posição neutra ou um ponto de equilíbrio que o Estado ou a sociedade civil possam adotar em todas as circunstâncias. A exigência de neutralidade, portanto, é um ideal que não se concretiza em sua plenitude, razão pela qual a questão resulta em certo pessimismo, sendo o mundo o lugar da controvérsia e dos acordos provisórios.

O sociólogo e jurista espanhol Javier Pascual Casado afirma que "um fator decisivo no aparecimento da atitude intolerante é o medo".[72] Um dos mais cultuados provérbios ciganos, por sua vez, sentencia que "quem vive com medo, vive pela metade". O medo é um sentimento ambíguo, bastante rejeitado como estado afetivo de fraqueza, mas muitas vezes também recalcado pelos ciganos, cientes dos elevados custos de sua identidade social e do que pode representar a apresentação de seus símbolos exteriores de status no espaço público.

Não bastassem os dois casos anteriores aqui analisados, surgiriam, durante a finalização deste artigo, notícias esparsas de um terceiro episódio de intolerância contra ciganos, quando um delito cometido por um indivíduo em Santo Amaro da Purificação, na Bahia, emblematicamente recaiu sobre a totalidade de um grupo Calon e de seu acampamento:

"Cerca de 100 ciganos deixaram a cidade de Santo Amaro da Purificação, na região do Recôncavo, nesta segunda-feira [04. Jun.2012], de acordo com a polícia. No domingo, moradores atearam fogo no acampamento onde moravam, com pelo menos 50 barracas, em retaliação à morte de um dono de lava-jatos, que teria sido cometida por um cigano. O suspeito fugiu e até o momento não foi localizado. Joaquim Pereira, coordenador da 3ª Coordenadoria de Polícia do Interior (Coorpin), afirmou que o agressor teria assassinado o homem porque ele lavou seu carro e foi cobrar pelo serviço. Nesse momento, os dois acabaram discutindo. Durante o desentendimento, o suspeito realizou vários disparos contra a vítima e acabou atingindo de raspão outra pessoa que estava perto da confusão. Uma outra pessoa também ficou ferida na ocasião".[73]

"Na noite dessa segunda feira (04), moradores e parentes da vítima que foi assassinada pelo cigano saíram em passeata do bairro da Subestação em direção a Câmara de Vereadores de Santo Amaro, levando faixas e pedindo Justiça. Os moradores alegaram que policiais civis estavam coagindo os moradores da cidade, entrando em casas sem mandatos de justiça para reaver os pertences dos ciganos. Organizadores da passeata receberam o convite do presidente da câmara de Santo Amaro para assistir a sessão. Já dentro do plenário, foi facultada a palavra ao irmão da vítima que, muito emocionado, fez pedidos de justiça, além de relatar as arbitrariedades que estavam sendo cometidas pelos policias e as constantes ameaças dos ciganos. O presidente então, resolveu suspender a sessão e convocou todos os verea-

71 MENDUS, 2003: 702.

72 CASADO, 1986: 638.

73 G1 BAHIA, 04.Jun.2012.

dores para irem a delegacia e conversar com o delegado. O delegado recebeu os vereadores do município aparentemente transtornado. Achando-se pressionado pela presença dos vereadores e do povo que queria uma explicação, ele discutiu com os vereadores e, numa atitude descontrolada, sacou sua pistola e deu tiros para cima, causando um corre-corre e pânico nas pessoas que aguardavam na porta da delegacia por soluções. Nada mais podendo ser feito, e para preservar a integridade física do povo e dos vereadores, os mesmos saíram e voltaram para câmara, onde reiniciada a sessão foi feito uma moção de repudio ao delegado. Também foi realizado um comunicado ao comando da Policia Civil do estado relatando a atitude truculenta do Delegado pedindo sua imediata transferência da cidade. Além disso, foi também aprovado, por unanimidade na casa, um projeto de lei que proíbe acampamentos de ciganos na cidade".[74]

Embora o caso não tenha encontrado maior repercussão na imprensa, muitos vídeos amadores foram postados na internet, publicizando as cenas do incêndio e da pilhagem registradas pelos próprios participantes e moradores da pequena cidade do Recôncavo, terra natal de Caetano Veloso, Maria Bethânia e Dona Canô celebrada por sua cultura popular e por suas festividades religiosas.[75] Vizinhos descontentes transformaram o acampamento cigano em terra arrasada, manifestação máxima da rejeição a suas eventuais pretensões de pertinência ao lugar. Com as tendas em chamas, tomaram de assalto móveis, colchões, eletrodomésticos, panelas cuidadosamente polidas e utensílios de cozinha; mas não quiseram pilhar os vestidos das ciganas, deixados no chão em atitude de desdém. Como nas razias, nas guerras de extermínio ou nas expedições de retaliação movidas pelo clamor da vingança, os moradores da cidade agiram corporadamente encarnando a multidão violenta. A expressão pública de sua indignação moral diante da morte de um de seus membros se manifestou pelo banimento sumário daqueles que, de modo atávico, encarnam como poucos o protótipo da figura do estrangeiro.[76]

Destruído o acampamento, os ciganos vão embora de Santo Amaro, fugindo com medo, despojados de seus bens, fustigados sob ameaça de linchamento e lançados outra vez na estrada. Em sua errância de pouso em pouso, entretanto, irão encontrar sempre as mesmas figuras: os estereótipos, os preconceitos, as acusações morais; enfim, as máscaras de guerra da intolerância. Na experiência cotidiana desses grupos, a itinerância nem sempre deriva de uma dinâmica interna, própria das estratégias econômicas ou de reprodução da estrutura social. Nem sempre a mobilidade é produto de uma escolha, fruto do exercício de uma liberdade. Pois não é à toa que são compelidos, tangidos, expulsos obrigatoriamente para fora das cidades, como se fossem sobreviventes erráticos da "nau dos insensatos".

74 RECÔNCAVO ONLINE, 05.Jun.2012.

75 YOUTUBE, 02.Jun.2012

76 Ver, a respeito, SIMMEL, 1983.

BIBLIOGRAFIA

ARAGÃO, Luiz Tarlei de. Em nome da mãe: posição estrutural e disposições sociais que envolvem a categoria mãe na civilização mediterrânea e na sociedade brasileira. In: FRANCHETTO, Bruna; CAVALCANTI, Maria Laura; HEILBORN, Maria Luiza (Eds.). Perspectivas Antropológicas da Mulher, 3. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983, pp. 109-145.

ASSÉO, Henriette. Les Tiganes: une destinée européenne. Paris: Gallimard, 1994. 160 p. (Découvertes Gallimard, Histoire; 218)

BOLTANSKI, Luc. La Souffrance à Distance: morale humanitaire, médias et politique. Paris: Métailié, 1993. 288 p.

BOLTANSKI, Luc & THÉVENOT, Laurent. De la Justification: les économies de la grandeur. Paris: Gallimard, 2000 [1991]. 483 p.

BORDIGONI, Marc. Les Gitans. Paris: Le Cavalier Bleu Éditions, 2007. 125 p. (Idées Reçues; 134).

BOURDIEU, Pierre. Sobre a Televisão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997 [1996]. 144 p.

CASADO, Javier Pascual. Intolerância. In: SILVA, Benedicto (coord. geral). Dicionário de Ciências Sociais. 2 v. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1986, pp. 638-639.

CEFAÏ, Daniel. Pourquoi se Mobilise-t-on? Les théories de l'action collective. Paris: La Découverte, 2007. 732 p. (La Bibliothèque du M.A.U.S.S.)

CHAPLIN, Charlie. My Autobiography. London: Penguin Classics, 2003 [1964]. 494 p.

DEWEY, John. The Public and its Problems. New York: Henry Holt & Co., 1927. 224 p.

DONOVAN, Bill M. Changing perceptions of social deviance: Gypsies in early modern Portugal and Brazil. In: Journal of Social History, v. 26, n. L. Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 33-53.

DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. São Paulo: Perspectiva, 1976 [1966]. 232 p. (Col. Debates Antropologia; 120)

GOFFMAN, Erving. Ritual de Interação: ensaios sobre o comportamento face a face. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 [1967]. 256 p. (Coleção Sociologia)

_____. Comportamentos em Lugares Públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010 [1963]. 264 p. (Coleção Sociologia)

_____. A Representação do Eu na Vida Cotidiana. 3a. edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985 [1959]. 234 p. (Coleção Antropologia; 8)

LAPASSADE, Georges & LOURAU, René. Chaves da Sociologia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972. 203 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: Antropologia Estrutural. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 [1958]. 456 p. (Biblioteca Tempo Universitário; 7)

MARGALIT, Avishaï. La Société Décente. Paris: Climats, 1999. 277 p.

MELLO, Marco Antonio da Silva; VEIGA, Felipe Berocan; COUTO, Patrícia de Araújo Brandão & SOUZA, Mirian Alves de. Os ciganos do Catumbi: de "andadores do Rei" e comerciantes de escravos a oficiais de justiça na cidade do Rio de Janeiro. In: Cidades: comunidades e territórios, n. 18. Lisboa: CET-ISCTE, Jun/2009, pp. 79-92.

_____. Les Gitans de la "Cidade Nova" et l'appareil judiciaire de Rio de Janeiro: du négoce interprovincial des esclaves au négoce des "frais" de justice. In: Études Tisganes, v. 21. Paris: FNASAT, 2005, pp. 12-33.

MELLO, Marco Antonio da Silva & SOUZA, Mirian Alves de. Meirinhos aristocráticos. In: Revista de História da Biblioteca Nacional, ano 2, n. 14. Rio de Janeiro: BN, 2006, pp. 29-32.

MENDONÇA, Kleber. A Punição pela Audiência: um estudo do Linha Direta. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; FAPERJ, 2002. 146 p.

MENDUS, Suzan. Tolerância. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). Dicionário de Ética e Filosofia Moral. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2007, v. 2, pp. 699-704.

MILGRAM, Stanley. Obedience to Authority: an experimental view. New York: Harper and Row, 1974. 256 p.

MISSE, Michel. O papel do inquérito policial no processo de incriminação no Brasil: algumas reflexões a partir de uma pesquisa. In: Revista Sociedade e Estado, v. 26, n. 1. Brasília:

SOL-UnB, Jan./Abr.2011, pp. 15-27.
OLIVEIRA, Danielle Rodrigues de & LIMA, Vinícius Carvalho. A justiça pelas próprias mãos como solução para impunidade? Cenas de linchamento em Belém (2005/09). Trabalho apresentado no VI Encontro Anual da ANDHEP - Direitos Humanos, Democracia e Diversidade. Brasília, UnB, 16-18.Set.2010. 17 p. Mimeo.
PIAZZA, Pierre. Historie de la Carte Nationale d'Identité. Paris: Odile Jacob, 2004. 462 p.
_____. Au cœur de la construction de l'État moderne. Socio-genèse du carnet anthropométrique des nomades. In: Les Cahiers de la Sécurité Intérieure, n. 48. Paris: INHES, 2e. trim. 2002, pp. 207-227.
QUÉRÉ, Louis. La structure de l'expérience publique d'un point de vue pragmatiste. In: JOSEPH, Isaac & CEFAÏ, Daniel (Coords.). L'Héritage du Pragmatisme: conflits d'urbanité et épreuves de civisme. La Tour-d'Aigles: Éditions de l'Aube, 2002, pp. 131-160.
SIMMEL, Georg. O estrangeiro [1908]. In: MORAES FILHO, Evaristo de (Org.). Georg Simmel: Sociologia. São Paulo: Ática, 1983, pp. 182-188 (Grandes Cientistas Sociais; 34).
SINHORETTO, Jacqueline. Os Justiceiros e sua Justiça: linchamentos, costume e conflito. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Orientador: Prof. Dr. Sérgio Adorno. São Paulo: PPGS/FFLCH-USP, 2001. 206 p.
SOUZA, Mirian Alves de. Os ciganos Calon de Catumbi: ofício, etnografia e memória urbana. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello. Niterói: PPGA/ICHF-UFF, 2006. 111 p.
THIAGO DE MELLO, Pedro Paulo. Por Trás da Notícia: um olhar etnográfico sobre os ritos de interação numa redação de jornal. Tese (Doutorado em Antropologia). Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello. Niterói: PPGAUFF, 2009. 193 p.
TURNER, Victor. O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974. 248 p. (Col. Antropologia; 7)
_____. Schism and Continuity in an African Society: a study of Ndembu village life. Manchester: Rhodes-Livingstone Institute; Manchester University Press, 1957. 348 p.
VEIGA, Felipe Berocan & MELLO, Marco Antonio da Silva. "Dia Nacional do Cigano", un nouveau rite du calendrier officiel brésilien: enjeux symboliques, concurrences et légitimité. In: Brésil(s). Sciences humaines et sociales, n. 2. Dossier Tsiganes. Paris: CRBC-EHESS; Éditions du MSH, 2012. No prelo.
VOGEL, Arno & MELLO, Marco Antonio da Silva. Da Casa à Rua: a cidade como fascínio e descaminho. In: FAUSTO, Ayrton & CERVINI, Ruben (Orgs.). O Trabalho e a Rua: Crianças e adolescentes no Brasil urbano dos anos 80. São Paulo: Cortez Editora, 1991, pp. 133-150.
WEBER, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. V. II: Hinduismus und Buddhismus. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1978 [1920], 419 p.

NOTÍCIAS na internet
BRANDÃO, Leonardo. Segurança: Estado vacila nos inquéritos e a sociedade paga o pato. In: Vanguarda Política, 19.Mar.2012. Notícia disponível em: http://www.vanguardapolitica.com.br/2012/03/seguranca-estado-vacila-nos-inqueritos-e-a-sociedade-paga-o-pato-2/. Acesso em: 16.Mai.2012.
CAVALLARI, Patrícia. Acampamento de ciganos apedrejado. In: Tribuna do Paraná, 11.Jul.2006. Notícia disponível em: https://parana-online.com.br/editoria/policia/news/186933/?noticia= ACAMPAMENTO+DE+CIGANOS+APEDREJADO. Acesso em: 14.Mai.2012.
_____. Cartomante suspeita de envolvimento no caso Giovanna volta de viagem. In: Tribuna do Paraná, 20.Abr.2006. Notícia disponível em: http://www.parana-online.com.br/editoria/policia/ news/173643/?noticia=CARTOMANTE+SUSPEITA+DE+ENVOLVIMENTO+NO+CASO+GIOVANNA+VOLTA+DE+VIAGEM. Acesso em: 14.Mai.2012.
_____. Delegada reassume o "caso Giovanna". In: Tribuna do Paraná, 12.Jul.2006. Notícia disponível em: https://parana-online.com.br/editoria/policia/news/187176/?noticia= DELEGADA+REASSUME+O+CASO+GIOVANNA. Acesso

em: 14.Mai.2012.

_____. Iovanovitchi afirma que ciganos não praticam rituais. In: Tribuna do Paraná, 30.Mai.2007. Notícia disponível em: https://parana-online.com.br/editoria/policia/news/243573/?noticia= IOVANOVITCHI+AFIRMA+QUE+CIGANOS+NAO+PRATICAM+RITUAIS. Acesso em: 14.Mai.2012.

_____. Morte em ritual macabro. In: Tribuna do Paraná, 07.Jul.2006. Notícia disponível em: http://www.parana-Online.com.br/editoria/policia/news/186365/?noticia=MORTE+EM+ RITUAL+ MACABRO. Acesso em: 14.Mai.2012.

_____. Polícia revela crueldade sem fim contra garotinha. In: Tribuna do Paraná, 10.Mai.2007. Notícia disponível em: https://parana-online.com.br/editoria/policia/news/240359/?noticia= POLICIA+REVELA+CRUELDADE+SEM+FIM+CONTRA+GAROTINHA. Acesso em: 14.Mai.2012.

_____. Presos assassinos de garotinha. In: Tribuna do Paraná, 26.Mai.2007. Notícia disponível em: https://parana-online.com.br/editoria/policia/news/242950/?noticia=PRESOS+ASSASSINOS+ DE+ GAROTINHA. Acesso em: 14.Mai.2012.

_____. Resgatada outra menina. In: Tribuna do Paraná, 28.Mai.2007. Notícia disponível em: https://parana-online.com.br/editoria/policia/news/243129/?noticia=RESGATADA+OUTRA+ MENINA. Acesso em: 14.Mai.2012.

CORNELSEN, Mara. Parentes de Giovanna lutam por justiça. In: Tribuna do Paraná, 12.Abr.2007. Notícia disponível em: https://parana-online.com.br/editoria/policia/news/235534/?noticia=

P A R E N T E S + DE+GIOVANNA+LUTAM+POR+JUSTICA. Acesso em: 14.Mai.2012.

ESPÍNDOLA, Heli. Repúdio contra preconceito: SID repudia preconceito contra mãe cigana em Jundiaí -SP. In: Portal da Cultura, Ministério da Cultura - MinC, 17.Mar.2010. Notícia disponível em: http://www.cultura.gov.br/site/2010/03/17/repudio-contra-preconceito/. Acesso em: 06.Mai.2012.

G1 BAHIA. Ciganos deixam Santo Amaro depois de terem acampamento destruído. 04.Jun.2012. Notícia disponível em: http://g1.globo.com/bahia/noticia/2012/06/ciganos-deixam-santo-amaro-depois-de-terem-acampamento-destruido.html. Acesso em: 08.Jun.2012.

HERTMANN, Anderson. Justiça decide devolver criança retirada à força de mãe cigana em Jundiaí, SP. In: O Globo, 18.Mar.2010. Notícia disponível em: http://oglobo.globo.com/pais/justica-decide-devolver-crianca-retirada-forca-de-mae-cigana-em-jundiai-sp-3037116#ixzz1x372FYc9. Acesso em: 06.Mai.2012.

JORNAL HOJE - TV GLOBO. Painel do internauta. 17.Mar.2010. Debate disponível em: http://g1.globo.com/jornalhoje/0,,MUL1533060-16031,00-IMAGEM+POLEMICA.html. Acesso em: 08/Mai/2012.

JORNAL HOJE - TV GLOBO. Painel do internauta. 18.Mar.2010. Debate disponível em: http://g1.globo.com/jornalhoje/0,,MUL1534734-16031,00-CRIANCA+E+ARRANCADA+DA+MAE+EM+JUNDIAI.html. Acesso em: 08.Mai.2012.

MEDEIROS, Marcello. Ciganos suspeitos em mais uma morte. In: O Diário de Teresópolis, s.d. Notícia disponível em: http://www.odiariodeteresopolis.com.br/leitura_noticias.asp?IdNoticia=6881. Acesso em: 14.Mai.2012.

O GLOBO. Família de ciganos que teve filha arrancada do colo da mãe em SP está no Sul de Minas. 22.Mar.2010. Notícia disponível em: http://oglobo.globo.com/pais/familia-de-ciganos-que-teve-filha-arrancada-do-colo-da-mae-sp-esta-no-sul-de-minas-3036234#ixzz1x37QrD1E. Acesso em: 06.Mai.2012.

PEREIRA, Edilson. Absolvição dos ciganos leva caso à estaca zero. In: Tribuna do Paraná, 16.Mar.2012. Notícia disponível em: https://parana-online.com.br/editoria/ policia/news/598597/?noticia=CIGANOS+SUSPEITOS+DE+HOMICIDIO+EM+QUATRO+BARRAS+SAO+JULGADOS+HOJE. Acesso em: 16.Mai.2012.

_____. Ciganos suspeitos de homicídio em Quatro Barras são julgados hoje. In: Tribu-

na do Paraná, 12.Mar.2012. Notícia disponível em: https://parana-online.com.br/editoria/policia/news/598597/?noticia=CIGANOS+SUSPEITOS+DE+HOMICIDIO+EM+QUATRO+BARRAS+SAO+JULGADOS+HOJE. Acesso em: 16.Mai.2012.

RECÔNCAVO ONLINE. Delegado atira para cima e expulsa vereadores de Santo Amaro. 05.Jun.2012. Notícia disponível em: http://www.reconcavoonline.com.br/2012/06/delegado-atira-para-cima-e-expulsa-vereadores-de-santo-amaro/. Acesso em: 08.Jun.2012.

SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA. Segurança: Acusada de matar criança em ritual continuará presa.
27.Mai.2011. Notícia disponível em: http://www.stj.jus.br/portal_stj/publicacao/ engine.wsp?tmp.area=398&tmp.texto=101991. Acesso em: 14.Mai.2012.

TRIBUNA DO PARANÁ. Caso Giovanna – de vigaristas a assassinos. 18.Abr.2010. Notícia disponível em: https://parana-online.com.br/editoria/policia/news/291522/?noticia=CASO+GIOVANNA+DE+VIGARISTAS+A+ASSASSINOS. Acesso em: 06.Mai.2012.

_____. Filho da cartomante será investigado no lugar da mãe. 21.Abr.2006. Notícia disponível em: http://www.parana-online.com.br/editoria/policia/news/173859/?noticia=FILHO+DA+CARTOMANTE+SERA+INVESTIGADO+NO+LUGAR+DA+MAE. Acesso em: 14.Mai.2012.

YOUTUBE. Revolta do povo de Santo Amaro da Purificação contra os ciganos. 02.Jun.2012. Vídeo disponível em http://www.youtube.com/watch?v=b9Ek_2x6_fc. Acesso em: 08.Jun.2012.

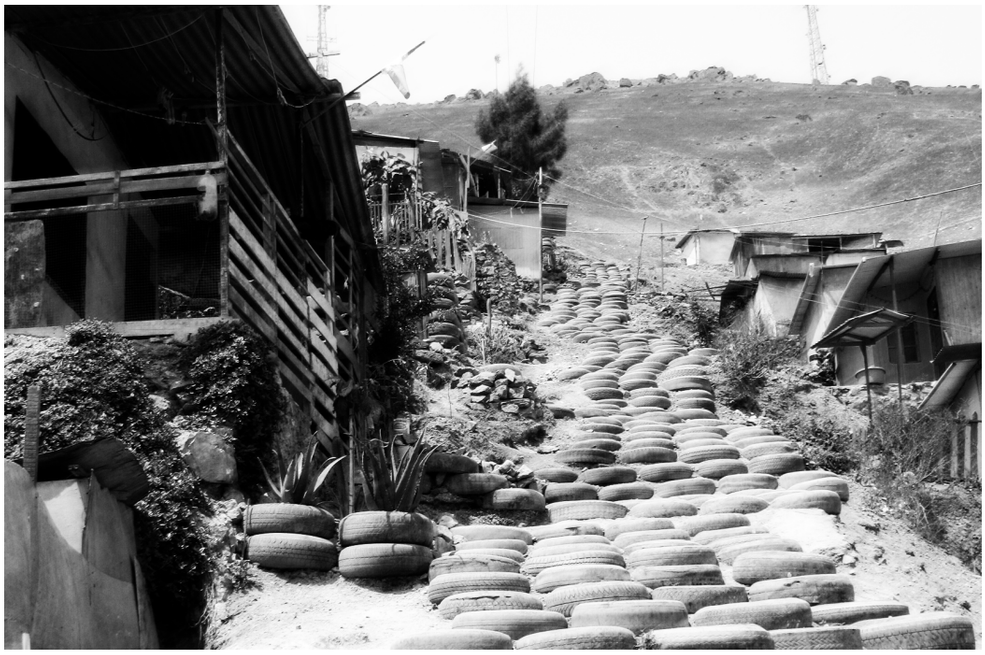
ZEPPI, Sandro. Criança é arrancada da mãe em Jundiaí. In: Jornal Hoje, TV Globo, 17.Mar.2010. Notícia disponível em: http://g1.globo.com/jornalhoje/0,,MUL1533383-16022,00-CRIANCA+E+ARRANCADA+DA+MAE+EM+JUNDIAI.html. Vídeo disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=kDrrCQcnEQQ. Acessos em: 06.Mai.2012.

_____. Justiça deve decidir destino de criança retirada da mãe. In: Jornal Hoje, 18.Mar.2010. Notícia disponível em: http://g1.globo.com/jornalhoje/0,,MUL1535024-16022,00-JUSTICA+DEVE+DECIDIR+DESTINO+DE+CRIANCA+RETIRADA+DA+MAE.html. Vídeo disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=RYojU_Vfxds. Acesso em: 06.Mai.2012.

FAVELAS

ENTREVISTA COM LUIZ ANTONIO MACHADO DA SILVA

Entrevistadores: Felipe Berocan Veiga e Hélio R. S. Silva.



Em primeiro lugar, explicamos para Machado, como é conhecido entre alunos e no mundo acadêmico, o Dr. Luis Antonio Machado da Silva, quais eram os objetivos e o formato da revista e a entrevista se iniciou sem pergunta específica, com algumas considerações iniciais do Pesquisador e Professor Machado, um misto de sociólogo e antropólogo.

HRSS – Estamos tratando de um conjunto extremamente heterogêneo de alvos da intolerância

FBV - ... mas que vai nos ajudar também a compreender como sociólogos e antropólogos estão lidando com o problema da intolerância nos múltiplos contextos que eles estudam. È mais ou menos isso que nós estamos procurando ver.

MACHADO - Eu nunca pensei no que eu estudo a partir do eixo da intolerância. Não é uma entrada tradicional para mim. Eu geralmente penso na questão das favelas (depois eu falo um pouco sobre isso) a partir do tópico, do aspecto da segregação territorial. Eu acho que é a maneira pela qual as pessoas de uma maneira geral, o senso comum, se a gente quiser dizer, lida com esse problema. A minha entrada na questão é a entrada que reconhece a base comum entre o senso comum e o senso comum especializado. Quando vocês começaram a falar de intolerância, aconteceu que, paralelamente, eu estou dando um parecer para um artigo submetido a uma revista inglesa da Routledge. O autor ou autora do artigo fala especialmente do que eu chamaria de segregação racial. É o seguinte: o tema do artigo é aquele "bafafá" que houve no Alemão, que saíram os garotos correndo há uns dois anos atrás. E acabou agora o Alemão ocupado pelo Exército. Mas o autor trata essa questão como sendo uma questão ligada à perseguição contra os negros. Ele quer relacionar o caso do Alemão com o preconceito racial produzido na forma da diáspora negra. Diáspora mesmo. È como se os negros tivessem um lugar físico e

material, obviamente na África. Isto não está dito no artigo, mas obviamente na África. E os processos históricos associados ao preconceito de cor levassem os negros a se espalharem pelo mundo através dos escravos e os processos naturais reproduzem as condições e preconceitos da diáspora histórica negra. Eu achei aquilo esquisitíssimo porque eu acho que não é isso. Eu vou recusar o artigo. Por que vou recusar o artigo? Porque o artigo vem junto com essa questão de vocês. Por isso estou me referindo ao artigo. O contexto intelectual para mim é o mesmo porque eu acho o seguinte: ao contrário da forma como eu costumava entender as favelas, o que é relevante na análise das favelas é que a territorialização da segregação permite uma incrustação de vários aspectos da segregação social, e eu estou pensando em segregação mesmo. Ou seja, a cor produz a favela, a segregação da favela produz a cor, ambas produzem uma certa cultura que produz a segregação por gêneros e a questão da homossexualidade e estas por sua vez reforçam a territorialização. Está tudo incrustado. Uma serie de processos, cada um independente do outro, mas que fazem parte um do outro, do desenvolvimento interno. Não estou sabendo como dizer isso para um publico amplo que não seja formado por cientistas sociais. Vocês provavelmente podem não concordar, mas entendem a idéia. Para que o público entenda essa idéia, esta precisa ser formulada de uma maneira que eu não estou conseguindo.

O público não reconhece, o senso-comum, as pessoas normalmente não reconhecem essa imbricação, normalmente não reconhecem a imbricação desses vários processos independentes de segregação. Reconhece um deles, no caso da favela, outro deles no caso da cor, outro deles no caso das mulheres e homossexuais etc. e tal, mas essa imbricação, um entrando por dentro do outro, isso não é reconhecido. Então fica muito difícil propor um rearranjo do entendimento para associar isso.
Eu acho que essa é a força do lugar de análise que seria a favela. Porque como ela condensa essas várias segregações que se explicitam territorialmente, ela poderia ser um bom lugar para fazer uma discussão como essa, mas uma discussão como essa não está presente na literatura. Eu mesmo tenho cinqüenta anos de estudos de favela e nunca tinha me dado conta de como é unilateral discutir favela em termos estritamente territoriais. Assim como é unilateral discutir preconceito de cor em termos estritos de uma diáspora negra, de um preconceito de cor autônomo, independente, generalizado, universalizado como está neste artigo.

Então eu estou num momento de muda intelectual provocada por vocês. Eu tenho que repensar a história das minhas próprias idéias com relação à favela. Não vou fazer isso aqui. Mas estou apresentando para vocês, como é que vocês me fizeram, vocês e esse artigo, pensar no significado mais amplo do meu próprio trabalho, menos unilateral do meu próprio trabalho. Até aqui sempre pensei a favela como um desdobramento, uma performance lingüística de segregação territorial, cujo resultado é a segregação territorial. Mas não é só isso. Essa é uma visão tão unilateral quanto a do artigo que vou rejeitar e obviamente, rejeitando o artigo, seu autor terá todo o direito de rejeitar o que eu escrever. Porque é a mesma coisa.

Então, do ponto de vista da relevância do tema da intolerância, acho que o que a favela permite, o que a favela tem de importante é que ela permite repensar os vários processos de segregação que estão territorializados na favela, uns imbricados dentro dos outros.

FBV- Quais os que você ressaltaria?

Esses: os processos de segregação territorial, a segregação por cor, a segregação por gênero, a segregação por opção sexual, a segregação por segmento etário. São diferentes processos autônomos de segregação, mas que se concentram num determinado espaço material indicável linguisticamente. Há um signo, que é a favela, que permite olhar para esses vários processos imbricados de segregação que não

podem ser tratados como uma única. Não tem uma sobre-determinação, não tem uma determinação em ultima instância nesses processos. É isso que os torna complicados. E relevantes para serem pensados.

O reconhecimento dessas várias segregações - não é que seja corriqueiro - mas é mais ou menos compartilhado pela representação, pela auto- imagem da sociedade. Pode não reconhecer, pode ser favorável, mas todo mundo identifica como adequada a discussão de todos esses processos de segregação, mas sua imbricação não está no horizonte de nenhuma dessas discussões. Isso faz da favela um tópico da mais alta relevância do ponto de vista intelectual e do ponto de vista político. Do ponto de vista político, essa falta de entendimento coletivo e a ausência na auto-imagem da vida social dessas imbricações fazem com que os processos de segregação sejam cada um deles unilateralmente perseguido do ponto de vista político. Não há contato nenhum entre movimentos de bairro, movimentos feministas. Tem sim, mas não tem o negro no caso de movimentos de negros. É muito superficial, muito tênue essa interação. E o negro toma a territorialização da favela como expressão do preconceito racial. Continua sendo unilateral, mesmo quando está discutindo a favela como é o caso desse artigo a que estou me referindo. Está discutindo o processo específico da territorialidade da favela como se fosse uma expressão, um epifenômeno da diáspora negra. Então, também por isso, é extremamente importante. E aí eu posso voltar ao que eu tenho pensado etc. e ao fato de que a favela é um tipo muito particular de margem, que se produz junto com os processos de expansão do Estado, desenvolvimento da cidadania e esse tipo de coisa que a gente conhece. Temos conversado a respeito, tenho escrito sobre isso. O fato de a favela ser um processo de segregação territorial expõe o que a Veena Das diz de como o estado e as margens se produzem reciprocamente. De uma maneira geral, a reflexão, tanto sociológica quanto política da favela, tem pensado nas margens - por causa da segregação territorial - em termos essencialistas. A favela se torna uma margem em que não há nenhuma distinção entre o signo e o processo efetivo ao qual o signo se refere. Estão colados. É uma forma objetivista de pensar a noção de margem a partir da Veena Das, pois ela diz textualmente que as margens não são geográficas, as margens são processos de constituição rotineira do Estado. O Estado se produz na medida em que as margens se produzem. Mas margem não é lugar físico, geograficamente determinado. Pode ser ou pode ser outra coisa.

Por isso existem artigos discutindo a venda de órgãos que não é uma coisa territorializada. Poderia ter artigos sobre a venda de drogas que não tem nada de drogas ilícitas e não tem nada a ver com bocas. É o caso daquele trabalho muito interessante daquela aluna do Michel, a Carolina Grillo. É um processo de venda, de comércio de droga ilícita, ecstasy, cocaína também, que não passa por bocas. Não está territorializado em margens geográficas. Está por dentro dos processos sociais.

A favela seria importante para recuperar essa compreensão. Para recuperar essa idéia maior de margem que está presente no livro da Veena Das. Normalmente, quando a gente aplica às favelas, a gente essencializa e objetiviza em lugares geográficos da periferia. Margem vira periferia. E aí o que é que isso pode significar em termos de uma discussão mais geral? Eu acho que esses processos de segregação são formas... Eu estou desbundando, depois vocês fazem o que quiserem com isso. Eu não tenho fôlego analítico e teórico e substância empírica para dizer o que vou dizer daqui por diante. O que eu disse até aqui eu seguro com a dificuldade de expressar, como eu já disse. Daqui por diante é desbunde mesmo porque não tenho fôlego analítico, o conhecimento teórico e a informação empírica para dizer o que vou dizer, mas vou dizer .

Eu acho que a gente poderia dentro de uma compreensão generalista que para mim é só

pano de fundo... Eu não estou interessado na generalidade, estou interessado nesses processos particulares, singulares, concretos de segregação. Minha vida inteira foi isso. Não sou micro, mas sou minimalista por história. Minha própria história é essa. Acho que a gente pode fazer uma conexão, dar um salto desse meu minimalismo da rotina, da vida cotidiana etc., pensando o seguinte: os principais dispositivos que garantem toda e qualquer hierarquia social são dispositivos de segregação, são dispositivos de social closure como Weber dizia. Só que ele falava de privilégios etc. e eu estou dizendo que todos os privilégios, por implicarem fechamento social, implicam em segregação de quem não está dentro dos grupos privilegiados. Hierarquia se forma assim, culturais, materiais, econômicas, o que quiser. Os processos de segregação são dispositivos intrínsecos da vida cotidiana que produzem as macro hierarquias sociais. Todo fechamento social, que é o coração da idéia de privilégio, é resultado de uma segregação. Quem esta dentro está dentro, quem está fora não entra. Senão, não há hierarquia. E essa decisão de não deixar entrar quem está fora é uma decisão que vem de cima para baixo e se constitui na vida rotineira como segregação. É isso que a gente está discutindo então.

Mas, o que isso significa? Significa que a gente tem que pensar os processos de segregação como processos que desigualizam a igualdade humana, a identidade humana, o auto reconhecimento da humanidade comum, como a gente quiser formular isso. Ou seja, os processos de segregação encravam na vida cotidiana rotineira os processos de poder. Onde tem muita segregação e pouco reconhecimento da quantidade de segregação, a gente pode dizer que temos uma sociedade civil fraca. Para usar o termo de Gramsci, gelatinosa. Eu tenho um aluno que está fazendo uma tese de doutorado comigo. Ele é chileno, está discutindo o caso de uma favela chilena, muito antiga, muito tradicional, como o Borel aqui, mas muito diferente porque o Brasil não é o Chile, o Chile é uma sociedade muito menos gelatinosa que o Brasil. Ele apresentou num seminário essa idéia. Ele falou que vai tirar da tese porque levou porrada demais, não agüenta.

Ou seja, nós temos uma leitura generalista e republicana da falta de República no Brasil. É isso que permite afirmar que a sociedade civil no Brasil é forte. Ela é forte, mas é subjugada. Democratizar significa recuperar a força que a sociedade civil organizada não tem. Então você pode fazer uma leitura moderna e obviamente européia da sociedade civil brasileira, mas eu não sou otimista assim. Acho que o que essa visão faz é obscurecer os processos constitutivos do Estado. Porque o nosso Estado é um Estado fraco. Fraco porque não tem consentimento. O que tem são processos de segregação ao nível da rotina que decantam as hierarquias que acabam constituindo o Estado democrático de direito. Esse é o processo de produção das margens no Brasil lidas a partir da discussão de Veena Das. Nós temos uma sociedade civil fraca e temos por conta disso um Estado

fraco e a união entre a sociedade civil fraca e do estado civil fraco, essa duas fraquezas se complementam numa unidade que é semi--moderna, semi-republicana, porque antes de ser republicana, ela se expressa através da formação na vida social rotineira em termos de relações de poder cortados pelos processos de segregação.

O que nós estamos discutindo, quando se discute todos esses processos de segregação, é a necessidade que o estado tem de coagir para se constituir como estado incompleto. Não é incompleto no sentido de que não chegam bens de cidadania à sociedade civil. Não é incompleto por carência dos pobres. É incompleto porque é pouco institucionalizado. Não há um processo de constituição de hegemonia que articule a coerção com o convencimento. O melhor exemplo disso é que, durante boa parte da vida social e econômica do Brasil, o que a gente pode - espremendo tudo - e falar, em termos da história estrutural da sociedade brasileira, são dois processos. Um é o processo de transformação do patronato, do campo para a cidade. O patronato vira clientelismo. É a mesma coisa, mas com formas sociais muito diferentes. O conteúdo é o mesmo. O patronato não é o clientelismo. Mas é o que é aquela maneira de controle social e não político, mas de controle social levado para a cidade. Essa passagem para a cidade muda a forma. Por um lado isto e por outro lado um imenso processo de fortalecimento do Estado e da sociedade civil juntos. Não é preciso ser gramsciano para dizer que os dois andam juntos.

A partir do final da guerra, anos 40, 50, o desenvolvimentismo (o desenvolvimentismo é a grande forma cultural da hegemonia brasileira no momento de fortalecimento do Estado e da sociedade civil). Quando acabam as condições econômicas de reprodução do desenvolvimentismo, a gente entra aqui no Brasil numa crise de hegemonia. A crise de hegemonia no Brasil está expressa no fato de que o crime violento sai dos interstícios. A expressão histórica da crise de hegemonia que não havia durante o período dos 50 anos de desenvolvimentismo se expressa na saída do crime violento, da violência explícita, cotidiana, rotineira dos interstícios da vida social. Mas isso é uma decantação, além das decantações da segregação social. Os vários processos de segregação. É a ultima instancia da segregação. Por isso que acho que é tímida, é muito boa e empiricamente bem fundamentada, mas tímida, a idéia de sugestão criminal do Michel para explicar esse rolo de crime, favela etc.

HRSS - Nesse sentido, toda a discussão sobre a violência no Brasil hoje não é o resultado da maior intensidade da violência, mas, sim, de seu deslocamento?

É. Essas são as questões, que entrar na discussão sobre a segregação especificamente territorial, que é o caso da discussão da favela, que a entrada a partir da idéia de intolerância

permite, porque a intolerância corresponde em decantações sucessivas em que você tem um Estado moderno, forte, consistente, e uma sociedade civil atuante, vocal, de demandas, porém correspondente a uma fração muito pequena do conjunto da nacionalidade. Estou falando da nacionalidade não como conceito, mas como auto-imagem.

HRSS - Você tem alguma reserva com o uso dessa palavra, intolerância?

Não. Intolerância é um recurso intelectual, um dispositivo intelectual que permite pensar a imbricação entre os vários processos de segregação social. Eu nunca pensei meus casos de pesquisa a partir da noção de intolerância.

Eu sempre fui unilateral.

FBV - Pela segregação territorial

MACHADO - Por causa da segregação territorial, que era a minha questão. Mas a segregação territorial tratada isoladamente é uma forma extremamente unilateral porque ela está atravessada pelas outras segregações e vice-versa.

O que reclamo do autor do artigo sobre a favela negra é que a favela desapareceu na conversa dele. A favela é um epifenômeno. A minha favela, a minha favela territorializada. Esse é que é o quente, o desafio da idéia de intolerância. Eu fiquei viajando nessas questões. Aí tem outras coisas. A gente pode ver por outros caminhos. O que eu falei ate aqui é a discussão diretamente política. Pensar em questões de hierarquia e de poder. É de poder que a gente está falando até aqui. Pode-se pensar em outros elementos constitutivos do poder, que não são o poder propriamente dito.

Porque quando você fecha no um, a partir de relações de poder expressas sob a forma de segregação. Se você tem por um lado o prestígio e por outro lado o fechamento, já diretamente Weber e a idéia de social closure dele, você tem a configuração do clima das relações sociais que envolvem essas configurações, do fechamento, "eu reconheço que o cara é grande", mas ao mesmo tempo ... . Então a segregação produz uma decantação em que vai ficando fora cada vez mais gente vai ficando fora do fechamento. "Eu tenho dinheiro, mas além de dinheiro eu tenho saber, mas além de saber, eu tenho relações". Você vai fechando cada vez mais. No final das contas, sobra um grupelho que é soberano. Mas tem muitos outros aspectos e outras interferências na vida social diária. Entre elas, uma que me interessa profundamente atualmente. Não é o tema da minha vida, mas atualmente estou interessado nisso. Esses processos de fechamento produzem duas pelo menos dimensões de relação de confiança. Uma é a confiança institucional em que as pessoas passam a confiar nas instituições que, ou regulam no sentido de ser uma negociação ou controlam no sentido de ser uma coisa coercitiva de cima para baixo os processos da vida cotidiana.

Esta confiança é institucional. Mas tem outra dimensão da confiança também que é a dimensão da confiança interpessoal. A confiança interpessoal está junto com, mas ao lado da confiança institucional. Uma não existe sem a outra, mas não são a mesma coisa. Eu posso ter confiança nos meus vizinhos, mas não ter confiança nenhuma nas instituições à quais eu e meus vizinhos estamos associados.

Eu posso, por exemplo, ter certeza absoluta de que o dono da boca não vai fazer nada comigo porque é meu amigão, embora não tenha nenhuma confiança nos processo de comercialização de drogas ilícitas, que está relacionalmente institucionalizado. Esses processos de segregação, de incrustação das relações de poder na vida cotidiana passam por alterações e rearranjos nessas relações de confiança. Uma das razões pelas quais a sociedade civil brasileira é frágil é que a fortíssima inexistência de confiança institucional tem contaminado barbaramente a confiança interpessoal que está em franco declínio, que

é quase inexistente. Toda essa discussão do Bauman, de afastamento do outro, toda essa discussão do Bauman é isso, posto no nível da filosofia social. E toda a minha discussão sobre a degradação da organização política a partir de questões unilaterais, territoriais nas favelas é isso também.

As associações de moradores não estão mais fundadas como foram numa relação interpessoal de confiança muito intensa. O que não implicava dizer que as lideranças fossem sempre criticadas pela base porque as bases achavam que elas estavam querendo comer as bases pelas beiradas. Mas isso é natural, pois isso ocorre em qualquer organização política: as bases desconfiarem institucionalmente de suas lideranças . A lei de ferro da oligarquia. Por isso eu acho que tem uma parte dessa discussão especificamente política. Menos uma discussão das relações de poder e mais uma discussão de organização social da rotina local, que para mim seria uma forma, a partir da discussão dos efeitos da tolerância, de pensar como poderia ser politicamente viável uma intervenção no sentido de fortalecer a sociedade civil. Processos capilares, moleculares, que nome se queira dar, de recuperação da confiança interpessoal como fundamento necessário, mas não suficiente, da confiança institucional e, especificamente, as UPPS como uma chance, não um fato, mas uma possibilidade de expansão da confiança institucional, propriamente dita. Não implica numa confiança absoluta na política, mas implica em uma redução da desconfiança na atuação do Estado, o que é muito significativo do ponto de vista da confiança institucional. E isso, desafogando a vida social e reorganizando o quadro institucional da vida cotidiana, pode favorecer por sua vez o fortalecimento da confiança interpessoal que blá blá blá, que blá blá blá ...

FBV - Embora a intolerância contra as favelas não se restrinja como você tem apresentado aqui à segregação territorial, eu gostaria de perguntar como essa segregação territorial no caso das favelas se manifesta.

MACHADO - Certamente há um processo de segregação territorial que tanto produz as favelas quanto produz o Estado do qual as favelas fazem parte. Esses processos têm mudado bastante historicamente ao longo de como se compreende as favelas, não como realidade, mas como signo em referência à realidade, porque elas foram durante muito tempo um lugar de desorganização social e familiar e aí processos de estigmatização passavam por processos de domesticação dos favelados. O grande exemplo disso é a compreensão da igreja católica sobre as favelas nos anos 40, a partir dos anos 30, a partir do Getulio. "Vamos subir o morro antes que o morro desça" quer dizer isso: vamos domesticar as favelas. Esse é um primeiro momento. Aí a favela não era um perigo, a favela era um peso. O Robert Castels escreve sobre isso. No momento da organização feudal da vida social local, os mendigos eram um problema para a localidade porque eram reconhecidos, mas ao mesmo tempo precisavam ser lidados localmente. Ninguém podia deixar mendigo morrer. Era essa mais ou menos a compreensão nesse momento em que a segregação se manifesta como domesticação. E nesse momento a favela não era um perigo, era um incomodo.

Vou fazer uma historia estrutural. Tem um segundo momento em que ocorre uma modificação da favela como representação coletiva, em que a favela se torna um perigo. É aí que surge essa idéia, "vamos subir as favelas para a favela não descer". Mas ela já está enraizada lá na idéia de fraternidade cristã, "vamos ajudar os pobrezinhos". Só que agora não é só ajudar os pobrezinhos e sim "vamos segurar os pobrezinhos". Eu acho importantíssima essa qualificação de polícia institucional, de estruturas sociais se expressando na vida cotidiana e estruturas sociais são sistemas institucionais e sistemas institucionais são foco da atividade auto reconhecida como política

FBV - Coincidindo com o desenvolvimentismo ...

Coincidindo com o desenvolvimentismo. Aí você tem as favelas como perigo no quadro do desenvolvimentismo, ou seja, é um perigo político... político institucional. Depois você tem um terceiro momento em que as favelas como signo, como representação social passam a se referir a outros processos. Não são os processos políticos institucionais. São as rotinas da vida cotidiana. As favelas continuam sendo um perigo, mas agora não mais um perigo de ruptura revolucionária, mas um perigo na continuidade da rotina cotidiana. É brutal a aproximação e o reducionismo dessa segunda idéia de perigo. É outra compreensão. Essas diferenças estão por ser feitas. Eu, volta e meia, penso em fazer porque eu tenho um monte de material sobre isso, mas é muito complicado. É melhor a gente chegar logo aos finalmentes. Então você tem esse terceiro momento em que as favelas passam a representar um perigo imediato na vida cotidiana.

É aí que os processos de segregação vão se intensificando. A dimensão coercitiva da segregação... Segregação, preconceito, estigma, eu não faço muito diferença a respeito disso. São diferentes perspectivas teóricas de estudar os mesmos processos moleculares das relações sociais. Há um movimento de aumento da dimensão coercitiva associado aos processos de segregação, que tem a ver com o desenvolvimento da crise de hegemonia.

Quanto mais fragilizado fica o Estado mais porrada pinta. Essa relação entre coerção e consentimento se desequilibra justamente na crise da hegemonia. O estado para se manter tal como ele é precisa de dar porrada. Não há convencimento possível. É assim que eu vejo o caso específico da segregação territorial. Mas por causa de vocês eu acho que esse é um processo que se realiza tanto diretamente quanto indiretamente através de outras formas de segregação que entram como dispositivos de poder segregador da segregação territorial. Negro apanha mais do que branco, morre mais do que branco, mata mais do que branco. Se tem aí processos de segregação pela cor. Mulheres morrem menos, mas mulheres são muito mais objeto de coerção dos homens do que eram antes. Qualquer baile funk está aí para ser visto. Eetc: não vou ficar chovendo no molhado. O que eu tenho mais informação, não por causa da realidade ser mais complicada, mas por causa da unilateralidade da minha aproximação dessas questões são os processos de segregação territorial e o aumento da coerção dos processos de segregação territorial.

O exemplo mais brutal dessas mudanças é o retorno da idéia de remoção. No desenvolvimentismo, a remoção foi um elemento, mas foi um elemento agregador das margens muita mais do que qualquer outra coisa e com o fim do desenvolvimentismo, a remoção volta com toda força e com uma argumentação racionalista fortíssima. A economia e o ambientalismo são os grandes dispositivos de segregação pela via ambiental. A idéia dos muros é uma idéia de fundo ambiental. Não é uma idéia de fundo policial. É o ambientalismo que permite a posição de uma justificação como essa do muro. O retorno da remoção é um exemplo muito grande para isso. Há argumentações que implicam processos de segregação territorial, mas com relação aos quais os próprios territórios não estão envolvidos como atores. Estão envolvidos como objetos, mas não como atores. No caso da remoção com argumentação ambiental, a remoção não é contra os favelados, não. É a favor do meio-ambiente. E não se trata de favela, é de meio-ambiente que se trata. E a idéia de produção da cidade mercadoria em que você tem a favela como um peso econômico. Ela precisa ser ou removida ou transformada por conta da necessidade de produzir a cidade mercadoria. E ai entra toda a discussão sobre os grandes eventos de 2014, 2016.

FBV – No caso dessa terceira fase da segregação territorial, que é basicamente voltada para a questão cotidiana, uma oposição às formas cotidianas da favela, você poderia explicar um pouco mais as características dessa forma de segregação que é justamente a do momento

atual?

MACHADO - A segregação territorial nesse terceiro momento mais coercitivo põe a policia no centro da questão. Justamente porque é um momento de exacerbação da coerção. A polícia esta ai pra isso. Ela não está aí para isso só em termos de sua condição social, mas também em termos das expectativas sociais e políticas sobre para que serve a atividade policial como atividade institucional e a auto-imagem dos próprios policiais sobre o que é ser policial. Tudo isto está junto na idéia de coerção policial. O que ocorre com a interferência da policia na vida cotidiana.

Primeiro é uma expressão da saída do crime dos interstícios da vida social .. resultado da crise da hegemonia etc , ponto mais abstrato geral da questão. Segundo porque os processos de transformação da linguagem que constitui as favelas passa por uma idéia matriz que é relativamente recente, deve ter uns trinta anos. Já marquei isso no primeiro governo Brizola, 1983. É uma espécie assim de marco histórico disso em que se desenvolve uma idéia de violência urbana. O que tem a ver com o tratamento dado pelo Brizola às favelas e tem a ver também com a imagem pública do Brizola junto à classe media que se constitui em referência matriz de uma linguagem que é a idéia de violência urbana. Seu significante é o que eu chamo de sociabilidade violenta. Ao mesmo tempo em que os processos políticos institucionais estavam levando Brizola ao Governo e fazendo com que Brizola conversasse com os trabalhos sociais, suspendendo as operações policiais na favela,nesse mesmo momento as bocas passavam a funcionar cada vez mais na base do que eu chamo de principio da força. É um padrão de organização social muito particular que eu chamo de sociabilidade violenta porque ela não impede o desenvolvimento ao longo do tempo de relações sociais, mas põe esse desenvolvimento como tendo por base a demonstração de força. É por isso que estou lendo Deleuze. O sadismo para Deleuze é demonstrativo, não é argumentativo. É a demonstração de força. Eu chamo isso de sociabilidade violenta. É um padrão típico ideal de organização e funcionamento das bocas. Típico e ideal porque é o núcleo duro do funcionamento das bocas. Tem uma nebulosa em volta que não funciona exatamente dessa maneira, mas reconhece o centro da organização social, do comércio de drogas ilícitas como sendo a sociabilidade violenta. Mesmo que o sujeito não participe pode-se chamar isso de uma nebulosa e aí esse significante da idéia de sociabilidade violenta enraíza empiricamente a adequação cognitiva da noção de violência urbana. Ali está efetivamente a violência urbana e eu posso argumentar empiricamente sobre a existência de uma sociabilidade violenta que precisa ser eliminada. Ela não precisa ser domesticada e nem pode. Ela não precisa ser policialmente controlada. Ela tem que ser eliminada. Perfeitamente compatível essa idéia de violência urbana com o que eu acabei de dizer sobre o terceiro estatuto do preconceito contra a favela. É empiricamente inquestionável que a sociabilidade violenta está empiricamente localizada nas favelas. Há uma sustentação empírica do significado dessa forma particular de coerção social pela polícia que é inquestionável. Por mais que a esquerda, mais ou menos radical, afinal somos todos comunistas, nós todos não gostemos dessa idéia, é indiscutível que boca, sociabilidade violenta e favela têm uma relação absoluta de proximidade, de contigüidade física, geográfica, material, concreta. Não há boca fora da favela. Não pode ter. A favela conta com modos, formas físicas, materiais que favorecem a logística de controle territorial envolvida nas relações de força. Vamos fazer o que?

A conseqüência disso é que a favela como signo da violência tem toda razão de ser empiricamente.A socialização da idéia de violência urbana é muito forte. É por isso que ela expressa uma crise de hegemonia . [X -"Não é possível não pode matar bandido não, vamos tentar recuperar bandido"/ Y - ... mas o cara matou dez, dos dez, sete eram amigos

pessoais.Ele não matou simplesmente, botou dentro de um pneu e tocou fogo, cortou a cabeça, colocou dentro de um pneu, furou o olho você quer recuperar um maluco desse?] Não dá para convencer. É brutal a capacidade de auto-reprodução dessa matriz de violência urbana. Ela explica todo o vai e vem político que favorece muito claramente o vai e vem político dos programas institucionalmente propostos e politicamente justificados de atuação institucional da polícia. Independente disso, todos os programas estatais de intervenção policial favorecem cada vez mais a coerção ou por outras vias do processo de corrupção que tem a ver com a delegação da sociedade para fazer o trabalho sujo, então vamos sujar mesmo. Independente disso todos os programas estatais de intervenção policial favorecem cada vez mais a coerção, ou a coerção policial explícita e direta ou a coerção por outras vias. Todos os programas de governo, de ONGs, de parcerias entre governo e ONGs se apresentam como forma de redução da criminalidade violenta. Tem um amigo meu que foi aluno da Faculdade do Paraná que tem uma expressão ótima, "policialização das políticas sociais". Ou é a coerção policial diretamente... A Sonia Fleury chama de "militarização". É a mesma coisa. Mas é menos bonita e menos empírica também. Todos esses processos indicam o aumento da coerção policial e indicam a adequação entre o entendimento da vida social e a referência objetiva da vida social. Está colado o signo com a realidade numa forma dificílima de separar. O que é que acontece ao longo desse tempo? Viver uma crise de hegemonia prolongada como essa sem projeto revolucionário é infernal. Porque a gente, toda a sociedade, todo mundo vive uma situação como essa como uma situação desesperadora, um beco sem saída. A gente tem medo de tudo, tem medo do outro, não está satisfeito com a própria vida nunca. Não gosta de mais ninguém. Só gosta do cara ao lado se for igual a você. As expectativas ideais de relações sociais são de uma solidariedade mecânica que não tem lugar no ano de 2012. A gente está emparedada. O conjunto da sociedade, o clima social é um clima de desconforto, desespero. Expressa que a crise da hegemonia esta crescendo. É como se a gente estivesse com uma certa disposição, sim, ["a gente está pobre, mas pelo menos vamos viver mais relaxadamente, não vamos viver com medo da sombra"].

Isso produziu um estalo de Vieira, que eu não sei como explicar historicamente muito bem isso, que foi a idéia de UPPs. Uma tentativa - dentro do quadro da noção de violência urbana, da realidade da sociabilidade violenta - de recuperação da confiança institucional e, indiretamente, da confiança interpessoal por conta da recuperação da confiança institucional.

Parece que não está dando muito certo. Estamos terminando a pesquisa que estamos fazendo e a gente está brigando muito. Não temos uma opinião consensual nem vai ter. Por isso a gente vai produzir uma coletânea. Mas em minha opinião, meu ponto de vista pessoal, a partir das informações colhidas por todo mundo, houve um erro estratégico. O brutal apoio da mídia e a espetacularização dasUPPs são indiscutíveis. Não há como discutir isso. Escondeu muita crise, mas essa "muita crise" não nega o fato de que houve uma aprovação hiper-maciça. Eu não me lembro de um programa social com tanta aprovação social quanto as UPPs.

FBV - Dentro e fora das favelas ...

MACHADO - Dentro e fora das favelas. No conjunto. Possivelmente, e isso é uma especulação, não há informação empírica e não foi erro da pesquisa. É que não dá para saber isso, mas isso implicitamente provocou nos administradores do programa uma autoconfiança muito grande. Como se tivessem a capacidade de efetivamente mudar as coisas a partir da implantação das UPPs. Esqueceram-se de que todos os programas passam por um processo de rotinização, o que já foi explicado por Weber no começo do século xx. Nós já estamos num momento bem adiantado do processo de

rotinização do programa das UPPs. Então eu acho que os administradores deram um tiro no pé porque acharam que seriam capazes de controlar a vida cotidiana nas grandes favelas, no Alemão e na Rocinha. Não estão conseguindo. Retorna a desconfiança institucional aos programas do governo sob a forma de uma explicitação cada vez mais ampla e mais presente na mídia da brutalidade policial e tal. Embora haja muitos erros das bases faveladas. A semana passada eu tive um seminário na PUC que aquele rapaz do alemão que é muito boa cabeça um sujeito super articulado, bem enraizado na comunidade, de esquerda, um cara muito bom, o trabalho dele é muito bom. Mas disse na minha frente que a violência não mudou no Alemão. Fiquei estarrecido. A violência mudou no Alemão. Morre gente no Alemão? Morre. Tem tráfico? De montão. Mas não é a milésima parte do que foi antes da entrada do Exercito lá. Há coerção? Há. Mas a letalidade que definia o que era entendido tempos atrás na vida do Alemão, tanto por quem morava lá como por quem morava fora, mudou bastante e os caras não reconhecem isso. Mas eu acho que mudou, mas houve um tiro no pé e agora, de um lado pela rotinização e por outro lado do insucesso, pelo menos temporário, do controle da rotina cotidiana nas grandes favelas, a UPP está arriscada a ir pro brejo.

HRSS – Essa idéia de estigmatização o preconceito,que demarca que evita não é por aqui que se anda o desconforto revelado pelo favelado em relação ao trânsito na cidade há um cotidiano tematizado o que você acha disso. Como se a cidade não fosse o mundo dela. Não entro no CCBB, não entro no Teatro Municipal. Há um cotidiano que é tematizado muito por parte do lo jovem.

As pessoas circulam pouquíssimo. A circulação é muito mais restrita do que pelo menos eu pessoalmente imaginava. No passado os favelados tinham alta mobilidade urbana. Só que ela era seletiva. Eles freqüentavam os circuitos familiares. Era uma alta mobilidade entre favelas e entre as favelas e as periferias. Agora nem isso porque a mobilidade, tanto entre as favelas e das favelas para a periferia, começa a ficar perigosa por conta da associação dos territórios com as facções. Agora a coisa mudou por conta do perigo representado pela sociabilidade violenta. Tanto nas periferias quanto nas favelas. Pior do que isso é o fato de que as pessoas, por conta desses processos de segregação de que falei o tempo todo, as pessoas, principalmente os jovens, se sentem ameaçados. Não conhecem a cidade. Conhecem pessimamente a cidade e, além de não conhecer a cidade, se sentem profundamente ameaçados de procurar informações. Se eu for a um lugar que não conheço, eu vou porque pergunto.

FBV - Tem a confiança interpessoal, num nível ...

MACHADO - Você se sente com direito de circular pela cidade, eles não. E aí eles têm muita dificuldade em pedir informação. Tem uma menina num grupo focal que nós fizemos. O pai parece que era chofer de taxi, eu acho que ele era porteiro, eu não sei por que, mas o pai conhecia muito bem a cidade.

Quando ela estava perdida, o que era muito comum porque ela estudava longe de casa e trabalhava noutra direção estudava também ela não perguntava nada a ninguém, ela telefonava para o pai. Eu acho que esse esgarçamento da vida social e que é o fundo do que estou falando e o Bauman fala disso o tempo todo, repete isso demais na minha opinião, eu não leio mais ele eu acho que esse esgarçamento da vida social que o Baumam fala tanto, demais e tudo a mesma coisa de um outro ponto de vista um período de crescimento, hegemonia desenvolvimentismo, que nome a gente queira dar muito novo. A mobilidade pela cidade que era uma expressão da incorporação da cidade pelas camadas subalterna está muito pontualmente localizada , desculpe a palavra de novo, territorializada na forma de uma segregação que produz um depósito que se decanta na favela. O cara só conhece

sua favela correspondente à fação onde está a casa da pessoa. Se tiver uma favela com mais de uma facção brigando e tiver um amigo do outro lado, não vai não.

O caso por exemplo da Maré e de muitas outras.

Isso se manifesta numa espécie de saudosismo do baile funk porque o baile funk costumava ser um dos poucos lugares onde as pessoas se misturavam.Os melhores bailes funks eram liberados para todas as facções pra todo mundo e agora com as UPPs... Então os garotos "agora não tem mais nada que fazer".

FBV - Como é que a intolerância contra os favelados se manifesta mais premente? Quais são os casos emblemáticos que você se lembra na história no Rio de Janeiro?

MACHADO - Não precisa falar em caso emblemático, pode-se falar no caso genérico que é a absoluta desconfiança nos processos em qualquer localidade, em qualquer contexto em que as localidades podem se apresentar. O que as lideranças falam, especialmente principalmente a são tomadas como conivência. Acabou.

Aquela idéia que deu origem à pesquisa do livro, "rompendo o cerceamento da palavra", que era o nome do projeto continua fazendo sentido porque a palavra está cerceada . O favelado só pode dizer que vai constituir uma ONG para evitar a entrada do jovem no crime. Se disser qualquer outra coisa ninguém ouve. E se ouvir vai dizer: tá vendo, o tráfico tomou conta da Associação". Acabou. Por isso é que nós estamos bolando esse seminário. Eu estava dizendo antes de você chegar que nós estamos bolando, nosso grupo com o grupo da Sonia Fleury, um seminário para botar morador para botar morador para falar, misturar pesquisador com morador. Mas a idéia é botar lideranças de bairro falando com a legitimidade de compartilhar a fala com o pesquisador. Eles falam entre eles falam para os jornalistas, mas não têm um espaço público de vocaliação que está totalmente fechado. E é mais tanto uma expressão como um dispositivo que impede a organização da sociedade civil. A sociedade civil está espremida pelo tráfico e pela desconfiança.

HRSS - Que imbróglio

MACHADO - Sobre intolerância nunca falei. Estou falando agora , mas as outras coisas todas eu falo há séculos. Sempre que falo, há também sempre alguém que se levanta lá da platéia e diz "mas você é muito pessimista". Eu sou, ora. O que é que eu vou fazer?

FBV - A realidade te leva a uma posição pessimista.

MACHADO - Não é só o movimento sindical que está batendo na parede. É todo o movimento social. Crise de hegemonia é isso.

FBV - Mas, enfim, você falou que pelo menos eles têm a mídia como local de fala, mas mesmo a mídia ...

MACHADO - Eles não têm a mídia como local de fala não. Eles criticam para os jornalistas. Isso é diferente de dizer que a mídia é receptiva ao que eles dizem.

FBV - Era isso que eu ia mencionar. A mídia também é o local de fechamento da palavra. Vai usar a fala do líder comunitário, da favela só para legitimar pontos de vista também excludentes, muitas vezes. Eu estou satisfeito.

HRSS – Eu também.

MACHADO - Eu estou mais satisfeito do que vocês dois. A idéia de intolerância, a palavra me acionou essa coisa que falei no começo da conversa aqui, que pra mim é muito nova. Eu vou levar um tempo pensando nisso. Um bom tempo pensando nisso.

FELIPE BEROCAN
VEIGA E
HÉLIO R. S. SILVA

O ESQUEMA TÁTICO DAS TORCIDAS

ENTREVISTA COM BERNARDO BORGES BUARQUE HOLLANDA

Comunicações do Iser: Como primeira pergunta, pontapé inicial da conversa, gostaríamos de saber como conciliar a dimensão de congraçamento expressa pelo futebol com a violência nos estádios?

Bernardo: Sim. Isso, a gente ouve da boca do João Havelange, por exemplo, quando ele diz que para se candidatar à Fifa," ele visitou os mais diferentes países do mundo, da África e tal, e o futebol era a língua pacificadora, ela era capaz de tocar no coração e promover a... Bom, o próprio Estado brasileiro tem feito ações nesse sentido. Aquela ida da Seleção Brasileira ao Haiti, dentro de um contexto bastante delicado, era a ideia justamente de que o futebol poderia reunir o povo por conta daquela presença de jogadores, essas figuras que hoje em dia são idolatradas etc. Então, existe essa... existe uma ênfase nessa capacidade de agregação que teria o futebol, por ser, como diz o José Miguel Wisnik, o idioma geral de uma língua não verbal. O futebol, na segunda metade do século XX, foi esse... e a gente sabe que uma série de outros interesses, junto com o fascínio pelo esporte, se agregaram às marcas, aos patrocínios, à competição, ao profissionalismo, e, na verdade, é um elemento de congregação, mas nem por isso de conflito também, de desagregação e de expressão, em alguns casos, de intolerância. Um dos últimos livros do Hobsbawm, que é Globalização, Democracia e Terrorismo, fala da esquizofrenia do futebol contemporâneo. Em um sentido, ele vai apontando, cada vez mais, para a integração mundial, internacional, e o futebol aparece como essa quinta essência do capitalismo financeiro, que os jogadores são meras peças da Bolsa de Valores, quer dizer, você é um... ali é um capital volátil, que um dia

você vale milhões, e, no outro dia, você não vale mais nada, e a gente manda o bagaço de volta para o Brasil, quando não presta mais lá – agora, que está havendo toda essa discussão econômica, se o Neymar é capaz de resistir no Santos e tal...

Comunicações do Iser: Eu acho que o Neymar, ontem, não foi muito bem...

Bernardo: É. E, ao mesmo tempo, ele dizia, a contrapartida de tudo isso que produz; o capitalismo tem sido essa expressão dos localismos, como o futebol, uma das dimensões primeiras que ele acionou foi o vínculo do clube, quase que um vínculo de bairro, um vínculo da cidade natal, do país, ou seja, como esses apegos identitários tiveram, originalmente, na raiz da construção das identidades populares, no futebol. Nisso também, essa demanda do localismo – a gente vê isso mais fortemente na Europa – aparece no âmbito da torcida. A rejeição, uma recusa muito contundente aos jogadores estrangeiros, aos jogadores que vêm das ex-colônias, enfim, há essa integração. Quando a cortina de ferro caiu, no Leste Europeu, isso passou a se manifestar, por exemplo; o futebol passou a se desenvolver também nesses países, países que eram muito fechados começaram a receber esses jogadores estrangeiros, e, imediatamente, as torcidas responderam dessa forma, rejeitando. Na Rússia, existem casos de racismo. Enfim, todas essas movimentações populacionais, produzidas nas últimas décadas, estão se expressando também no âmbito do futebol, ora com essa ideia de integração, ora com essa ideia de rejeição, seja pela xenofobia, seja por questões raciais específicas, e por esse mecanismo identitário, que é constitutivo do futebol, ou seja, uma posição agonística entre o eu e o outro, entre o eu, que pode ser individual ou coletivo, e aquela outra agremiação, que é vista como símbolo da pátria assim, de um clube; ou seja, o clubismo é uma expressão desses nacionalismos contemporâneos, e dessa fragmentação contemporânea que assistimos desde os anos 1990. Então, realmente, aparece, para nossa surpresa, apesar de todo o discurso do fair play, o discurso dessa capacidade de a Fifa ser mais aglutinadora do que a própria ONU.

Comunicações do Iser: E de que modos a intolerância se manifesta no futebol? Como você vê essas manifestações?

Bernardo: Ela se relaciona ao desenvolvimento do profissionalismo do futebol contemporâneo, quer dizer, existe um primeiro profissionalismo, que é esse da Inglaterra, quer dizer, que é a construção da ideia do esporte como elemento moderno de produzir essas identidades a que nos referimos, e, com isso, essa entrada do capital no universo dos esportes, ou seja, você passar a receber para jogar futebol é um fenômeno que, a princípio, na história britânica, não estava previsto nos esportes, eles vão surgir como práticas físicas que vão integrar o homem na modernidade, vão levar o homem a ser esse homem laborioso e capaz de ter a sua energia psíquica e física condicionada para as novas formas de associação na vida urbana e industrial, e pouco a pouco, como eu disse, o futebol começa a se vincular a essas identidades locais sob a forma de concorrência; todo o discurso do fair play vai sendo cada vez mais utilizado em nome, em função de uma competição, que agora envolve dinheiro, agora envolve patrocínio, e o futebol acaba expressando esses conflitos de clubes, que são conflitos também, em termos simbólicos, de nações, concorrências entre nações. Então, quer dizer, a intolerância, parte primeiro de algumas necessidades de vitórias, de discursos em busca da vitória a qualquer custo, a qualquer preço, e, em particular, no universo da torcida; pouco a pouco, a ideia de que essas competições levavam a metáforas de guerra – não é à toa que os esquemas táticos se desenvolvem no entre guerras; em 1925, é criada a terceira lei do impedimento, é criado o sistema tático WM, e, pouco a pouco, o campo de jogo passa a ser também visto com leituras militares, leituras de guerra. O curioso é que toda essa simbolização, que carrega o futebol, pouco a pouco, foi vivida na sua inte-

gralidade pelos torcedores, essa ideia de que o futebol é mais que um jogo, que é caso de vida e morte; de todos os discursos que os meios de comunicação e a profissionalização criaram, ela acabou sendo vivida por esses torcedores, quer dizer, por esses grupos de torcedores, e, ao longo do século XX, tem-se constatado esses casos de violência, esses casos de transgressão à ordem, que têm por palco sejam os estádios, e, pouco a pouco, também fora dos estádios. Então, quer dizer, tem aí uma série de fatores, de oscilações, de ciclos, de momentos, em que essa violência é mais acentuada, momentos em que ela é menos acentuada, e aí, especificamente, começamos a ter um grupo de estudiosos, na Inglaterra, que se dedicou a tentar entender o porquê de, sendo um projeto da modernidade, sendo um projeto de contenção da força física, o futebol sendo uma alegoria dessa contenção da força física, ou seja, pra eu atingir o meu objetivo, eu tenho que ultrapassar pelo mérito aquele outro indivíduo que está na minha frente, mas para que eu alcance esse objetivo, esse espaço que precisa ser ultrapassado, ele depende da minha capacidade técnica, uma capacidade técnica de empregar a força física com um objetivo que não ultrapasse... que o fim não justifique o meu meio, que seria eu me sobrepor àquele indivíduo; e todo esse discurso a que o futebol está associado vai encontrando uma espécie de contradiscurso, na maneira como esses grupos, essas torcidas elaboram os discursos dentro do futebol, e a guerra passa a ser uma dessas metáforas que vai sendo cada vez mais levada ao pé da letra. Então, a ideia de que o adversário não é mais adversário, mas um inimigo, de que a conquista daquele título significa uma honra, significa uma questão pátria fundamental – não é à toa que, nos anos 1930, os totalitarismos promoveram os esportes; grande parte da desconfiança das esquerdas internacionais com relação aos esportes teve relação com essa associação dos momentos totalitários, de utilização dos esportes para a divulgação desses ideais, e aí a famosa frase, a do Mussolini, para a equipe italiana, "Vencer ou vencer", era a ideia de que eles representavam a pátria, e deveriam levar aquilo às últimas consequências; então, todos esses discursos acabaram acentuando essa ideia do que são as questões do Ocidente, de como você se relaciona com o outro, todas as concepções da psicologia coletiva, a ideia das alterações de comportamento quando o indivíduo está imerso na multidão, e os esportes se tornaram os grandes elementos de reunião de multidões nesses espaços, nessas arenas. Nossos paradigmas de estádios iniciais eram estádios pra 150 mil pessoas, pra 200 mil pessoas. A ideia de reunir a massa em torno de um espetáculo foi utilizada desde o início; e aí, pouco a pouco, essa ideia também de que o controle dessas massas era de difícil execução passou a ser constatada.

Comunicações do Iser: Só um ponto anterior. É o seguinte: essa relação que você está fazendo é entre o totalitarismo e o esporte, em geral, ou é entre o totalitarismo e o futebol? Se for entre o esporte, em geral, qual o peso simbólico específico do futebol nesse contexto?

Bernardo: Sim, tanto com o futebol, especificamente, ele é alvo, mas também os esportes, de uma maneira geral, e aí a gente pensa, especificamente, no que foram os Jogos Olímpicos de 1936, essa utilização em 1936 e em 1938. Também na Itália, com a Copa da Itália, com o futebol específico como o elemento dessa contabilização, o fato de o futebol ser um esporte coletivo, canaliza mais isso. Mas, de todo modo, esse é um discurso que pertence aos esportes, de modo geral, que foi veiculado como um elemento estratégico de competição entre as nações, e aí os Jogos Olímpicos começaram a ser também esses índices de mensuração daquelas potências que seriam superiores às outras.

Comunicações do Iser: Agora, por exemplo, falando um leigo no assunto, o basquete também é um esporte coletivo, mas, intuitivamente, eu diria que há uma diferença muito grande entre o futebol e o basquete. Seria essa lógica da estratégia, que você está mencionando,

dessa sensação desse discurso militarizado?

Bernardo: É, quer dizer, os Jogos Olímpicos, por congregarem várias modalidades esportivas, passaram a ser formas de concorrência entre as nações. E isso vai ter variações, e, no futebol, talvez isso tenha sido mais visível pela própria dimensão que o futebol teve, na primeira metade do século XX, como aquele lugar onde as multidões se encontravam, onde os estádios eram para multidões, ao contrário dos ginásios, algumas modalidades, ao contrário desses espaços que comportavam um público menor, muito embora o boxe, por exemplo, já tivesse sido o alvo do interesse do Brecht, nos anos 1920, que chegava a reunir, na Alemanha, até 5 mil espectadores. Já havia a ideia de, por exemplo, que o boxe poderia também ser esse mecanismo de expressão dessas competições e dessas rivalidades, mas isso aconteceu, de maneira mais evidente, com relação ao futebol, pelas arenas, pela dimensão das suas arenas, e depois, com a era da televisão, com a capacidade de o futebol, mais que as outras modalidades, de chamar mais a atenção. Não é à toa que o fenômeno social, e a imagem, o estereótipo do Hooligan se propagou, na Inglaterra, com a Copa de 1966. Essa, que foi uma das primeiras Copas televisadas – ainda tem um televisionamento incipiente em 1954 e 1958 –, em 1966, com a apresentação na televisão, grupos jovens, que constituíam grupos da periferia londrina, começaram a ver pela Copa do Mundo, a partir de um evento internacional, que eles podiam mostrar a insatisfação deles para o mundo todo, e, a partir da Copa de 1966, a Inglaterra começou a assistir os problemas de vandalismo dentro dos estádios, como uma forma de visibilidade, como uma forma de chamar a atenção da sociedade para parcelas juvenis que procuravam mostrar o seu sentido de insatisfação social; e, pouco a pouco, essas subculturas juvenis começaram a fazer do futebol um lugar por intermédio do qual essa intolerância com o outro era praticada cotidianamente, era praticada e vivenciada pra além do próprio jogo.

Comunicações do Iser: Isso era variável.

Bernardo: Você tem essas subidentidades ligadas ao futebol, elas variam em função do futebol, mas o alvo já é o torcedor oponente, como que à parte do futebol, você criou uma competição paralela; uma competição em que se havia regras, havia alguns mecanismos de códigos que criavam limites pra esse confronto, pouco a pouco, esses limites vão sendo cada vez menos respeitados, à medida que essa construção do outro como não mais um adversário, mas um inimigo, se acentua. A intolerância cresce nessa esteira desses subgrupos de jovens, que, vendo no futebol um potencial agonístico de construção de alteridades, mas alteridades não respeitosas, se desenvolve. Na Inglaterra, eles chamavam de firmas. São firmas, grupos de jovens do sexo masculino, e que passam a criar um discurso sobre o outro, a denegrir o outro, a ultrajar o outro, a humilhar o outro, e isso se sistematiza ao longo dos anos 1970, e, pouco a pouco, começa a produzir tragédias que chocam a sociedade. Agora, isso foi um processo longo de anos, em que isso foi sendo internalizado, em que isso foi sendo construído para o momento em que elas começam a eclodir de maneira já a produzir catástrofes, a produzir acontecimentos que chocam, que causam toda essa imagem de que seriam bárbaros, de que seriam vândalos, de que seriam indivíduos movidos por um ódio que parece tão cego, parece tão constrangedor, fatal, enfim, todas essas imagens tão carregadas, que, pouco a pouco, os meios de comunicação criaram. E em vez de isso ser um alerta, um movimento de reincorporação desses grupos, a intolerância das torcidas teve como contrapartida também a intolerância da própria sociedade, que, obviamente, quer sempre menos problemas para si e quer sempre resolver os problemas sob a forma da erradicação. Se temos um problema com torcida, o problema é da torcida, não é da sociedade, é sempre um problema que você pode isolar, identificar aqueles que não são benquistos socialmente e aniquilá-los. Então, hoje em dia,

todo o discurso que se faz é para estigmatizar, isolar e, pouco a pouco, asfixiar. As políticas para a prevenção à violência nos estádios, para entender o fenômeno juvenil da violência, que se expressa por meio do futebol, mas que tem componentes para além do futebol, são também intolerantes. Um problema que está crescendo exponencialmente e se apresenta de forma cada vez mais grave), sob a forma de medidas, como proibição, como meramente punitivas, e que tentam fazer disso soluções sob o calor desses acontecimentos, que a gente começa a ver tragédias em estádios, como morte de centenas, dezenas de torcedores, e, agora, uma legislação tem sido criada pra tentar contê-los. Não tentar entender a raiz dessa intolerância, não tentar buscar formas de reintegração, mas, simplesmente, formas de exclusão. No Brasil, o fenômeno é bastante comparado... se a Europa se caracteriza em um aspecto macro, por essas questões mais visíveis de racismo, então, as torcidas italianas, que vão hostilizar um jogador porque ele é negro, e vai imitar macaco pra tentar ofender a sua honra, enfim, e a gente assistiu esses fenômenos de racismo na Europa, e no Leste Europeu também bastante; no Brasil, ele é menos um problema de intolerância racial, étnica e de integração nacional, e mais um problema social ligado ao pertencimento desses jovens que participam de torcidas organizadas. Um problema que está sendo diretamente ligado à criminalidade urbana, à permissividade, à facilidade de acesso à arma, no Brasil, e em um patamar de mortes relacionado à torcida organizada, de letalidade, que está diretamente ligado à presença de armas nesses grupos.

Comunicações do Iser: você falou muito de nações, de espírito bélico, e, agora, você passa para um plano municipal, vamos dizer assim, né? Quais são as propriedades específicas, onde é que eles se encontram? Você começou a falar disso; você poderia pontuar?

Bernardo: Vou entrar nesse ponto. Só vou dar um dado que mostra o grau do problema: nos três primeiros meses de 2012, nós já tivemos, no Brasil, 25 mortes ligadas às torcidas de futebol; então, é uma estatística que, se você vai em um país como a França, na sua história, brigas relacionadas à torcida, que tiveram incidentes fatais, se resume a três torcedores mortos.

Comunicações do Iser: E na Inglaterra?

Bernardo: Na Inglaterra, existiu um número maior, mas ainda um número que é ligado a brigas que são brigas físicas. São confrontos de grupos que se encontram, e você tem mortes derivadas às vezes de espancamento, de linchamento, mas, no Brasil, a presença da arma de fogo chegou às torcidas, nos anos 1990, e tem se intensificado cada vez mais. A criminalização da torcida é que se seguiu a esses incidentes, de morte; esses grupos, e a proibição desses grupos tem aumentado com o tempo. A proibição não institucional e jurídica dessas torcidas, ela se tornou mais difusa e ampliou o número de mortes que nós temos tido nas últimas décadas no Brasil. A primeira morte relacionada à torcida organizada, aconteceu em 1988, quando um fundador e líder de uma torcida organizada foi assassinado fora de circunstâncias de jogo, ou seja, foi uma morte premeditada. Ligado ao universo das

rixas, mas fora do ambiente de jogo. Caso não elucidado pela polícia. Em 1995, uma briga generalizada de torcidas de dois clubes, em São Paulo, levou a que, dentro de campo, um jovem morresse, depois de sua cabeça ter sido alvejada por pedras e paus por centenas de outros torcedores. As torcidas foram proibidas, e isso tem continuado. Justamente, o ponto é que essa intolerância que explodiu, que se manifesta entre esses grupos, a solução que tem sido encaminhada pelos meios responsáveis... a questão é justamente esta, os meios responsáveis quase sempre são os policiais, é a polícia, uma política repressiva que acaba não conseguindo controlar o fenômeno, e, ao contrário, isso está se alastrando para o Brasil todo. Em Goiás, hoje, nós temos rixas sérias entre grupos de torcidas, no Nordeste, no interior do Rio Grande do Sul, no interior do Paraná, lugares que até então você: "Puxa, mas...". Saiu do eixo Rio-São Paulo e produziu um problema nacional bastante complexo, com variações que são locais. No Rio de Janeiro, nós já tivemos problemas na presença, seja de policiais nas torcidas, seja do próprio tráfico de drogas nas torcidas; quer dizer, a questão se territorializou para fora do estádio; elas brigam porque as torcidas pertencem a grupos, facções e a locais do Rio de Janeiro; por exemplo, São Gonçalo é um lugar hoje que tem bastantes problemas relacionados à torcida. Campo Grande. Quer dizer, cada vez a gente está saindo do palco do jogo e indo para as regiões mais periféricas. Em São Paulo, muito recentemente, tivemos problemas em uma situação muito delicada, porque as torcidas têm um grau de autonomia, de institucionalização, muito grande, as torcidas são escolas de samba, mesmo que a proibição seja feita, elas conseguem existir juridicamente porque elas são escolas de samba e recebem dinheiro público pelo fato de serem escolas de samba. Então, é muito delicada a situação; aí, as soluções estão sendo... esse é o problema também que foi encontrado pela polícia, quer dizer: "Então, vamos territorializar o espaço do ir e vir desse torcedor"; então, começaram a dividir o espaço dos estádios para as torcidas entrarem; quer dizer, está se apostando que a solução é que as pessoas não se encontrem, não se vejam, soluções de partidas com torcida única. Então, a solução para a violência é que as pessoas não se encontrem; no limite, é melhor não ter jogo, porque aí não vai ter torcida, e não vai ter briga; e não levar a procurar construir uma frequência ao estádio, em que as pessoas consigam assistir a um jogo, ter aquele componente provocativo, que é básico, que estimula as pessoas, que é zoar o adversário, quando ganha, quando perde, enfim, aceitar ganhar e perder – é a lógica do jogo –, e aceitar o livre trânsito, que eu possa usar uma camisa, e você possa usar outra, e a gente entre pelo mesmo portão. Então, foi tudo sendo segmentado para que esses casos extremos não acontecessem. Então, nós temos realmente problemas com grupos, que são minoritários, dentro da torcida organizada, que justamente visam premeditadamente à aniquilação do outro, ao confronto físico, encontros que são previamente agendados, quer dizer, tudo isso existe, mas eles são localizados, minoritários, e a solução está sendo generalizar esse problema para o público em geral. Então, se você usa uma camisa, e está andando em um determinado local, você nem sabe, mas

pode ser linchado, ofendido, sem saber por que, mas porque você está com uma camisa de um time de futebol.

Comunicações do Iser: Vou muito a partidas de futebol, frequentava o Maracanã, vou ao Engenhão. E lembro de um jogo em Ítalo Del Cima, era um Fla X Flu, em que havia um cordão de policiais separando a Jovem Fla da Raça Rubronegra, as duas torcidas do Flamengo. O que isso significa?

Bernardo: Um outro ponto que parece inacreditável para uma pessoa que chega de fora e: "Puxa, duas torcidas do mesmo clube? O que é que leva...". Isso, você conversa com os componentes desses grupos, e eles vão falar do outro grupo talvez com mais raiva do que eles têm de torcedores do Vasco – você está pegando o caso do Flamengo. Quer dizer, você criou uma série de atritos... Bom, aí eu volto ao ponto do profissionalismo, da entrada do dinheiro no futebol, e não é um fenômeno isolado das torcidas, quer dizer, durante algum momento, houve políticas internas de dirigentes que estimularam esses grupos a crescer, que visavam fortalecer esses grupos como uma espécie também de massa de manobra dentro de políticas internas de clubes; então, torcidas foram favorecidas com ingresso, isso levou essas torcidas, que eram de centenas, passassem a ser de milhares de associados, esses ingressos passaram a dar lucro para essas torcidas e a torcida passou a se ver com uma marca também para ganhar dinheiro; tudo isso foi levando a que esses grupos, internamente, disputassem espaço dentro do clube, para quem tem mais ingresso, para quem tem mais visibilidade, alguns fazem carreira interna dentro do clube. Então, isso, pouco a pouco, jogando com essas rivalidades de uma garotada que às vezes nem sabe por que, algumas lideranças foram insuflando esses atritos de torcidas intraclubes. Então, hoje em dia, você tem essas dissidências que tentam engolir o grupo anterior, quer dizer, são disputas de poder por espaço dentro do clube, com vistas a essa ideia de que você pode ganhar dinheiro, que você pode ali também, no clube, maximizar os seus lucros, em um universo em que todo mundo ganha, né? Um jogador não é à toa... Por que tanta intolerância contra jogadores que vão para boate, com seus vinte e poucos anos, e são perseguidos pelas torcidas? Por esta ideia de que o ídolo não tem mais vínculo com o clube, ele está um dia nesse time; no outro dia, ele está no outro – Thiago Neves, um dia está no Flamengo; no dia seguinte, está no Fluminense –; então, ele não tem mais – entre aspas – "o amor pela camisa"; ele está ali ganhando salários astronômicos, curtindo a vida, deixando de apresentar o seu desempenho dentro do campo; então, a torcida se sente no direito de perseguir, de ofender, até de bater nesse jogador; parece que alguma coisa está errada, né? Você se valer desse expediente para... Então, tem o componente do dinheiro, que está presente hoje nesse futebol, e não apenas essa ideia de que são bárbaros, isso tem uma explicação, um sentido, que é para além desses irracionalismos de que seriam figuras que se animalizariam na multidão. Então, essas realmente são cenas que a gente acompanha no cotidiano bastante preocupantes, e que não tendem a diminuir com a mera – eu repito –, com a mera proibição, que está sendo a pedra de toque para encaminhar o problema. O que aconteceu no futebol inglês, com a erradicação dos Hooligans? Foi uma renovação total da estrutura dos clubes e do futebol, da sua liga de elite; na Inglaterra, os clubes não têm a mesma inserção comunitária, que têm aqui, você não tem um espaço social onde vai para a piscina do clube, você vota, e toda essa relação que a gente tem aqui, quando vai no Botafogo, vai no Flamengo, vai no Fluminense.

Comunicações do Iser: O clube deles é muito fechado, e o nosso é onde entra todo mundo.

Bernardo: Mesmo que não seja do seu clube, né?

Comunicações do Iser: O Flamengo é um exemplo.

Bernardo: E você também não solucionou, mas empurrou o problema para as ligas de bar, para ligas inferiores, e exportou o problema. Hoje, realmente, nós temos problemas de intolerância séria de torcida, em países como Turquia, Grécia, o Leste Europeu todo – já tinha antes, mas isso se tornou visível depois da queda do Muro. E, no caso da América Latina, nós temos o modelo das Barras Bravas argentinas, que também foram exportadas, como modelos de grupos de enfrentamento. Na Argentina, algumas até com vínculos com sindicatos e com polícias; enfim, são problemas que aparecem no futebol, mas que não são exclusivamente do futebol, e que aí cada país tem uma história específica, mas esse potencial urbanístico do futebol foi canalizado nas torcidas desta forma, de ser esse polo da tradição contra esse mundo globalizado, modernizado, em que esses jogadores não têm mais vínculo com o clube, em que os empresários só visam ao lucro, e, ao mesmo tempo, o desejo de participar desse universo que parece tão promissor, que dá tanto lucro; aí, você cria estas figuras, esses torcedores violentos, esse paradigma desse torcedor violento presente hoje no mundo todo. A gente viu no final de janeiro, no Egito, dentro de toda aquela turbulência, um jogo em que houve uma facilitação para que todas as torcidas da mesma cidade se encontrassem e mais de 70 torcedores morreram naquele episódio.

Comunicações do Iser: Algumas pesquisas recentes também têm apontado a torcida brasileira como a mais violenta do mundo. Você mencionou o caso dos 25 mortos, só nos três meses de 2012, mas me parece que 2011 também foi marcado pelo menos por 20 casos de assassinatos, comprovadamente relacionados ao futebol. E de 1992 a 2012, ou seja, em 20 anos, 133 mortos. Eu queria que você comentasse um pouco mais essa especificidade da intolerância no futebol brasileiro, dentro e fora dos gramados.

Comunicações do Iser: Pegando o gancho da pergunta anterior, é possível fazer um ranking das violências?

Bernardo: É bastante... os critérios ainda não estão muito claros. Em geral, nós temos dados colhidos, seja em delegacias de polícia, sejam informações que são noticiadas nos jornais. Então, os critérios para os pesquisadores mensurarem essa violência são essas duas fontes principais de informação, sendo que nós sabemos dos inúmeros casos que são resolvidos sem que isso seja notificado ou reportado; os casos são resolvidos pelos policiais e não temos nenhum registro, e, normalmente, os policiais preferem não registrar, não ter o problema, preferem dar eles mesmos a lição de moral e praticar os danos que eles julgam, arbitrariamente, como os que devem ser aplicados, e são liberados – aqui também entramos na discussão penal, quem pode ser punido, quem não pode ser punido, quer dizer, com a promulgação do Estatuto do Torcedor, que tem uma série de ambiguidades, desde 2003, depois sancionado em 2010; em 2010, sancionado para justamente asfixiar ainda mais as torcidas organizadas, criando nesse estatuto a brecha para que a punição do líder de torcida aconteça a cada incidente registrado com qualquer componente da sua torcida; ora, isso é o mesmo que querer punir o presidente de um clube, em qualquer momento que algum dos seus associados, ou algum que pertence, que são simpáticos ao seu clube, cometa com a sua camisa um dano. Isso foi sancionado em 2010; nessa tentativa, e aí com vistas aos nossos megaeventos, ainda mais recrudesce essa asfixia contra as torcidas organizadas. Então, parece que você toca em um ponto que é importante. Quer dizer, o critério para nós mensurarmos a violência é dificílimo; é dificílimo estabelecermos objetivamente; primeiro, definir o que é violência; depois, as inúmeras qualificações de violência que podemos ter dentro de um jogo de futebol: uma briga que acontece em uma arquibancada, motivada por um desentendimento entre duas pessoas individualmente; depois, uma briga entre grupos que estão fora do estádio, e que se encontram, premeditadamente; quer

dizer, tem uma série de nuances, né? Uma figura que arremessa algo dentro do campo; tudo isso pode ser computado como violência, segundo o nosso critério.

Comunicações do Iser: E também aquela atitude de urinar no público, lembra?

Bernardo: Tinha muito, bastante, né?

Comunicações do Iser: Agora, parou; tudo isso, parou um pouco, né? Não sei se parou, mas a minha impressão... eu não tenho visto.

Bernardo: Parou. Isso era muito comum nos anos 1980, né?

Comunicações do Iser: Exatamente.

Bernardo: E até, no caso, dentro dos estádios, se diz que isso foi controlado até porque os mecanismos de punição... quer dizer, se um clube mandante tem, no seu campo de jogo, algum objeto arremessado, ele é punido, então, o clube passa a ser penalizado, e eles inibem o torcedor de fazer esse tipo de ato, porque sabem que isso vai ter alguma retaliação. Mas, de fato, a gente também pode, na cronologia, ir um pouco para frente, ir um pouco para trás; de 1992 pra 2012, nós temos assistido a uma escalada de violência, embora a gente possa ter o marco de 1988, quando esse torcedor foi assassinado fora de circunstâncias de jogo, mas o que me parece mais sintomático, se nós compararmos o que aconteceu em 1995, com a batalha campal no Pacaembu, com o que aconteceu este ano, em São Paulo, do confronto da Gaviões da Fiel com a Mancha Verde, é o raio de ação e espraiamento desse patamar de violência; a batalha campal foi dentro do campo de jogo, no coração do futebol; agora, nós temos incidentes fatais acontecendo a quilômetros, e até, em parte, por um estranhamento que deriva da nova legislação do Estatuto do Torcedor, que pune, em um raio de ação de 3 ou 5 quilômetros, qualquer incidente que aconteça. Então, quer dizer, isso está se espraiando, isso não foi diminuído com a proibição das torcidas e fez com que essas torcidas perdessem o controle dos seus próprios associados. Nós tivemos uma explosão nos anos 1990 – pegando 1992 como marco –, uma explosão numérica desses grupos, uma pulverização do poder desses grupos, ou seja, para você dar conta desse agigantamento, dividiu o poder em subpoderes, que passaram a ser poderes territoriais; isso gerou – até dentro do vocabulário das torcidas – um; então, aquele cara passa a ser o responsável pela torcida naquele local; aquele cara, que até então não era nada na torcida, passa a ser alguém; são as dinâmicas territoriais da violência; passa a ser alguém potencialmente integrado ao grupo, mas também potencialmente de dissidente.

Comunicações do Iser: A palavra usada é monitor?

Bernardo: Monitor. Então, as torcidas se dividem de acordo com os bairros da cidade, e, em cada bairro, tem um monitor, um representante daquele grupo. E as brigas passaram a ser entre esses bairros, que têm as suas torcidas, que pertencem a essa torcida central, mas que já têm a sua lógica totalmente voltada para aquele ponto, porque se sabe que, naquele ponto, vai ter um número menor de policiais, vai ter uma menor repressão, e aí eles sabem quem são os seus adversários, e eles podem fazer emboscadas, tentar, de alguma maneira, se encontrar, que é aquilo que a polícia o tempo todo faz: qual a solução para violência? "Apartar!" Então, tem uma avenida que passa a torcida, então, a outra torcida passa pelo lado oposto; então, isso foi partindo a cidade ao meio, isso foi segmentando; a lógica da segmentação resolve o problema, naquele momento, mas ela vai criando efeitos colaterais, e problemas que, mais à frente, reaparecem com mais intensidade. O que aconteceu nesse confronto de corintianos com palmeirenses? Tinha uma viatura de polícia pra escoltar 500 torcedores, eles foram surpreendidos por 2 mil torcedores, eles chegaram armados, e a polícia simplesmente fugiu; os policiais, quando viram

aquela quantidade de torcedores, dispararam; é a própria vida, né, preferiram deixar que o confronto acontecesse. Então, o que nós temos assistido é cada vez mais pulverização do problema para as áreas periféricas.

Comunicações do Iser: Você falou também do espraiamento desse problema em território nacional. O caso de novembro de 2010, no Atlético Mineiro, está dentro dessa lógica também, quer dizer, essas oposições entre as torcidas, das grandes rivalidades locais, regionais?

Bernardo: Em 2010, do Atlético Mineiro... qual foi mesmo?

Comunicações do Iser: A morte do torcedor do Cruzeiro por um grupo enorme de atleticanos, com a prisão do presidente da torcida

Bernardo: Sim, sim. Foi fora, foi num dia...

Comunicações do Iser: Foi fora, né?

Bernardo: Não em um dia de jogo.

Comunicações do Iser: Não foi no dia do jogo.

Bernardo: Eles estavam até em um MMA, assistindo a uma luta, e depois teve algo nesse sentido. Sim, outra expressão disso, quer dizer, além dessa segmentação dos bairros, além dessa segmentação local, tem sido essa rede nacional de alianças e conflitos, que estão se estabelecendo desde os anos 1980, e que vão modificando, mas que, cada vez mais, procuram dividir o país ao meio, em uma lógica de combinações e oposições entre esses grupos. Talvez uma das mais conhecidas seja essa do Vasco com o Palmeiras contra o Flamengo com o São Paulo; isso acontece bastante; então, quer dizer, uma sistematização de quem são os aliados e quem são os inimigos; quer dizer, no mundo interno das torcidas, todos sabem...

Comunicações do Iser: Eu não sabia disso.

Bernardo: É. Existe uma rede, assim, grosso modo, que se divide em lado A e lado B. No Ceará, nós temos o time do Ceará e o time do Fortaleza; a torcida do Fortaleza, quando se alia com uma torcida do Rio de Janeiro, imediatamente, a torcida do Ceará vai se aliar com a rival daquela do Rio de Janeiro, que é aliada do Fortaleza; isso é um efeito dominó, isso vai gerando... em todas, isso acontece. Então, nós temos quase que um mapa nacional, que opõe as torcidas entre si, e isso gera um problema sistemático; em todos os jogos, potencialmente, produzem encontros entre amigos e inimigos. Fortaleza, a gente não ia imaginar; Fortaleza foi jogar – isso foi em 2008, 2006? –, foi jogar no Rio de Janeiro, e dois dos seus torcedores foram alvejados por uma torcida organizada do Botafogo; dois torcedores morreram, do Fortaleza. Como você poderia imaginar isso: Botafogo e Fortaleza tem rivalidade no futebol?

Comunicações do Iser: Pois é, isso... já que você está na Fundação Getúlio Vargas, isso cria uma complexíssima questão de Administração... Eu não sabia disso; eu desconhecia.

Bernardo: Eles estão... isso está quase articulado nacionalmente. É curioso, porque as torcidas fazem festas de aniversário, e esses aliados do Brasil todo comparecem; então, tem festas assim... a torcida faz uma festa pra 5 mil pessoas, e o cara vem de Curitiba, vem da Bahia... porque são os aliados daquela torcida. Então, isso segmentou muito esse universo, e isso entra em uma escala espiral que parece não ter fim, parece cada vez mais se cristalizar.

Comunicações do Iser: E qual o papel da internet nisso?

Bernardo: Uma excelente questão. Os contatos entre torcidas vêm da época em que as torcidas mandavam cartas para suas sedes e estabeleciam contatos por escrito. Hoje, sem dúvida, a internet permite que esses vídeos de confronto circulem, sejam postados por qualquer pessoa; claro que até algumas pes-

soas se defendem, dizem que isso é mito, que isso não acontece, que aqueles que querem brigar, vão, independentemente de isso estar agendado ou não estar agendado, mas essa comunicação foi facilitada pelas redes sociais; e, justamente, eles criam comunidades, eles criam símbolos, em que todos esses grupos se congregam; então, tem dizeres, gestos, tem uma cultura simbólica e uma cultura material pra que isso se concretize. Essa ideia de que a proibição das torcidas não surte efeito deriva do próprio fato de que elas têm símbolos e têm ritos já muito próprios claros, delineados; então, você pode extinguir nominalmente, mas a força simbólica permanece como uma força de catalisação de jovens; claro que a gente pode explicar, mas, às vezes, as explicações no âmbito do psicológico são fracas, mas existe uma busca por afirmação de grupos que passa por provações, por demonstrações de hombridade, de façanhas. Eles se reproduzem a partir de histórias que eles vão contando para eles mesmos, nas viagens; as viagens são um momento em que eles vão se afirmando por essa capacidade de mostrar: "Eu fiz aquilo. Eu invadi aquele território. Eu fui até não sei aonde"; enfim, as lendas e os mitos correm soltos entre esses grupos.

Comunicações do Iser: O número especial nos obriga a nos limitar à questão que estamos procurando, mas é impressionante as interfaces que você está dizendo que isso gera; é um fato social impressionante. Concatenação nacional, né, segmentação?

Bernardo: E o ponto é justamente pensar quanto esse limite, dentro do discurso dos esportes de que é uma guerra simbólica, é rompido, porque nós temos rivalidades entre outros... vamos pegar o universo das escolas de samba: por que existe uma rivalidade? A Portela pode não gostar da Mangueira, mas isso não descamba para uma violência grupal, como isso descambou, no futebol. Nós temos... são jovens, do sexo masculino. Aparecem os símbolos da caveira, da morte, do temor, quer dizer, tem todos esses elementos que estão emulando essa confrontação, que foram sendo acumulados ao longo das décadas, e um pouco deixados à deriva pela sociedade: "Ah, isso é uma coisa do clube, isso é uma coisa da polícia"; então, isso foi sendo deixado; e no momento que isso apareceu, já estava criado, o problema já ocorria de uma maneira até certo ponto irreversível.

Comunicações do Iser: Eu fico pensando, não sei se essa especulação faz sentido, mas a reação imediata diante de um conflito nos estádios é a ideia de irracionalidade; e ao mesmo tempo você está descrevendo um universo altamente racional, administrado, superorganizado, e isso não é uma construção geométrica no Brasil inteiro.

Bernardo: Se fosse um bando de vândalos, como explicar as sedes administrativas, as sedes sociais, o patrimônio que esses grupos têm hoje, se não tivesse ali uma organização, uma estrutura, uma visão de projeto para esses grupos; e, no caso, de São Paulo, isso é mais forte, né, com a construção de escolas de samba.

Comunicações do Iser: Você acha que o conflito também na apuração do último desfile tem a ver com as torcidas, e com a lógica das torcidas, para dentro do carnaval?

Bernardo: Existe um debate grande em São Paulo sobre esse limite da presença das torcidas organizadas, que, nos próximos anos, pode trazer problemas que venham a se tornar crônicos, porque, de início, era isto: havia uma torcida organizada; aí, depois, apareceu uma segunda, e eles disseram: "Não, faz-se em dias separados; no primeiro dia, desfila uma; no outro, desfila a outra". E este ano teve a entrada de uma terceira torcida que desfila; então, quer dizer, como há apenas dois dias para desfilar, vão ter de, forçosamente, duas desfilarem em um dia só; e as outras que estão vendo que esse modelo está dando certo, estão se organizando progressivamente para subir; então, vai ter um momento em que

vão ter torcidas, que têm graus de rivalidade muito fortes no futebol, que vão se encontrar em São Paulo nos dias de desfile; o que eles fazem atualmente é... por exemplo, na apuração, é separar uma torcida, que é como eles fazem nos estádios, mas, repito, essa lógica da segmentação, funciona naquele momento; pouco a pouco, vai gerando problemas futuros que são incontroláveis. Então, já tem três torcidas, e a tendência é que haja mais. Então, você lembrou esse fato que aconteceu, foi um desrespeito às regras do jogo, quer dizer, uma escola se sentindo prejudicada na apuração, se sentindo no direito de invadir, rasgar e sumir com o voto do júri, que mostra uma intolerância em aceitar a derrota, aceitar se submeter às regras do jogo; então, é um sinal de que haverá problemas da forma que está se passando.

Comunicações do Iser: Aquelas barras do Engenhão foram feitas pra evitar a propagação de brigas? Eu desconfiei, mas...

Bernardo: No Maracanã, a introdução de cadeiras já foi uma forma de tentar conter deslocamentos de grupos dentro do estádio.

Comunicações do Iser: As barras são ainda mais.

Comunicações do Iser: Aquelas barras impedem de propagar; quer dizer, até há uma possibilidade de propagação.

Bernardo: E aquilo que é uma prática das torcidas que vêm do Sul, onde eles fazem as avalanches para comemorar o gol, correndo...

Comunicações do Iser: Descendo, né?

Bernardo: Descendo. Com essas barras, você não pode fazer isso. Então, é uma contenção aos deslocamentos para evitar o risco de tragédias, mas também é um cerceamento de expressão, de liberdade, de movimentação, de criatividade; e você acaba misturando, em vez de evitar um problema, impedindo também que essa marca da criatividade, da festa, aconteça.

Comunicações do Iser: Ou mesmo em uma situação limite, de um confronto, você também não tem para onde correr, né? Você cria corredores muito complicados ali, que movimentam todos na briga, se houver uma briga. Quer dizer, essas barreiras são muito ambíguas, né, elas podem não só evitar uma briga, mas, no caso de uma briga, pode evitar que você consiga sair dali. Esse excesso de barreiras, de obstáculos, que muitas vezes também são obstáculos que, em uma briga, muitas vezes, são um convite para que as pessoas pulem. Tudo isso também aparece, né?

Bernardo: Na Inglaterra, em 1989, teve uma tragédia com 100 mortes, justamente pela superlotação, e pelo fato do alambrado ter... foi o alambrado que gerou essas mortes; não tinha... pela separação com o campo de jogo, ele acabou levando a essa asfixia de centenas de torcedores. Hoje, os estádios da Inglaterra não têm grade, não têm separação com o campo, porque eles preferem que haja uma invasão a que haja asfixia desses torcedores contra as barras. Essa estrutura de estádio não existe na Inglaterra, de fincar essas barras pra impedir o... existe a cadeira assentada, numerada, existe toda essa criação de um novo conceito de espectador, que é muito mais próximo do teatro do que do estádio, que é sentado, individualizado e previamente demarcado; então, você não pode: "Ah, eu quero ver o jogo do outro lado", não pode mais; hoje em dia, você não tem mais essa liberdade, mas desse ponto de vista de evitar tragédias pela superlotação com esses obstáculos, eles não adotaram esse procedimento; realmente, não parece uma solução... já que gosta tanto de modelos europeus, que é uma matriz.

Comunicações do Iser: Nós falamos sobre a intolerância nas torcidas de futebol, entre torcidas, intolerância também do estado contra as torcidas de futebol, mas eu gostaria que você falasse um pouco também sobre as

manifestações de intolerância dentro dos gramados, ou seja, manifestações de intolerância no jogo de futebol, brigas e discussões, que muitas vezes vão parar na delegacia; entre jogadores, ou jogadores e corpo técnico, ou juízes, enfim.

Bernardo: Visto que o esporte hoje está diretamente conectado à circulação da imagem, a presença quase onipresente dos televisionamentos, todos os atos dentro de campo, eles têm uma capacidade de reverberar enorme; talvez, o exemplo maior disso tenha sido a famosa cabeçada do Zidane, naquela final de 2006, contra o italiano, e depois ele teve de ir à televisão se desculpar inúmeras vezes porque tinha perdido a cabeça, literalmente, para as crianças francesas, que tinham ele como o Zizou, o ídolo mor, e o ídolo falhou no momento fatal, perdendo a cabeça, como não poderia; então, esse foi um exemplo de... ali no calor, talvez no cansaço, era uma prorrogação, sendo provocado, hostilizado. Hoje em dia, as câmeras mostram o que acontece, de jogadores, em nome dessa ideia da vitória a qualquer preço, que eles se engalfinham ali dentro da área, se pegam, se puxam, mostrando os limites desse respeito ao espaço. Então, quer dizer, essa presença da televisão faz com que tudo que aconteça em campo seja atribuído um valor moral. O comportamento do jogador, ele hoje está tolhido; a gente lembra do Afonsinho e do Paulo Cézar Caju, aqueles ídolos dos anos 1970, marcados pela rebeldia; hoje, você tem um apelo ali ao politicamente correto, né, o jogador não tem liberdade agora de tirar a camisa do clube e passar uma mensagem, e dizer... tudo ali está movido pelos patrocínios, por essa engrenagem que produz o futebol; o jogador termina a partida, aí já aparece atrás, eles colocam os patrocínios atrás do jogador, estrategicamente, porque ele vai ser filmado, vai aparecer; tudo é previamente condicionado. Então, essa ausência de liberdade dentro do campo, e essa padronização mesmo do que acontece dentro do jogo, é algo que deve ser visto como também parte dessa intolerância que nós temos nos dias de hoje. Claro que a gente tem os exemplos do que é feito ali, no calor da hora, a leitura labial que você faz, e não o palavrão; então, tem uma série de constrangimentos que estão sendo impostos para os jogadores, e vejo o cerceamento da liberdade como algo preocupante. E, por outro lado, essa ideia de que a ilusão de ser o tempo inteiro filmado, e de que eles estão ali encenando, estão ali não se apresentando autenticamente para o grande público, justamente atendendo a essas demandas que são impostas a eles. É isso. São garotos, lá, o Neymar, de 21, 22 anos, e que são forçados a ter padrões de comportamento, que eles mesmos não têm. Não é exatamente esse o ponto da intolerância, mas isso me chama a atenção como algo que cada vez mais acontece dentro do campo de futebol.

Comunicações do Iser: Você falou um pouco antes de ciclos de violência, ora mais acentuado, ora menos; e quais são as hipóteses que existem para que haja essa flutuação?

Bernardo: Foram pesquisas desses chamados eliasianos, esses pesquisadores ligados ao Norbert Elias, que fizeram algumas estatísticas, justamente buscando em jornais o número de desordens registrados nos periódicos ao longo do século XX; então, eles dizem que, no primeiro momento, há muitos registros da formação do futebol profissional, há muitos registros de problemas em estádios, isso porque os estádios tinham arquibancadas de madeira, tinham formações precárias, então, havia mais gente que podia entrar do que a capacidade de receber; então, você tinha desabamentos. Na virada do século XIX para o século XX, inúmeros problemas são registrados pelos jornalistas dos jogos. Após a I Guerra Mundial, tem um momento ali, no caso inglês, nessa periodização europeia eles chamam de um período de declínio desse registros, mas tem uma relação direta com a sociedade, com as estruturas e com as conjunturas em que vive a sociedade naquele momento; então, o mito do lorde, o mito do *gentleman*, toda aquela imagem do inglês como impávido, austero

e contido era forjada nesse entre guerras, e isso até no próprio futebol apareceu. E essa própria imagem do futebol como expressão do operariado britânico, ou seja, o lazer do operário britânico nos seus sábados, que eram os dias de jogos na Inglaterra, os dias que eles não trabalhavam. Após a II Guerra Mundial, as estatísticas começam a perceber um aumento desse número de enfrentamentos, de distúrbios, como eles chamavam, genericamente, que eram distúrbios provocados no calor da hora; era isso assim: "O juiz cometeu um erro, isso está prejudicando o meu time", e havia invasões; então, isso começa a ser acentuado, após a segunda guerra. E a partir dos anos 1950, 1960, essa ideia de uma cultura juvenil ligada ao torcer, ou seja, as famílias que iam ver juntas os jogos, dão lugar, atrás do gol, a grupos que buscam se reconhecer como jovens torcedores, cada vez mais fanáticos e predispostos a torcer por aquele time, e a fazer do seu torcer outra partida também, um jogo com vencedores e derrotados; e, nos anos 1960, isso aparece com a imagem do Hooligan.

Comunicações do Iser: O anti-inglês, né?

Bernardo: O anti-inglês.

Comunicações do Iser: Aliás, o Nelson Rodrigues dizia que não havia inglês, que o mais inglês era justamente o falso; que o único inglês que existia no mundo era o Antônio Callado.

Bernardo: Faz sentido. Mas, então, são oscilações que têm a ver com a própria conjuntura social, mas que foram motivadas pela dinâmica própria do esporte, em determinados momentos.

Comunicações do Iser: Você estava falando que o futebol é pesado. Eu sou torcedor do Flamengo, igual a muitos...

Bernardo: Mas você falou que já foi ver o Flamengo em Ítalo del Cima. Realmente, esse é um torcedor...

Comunicações do Iser: Eu vou muito ao estádio, gosto de ver jogo de futebol, mas eu não sou um leitor da página de esportes. Eu gosto do jogo, eu não fico procurando saber onde... eu gosto do jogo, e vou com muita frequência.

Comunicações do Iser: Mas isso que você observou das duas torcidas do mesmo clube separadas pela polícia...

Comunicações do Iser:- ... Isso me impressionou muito.

Bernardo: Para quem gosta do jogo, é algo incompreensível; para quem acompanha esses grupos, é extremamente incompreensível.

Comunicações do Iser: Agora, no estádio do Bangu, eu me lembro, também nessa época, tinha um negócio assim, de famílias chegarem lá, a mulher saía, depois voltava, os estádios... tinham um negócio meio doméstico.

Comunicações do Iser: Tem uma última pergunta, que é sobre esse grande seminário, esse grande encontro que vocês fizeram sobre torcidas de futebol, sobre esses temas. Eu queria que você falasse um pouco sobre como é que os pesquisadores estão tratando esse tema, sobretudo, na Antropologia, na Sociologia, na História, nas áreas afins das Ciências Humanas, e falasse um pouco também da experiência desse evento que você organizou.

Bernardo: Você tocou em algo muito importante de mencionar. Você falou de tornar o futebol pensável; é muito bom quando a gente vê teses e dissertações, trabalhos acadêmicos sobre o futebol sendo reconhecidos nas associações de pós-graduação. A dissertação de mestrado do Luiz Henrique Toledo, Torcidas Organizadas de Futebol, foi prêmio da Anpocs de melhor dissertação, em 1994. Em 2008, a tese de doutorado do Arlei Damo, chamada Dom à Profissão, um estudo do futebol, da formação do jogador profissional como um jogador de espetáculo, foi a melhor tese de doutorado na Anpocs. Então, quer dizer, são

estudos que estão aparecendo, e que estão sendo reconhecidos pela qualidade, pela excelência acadêmica, e não apenas ver como um objeto menor, que não tem maior profundidade e interesse. A academia se interessou pelo tema da violência no futebol e nas torcidas organizadas, em particular, um pouco a partir do momento em que os meios de comunicação começaram a divulgar essas imagens, e começaram também a criminalizar as torcidas; quer dizer, é uma espécie de contrapartida de reação ao que apareceu na grande imprensa, a partir de estereótipos de categorias muito precipitadas que os jornalistas começaram a divulgar, a própria nomenclatura desses grupos, começou a chamar as torcidas de facções, uma série de elementos que mostram juízo de valor sobre esses grupos. Então, o movimento inicial da Antropologia foi reconhecer a pertinência, a existência desses grupos como estilos de vida, como modos de sociabilidade juvenil nas grandes cidades que devem ser vistas para além dos seus rótulos e das suas aparências, que devem ser estudadas em profundidade, e vistas sem todo esse preconceito, com que taxativamente logo os meios de comunicação os rotularam, e ver como um objeto legítimo de estudo. Então, o movimento inicial foi um pouco – entre aspas assim – de "defender" a legitimidade, a existência desses grupos, e entender as suas categorias nativas, o seu horizonte, entender porque essa dimensão que o esporte traz, do risco, da sorte, do acaso, da aleatoriedade, é vivenciada por esses grupos, esse risco, na adrenalina, na busca da emoção que tem a ver com esse perigo, com essa sensação de vivências extremas, e aí buscar nesses grupos o reforço da identidade, a criação dessa identidade pelo confronto com o outro, enfim, como a torcida é um veículo dessas expressões contemporâneas da sociedade, não apenas brasileira, como internacionalmente, em uma escala maior. Então, quer dizer, há uma série de referenciais; e aí o próprio Norbert diz, foi muito importante, quer dizer, pelo fato de hoje ser um sociólogo de ponta, que trabalhou e é reconhecido hoje pela sua visão processual, do sentido do desenvolvimento da sociedade ocidental, mas também pela sua epistemologia, também pela sua capacidade de pensar metodologicamente o que são os grupos sociais, como é constituída a sociedade, o peso do indivíduo, e por ter se tornado uma referência tão clássica, e que abraçou com tanta simpatia, com tanta abertura esse fenômeno novo, que ele acompanhou na Inglaterra, dos anos 1950, 1960 e 1970. O Norbert Elias, ao desenvolver a ideia do processo civilizador e pensar como a sociedade, em determinados momentos, vivencia o que ele chama de etapas, de momentos de suspensão desse sentido civilizador, que ele chama de processo de descivilização, ele permitiu que você enxergasse também a possibilidade de estudar o comportamento violento, o comportamento daquele que não internalizou essas regras de restrição, de autocontenção, que a sociedade, a partir da educação, procura socializar. Então, do ponto de vista teórico, os estudos sobre torcidas encontram, seja na Antropologia, seja em uma relativização das visões de mundo, a possibilidade de pensar pluralidades, e não apenas conceitos estereotipados e previamente etiquetados sobre o que é o comportamento humano; é entrar e identificar as percepções de mundo, seja na Sociologia, que procura entender o futebol se integrar em um movimento mais geral da sociedade, como subgrupos; dentro desse fenômeno esportivo, específico, se comporta de maneira violenta, em determinados momentos, foi um desafio teórico que os epígonos do Norbert Elias levaram a cabo, e terminaram por nos criar referências de estudo que são balizadas tanto pela Sociologia como pela Antropologia contemporânea.

Hélio R. S. Silva

LINHAS DE AUXÍLIO:
ESTIGMA DE LOCALIZAÇÃO

Palavras iniciais.

O que é afinal *My fair lady* ou *Pygmalion* ou *Pigmalião*, a peça de George Bernard Shaw ou o filme nela baseado?

É uma peça sobre o bairro, os limites do bairro, a irredutibilidade do bairro. Não havia, segundo o autor, um inglês falado em Londres. O inglês falado dependeria de múltiplas condicionantes que modulam acentos, escolhem ou criam vocabulário, cultivam sintaxes inesperadas e entonações particulares. Entre as condicionantes, destaca-se o recorte territorial. Afinal, falar e ouvir são processos interativos que, quando se tornam particulares, particularizam toda uma coletividade.

Isso produz uma tal singularidade que Miroel Silveira não pode traduzir a peça senão trocando Londres pelo Rio de Janeiro e trazendo para as falas nossas expressões diacríticas que distinguem cariocas dos diversos bairros e personagens de outros estados, destacando-se uma gaúcha, de Bagé.

A língua é sem dúvida uma das variáveis estratégicas na produção das distinções entre grupos, habitantes de bairros, de cidades e regiões.

Mas não só a língua. Existe também uma incerta noção, a de cultura, que opera em consonância [sic] com a língua e opera também distinções significativas num paradoxal regime de contatos com outras performances linguísticas e outras configurações culturais.

Aliás, Pigmalião é uma peça publicada em 1912. Portanto, Bernard Shaw tem precedência sobre a descoberta de Robert Ezra Park, da Escola de Chicago. Sobre a polarização urbano-rural, presente ainda em Simmel, colocada implicitamente em um contínuo por Louis Wirth e explicitamente por Robert Redfield, o Dr. Park percebeu que a cidade não é cortada por variáveis comuns que permitam um retrato por inteiro. A cidade é mosaica. E nela encontramos as tais áreas morais.

Outra era a compreensão de Mondrian, uma compreensão metonímica, ao mesmo tempo que mosaica. Ao chegar à Nova Iorque de seus sonhos, largou as malas no hotel (provavelmente uma mala só) e deu uma volta no quarteirão onde se localizava o hotel onde estava hospedado, para concluir triunfante: "conheço Nova Iorque". O que era a cidade senão uma multiplicidade de quarteirões?

Essas descontinuidades, tema deste artigo e os estereótipos, suas conseqüências ou componentes, sob a forma de rivalidades, desconforto, suaves ironias, ásperos comentários, indiretas não são particularidades cariocas ou fluminenses, já que se vai falar do Grande Rio. Por outro lado, apesar de bem distribuídas ao longo das metrópoles[1] do planeta, adquirem no Rio configuração particular, seja pela sua história, sua experiência política, suas dinâmicas econômicas, seus arranjos sociais, suas culturas e seu canônico e compulsivo humor e inconformismo[2], embora, como já demonstrou suficientemente Roberto DaMatta não é próprio do malandro pretender mudar muita coisa. E o malandro é um dos símbolos cariocas por excelência.

Há preconceitos contra bairros e há habitantes de certos bairros que são mais estigmatizados que outros, fora de seu universo de referência e de residência. Para muitos, trata-se de questão menor. Afinal, quem iria se importar com isso? Da mesma forma, o estigmatizado dali debocha do estigmatizador daqui e fica uma coisa pela outra. Afinal, essas pequenas rivalidades atravessam muitas cidades e opõem cidades umas às outras, tanto na Europa, na América do Norte como no Brasil.

O problema é quando a gaiata rivalidade se exaspera um tanto mais e termina por criar óbices concretos ao deslocamento na metrópole, acesso a certos empregos ou promove em situações sociais concretas constrangimentos que contrariam e embaraçam os atingidos.

Mais ainda: quando tudo isso é internalizado e a vítima da injúria se sente pouco à vontade, constrangida em certos ambientes e termina por evitá-los. É o caso do CCBB, do Teatro Municipal, do Museu de Arte Moderna, certos Shoppings e lojas da Zona Sul.

Nestes últimos casos, a benevolência pode se confundir com negligência e, no limite com conivência.

Deixa pra lá, podem dizer as próprias vítimas, negando-se a reconhecer a violência sofrida ou achando-a tão despropositada e cretina que não a consideram digna de atenção.

Existem vários casos no Rio de Janeiro dignos de estudo. "Greta Garbo, quem diria? Acabou no Irajá". "Só na Tijuca mesmo". Nenhum, porém, tão candente como as reservas, temores e evitações que cercam, não um bairro, mas um conjunto de cidades contíguas ao Rio, formando o que se convencionou chamar de Grande Rio e conhecidas por uma referência geográfica: Baixada Fluminense.

Ademais

Expressões como "mora mal", "não mora, se esconde", "não tem onde cair morto" são ditas em várias cidades do Brasil, mas talvez sejam ditas no Grande Rio com um sentido estratégico na configuração de nossa engenharia espacio relacional.

Na década de oitenta, de tão grandes mudanças, era comum ao longo dos trajetos de ônibus que seguiam seus cursos sinuosos, toda vez que alguém descia em região mais decaída, favelada ou afavelizada, ouvir um coro que lhe martelava o ouvido e talvez martelasse também dimensões menos perscrutáveis do passageiro desembarcado: "uau, uau, uau, desce aqui quem mora mal, uau, uau, uau, desce aqui quem mora mal".

Não são domicílios, seus móveis, seus utensílios ou qualquer outro item, aparelho, maquinário que tivesse alguma coisa a ver com lar,

1 Expressão usada para tornar a frase confortável. É provável que o mesmo se observe em Mogi das Cruzes e Dores do Indaiá.

2 "No Maracanã, se vaia até minuto de silêncio" (Nelson Rodrigues)

residência, moradia, casa ou teto.

O de que se falava era de lugar. Não o lugar da casa ou da moradia. Mas, do lugar distante ou do lugar deteriorado.

Se há uma peculiaridade que torna singular a experiência social da Baixada Fluminense – e existem várias – sem dúvida alguma prepondera entre todas a circunstância de que um número expressivo de seus trabalhadores exerce suas atividades fora da cidade de domicílio. Há pouco tempo, era a maioria. E de umas duas décadas para trás, não se tratava sequer de maioria. Trabalhar no Rio era a única alternativa à ociosidade e indigência.

As referências à construção e traçados dessas linhas estão sempre a se referir a outras linhas, as elétricas, vitais para a capital ou ao transporte de técnicos e operários que cuidam de reservatórios que fornecem água para a cidade. Ou, ainda, ao transporte de gado e de carne bovina de abatedouros localizados no Estado do Rio de Janeiro.

A História passa ao largo

Irineu Evangelista de Souza, com o concurso de engenheiros ingleses, financiamento do Banco do Brasil e o beneplácito do Imperador, inaugurou em 30 de abril de 1854, o primeiro trecho de estrada de ferro, não só no Brasil como na América Latina. (A segunda ferrovia brasileira estender-se-ia ao longo de 27 kms. entre Recife e Água Preta, Pernambuco.)

Isto ocorreu em Magé. Trata-se de questão local? Nem tanto. A pequena estrada de 14 quilômetros e meio ligava Guia de Pacobaíba à Raiz da Serra. O trecho é local, é local o palco da inauguração, à qual o Imperador compareceria, como visitara o acampamento operário no início das obras. Mas, no caso como em muitos outros, o sentido do que ocorria ali se resguardava nos bastidores.

E o que os bastidores revelam é que não se tratava de ligação espacial. A velha Baronesa ligava o verão ao inverno. O que não é paradoxo nem metáfora. Trata-se de circunstância histórica, conhecida por todos nós e que ilustra um momento da vida nacional. Sabemos desde as primeiras séries escolares que essa figura exótica e circunspecta que era D. Pedro II veraneava todos os anos em Petrópolis, cidade imperial por excelência e cujo turismo atual se faz às expensas do período.

Essa primeira linha, que compreendia as estações de Mauá (Guia de Pacobaíba), Inhomerim e Fragoso (provisória), esboçava um traçado nitidamente aristocrático. Do Rio seguia-se de barco até Guia de Pacobaíba. Ali os vagões puxados pela Baronesa aguardavam no cais os ilustres passageiros que, segundo fotos de época da plataforma da verdadeira estação primeira, vestiam-se requintadamente, revelando ao mesmo tempo a extração de classe e o sentido mundano da viagem.

Tais passeios, pelo menos depois de 1883, quando a locomotiva já empurrava dois vagões da Raiz da Serra até a cidade entre nuvens, como Koseritz se referia a Petrópolis, eram regados a iguarias finas e bebidas suaves. Tudo muito aristocrático, a nos remeter para experiências paradigmáticas européias, como foi o caso, por exemplo, dos passeios da corte inglesa em barcos ornados para os quais Haendel compôs sua Suíte Aquática.

Um breve parênteses, antes de prosseguir a exposição. Lembremos que, a propósito da consideração acima, que a estação da Quinta da Boa Vista, inaugurada em 1858, tinha a peculiaridade de servir exclusivamente à família imperial. Serviços extintos, foi fechada logo depois do 15 de novembro de 1889. Já o prédio resistiu à República e pode ser visto nas proximidades da atual estação de São Cristóvão.

Não se quer limitar a construção do trecho apenas a esse sentido. Outros sentidos para o empreendimento vinham sendo tecidos desde a proclamação da Independência, sob a égide

do menos circunspecto Pedro I. Tratava-se também de dar o primeiro passo no sentido da integração nacional de forma moderna e "rápida". Sentido maior que não desmente a conclusão de não se tratar de acontecimento local.

Esse velho projeto ecoa nas palavras dirigidas ao Imperador por Irineu Evangelista de Souza no ato de inauguração, sobretudo nas seguintes passagens:

"Hoje dignam-se VV. MM. de vir ver correr a locomotiva veloz ... cujo sibilo agudo **ecoará nas matas do Brasil** – prosperidade e civilização – e marcará sem dúvida uma nova era no país" [...] "esta estrada de ferro que se abre hoje ao trânsito público é apenas **o primeiro passo** na realização de um pensamento grandioso. Esta estrada, Senhor, **não deve parar**, e si puder contar com a proteção de V. M. seguramente não parará mais **senão quando tiver assentado a mais espaçosa de suas estações na margem esquerda do Rio das Velhas**" [grifos nossos].

Existem alguns relatos sobre o frisson [sic] causado pela velocidade que a Baronesa imprimia no trecho: 40 km. por hora.

O porto que conectava o primeiro trecho de transporte intermodal no Brasil já existia de há muito e conectava-se com o caminho construído por escravos e preservado até hoje no interior da Reserva Ecológica de Tinguá. Esse porto de fundo de baía localizava-se na Freguesia da Guia, Estrela que virou Magé.

A terceira ferrovia construída no país, e inaugurada em 1858, foi a D. Pedro II, rebatizada para Central do Brasil com o advento da República. Seus 48 quilômetros iniciais integravam o centro do Rio a Queimados e contavam no percurso com estações em Engenho Novo, Cascadura, Deodoro e Nova Iguaçu.

Seu destino não era o subúrbio, independente dos registros conflitantes que ora a limita até Queimados, ora a estende até Japeri. Neste último caso, a estação terminal servia como articulação para uma outra linha que demandava o interior do Estado. Há dados que revelam sua progressão para Barra do Piraí (1864), Juiz de Fora (1875), Pedro Leopoldo (1895), Pirapora (1910), Monte Azul (1948) onde um entroncamento permitia a continuação da viagem até Salvador.

A intenção original era a de que essa linha, através de entroncamentos ou não, atingisse o Pará. Não chegou tão longe, mas ligou o Rio a São Paulo (até 1998) e a Belo Horizonte (até 1980).

Em 1861, inaugurou-se uma linha entre a velha Gare D. Pedro II e Cascadura. Em sua origem não tinha a função de hoje, a de levar e trazer trabalhadores a seus e dos seus locais de trabalho. Havia apenas uma viagem por dia e uma única estação no percurso, Engenho Novo, mais tarde acrescidas pelas estações de São Cristóvão e de São Francisco Xavier.

Uma malha complexa de interesses se superpõe ao território da Baixada, enquanto se implantam as várias linhas de um sistema nervoso que deveria integrar a capital a seu Império. Esses grandes troncos e seus filamentos menores, tão intricados que constituem matéria de especialistas pacientes, buscavam, não a região, mas o interior do Estado do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas e a Bahia, para destes pontos, estender-se, conforme os projetos mais óbvios, ao Rio Grande do Sul e ao Pará.

Exemplifica bem a tendência a criação, em 1876, da Estrada de Ferro Rio D'Ouro em parte de cujo leito se estende hoje a linha 2 do metrô. Seu objetivo foi viabilizar a construção e manutenção de reservatórios de abastecimento para a capital. Ferrovia cargueira que transportava material e operários para viabilizar a construção de adutoras que viriam abastecer a cidade do Rio. Só viria a abrir-se ao tráfego de passageiros em 1883. Seu trajeto tinha como ponto inicial o Caju e, logo depois, Francisco

Sá. Para se ter uma idéia geral de seu curso, omitindo-se alterações secundárias feitas quando da mudança do Caju para Francisco Sá, demandava Pavuna e daí se prolongava até Belford Roxo, Xerém, Tinguá e Jaceruba, entre outros ramais desativados antes da anexação da linha à Central do Brasil nos anos 1920. Essa linha foi desativada em meados dos anos 1960. Algumas de suas estações sobrevivem na linha 2 do metrô e no ramal de Belford Roxo da atual Supervia.

A ocupação da Baixada, a partir da década de 1940, por migrantes nordestinos direciona tais populações para uma região que se tensionava entre a evidência já demonstrada de que sempre fora transitada e conhecida e a tendência da época de torná-la uma espécie de região-hiato, florescente de laranjais cortados por escoadouros de militares, engenheiros, operários, condutores de água e energia e transportadores de carnes, frutas, legumes e cereais.

Os transportes não foram imaginados ou criados para essas populações. Foram estas que buscaram a região "irrigada". Há indícios de que o direito a esse transporte não foi natural nem imediato. Uma tensão qualquer parece ter cercado a reivindicação de que seus moradores pudessem ter acesso aos mesmos.

A estação de Coelho da Rocha, por exemplo, foi uma homenagem a um proprietário de terras local que, segundo Ralph Mennucci Giesbrecht, não só cedera terras suas para a linha e tubulações, como teria se batido pela causa dos passageiros potenciais da Baixada, reivindicando que a Rio De Ouro também os contemplasse entre seus usuários ("um dos que lutaram pela transformação da EFRO em transportadora de passageiros".) Este pesquisador nos informa ainda que a fazenda do senhor Coelho da Rocha viria a ser loteada por seu neto.

De qualquer forma, pode-se imaginar os transtornos e expectativas criados por toda essa movimentação, negociações e implantação de tais redes em ambiente predominantemente rural. Conta-nos Ralph Menucci Giebrecht a curiosa história, pedaço de tempo, que nos circunstancia um tanto sobre o contexto desse avanço ferroviário sobre o Brasil rural:

"Segundo Sílvio Souza, morador local, o Sr. Francisco Vieira Neto foi um dos primeiros proprietários da fazenda Rosário, e que por volta do ano de 1926 teria feito uma exigência para que a estrada de ferro seguisse em frente (para Bongaba): no acerto ele pede o direito de fazer um botequim dentro da estação, para ele ou alguém de sua família. Hoje existe ali uma praça com o seu nome que como se vê foi o dono de Saracuruna."

Curiosa, não apenas pelo que revela sobre esses acordos em que interesse e vaidade parecem constituir moedas de troca circulantes, mas particularmente pela penumbra inevitável suscitada por processos de mudança que parecem obnubilar o fazendeiro poderoso, a avistar vantagem em anexar a seu cabedal, seja para ele ou para algum herdeiro, os lucros imaginários de um botequim de estação rural.

É possível que tal contingência histórica venha a ter alguma coisa ou qualquer coisa com o regime de descaso histórico a que a questão do transporte se viu relegada na história do Grande Rio da década de 1940 para cá.

A velha Leopoldina distinguia-se da Central do Brasil. Seus trens saíam da estação de Barão de Mauá, hoje abandonada, e integravam, ao centro do Rio, Bonsucesso, Ramos, Olaria, Penha, Brás de Pina, Cordovil, Parada de Lucas, Vigário Geral, Duque de Caxias e alguns trechos da Baixada Fluminense.

Em 1893, foi inaugurada a Estrada de Ferro Melhoramentos do Brasil, criada pela empresa de mesmo nome, cujo percurso tinha início na estação de Mangueira – razão pela qual a famosa escola de samba é chamada de Estação Primeira de Mangueira – e se estendia até

Pavuna. Posteriormente, a sua estação inicial passou a ser a de Francisco Sá, hoje extinta, nas proximidades da Praça da Bandeira, e a última em São Mateus. Em 1903, a empresa foi incorporada à Central do Brasil, com o nome de Linha Auxiliar.

O que se chamou durante muito tempo de Linha Auxiliar teve sua origem numa outra Estrada de Ferro anexada em 1903 à Central do Brasil quando ganhou aquela designação. Foi construída pela Companhia Melhoramentos e chamava-se, portanto, E. F. Melhoramentos. Foi inaugurado em 1898 o trecho entre Mangueira e Três Rios. O autor do projeto foi o Engenheiro Paulo de Frontin. Ao que parece, estaria aqui a origem da Rede de Viação Fluminense cujo objetivo era mais a integração do Estado.

A eletrificação dos trens que serviam a Caxias, município mais próximo do Rio de Janeiro entre todos os outros da Baixada Fluminense, só viria a ocorrer em 1971, o que – mais uma vez - coloca a questão da defasagem dos serviços prestados à Baixada, posto que a eletrificação dos trens suburbanos data de 1936, quando se integraram os ramais da Leopoldina e da Central do Brasil.

Em meados da década de 1980, chegaram a transportar mais de um milhão de pessoas diariamente. Hoje, este valor se reduziu a somente um terço disso, com cerca de 320 mil passageiros diários.

Houve época em que esses trens reservavam vagões de primeira e segunda classes, os primeiros com poltronas acolchoadas, os segundos dotados de cadeiras de madeira. [Cf. Raimundo Albuquerque Macedo.]=

Há quem suponha que a categoria subúrbio tenha sido uma decorrência da construção desta linha. No entanto, a expressão aplicada a Botafogo, não encoraja essa interpretação. [Cf. Ralph Mennucci Giesbrecht, Jorge Alves Ferreira, Carlos Latuff, José Emílio Buzelin, Paulo Almeida, Wanderley Duck, Juan e Christoffer Ray, Orlando de Barros Barbosa e o pioneiro de todos, Max Vasconcellos.]

O vai e vem

Falar sobre o direito do cidadão de transitar em sua metrópole por móveis que não sejam os meramente laborais talvez implique em ociosidade que as horas graves que vivemos deveriam interditar. No entanto, o "direito de ir e vir" é uma das primeiras expressões que nos ocorrem quando pensamos em cidadania, liberdade e democracia. Há necessariamente no homem livre uma condição transeunte. No entanto, no Rio de hoje, essa abstração que costumamos chamar de "o homem comum" pensa no direito de ir e vir como um direito que separa presidiários de trabalhadores. Tratar-se-ia apenas de uma questão de grades. Algo ou alguém vem degradando a noção de liberdade entre nós.

E, para transitar pela cidade, o homem precisa de suas duas pernas. Numa metrópole, elas não bastam. Há que recorrer aos patins, à bicicleta, à moto, ao táxi, ao ônibus ou ao trem.

Por falar em trem, a certa altura, pintaram o trem de azul. Apelidaram-no de Marta Rocha. Logo depois, um trem mais arejado, ou mais fresco - para usar expressão local – foi posto em circulação para logo receber de seus usuários o nome de Wanderley Cardoso.

A memória dos informantes com mais de 40 anos se integra nessa versão de uma sucessão de melhorias gerais cujos grandes marcos teriam sido o velho trem desconfortável e abafado, o Marta Rocha e o Wanderley Cardoso. No entanto, a versão colhida entre especialistas, pesquisadores ou cronistas ferroviários, delimita o fenômeno. Para estes, chamavam de Marta Rocha, um comboio, fabricado na Inglaterra em 1954, que saía de Madureira para a cidade. Distinguir-se-ia dos demais por não ser parador, por cobrar uma passagem mais cara e por exigir a exibição de bilhetes durante o trânsito. Índice talvez da mudança do perfil social dos moradores do subúrbio.

Segundo dados da SUPERVIA(empresa que hoje administra o complexo ferroviário que durante décadas esteve a cargo da velha Central do Brasil) quando, em 1998, ocorreu a privatização, o sistema encontrava-se com quatro subestações desativadas, com 787, de um total de 992 quilômetros de rede aérea, comprometidos e 1.101 estruturas da via aérea colocando em risco o funcionamento da rede, corroído parte do sistema de sinalização, o que a empresa atribui ao abandono e vandalismo. A empresa avalia que o total de dormentes trocados, se enfileirados, poderiam se estender do Rio de Janeiro a Juiz de Fora e que os 23 kms. de trilhos substituídos equivaleriam a dez voltas olímpicas ao Maracanã. Remodelou ainda 47 das 89 estações, o que implicou em pintura, iluminação, programação visual e sonorização.

Uma rotina dos velhos tempos, citada pela empresa, confirma o quadro nebuloso que os informantes esboçaram em seus depoimentos. Ao drenar 50 km. de via, a nova empresa buscava acabar com a velha incompatibilidade entre chuva e circulação de trens, a água a cobrir trilhos e impedir a passagem.

Comprimido no trem, seu passageiro percebe que quem o comprime é a multidão, multiplicação de si mesmo, em sua semelhança de destino, no trem e na vida, mas cujas aparências, talhadas pela rudeza do cotidiano, recusam a aceitar como semelhante. As categorias "mal-educado", "abusado", "tarado", "chato" são freqüentes no discurso e mistura-se confusamente à consciência de um destrato coletivamente infligido a toda uma coletividade. De resto, as categorias citadas pareciam servir, na experiência como na rememoração para o entrevistador, de recursos irritados para estabelecer, no vagão comprimido e na memória incomodada, limites que preservassem sua humanidade ameaçada. Pois, parece, era disso que se tratava.

A consciência do descaso público e o sentimento de que um trabalhador merece respeito, particularmente quando se dirige ao trabalho, sua contribuição por excelência à vida econômica de sua cidade, coexistem com os cotovelos afiados para o primeiro próximo que se mostrar inconveniente no vagão apinhado. Consciência, sentimento e cotovelos fazem parte do mesmo corpo transeunte e cidadão. A solidão compartilhada, a humilhação eqüitativamente distribuída entre todos. Socados no trem, quem o desconforta é esse semelhante que ele empurra um pouco aqui, com quem disputa uma barra ou uma argola ali e nutre uma antipatia visceral porque suscitada no íntimo dessas respirações confundidas, desses odores invasivos, desses empurrões coletivos produzidos pelas novas levas que chegam a cada estação.

No trem, trata-se, não exatamente de uma experiência desconfortável, sempre possível em transportes públicos em qualquer parte do mundo, em horários de pique ou em situações emergenciais.

Sua rotina indiferente aponta, antes, para um exercício disciplinar reiterado que diz para cada um o que cada um vale.

As famosas revoltas contra os trens, os chamados "quebra-quebra", já foram rotineiros e eram vistos de fora como surtos irracionais que incidiam sobre bens públicos de utilidade para os próprios baderneiros. Segundo tal raciocínio, portanto, prejudiciais a seus próprios interesses. Assim interpretaram o fenômeno alguns de meus informantes, moradores da zona sul. Aliás, foi o que sempre se ouviu no Rio de Janeiro daqueles que cultivam a sensatez como economia interna. Assim fica esquecido o contexto de humilhação cotidiana a que os insurgentes estão submetidos.

Não se pode discordar que tais reações constituem rompantes inconseqüentes que geram prejuízos sobre bem público sem conseqüência maior no avanço das reivindicações populares. Duvida-se apenas da possibilidade de que seja este mesmo o plano no qual o fenômeno deva

estar situado.

Sua irracionalidade não é aduzida ao fenômeno pela análise. Encontra-se na base do próprio fato, é seu móvel e sua matéria-prima. Nos rostos sorridentes exibidos pelas fotos dos jornais de época não se flagram semblantes infantilizados. São risos adultos que exprimem a descompressão de certa dignidade de homens, dia após dia, desconsiderada pela ordem racional da malha implantada com descaso, incúria.

A sensatez nada pode face a um fato social que tem como raiz e fundamento a única possibilidade ante contexto de cidadania debilitada: a insensatez. Recusá-la é um direito cidadão, mas não é uma via de compreensão.

O recurso a trens especiais parece atestar, por parte de autoridades e gestores do sistema ferroviário metropolitano, o reconhecimento da natureza precária e aviltante desses transportes. Havia o "trem das professoras" nos quais estas se inscreviam, enquanto caronas toleradas pelos seus verdadeiros usuários, militares da Aeronáutica que se dirigiam à Base Aérea de Santa Cruz ou ao Campo dos Afonsos. Ao compartilharem-no com as docentes apenas manifestavam o cavalheirismo perante moças de sua mesma extração social que, à época, tinham seus horizontes profissionais limitados quase ao exercício (maternal) do magistério.

Seu caráter elitista chegava ao ponto de ser controlado por soldados da Aeronáutica, um a cada porta, para impedir a aventura de quem tentasse penetrar em seus vagões, reservados aos eleitos. Para coroar o caráter discriminatório desses transportes, ditos públicos e à época administrados por instâncias do Governo republicano, havia vagões separados para soldados e oficiais. Até mesmo os recrutas do Exército dispunham de trens especiais que os levavam à Vila Militar e Realengo.

O itinerante interativo.

Senhores e senhoras de aproximadamente oitenta anos, um pouco menos, rememoram, já aposentados, os anos de trabalho. E do que mais falam é do deslocamento. O trabalho em si, as oito horas, ou pouco mais, do expediente burocrático ou da jornada fabril só vêm aos lábios quando explicitamente suscitados e requeridos. O que flui sem embargo ou contenção é o trânsito, o deslocamento, a ida para e a volta do trabalho. O tempo estimado dos percursos varia entre 5 a 9 horas, dependendo do local de moradia. Um tempo tão grande corresponde em média a um terço dessas vidas. Deverá ter sociológica e antropologicamente um estatuto de certa equivalência (não se fala em semelhança) com o tempo doméstico e suas relações familiares e com o tempo de trabalho e suas relações com empregador e colegas. Colegas, empregadores, familiares e passageiros são atores sociais com os quais convivem em tempos equivalentes. O trajeto a pé, no trem, no ônibus ou no bonde é um espaço-tempo de reflexão ou sociabilidade, cuja natureza, circunstâncias, alcance e significados não vêm sendo contemplados com o rigor que exigem e solicitam. É um tempo de introspecção & interação. Notei isso pela primeira vez com a constância da observação " ... estava no trem quando ..." e se segue sempre uma descoberta, a verificação de algo, uma epifania. O trem permite esse isolamento em que o passageiro se defronta apenas com a paisagem em movimento e seus pensamentos. Mas, suscita também a integração em grupos de conversação sobre os mais variados assuntos, jogos a dinheiro e outras formas de interação, inclusive sexuais.

Nesse regime de alternância casa, trem,trabalho, com uma divisão média de tempo equitativa, a palavra passageiro perde o sentido existencialmente. Passageiros para o trem. Para o passageiro, nessas circunstâncias, são passageiros os companheiros de viagem, os parentes e os colegas de trabalho. Nesse sentido, trata-se de uma vida social itinerante. A memória do velho trem da Central evoca sempre um regime de convivência que, ao

longo do tempo, produz amigos, conhecidos, espécies de colegas de deslocamento, assim como os colegas de trabalho ou os vizinhos. Amigos do trem. Esse regime de sociabilidade em deslocamento trouxe para o trem festinhas de confraternização. Partilhando durante meses os mesmos vagões, grupos criam afinidades eletivas e passam a constituir uma vida em comum, com histórias próprias, lembranças e anedotário compartilhado, a praticarem juntos todos esses pequenos ritos típicos das amizades e do exercício contínuo e coletivo de atividades.

Nesses vagões, datas de aniversário eram trocadas, casamentos anunciados, além de todas aquelas outras datas que o calendário nos traz e o comércio nos lembra, páscoa, natal, dia dos namorados.

Tornaram-se comuns festas e festejos comemorativos ao longo desses trânsitos compridos, muitas vezes prolongados pelos atrasos, avarias na rede ou chuvas de verão que ilhavam o comboio. Um chá de panela para a noiva, uma festinha de aniversário, uns chocolates na páscoa, uns presentinhos de natal. Segundo os relatos trocavam-se pequenas lembranças, coisas simples, compatíveis com a natureza daquela amizade, passageira, e com o precário regime de economia de seus usuários.

Ainda hoje, uma comparação interessante e fácil de fazer e que eu mesmo fiz muitas vezes consiste em comparar a sociabilidade do metrô da linha 1 com o metrô da linha 2. Isso pode ser feito no começo do dia, quando os trabalhadores estão indo para seus locais de trabalho, no fim da tarde quando voltam para casa, ou, na linha 2, no pequeno rush a partir das dez da noite.

Pode-se dizer que o vagão linha 1 é composto por indivíduos enquanto os vagões da linha 2 se compõem de grupos. Se você se aplica a freqüentá-los nos mesmos horários, certas pessoas são reconhecidas e alguns grupos identificados. Pode faltar um ou outro, mas estarão lá invariavelmente, pois a perda da condução naquele horário pode antepor sérios impasses ao retorno.

O espaço da casa

Os que trabalham em outros municípios, particularmente no Rio de Janeiro, por todo esse contexto, permanecem muito pouco em casa. O prazer dos domingos parece ser vivido como um estado de graça. O futebol, as baixas e estreitas biroscas, a conversa de meio-fio, os amigos, as graças repetidas, um aparente regime de cidadezinha de interior a fazer fluir conversas nas quais essa dimensão edênica e ideal se dissolve entre homens afeitos aos trabalhos mais duros e árduos da metrópole, testemunhas de dramas e tragédias e capazes de malabarismos verbais, num regime permanentemente atento, vivo e perspicaz, tudo isso vai emitindo no avesso da cena contra-informações preciosas que os tornam complexos demais para que sejam subsumidos como habitantes do Éden.

Deslocamentos intensos e moradias extensas, sempre que sobra dinheiro ou o regime de economia permite algumas obras em casa, quando o auxílio de amigos e o trabalho suplementar do próprio dono da casa permitem os puxados, um andar mais acima, um varandão acima de tudo. Não se transformou em estatísticas o número desse tipo de moradia na Baixada, mas diversas vezes estivemos visitando alguém, seja um amigo de um amigo que fizemos ali, seja um informante potencial, seja um entrevistado.

Varandas de 60, 70 até 100 m2. em casas onde a renda familiar não atinge 4 salários mínimos. Agregados de casas onde moram parentes, contra-parentes com farturas de áreas inúteis que nos pareceram agradáveis. Na paisagem árida, quando se sobe alguns metros alguma coisa se revela, um morro nu, umas extensões de planície, a sucessão de telhados até os horizontes pesados no calor ou carregados de nuvens. Em suas festas, esses recintos com

dimensões públicas congregam um número de convidados dificilmente observáveis em festinhas da zona sul.

Nessas varandas de cimento cru, ásperas e ondulantes, o dono da casa recebe suas visitas, discreto e feliz, sem demonstrações exacerbadas, mas entrecortando a conversa com piadinhas ferinas e amigas sobre os circunstantes. Aristocrata que enverga a camiseta do armazém e passeia sua parca ociosidade na vastidão do cimento cru, o homem da Baixada é o embaixador de um sonho que embaraça o burocrata de plantão que costuma freqüentá-lo para salvá-lo de si mesmo.

Nesses raros casos, a casa tem um sentido de amplificação em meio a um regime de compressão dominante. Este mesmo senhor estará segunda-feira, comprimido no trem a remoer suas contas em direção ás tarefas que as ressarcem com dificuldades.

Tentemos precisar a impressão, que é de impressão que se trata, no regime apertado das finanças curtas, quando um dinheirinho a mais permite, ele não o aloca no espaço dado, aprimorando dependências, guarnecendo-as de novos enfeites ou móveis. Muitas vezes amparado pelos mutirões de fim-de-semana,o que ele busca é um andar a mais, em geral amplos pátios de cimento cru ou "acimentados" simples, mas aconchegantes, feitos para espalhar o olhar, dependurar cordas onde se enxuga a roupa lavada, mas, sobretudo para receber parentes, vizinhos, amigos e amigos dos amigos. Um regime de constante anexação de espaços e pessoas.

Por isso, as casas se acavalam, puxado prevalecendo sobre fronteiras entre um domicílio e outro. As cozinhas dessas casas, no que parecem com as cozinhas de residências populares de vários subúrbios da cidade do Rio de Janeiro, exorbitam também suas áreas, a comprida mesa de madeira barata ao centro ou num canto, reservando tamboretes ou cadeiras simples para dez, doze convidados.

A moderna noção de cozinha funcional, com seus apetrechos justapostos num regime onde tudo fica ao alcance da mão, não parece seduzir os donos de casa local, cujo ideal de espaço generoso prefere o conforto do que está ao alcance de seus passos. A cozinha não é um laboratório onde a solitária cozinheira prepara suas receitas de especialista. É um bom palco onde cozinhar se mistura às compridas conversas, tendo como pano de fundo o som do rádio, o ruído dos passarinhos na gaiola ou das crianças sem camisas que agitam com suas correrias de pés descalços a alegria mínima daquele refúgio.

Nas mudanças, os trastes que se amontoam no interior de suas casas buscam o conivente recato que despista o crime social perpetrado diariamente.

" – Lá vai o circo" era o comentário cruel e brincalhão do transeunte das proximidades, no duplo sentido da vizinhança e da escala social.[Cf. Roberto Lara]

Nas mudanças de endereço, os bens enxovalhados publicamente, eram objeto do escárnio de vizinhos nas redondezas e na escala social. Parecem doer mais do que os costumeiros deboches das classes superiores porque estes pelo menos, vinham proferidos por ocupantes de lugares outros da sociedade e proferidos em nomes de "legítimas" situações de status. Chegavam a seus ouvidos com a chancela de uma tradição perversa, mas de qualquer forma de uma tradição pela qual tudo em volta parecia conformado. O deboche do igual soava como traição, pequeno oportunismo de quem talvez não tivesse nada melhor para exibir, mas que se abrigava na circunstância de que não estivesse a exibi-lo para envergonhar quem tinha de fazê-lo.

A crueldade do semelhante mais dura ainda porque perpetrada um tanto contra si mesmo, sem as "prerrogativas" de classe "superior" a atenuar o opróbrio pela força que os privilegiados sempre detiveram.

Em um e outro caso, bens e pessoas se aviltam ao olhar público ou na intimidade compartilhada da compressão que parece nem tanto tratar-se de um desconforto, mas de um exercício disciplinar reiterado que diz para cada um o que cada um vale.

Se a mudança é aviltada pelo comentário do semelhante, quem comprime no trem é ainda o mesmo semelhante. A mobília apupada na carroça ou o indivíduo despersonalizado pela compressão, seres e suas coisas, os primeiros coisificados e as segundas destituídas de sua dignidade de bens humanos.

Homens e seus bens nas duas circunstâncias experimentavam a reprovação social, seja em sua incolumidade, seja nos objetos domésticos e caros, porque imantados pela familiaridade e pela constância e regularidade de uso, espécies de extensões da própria pessoa.

A mudança passa a ser, já que assim vista e avaliada, um ritual público de desnudamento do patrimônio humano. A exposição pública da tralha doméstica promove a jocosidade que demarca, na despedida, uma desmoralização. O ritual pressupõe o não retorno de suas vítimas, o que encoraja as vozes do opróbrio.

Hoje

O metrô que desemboca em Pavuna, nos limites de São João de Meriti, linhas de ônibus com ar condicionado que saem dos diversos municípios até a Praça Mauá, Terminal Menezes Côrtes, Praça XV ou Terminal Rodoviário Américo Fontenelle, vans legais ou ilegais e muitas linhas de ônibus comuns e mais baratos servem hoje de alternativa ao velho trem da Central que, no entanto, ainda trafega no imaginário das populações locais.

Dada a contigüidade e a interdependência entre as cidades da Baixada e entre estas e o Rio de Janeiro, esses ônibus não asseguram a continuidade da comunicação no território. A partir das onze horas da noite, deixam de fazer a ligação Baixada-Rio e vice-versa. Dependendo das cidades envolvidas, o transporte entre os municípios da Baixada podem se encerrar 20, 21 ou 22 horas.

Apesar de se acotovelarem nas gares e se espremerem nos vagões, mal se integram e nunca se visitam, seja por falta de dinheiro para a passagem, seja por falta de transporte onde usar a passagem, seja na maior parte das vezes pela concomitância das duas faltas. Imobilizadas, tais populações circunscrevem-se aos limites de seus municípios específicos quando não ao próprio bairro.

Tudo se passa como se a árdua vivência de deslocamentos difíceis e custosos, a inacessibilidade de teatros, boites, cinemas, galerias e outros espaços de lazer e cultura operassem no sentido de uma arquitetura da amplidão para instaurar uma errância doméstica nos espaços generosos e receptivos capazes de abrigarem convidados e todos os convidados dos convidados, sem vedar sequer os penetras que se compenetrem dos códigos ali vigentes, sendo prestativo e simpático e se interditando de vexames nos quais podem incorrer velhos amigos até certa medida (que eu não saberia medir), pois estará sujeito posteriormente às expiações impostas pelos atingidos ou indignados, que podem ir da forte admoestação administrada por quem tem moral para isso até as gozações prolongadas que o perseguirão no bar da esquina, em suas casas, no campo de futebol dominical até que percam a graça ou persigam o penitente pro resto da vida.
Essas vidas desperdiçadas encontram no surfista de trem seu exemplo paradigmático. A juventude da Baixada – durante décadas – ofereceu ao mundo o exemplo heróico e extremo que na verdade materializava um ritual que publicamente retirava do interior dos trens, do anonimato abarrotado e amarrotado dos vagões, essas vidas enredadas na evitação de ciladas.

Olímpicos, sob o céu, o vento no rosto, pareciam cavalgar o monstro que mastigava dia-

riamente seus pais, irmäos, parentes, amigos e vizinhos. Seus nervos tornavam-se os únicos fios de alta tensão dessas sociedades cujas gerações ofereceram suas tensões, energias, deslocamentos, preocupações, toda a vida que era só uma, comprometidos até às vísceras para assegurar a manteiga que apenas amarela o pão, uns amarelos de luz que se derramam do teto pelas paredes amareladas e os primeiros jorros amareloferruginosos da torneira que chia mais que despeja a água rara cuspida nos dentes amarelos.

É preciso positivar o surfista enquanto experiência social: o sacrifício como crítica em ato, ou seja, com os recursos disponíveis a uma população que não existe para ser ouvida. Mas pode se auto-eletrocutar para ser vista e para feder. Todos os meus entrevistados que foram testemunhas de eletrocussão de surfistas é do primeiro que falam: fedor.

Há indícios de que o descaso reiterado perante uma dimensão fundamental de suas vidas, seja pelas autoridades, seja pela opinião pública que realmente opina no país e na cidade, parece ao longo do tempo introjetado de forma espartana e cínica. Um tipo extremo de cinismo, que não se exercita na indiferença perante o outro, mas perante a si mesmo. É quando a tragédia se dilui na galhofa.

" Havia, numa curva nas proximidades da Estação do Engenho de Dentro, no sentido em direção ao Centro da cidade, o então famoso 'poste Bellini', fincado junto ao muro da ferrovia e rente aos trilhos. Este poste ocasionou diversos acidentes, muitos deles fatais (eu mesmo tive um colega que faleceu, vítima deste poste). Ele era assim apelidado porque era difícil aos pingentes passarem por ele com o trem em movimento, numa referência ao vigoroso zagueiro vascaíno e Capitão da Seleção Brasileira, campeã do Mundo de Futebol em 1958. A força centrífuga descolava os pingentes em direção ao "Bellini" e, ao se aproximar do poste, a turma dependurada do lado de fora gritava: "Olha o Bellini!" e o pessoal se encolhia ao máximo ... Céus!"

Epílogo

Como explicar a vergonha da marmita, sobretudo entre adolescentes?

Um estorvo que traz o mundo de casa para o trem. A comida materna infantilizando o trânsito do adulto que se aventura com autonomia na metrópole.

Trazer a comida de casa é traço forte na caracterização dessas populações, talvez declinante hoje. Muitos escritórios no Rio reservavam espaço para esse almoço coletivo, quando marmitas provenientes de vários pontos da metrópole eram aquecidas e abertas por seus portadores, o repasto comum de cardápio variado, segundo a imaginação de avós, mães, esposas, irmãs. Nas últimas 4 décadas, a crescente participação feminina nos trabalhos fora de casa veio retirando esse suporte, embora não tão expressiva como antes, marmitas ainda são vistas nos trens matinais que demandam o Rio.

Já foi tão forte sua importância como marca de posição na escala social que nas eleições de 1950, uma frase atribuída ao candidato à Presidência da República, Eduardo Gomes, terminou sendo um dos ingredientes na receita de sua perdição:

"- Não preciso de votos de marmiteiros" – teria dito o Brigadeiro, ou isso inventaram seus adversários de campanha. Seja qual tenha sido a origem da frase, a versão predominou e o nosso ilustre criador do Correio Aéreo Nacional, por causa dela, consta, não conseguiu aterrissar nos jardins do Palácio do Catete. Prova da importância do signo. Para o qual estava atento Jânio Quadros que, em suas campanhas para vereador e para prefeito de São Paulo, costumava levar uma marmita que abria, aos olhos de todos, devorando sentado na calçada mais próxima os bons quitutes preparados por Dona Eloá.

O adolescente da Baixada jamais teria a desenvoltura do ex-presidente. Um de meus entrevistados narra, aos 37 anos, ainda constrangido, a vergonha monstruosa porque passara quando, em um solavanco mais forte de seu vagão, sua marmita preparada carinhosamente por sua mãe - e deixada por ele sobre o guarda-malas estrategicamente um tanto distante dele, não tão distante que a perdesse de vista, nem tão perto que pudesse ser identificada como um pertence seu – projetara-se sobre o solo com tal violência que rasgou o papel que a embrulhara, desfez o nó do barbante que a sustinha, destampando-se e espalhando aquele arroz soltinho, o feijão consistente, um bifinho de dar água na boca e a indefectível dupla de rodelas de tomate com a qual sua mãe nunca deixara de coroar a refeição, fosse qual fosse.

Relembra todos esses detalhes, mas, sobretudo, a brutal gargalhada que contagiou a todos no trem e os longos minutos até sua chegada à Central do Brasil durante os quais teve de manter no rosto e no corpo falsamente relaxado uma indiferença absoluta pela comida derramada e pela marmita aberta, enquanto ao mesmo tempo, sentia-se um ingrato, um estróina a desdenhar de modo tão cínico o desperdício da comida, mas, sobretudo o sacrifício da sua mãe que acordava sempre antes dele para preparar carinhosamente o almoço do filho. Chegara mesmo, refeito do susto, a rir com os outros, balançando a cabeça.

Enquanto dirige seu táxi, que faz ponto em frente ao Supermercado Extra localizado no fim da Via Light mastiga lento cada detalhe da cena. E culmina contando que não tivera coragem de contar o que acontecera. Sobretudo porque o dia de fome que passara, atenuado por um sanduíche que comprara num boteco do centro da cidade, não comovera tanto sua mãe quanto a perda da própria marmita, que implicara numa despesa adicional para a família. A mãe morrera certa da versão que o filho trouxera para casa no lugar dos talheres e da marmita preciosa: fora roubado no trem.

A partir daí tivera que ouvir todas as manhãs a recomendação materna para que não se descuidasse do embrulho que ele passou a reforçar com barbante duplo e nó de marinheiro.

Nos inícios da década de 60 quando os bondes ainda trafegavam pelo Rio, foi encontrada em um deles uma marmita esquecida. Abriram-na: arroz e repolho. Não era de nosso personagem, a data assegura, além da ausência da dupla rodela de tomates.

ÁRABES E MUÇULMANOS

ENTREVISTA COM GISELE FONSECA CHAGAS[1]

Por Felipe Berocan Veiga e Hélio R. S. Silva

Comunicações do Iser: Qual é a distinção que se pode fazer entre um árabe e um muçulmano? Quais são as relações entre árabes e mulçumanos? Quer dizer, essa relação entre política, religião e a etnia?

Gisele Fonseca: Bom, é preciso fazer algumas distinções: nem todo muçulmano é árabe, e nem todo árabe é muçulmano. No imaginário ocidental, acabou se associando a ideia do Islã vinculada ao mundo árabe, mas, na verdade, no próprio mundo árabe, existem árabes que são cristãos (pertencentes às várias igrejas históricas), judeus e pertencentes a outras denominações religiosas. É muçulmano todo aquele que faz seu testemunho de fé (shahada), que é pronunciar a fórmula ritual de que "não há deus além de Allah e que Muhammad é seu profeta". Além da shahada, os outros pilares do Islã – em um total de cinco – que são seguidos pelos muçulmanos são: a salat (as cinco orações diárias), o zakat – que pode ser traduzido por esmola ou caridade; o sawm – que é o jejum no mês do Ramadan (nono mês do calendário islâmico, que é lunar) e, por último, o hajj, que é a peregrinação à Meca.

A relação entre "árabe" e "muçulmano" foi elaborada, principalmente, por conta de razões históricas. O berço do Islã foi Meca, na Península Arábica. O profeta Muhammad nasceu em Meca no ano de 570 d.C., e foi nessa cidade, no ano de 610 d.C., que ele começou a receber a revelação do Alcorão. A própria revelação e, mais tarde, sua codificação escrita no texto do Alcorão foram feitas em língua árabe. O idioma árabe, nesse sentido, é visto pelos muçulmanos de todo o mundo como o idioma original, sagrado, da revelação. Em geral, muçulmanos do mundo inteiro veem o aprendizado da língua árabe como parte de sua obrigação e conhecimento religiosos. De acordo com a maioria dos muçulmanos, o Islã é uma religião universal, dada por Deus à humanidade, e não uma religião de ou para árabes. O subcontinente indiano, por exemplo, é a região que abriga a

1 Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense e pesquisadora do Núcleo de Estudos do Oriente Médio da Universidade Federal Fluminense (Neom/UFF)

maior parte de muçulmanos. A Indonésia é o país com a maior população de muçulmanos do mundo e, além disso, há grandes comunidades muçulmanas na Europa e nos Estados Unidos. Já a maior parte das comunidades muçulmanas existentes no Brasil se construiu em vários momentos históricos do século XX, sendo formadas principalmente por imigrantes árabes e seus descendentes. Assim, embora tenha esse imaginário cultural, vinculando o Islã ao mundo árabe, na verdade, a expressão do Islã transborda o mundo árabe, tornando essa religião bastante diversificada.

Dessa forma, é preciso ver a tradição islâmica como uma tradição religiosa plural e diversificada, não só geograficamente, mas também cultural, histórica e socialmente. Há várias correntes e formas de interpretação e de prática ritual do Islã. As principais comunidades sectárias do Islã são os sunitas (85%) e os xiitas (cerca de 15%), as quais, por sua vez, são internamente formadas por diferentes correntes interpretativas do Islã. Desse modo, o que de fato caracteriza o Islã é a sua diversidade. Entender o Islã por sua diversidade é se opor, nesse sentido, a uma forma de pensamento que vê o Islã como uma essência, como um todo homogêneo que governaria a vida dos muçulmanos e de suas sociedades de forma atemporal. Tal forma de pensamento foi chamada de orientalismo por Edward Said. Esse orientalismo, então, passou a influenciar uma forma específica de ver os muçulmanos e as sociedades majoritariamente muçulmanas, sem considerar os diversos contextos históricos, as diversas tradições culturais locais, que influenciam na forma como os muçulmanos praticam a sua religião. Então, o que acontece? Nesse processo, tem-se a elaboração do Islã como alteridade extrema, como aquele outro muito estranho a nós. E esse orientalismo, de certa forma, foi reinventado e reproduzido nos últimos anos, sobretudo depois dos atentados de 11 de setembro de 2001, quando houve a construção desse outro, oriental, muçulmano, como terrorista, como expressão do radicalismo islâmico. Então, o que é preciso deixar claro é que o Islã é marcado por uma diversidade interna de práticas e de interpretações. O contexto histórico de cada comunidade religiosa é muito importante para entender como suas práticas religiosas e visões de mundo foram elaboradas.

Esse ponto nos leva à última questão, sobre a relação entre política, religião e etnia. Tal relação também precisa ser entendida a partir dos diversos contextos históricos que lhe deram origem. Ao longo da história islâmica, diferentes interpretações a respeito de como as esferas política e religiosa deveriam ser articuladas, justapostas ou repelidas foram elaboradas. No período de formação e expansão do Islã, por exemplo, o profeta assumiu o papel de líder espiritual e político da umma (comunidade de fieis), assim como os califas que lhe sucederam. O Império Otomano que ruiu no pós-I Guerra Mundial foi a última grande expressão política do Islã, de acordo com o historiador Albert Hourani. Ainda no século XIX, várias revoltas anticoloniais foram feitas por meio da mobilização de valores e ideais islâmicos. Já no século XX, há a atuação dos Irmãos Muçulmanos no Egito, Síria e em outras partes do mundo muçulmano, que elaboraram uma noção particular de Estado Islâmico, que incluía controlar primeiramente o Estado para, depois, islamizar a sociedade. No Irã, a revolução islâmica de 1979 adquiriu o caráter mais religioso ao longo do seu processo. No começo, vários setores da sociedade iraniana se uniram aos religiosos para a derrubada do Xá. A relação entre religião e política nas sociedades majoritariamente muçulmanas, nesse sentido, ocorre de múltiplas maneiras, imersas em fragmentações, tensões, conflitos e acomodações, o que pode ser notado na chamada Primavera Árabe – as insurreições que vêm ocorrendo desde o fim de 2010 em sociedades árabes majoritariamente muçulmanas. Para uma leitura mais apurada acerca dessas relações, sugiro os livros de Albert Hourani e de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto.

Comunicações do Iser: Pode explicar o que

você falou no começo: o que é um judeu árabe ou um árabe judeu? Você usou essa expressão.

Gisele Fonseca: Tem árabes que são judeus no sentido de professarem o judaísmo. Existe toda uma imaginação deles como o mesmo povo, vindo da mesma raiz semítica, se dividindo a partir das tradições religiosas.

Comunicações do Iser: Na França mesmo, existe uma comunidade expressiva de judeus tunisianos e egípcios, não é?

Gisele Fonseca: Sim, sim. Então, é só para deixar claro essa diversidade. Apesar desse imaginário ocidental, que também é uma construção, geralmente se vincula o mundo muçulmano ao mundo árabe, quando, na verdade, o mundo muçulmano é tão diversificado quanto o mundo árabe, uma vez que existem árabes pertencentes a várias tradições religiosas que não são islâmicas, enquanto o próprio mundo muçulmano, por sua vez, é formado por pessoas de várias etnias, nacionalidades, que não só são pertencentes ou ligadas ao mundo árabe. E é interessante aí a importância da língua árabe, porque ela é tida como sagrada; então, várias interpretações do Islã sugerem que é preciso que você entenda o idioma árabe para poder ter acesso à verdade sagrada que está no Alcorão. Porque o Alcorão, para os muçulmanos, é a verdade de Deus, é a palavra de Deus que está ali: foi um livro relevado ao Profeta Mohammed e, a partir daí, todo muçulmano tem de se empenhar para conhecer a palavra de Deus. Então, a questão da língua árabe passa por uma ideia de autenticidade, de poder ter acesso à palavra. Nesse sentido, se você for contextualizar em cada caso, a língua árabe acaba sendo um diacrítico e uma forma de poder também. Nas comunidades muçulmanas, aquele que domina o idioma árabe é aquele que, ao menos em teoria, tem mais acesso ao saber sagrado; logo, é aquele que pode ter mais conhecimento religioso. Isso elabora todo um quadro de autoridades religiosas dentro das comunidades. Por exemplo, aqui no Rio de Janeiro, na minha pesquisa de mestrado, trabalhei com a comunidade muçulmana sunita que se reunia na Lapa, agora eles estão com uma mesquita no bairro da Tijuca. Então, o que ficou claro para mim? O perfil dessa comunidade é completamente diferente do perfil das outras comunidades muçulmanas do Brasil, porque, nas outras, há a predominância da identidade árabe, ocorrendo uma associação entre identidade árabe e identidade religiosa muçulmana. Ou seja, essas comunidades são predominantemente formadas por árabes e seus descendentes. A do Rio de Janeiro, por sua vez, tem um perfil diferente, porque o processo de construção dessa comunidade foi, sobretudo, voltado para a divulgação do Islã no campo brasileiro, e assim começou a atrair muito mais brasileiros convertidos. No entanto, no interior dessa comunidade, todas as posições de poder, na época de minha pesquisa, eram ocupadas por falantes da língua árabe, tanto por árabes como por seus descendentes. Porque essas pessoas teriam, na visão local, mais acesso ao texto religioso em árabe e, portanto, mais conhecimento religioso.

Comunicações do Iser: Como se fosse um sacerdote?

Gisele Fonseca: Exatamente. Porque no Islã não há uma institucionalização das posições de poder religioso como acontece no Cristianismo. Claro que, no mundo muçulmano, existem diversas universidades islâmicas, com diferentes graus de prestígio, que são voltadas para o estudo das Ciências Islâmicas. Nelas, muitos líderes religiosos estudam e dão início às suas carreiras, mas não de forma institucionalizada.

Comunicações do Iser: A própria universidade é diferente de uma instituição como um monastério ou um seminário, não é?

Gisele Fonseca: É muito diferente, porque no Islã há várias modalidades de poder, de autoridades religiosas, pois há várias formas de codificações e entendimentos do saber religioso. Há correntes de interpretação que

dão um valor muito grande à formação tradicional, uma formação que é obtida de forma mais personalizada, a partir de uma cadeia de transmissão de conhecimento religioso, como acontece no Sufismo, por exemplo, que é uma das vertentes místicas do Islã, em que a noção de conhecimento religioso é dividida em duas: conhecimento exotérico, tido como mais superficial, e conhecimento esotérico, tido como mais profundo e mais proqpício para experienciar a realidade divina. Há shaykhs sufis que são socialmente reconhecidos como grandes sábios do Islã, mas que nunca frequentaram escolas.

Há outras correntes islâmicas que valorizam bastante uma educação religiosa mais formal, obtida em universidades, como requisito para as autoridades religiosas. A Universidade de Al-Azhar, no Cairo, é uma das mais prestigiadas do mundo muçulmano. Nesse sentido, há várias formas de codificação e entendimentos religiosos que formatam as várias modalidades de autoridades religiosas no Islã.

Comunicações do Iser: Essas universidades são estatais ou particulares?

Gisele Fonseca: Depende. Algumas são estatais, outras são particulares. Até porque quando você estatiza, você tem um controle maior sobre os líderes religiosos que estão sendo formados lá, sobre o currículo ensinado etc. Controlar, ou ao menos ter um canal de comunicação com essas universidades religiosas, faz parte da política de governabilidade dos países que as abrigam.

Comunicações do Iser: No imaginário aqui no Brasil, pelo menos, se tem uma ideia de um vínculo muito estreito entre o Estado e a religião entre os árabes. Até que ponto essa visão é estereotipada, congelada, da formação do Estado árabe associado à religião?

Gisele Fonseca: Essa relação entre sistema político e sistema religioso não se dá de forma automática; daí ser necessário olhar para cada contexto histórico e cultural e ver como essas relações se dão na prática. Por exemplo, no caso da Síria, você tem um Estado completamente secular e uma sociedade bastante religiosa. Então, você não tem um governo, por exemplo, sendo diretamente influenciado por questões religiosas, embora, ultimamente, o governo tenha tentado se apropriar um pouco dos termos religiosos para buscar uma legitimação maior perante a sociedade. O que é completamente diferente do Irã, onde existe uma estrutura estatal que parte, em linhas gerais, de princípios religiosos, mas onde a sociedade é secularizada; daí ocorrem tensões com relação a isso. É preciso ter cuidado com essa forma de associação: o que é poder político e o que é poder religioso em cada contexto? E, sobretudo, uma questão que o professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto chama a atenção é que, a partir da década de 1980, há um declínio do Islã político, principalmente no mundo árabe. O Islã político era aquele que pregava a conquista do Estado pelos muçulmanos pela luta política, você conquistava o Estado e o islamizava de cima para baixo. Com o declínio desse Islã político, o foco maior passou a ser na reforma moral do indivíduo, ou seja, se você quer uma sociedade muçulmana, é preciso que você se torne um muçulmano exemplar.
Daí a islamização dessa sociedade se dar por meios como o maior número de mulheres usando o véu islâmico (hijab) nas ruas, maior frequência nas atividades pedagógicas e nos rituais oferecidos nas mesquitas, sobretudo nas orações de sexta-feira, uma maior prática dos homens deixando a barba crescer. Há todo um processo de islamização da sociedade por baixo, a partir do cotidiano das pessoas, e não mais como pregava o Islã político até os anos 1970.

Um dos casos mais enfocados a respeito da relação entre política e religião é o Irã. Com a revolução iraniana e a liderança religiosa de Khomeini sendo afirmada, a revolução passou a ser canalizada em termos religiosos. Contudo, ao contrário do esperado, Khomeini implantou uma forma inovadora de governo,

que é a república islâmica. Ele não instaura um califado. Nessa república islâmica, há eleições, mulheres tiveram mantidos o direito ao voto e o de serem votadas, há parlamento, presidente e a divisão entre os poderes, até mesmo com a Assembleia dos especialistas religiosos. Assim, não dá para entender a república islâmica do Irã como uma teocracia. O Aiatolá Khomeini afirmava que os interesses do Estado deveriam ser supremos.

Comunicações do Iser: Mas você concorda que isso está no imaginário?

Gisele Fonseca: Sim. Como disse antes, há um imaginário de que o Islã é uma tradição religiosa homogênea e de que os muçulmanos são fanáticos religiosos, homens-bomba e opressores de mulheres. Além disso, de que as ditaduras existentes em países muçulmanos são elaboradas por conta do Islã, o qual seria incompatível com sistemas democráticos. Ora, esses estereótipos são complicados e acabam gerando interpretações errôneas sobre as realidades cotidianas de sociedades majoritariamente muçulmanas. Esquecem que ditaduras existem por várias configurações de forças políticas, até mesmo de forças externas, como o apoio dos Estados Unidos ao Egito de Mubarak e o apoio incondicional a Israel e seu desrespeito às várias decisões da ONU. O imaginário de muçulmanos como terroristas foi canalizado, sobretudo, no pós-11 de setembro, mas aí também é preciso ver como isso foi codificado em cada local e quais as intolerâncias geradas por esse tipo de opinião.

Tem uma história interessante de um antropólogo americano, John Karam, que fez pesquisa sobre os árabes no Brasil e na Tríplice Fronteira. Em um artigo, John diz que ele estava em Foz na época em que a revista Veja divulgou que, no Brasil, havia células de terroristas islâmicos ligadas à Al Qaeda em Foz do Iguaçu. A população de Foz achou aquilo um absurdo, porque isso tinha sido feito por uma repórter – foi alguma rede de televisão americana, não lembro agora exatamente qual foi – que tinha entrado em uma caverna em que o Bin Laden estaria escondido no Paquistão, e viu uma foto de uma cachoeira, que seriam as Cataratas do Iguaçu. Então, aquela seria a prova de que Bin Laden tinha estado em Foz! Isso deu um rebuliço e a comunidade árabe de Foz de Iguaçu, formada tanto por muçulmanos como por não muçulmanos, se reuniu para dizer: "Olha, isso não é verdade. Nós não somos terroristas, nós não estamos vinculados a Bin Laden de forma nenhuma". Mas depois, segundo John Karam, começaram a capitalizar essa história de terrorista de uma forma irônica, bem cômica, e a fazer cartazes dizendo: "Bom, se até Bin Laden arriscou o pescoço para vir até aqui, aqui deve ser muito bom! Então, venha para cá, venha conhecer Foz do Iguaçu!" [risos]. Começaram a canalizar isso de forma rentável pelo turismo. Nesse sentido, o imaginário com relação ao 11 de setembro no Brasil é visto de várias maneiras: tanto a ideia de que "os muçulmanos são terroristas sim" como, por outro lado, se tem por parte de um setor da esquerda que "luta contra o imperialismo" que acha que não, que Bin Laden foi alguém que se levantou contra o império americano, contra as formas de dominação dos americanos no mundo. Tem outro fator também, que Paulo Gabriel apontou no livro que publicou sobre o Islã, que foi a novela O Clone e todo o imaginário articulado em torno dela. Por quê? Porque, ao mesmo tempo que a mídia passava uma imagem terrorista, a novela, no cotidiano, mostrava os muçulmanos como pessoas de família, que se divertiam, que tinham cuidados consigo mesmo, com a vestimenta das mulheres, e por aí vai. Segundo Paulo Gabriel, houve uma canalização positiva do Islã no Brasil a partir dessa novela, porque os discursos estereotipados do Islã como terrorista tiveram pouca repercussão aqui, o que é completamente diferente, se você for pensar nos Estados Unidos ou na Europa, onde o Islã foi completamente moldado como o outro a ser combatido. Tem um artigo muito interessante da Lila Abu-Lughod – cujo título é Do muslim women really need saving? – em que ela responde a uma declaração que foi dada por Laura Bush, na época, dizendo que

a invasão do Afeganistão pelos americanos e aliados tinha uma questão humanitária implícita: a de salvar as mulheres muçulmanas dos seus homens, porque as mulheres eram oprimidas etc. Daí, Abu-Lughod desconstrói o argumento de Laura Bush, chamando a atenção para a dinâmica da vida das mulheres afegãs e os sentidos que elas davam para suas práticas religiosas e culturais, como o uso do véu e da burqa.

Comunicações do Iser: Ela estudou na França?

Gisele Fonseca: Não, ela é americana e fez trabalho de campo no Egito com os beduínos. Outro símbolo potencialmente elaborado como estranhamento com relação ao Islã é a questão da mulher muçulmana ter de usar o véu islâmico como obrigação religiosa. Isso traz toda uma discussão sobre a ideia de liberdade e as escolhas individuais, a ideia do corpo feminino como uma arena onde você inscreve os valores morais de determinada sociedade. Com relação à mulher muçulmana, os estereótipos são elaborados em torno do uso do véu, das vestimentas islâmicas. Agora, se você fizer uma pesquisa empírica para saber o que as pessoas dizem e como fazem a respeito do uso do véu, vai ter visões completamente diferentes sobre isso. E como o Islã é uma tradição religiosa extremamente plural, certamente, vai encontrar formas plurais de usos e motivações das formas de uso do véu.

Comunicações do Iser: Quais seriam essas formas plurais?

Gisele Fonseca: Por exemplo, na Síria, onde fiz meu trabalho de campo de doutorado, há várias formas de motivações e de usos do véu pelas mulheres muçulmanas. Embora o uso do véu seja uma obrigação religiosa, a forma como as mulheres usam o véu diz muito sobre elas e sobre os grupos religiosos aos quais elas podem pertencer. Há mulheres que, embora usem o véu no cotidiano, não são muito religiosas no sentido de frequentarem pouco as mesquitas ou não fazerem todas as orações diárias, por exemplo. Já há outras, mais religiosas, que cumprem mais enfaticamente os pilares do Islã e que podem pertencer às redes religiosas femininas locais. Cada uma dessas redes tem, digamos assim, uma forma de vestimenta própria, adotando estilos diferenciados na forma de usar e amarrar o véu. Isso permite a um observador localizá-las e identificá-las no campo religioso feminino local. Há muitos trabalhos antropológicos que indicam como o véu islâmico tem se tornado, até mesmo, uma peça de moda, em que vários estilos, cores, estampas, tecidos e preços disputam o gosto das mulheres.
As mulheres com quem trabalhei usam véu branco, azul escuro ou preto, e têm uma forma própria de amarrar o véu, porque isso é o que indica o pertencimento ao seu grupo religioso. Tais mulheres fazem parte de uma rede sufi local, a Kuftariyya, e prendem seus véus com pequenos alfinetes.

Comunicações do Iser: Embaixo do queixo?

Gisele Fonseca: Sim, elas usam um alfinete embaixo do queixo para amarrar o véu. Já as mulheres ligadas ao Hezbollah, que é o partido xiita libanês, usam véu de uma forma também singular, preso com um alfinete do lado direito e deixando o rosto à mostra e a sobra de tecido sobre o ombro. Há outras que seguem tendências de moda islâmica ou da moda mundial, ditada pelas passarelas europeias, e escolhem véus a partir de cores e estampas da "estação".

Comunicações do Iser: É fácil encontrar imagens desses tipos diferentes de véu, como forma de ilustração?

Gisele Fonseca: Posso enviar pra vocês uma imagem sobre os véus na Síria que é muito interessante pra ilustrar isso. Lá tem o véu da Qubaiysiyya e também o da Kuftariyya, com quem fiz o meu trabalho de campo.

Comunicações do Iser: Alguns episódios frequentes após o 11 de setembro envolvem a questão do uso do véu nos aeroportos.

Gostaria que você falasse sobre essa situação, muitas vezes constrangedora para a mulher muçulmana, em torno da desconfiança associada a essa peça do vestuário.

Gisele Fonseca: Essa questão chegou a mim não pelas mulheres sírias com as quais tive contato, mas por muçulmanas brasileiras que usam véu. Algumas delas tinham conquistado o direito de sair na sua foto da carteira de identidade usando o hijab; mas, segundo me informaram, o governo tinha revisto essa questão, e elas não puderam mais tirar a foto da carteira de identidade ou da habilitação, enfim, utilizando o véu, A queixa é de que isso fere a liberdade religiosa porque, segundo sua opinião, elas escolheram usar o véu como parte de suas identidades religiosas, não como opressão sofrida, e que é tão arbitrário forçar alguém a colocar o véu quanto a tirá-lo.
As questões que envolvem o uso do véu são bem presentes nos discursos de mulheres muçulmanas no Brasil. Há várias histórias que relatam ter vivenciado por conta do uso do hijab, mesmo alguns casos de ameaça de violência física por intolerância religiosa. Uma brasileira convertida ao Islã disse que já foi alvo de xingamento na rua por conta do véu; outra, que foi ameaçada na rua, tendo que buscar ajuda para se proteger. No entanto, outros relatos dizem que há pessoas não muçulmanas que entendem tal prescrição religiosa e respeitam. Segundo as muçulmanas, a primeira reação das pessoas é de estranhamento, as pessoas têm receio ou medo de se aproximar delas e perguntar sobre a religião. Daí, há toda uma gama de ideias que as pessoas têm sobre porque a mulher muçulmana está usando aquele véu. Algumas delas me falaram: "As pessoas pensam que eu tenho alguma doença ou que meus cabelos caíram". Outras pessoas pensam que o uso do véu é porque os maridos as obrigam a usar. Outra muçulmana me disse: "Algumas pessoas na rua me chamam de mulher do Bin Laden ou mulher do Saddam Hussein, ou mulher-bomba, porque não entendem. Depois que elas começam a conviver com a gente, começam a entender melhor, e aí a questão do véu já não é mais um problema". Uma das demandas das muçulmanas é, sobretudo, com relação ao reconhecimento dos seus direitos pelo Estado, que se traduz na questão de poder expressar sua identidade religiosa a partir de documentos de identificação, de poder viajar sem precisar tirar o véu. era o seguinte: "Se na minha carteira de identidade, eu estou de véu, não adianta tirá-lo porque você não vai me reconhecer; é melhor eu continuar usando o véu porque é uma forma de reconhecimento". Outra me disse que, das últimas vezes que saiu do país, em 2008 e 2011, foi obrigada a ir para uma sala e tirar o seu véu em frente a duas policiais. Segundo ela, mesmo não tendo nada de metal no corpo, o detector de metal apitava. Só depois de tirar seu véu é que conseguiu passar pela segurança do aeroporto. Além do constrangimento, minha amiga se sentiu desrespeitada. Para uma freira, há o mesmo tipo de tratamento? Então, são questões como essas que animam os debates das muçulmanas a respeito do direito ao uso do véu.

Acho que o véu é um elemento muito simbólico, até porque acaba sendo revelador da presença do Islã em sociedades muçulmanas diaspóricas, dada toda a discussão sobre o véu na França e, embora de forma menos visível, aqui no Brasil também. Um caso mais conhecido talvez tenha sido o da muçulmana que foi impedida de fazer uma prova no Detran em São Paulo para renovar sua carteira de motorista por conta do uso do véu. Ela, por sua vez, fez uma ocorrência na polícia sobre o fato, por conta de discriminação religiosa. Então, há todo um investimento em torno da figura da mulher muçulmana que acabou sendo um símbolo, onde se inscrevem os valores morais e os valores da própria comunidade. Por conta disso, uma muçulmana declarou para mim em entrevista: "Se eu jogar o lixo fora, aqui no chão, não vai ser eu, fulana, que estou jogando, vai ser aquela muçulmana que jogou o papel no chão". Então, o véu, nesse sentido, é muito simbólico, por expressar publicamente essa identidade religiosa.

Comunicações do Iser: O que me chama a atenção é essa questão do imaginário que vai desaguar na intolerância, são esses estereótipos produzidos. Eu vejo uma tensão na representação que o Ocidente tem desse véu que esconde, que oprime, que silencia e, ao mesmo tempo, essa mobilização dessa mulher, essa reivindicação cidadã de usar o véu como um direito. Na França, quando teve aquele problema do véu, imediatamente, saíram 15 livros sobre isso, impressionante, todas as mulheres discutindo, e essa discussão teve uma repercussão internacional. Há alguém que tenha feito um trabalho para reconstruir a história desse imaginário, do século XX para cá?

Gisele Fonseca: Sim, existem vários livros, tanto de historiadores como de antropólogos, que lidam com essas questões sobre a mulher e o Islã. Leila Ahmed, por exemplo, faz uma leitura histórica de todo esse processo envolvendo mulheres e Islã. Há os livros da Lila Abu-Lughod, da Saba Mahmood, da Lara Deeb e tantos outros que falam sobre isso. Em Português, além das teses e dissertações que vêm sendo produzidas no Brasil sobre essa temática, tem os livros de Albert Hourani e de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, que abordam diferentes aspectos históricos, políticos e culturais que envolveram, ao longo do tempo, as sociedades muçulmanas.

A figura da mulher passou a ser um ícone de representação da modernidade da nação, e de que tipo de modernidade estamos falando. Isso trouxe discussões a respeito da mulher muçulmana e aí existem várias possibilidades de análises que são criadas. O último trabalho, que eu acredito ser bem relevante para o que estamos falando, é o da Saba Mahmood, Politics of Piety. Ela escreve sobre o movimento de mulheres no Egito e uma questão interessante é como a ideia da mulher muçulmana como oprimida é criada dentro de uma matriz liberal ocidental, que diz que todo sujeito quer liberdade e autonomia. O que ela vai mostrar em seu trabalho é que essa ideia de liberdade também é contextualmente produzida, que esse imaginário sobre liberdade não cabe em todos os contextos, que liberdade deve ser entendida a partir das opiniões nativas, e não a partir de conceitos generalizantes. Seu trabalho indica que o fato de as mulheres usarem véu, de irem para mesquitas, de estudarem religião, não significa uma forma de opressão nem de resistência, como uma parte da literatura antropológica feminista; mas justamente o contrário, era uma forma de essas mulheres agirem naquele espaço, de aceitarem aquelas normas locais e de conseguirem agir nessas normas. A autora introduz a ideia de pensar nas mulheres como agentes, e foi um pouco por aí a minha pesquisa de doutorado também. Eu pesquisei mulheres muçulmanas que são líderes religiosas na Síria e sua autoridade religiosa é pautada no conhecimento das práticas do Islã e dos textos normativos da doutrina islâmica, mas também é baseada no carisma pessoal dessas mulheres. Trabalhei com líderes muçulmanas sufis que são pessoas extremamente carismáticas e que atraem um grande número de mulheres para a mesquita em que proferiam seus ensinamentos.

Comunicações do Iser: Aí aparece mais um tema, que é a questão do carisma.

Gisele Fonseca: O Islã tem sido estereotipado como algo estranho, exótico, mas também é marcado pela ideia de opressão à mulher, pelo homem que é o opressor. Existe toda uma produção de imagens do homem muçulmano como aquele que oprime, que prende a mulher em casa, e não é por aí. Essa é uma questão que deve ser vista a partir dos contextos em que acontecem. Claro que há vários tipos de violência cotidiana contra mulheres, como acontece em qualquer lugar do mundo, e por diversos motivos; então, acho que atrelar essas questões ao Islã é complicado.

Por outro lado, há uma literatura acadêmica que procura entender o universo das sociedades muçulmanas a partir dos entendimentos locais dos muçulmanos, das formas pelas quais o Islã é interpretado e vivenciado no

cotidiano. Assim, o que minha pesquisa me permitiu entender foi que o movimento de mulheres que estudei faz parte de um contexto mais amplo. As mulheres estão criando um campo religioso alternativo em Damasco, onde participam ativamente de atividades religiosas, atuando até mesmo como líderes importantes. Tais mulheres sustentam suas autoridades não apenas no conhecimento das doutrinas islâmicas, mas também em seu carisma pessoal. Nesse sentido, são vistas não apenas como modelos femininos a serem seguidos, mas também como formas de liderança legítima, desconstruindo o estereótipo de que mulheres não têm voz no Islã.

Comunicações do Iser: Desde o Orientalismo, esses estereótipos têm, portanto, duas faces que você está justamente mostrando: uma face romantizada do homem árabe ou muçulmano, heroico, atraente e sedutor; e, por outro lado, a imagem do árabe ou muçulmano violento. Tudo isso ajuda a construir formas de intolerância?

Gisele Fonseca: Eu acredito que sim, porque esses estereótipos acabam alimentando algumas práticas. Quando você propaga muito uma ideia reforçada sobre algo que é construído como ruim, ou como algo que é completamente diferente a você, acaba estimulando as intolerâncias, sejam elas quais forem: desde as pequenas intolerâncias, como evitar contato com a pessoa, até atitudes mais graves, como os sectarismos, que são estabelecidos a partir daí.

Comunicações do Iser: Gostaríamos que você identificasse formas internas de intolerância no Islã e, se possível, falasse mais sobre seu trabalho de campo na Síria.

Gisele Fonseca: Sobre a questão das intolerâncias internas ao Islã, elas são significativas também, visto que são construídas a partir de percepções em torno dos pertencimentos religiosos. O sufismo tem grande influência nas formas de interpretação do Islã na Síria. Todo mundo já chegou perto de um shaykh sufi, ou já fez uma consulta com um sobre alguma questão, ou já foi iniciado no sufismo em alguma parte da sua vida. Na Arábia Saudita, por sua vez, isso é tido como uma inovação condenável e é proibido. O sectarismo religioso entre xiitas e sunitas, às vezes, também dá mostras de intolerância, como no caso da Síria, em que os sunitas passaram a pressionar o governo para controlar, e até mesmo impedir, certos rituais xiitas que estavam sendo feitos em público, principalmente no suq Hamidiyya, a caminho da Mesquita dos Omíadas. É claro que, em determinados contextos, as intolerâncias religiosas são intensificadas, sobretudo em casos de conflitos e guerra civil. Como no Iraque, onde há atentados quase cotidianos, e o pertencimento religioso acaba sendo um canal de expressão e de mobilização do conflito. Os talibãs também são tidos pela maioria dos muçulmanos como exemplo de intolerância, uma vez que empregam o Islã como justificativa para suas ações violentas.

No caso da Síria, há questões muito particulares, pois existe uma participação grande de mulheres no espaço público. As mulheres estão presentes em tudo: no mercado, nas atividades públicas cotidianas, estão presentes nas mesquitas... O que é completamente diferente do contexto da Arábia Saudita, por exemplo, onde a mobilidade social das mulheres é muito restrita. Só para ilustrar, vi uma charge que eu achei muito bacana, sobre aquele filme, Telma & Louise. Aparece um homem saudita sentado com sua mulher no cinema e o diálogo é mais ou menos assim: "Ué! Mas o filme já acabou?", porque o filme é superlongo. Daí, a mulher responde: "É, foi uma edição saudita"! Ou seja, como na Arábia Saudita as mulheres não dirigem, então não tem filme, pois na maior parte das cenas aparecem mulheres dirigindo. Achei muito significativo isso na Síria com relação à participação das mulheres no espaço público. Comparando esses contextos que são majoritariamente muçulmanos, eles são extremamente diversos entre eles e internamente também. Se você for observar uma

mulher síria da classe média, da classe média alta, verá que é completamente diferente das mulheres das áreas rurais, com uma participação social muito diferente da mulher de classe média alta, educada etc. Eu acho interessante apontar essa diversidade que existe no Islã e, da mesma forma, observar como a religião é diferentemente apropriada de acordo com uma série de elementos sociológicos.

Cheguei em Damasco, na Síria, em fevereiro de 2009. A minha intenção era pesquisar o ciclo ritual articulado em torno do santuário de Saiyda Zaynab. Ela é considerada uma santa pelos xiitas, porque era neta do profeta Maomé e também irmã de Hussein, mártir venerado pelos xiitas que morreu no episódio conhecido como Batalha de Karbala. Só que eu não consegui inserção nesse santuário de Saiyda Zaynab, pois percebi que estava situado em uma rota de peregrinação xiita transnacional. Havia mais peregrinos iranianos, paquistaneses e libaneses xiitas frequentando o lugar do que propriamente a comunidade de sírios xiitas. Diante da dificuldade de formar minha rede de relações no santuário, mudei o objeto de minha pesquisa e fui fazer campo com mulheres muçulmanas sufis, vinculadas a uma rede sufi bastante influente na Síria, que é a Kuftariyya – rede formada a partir do shaykh Ahmad Kuftaru, que foi mufti (intérprete da lei islâmica) da Síria durante 40 anos, sendo bem próximo ao governo sírio.

O ramo feminino da Kuftariyya é composto por várias líderes religiosas locais, que têm várias fontes de autoridade religiosa. Daí, chamaram a minha atenção, tornando-se meu objeto de estudos, seu carisma pessoal e a relação que elas conseguem estabelecer com suas discípulas, isto é, com as mulheres que frequentam suas aulas de religião. Entender o papel dessas redes religiosas, no caso da Síria, é importante porque assim você consegue entender, em linhas gerais, as engrenagens que permitem aquela sociedade existir. O meu trabalho se constituiu, basicamente, em frequentar essas aulas e todos os rituais que eram feitos por essas lideranças religiosas femininas. Mas o que essa pesquisa me permitiu observar também foi a elaboração constante de um modelo de mulher na Síria, baseado na ideia do autocontrole, em contraponto a um dos modelos predominantes sobre mulher que circula localmente, que é o da mulher ligada à natureza, ou seja, da mulher descontrolada, que perde a sua racionalidade a partir de problemas do cotidiano, daí, emocionalmente, essa mulher é considerada um perigo. Então, nesse meu trabalho de campo, eu vi que tais formas de articulação religiosa, sobretudo ligadas ao sufismo, revelavam a essas mulheres um outro modelo de ser mulher, um outro estilo de pertencimento e de construção feminina de suas subjetividades, justamente com o autocontrole. Assim, a partir do sufismo, de suas práticas religiosas, rituais e orações, essas mulheres conseguiam ter um controle maior sobre elas mesmas, um controle sobre o seu corpo e sobre as suas emoções. Então, essa ideia de autocontrole era muito embasada como forma de empoderamento, se se pode dizer assim. Chega um determinado momento que, quando você tem um total controle de si, tem controle do que está à sua volta.

Comunicações do Iser: E isso já traz condição para a liderança.

Gisele Fonseca: Exatamente.

Comunicações do Iser: Você está falando de mulheres muçulmanas que exercem liderança, que têm participação política e são intelectuais, exatamente o oposto dos estereótipos.

Gisele Fonseca: São várias modalidades de autoridade e algumas mulheres no Islã condensam todas essas formas de liderança. Na Síria, existem mulheres que são ministras, que participam ativamente do jogo do poder político. Outra forma de poder político que as mulheres exercem não é um poder direto, mas indireto, a partir das relações de casamento, quando se é casada com não sei quem do Exército ou do Ministério, e, daí, as mulheres

acabam influenciando seus maridos nas decisões. O grande medo da Qubaiysiyya, uma rede feminina que desafiou, silenciosamente e por anos, o regime ba'athista (socialista árabe) na Síria, é justamente porque várias esposas de militares – e os militares são um dos pilares de sustentação do regime na Síria – fazem parte dessa rede de mulheres. Por vários anos, elas foram impedidas de atuar publicamente.

Comunicações do Iser: Outro componente importante do imaginário ocidental sobre o Oriente Médio está relacionado à tensão entre muçulmanos e judeus. Como compreender melhor essa questão?

Gisele Fonseca: Sim, sem dúvida. Aí a gente acaba entrando em um território muito perigoso, que é o de deslocar para a religião uma disputa que é, sobretudo, política – no caso da Palestina, dos conflitos entre judeus israelenses e palestinos. A Palestina acaba sendo um fator de mobilização para os muçulmanos de todo mundo, independentemente de serem árabes ou não. É importante notar, por exemplo, que há cristãos palestinos que lutam pela causa e que também foram expulsos de lá, sendo refugiados. É errado achar que nesse conflito há uma disputa religiosa entre judeus e muçulmanos, travada essencialmente a partir de intolerâncias religiosas.

No Islã há, desde sua formação, a ideia de respeito aos "povos do Livro": judeus, cristãos e outras denominações religiosas que têm livros sagrados devem ser respeitados, de acordo com a teologia islâmica. Ao longo da história islâmica, há várias experiências que mostram como comunidades religiosas diferentes habitavam sociedades majoritariamente muçulmanas e, ainda, como as relações entre elas eram estáveis. Intolerâncias existem, claro, mas precisam ser entendidas em termos mais amplos, a partir das questões que elas envolvem. Mesquitas e outros locais considerados sagrados pelos muçulmanos já foram vandalizados por judeus, mas isso não resume o conflito, que é de natureza política. A decisão de se criar ali um Estado Palestino, de parar com as opressões de Israel com relação aos palestinos, é uma decisão política. O que acontece é que, muitas vezes, se canaliza o debate para motivos religiosos, quando, na verdade, não é por aí. É claro que a religião está presente como um fator de mobilização política e nos imaginários de resistência que são produzidos, mas essa é uma questão absolutamente política, que precisa ser resolvida em termos políticos, não em termos teológicos.

Comunicações do Iser: Essa tensão é predominantemente política, embora se faça uma leitura mais rasteira sob uma oposição religiosa. Mas, nesse discurso, não haveria um terceiro componente, de ordem racial?

Gisele Fonseca: Eu acho que não. Pelas minhas leituras, percebo que é mais uma questão de disputa por recursos políticos, de tentativa de estabelecimento de fronteiras, de como vai se gerir aquele espaço com diferentes grupos, de como construir formas de governabilidade autonôma e tentar estabilizar o conflito.

Comunicações do Iser: Sobre essa questão, muitos falam, ao contrário, de uma filiação de árabes e judeus a um pertencimento comum. Essa ideia de pertencimento comum aparece no discurso, mesmo diante da oposição política?

Gisele Fonseca: Sim, tem muitos discursos que dizem: "Somos todos da mesma origem, compartilhamos a mesma história". Tem todo um mito que é construído: "Até os anos 1930, todo mundo vivia em paz por aqui, depois é que começaram as disputas, porque vieram os nacionalismos, as ideias de construção de Estado, e aí a coisa ficou difícil". Embora existam tentativas de reaproximação dos dois lados, é preciso ver como acontecem na prática as intolerâncias cotidianas. É bastante complicado o modo como a religião entra nessas disputas políticas de forma perigosa, quando passam a ocorrer violações de mesquitas no lado palestino ou o impedimento de muçulmanos de

chegarem a determinadas mesquitas e locais. São questões bem turbulentas, porque aí a religião entra como um fator mobilizador de revoltas, com o vocabulário religioso sendo utilizado. No entanto, se está lidando com uma questão política naquela região. Eu acho que esse aspecto deve ser bastante enfatizado, não são cultos ecumênicos ou iniciativas desse tipo que trarão estabilidade para a região.

Comunicações do Iser: Por fim, gostaríamos que você falasse sobre a morfologia do mercado em Damasco, embora esse não tenha sido o foco da sua pesquisa de campo. Porque me pareceu ser um mercado muito plural, em oposição ao que se imagina de uma área comercial em uma grande capital de um país árabe, com a copresença entre judeus, cristãos e muçulmanos.

Gisele Fonseca: Essa história do mercado é bastante interessante, mas a gente precisa contextualizar o suq Hamidiyya em um espaço maior, pensando justamente no que representa aquela cidade antiga para a Síria como um todo, mas, principalmente, para os damascenos – para o pessoal de Sham, que é como eles chamam Damasco.

A cidade antiga está no coração de Damasco por vários motivos. Não só porque ocupa um espaço relativamente importante da capital, mas porque a história da Síria passa necessariamente por ali, sobretudo a partir da construção da Mesquita dos Omíadas, considerada a quarta mais importante do mundo muçulmano. Até chegar à Mesquita dos Omíadas, o peregrino passa necessariamente pelo mercado. Por outro lado, ali há a presença histórica das várias civilizações que existiram na Síria, incluindo diversas tradições e devoções que compõem o campo religioso no Oriente Médio. Dentro da cidade antiga, há um bairro judeu e outro cristão. É claro que o bairro judeu já não é mais tão movimentado ou povoado como era há vários anos, mas as casas continuam intactas. Há autores que dizem que alguns judeus abandonaram seus imóveis e levaram as chaves, na esperança de um dia poder voltar. E as casas continuam lá do mesmo jeito, não foram profanadas nem ocupadas, nada. Essa é também uma forma de mostrar que, naquele lugar, as comunidades religiosas dialogam. Isso traduz uma questão política muito importante, que é o discurso do Estado de tentar tirar da Síria o peso do Islã e dizer: "Aqui somos uma sociedade aberta à convivência, ao diálogo inter-religioso". Tanto que coexistem várias comunidades religiosas no país.

Na cidade antiga, por exemplo, existem mesquitas, igrejas cristãs de vários pertencimentos, a igreja ortodoxa armênia... Há todo um contexto religiosamente plural, e é justamente essa pluralidade que o governo promove em seus discursos. Tanto que, para não ser derrubado, Bashar Al-Assad diz agora: "Se eu sair daqui, os islamitas vão vencer, os radicais muçulmanos vão tomar o poder, e vai acabar tudo". É claro que se trata de um discurso feito por cima, mas que acaba atemorizando muito as minorias religiosas da Síria, e essas, por sua vez, acabam apoiando a ditadura de Bashar. Então, existem questões políticas muito importantes envolvendo essas minorias religiosas nesse contexto. E o mercado, nesse sentido, engloba essas questões e dá mostras da diversidade religiosa síria. Na Semana Santa ou em outras festas religiosas cristãs, as ruas do bairro cristão se tornam palcos para diversas celebrações, por exemplo, o desfile de Páscoa, em que há banda de música tocando. Outra leitura que se pode fazer é do mercado como lugar de encontro, um lugar de intensa sociabilidade. É muito comum, por exemplo, as pessoas irem para lá –sobretudo nas noites de quinta-feira, já que na sexta é feriado – para tomar sorvete no Bakdash e depois irem se sentar em frente à Mesquita dos Omíadas. Enfim, é um lugar para se ver e para ser visto também.

Tem um trabalho muito interessante da antropóloga Christa Salamandra, que se chama A New Old Damascus, em que ela discute justamente essa elaboração da cidade antiga

de Damasco como uma construção burguesa, mobilizada, sobretudo, a partir da distinção entre a velha e a nova elite síria. A nova elite é a que ganhou muito dinheiro com o processo de liberalização da economia pelo governo de Bashar Al-Assad e, desde então, foi morar nas áreas chiques da cidade, já habitadas pela velha elite. A velha elite, por sua vez, morava nas velhas casas damascenas, hoje transformadas em hotéis e restaurantes da cidade antiga, que, durante o processo de ocupação francesa da Síria, de 1920 a 1946, passaram a morar nas novas áreas da cidade, acompanhando os franceses. Segunda essa antropóloga, no contexto atual, há toda uma forma de pertencimento à cidade antiga elaborada pela velha elite como forma de distinção social. Esse grupo faz festas de casamento em hotéis que antigamente eram casas da elite, há toda uma forma de elaboração daquele espaço. Então, da mesma forma que o mercado captura tal distinção, ele também pluraliza, porque todos circulam por ali, desde os mais pobres, os peregrinos religiosos, aos mais ricos, aos turistas, sendo plural também com relação aos próprios produtos que são oferecidos ali. Embora as mulheres não trabalhem nas lojas do suq, que localmente é tido como um espaço de trabalho masculino, elas circulam livremente como consumidoras dos produtos, a presença de mulheres no suq é comum. Realmente, é um lugar muito rico para se explorar etnograficamente – coisa (sugestão: o) que não tive tempo de fazer, enfim, até porque não era o foco mesmo da minha pesquisa.

Existe outro trabalho sobre o mercado de Alepo, de Annika Rabo, que também é muito interessante, sobre as relações estabelecidas entre os comerciantes: quem pode vender, quem não pode, a ideia de tradição, de honra, enfim, as concepções articuladas ao redor do mercado. O trabalho do Prof. Paulo Gabriel Hilu também discute essa questão, sobretudo a partir das moralidades religiosas. Ele traz um exemplo etnográfico fantástico, justamente sobre a questão da barganha. Um dos vendedores de Alepo estipula um determinado valor, aí outro lhe pergunta: "Com isso, você não vai perder dinheiro?" Ele responde: "Mas isso está na minha intenção. Se eu vou colocar um preço maior para negociar com você para diminuir, eu estou fazendo errado. O meu shaykh – pois ele virou um sufi – disse que a prática da barganha é errada, então, eu vou respeitar e colocar um preço justo para ser comercializado". Portanto, o espaço de mercado é permeado por diferentes tipos de modalidades, daí a discussão de Paulo Gabriel sobre a moralidade religiosa. Outro exemplo de sua pesquisa: uma mulher vai comprar em determinada loja e pede um tecido maravilhoso, o melhor de todos, para enviá-lo a uma amiga na Alemanha. O vendedor fica revoltado e resolve não vender o produto, espantando a freguesa. Daí, o Paulo perguntou: "Mas você não vendeu por quê?". E o comerciante respondeu: "Ela chegou aqui cheia de pose, falando de uma amiga na Alemanha. Mandei ela ir comprar lá em outro lugar, pois aqui eu não vendo pra ela". A mulher estava sendo esnobe e só queria que o vendedor lhe desse a melhor mercadoria dele porque sua amiga era alemã! Daí a negação do comerciante revela nuances e situações de interação no mercado, seu modo de escolher o que, como e para quem vender. Eu acho que isso é bem interessante e que foge bastante dos estereótipos comuns.

Ladeira da Glória, 99, Glória, CEP 22211-120 | Fone 21 2555 3782 | Fax 21 2558 3764 | iser@iser.org.br | www.iser.org.br