

# PRELÚDIOS

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Ciências Sociais da UFBA

v. 1 n. 1 julho/dezembro 2013



# PRELÚDIOS

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Ciências Sociais da UFBA

Prelúdios	Salvador	v. 1	n. 1	p. 1-117	jul./dez. 2013
-----------	----------	------	------	----------	----------------

## **Universidade Federal da Bahia**

Reitor: Prof<sup>ª</sup> Dora Leal Rosa  
Vice-reitor: Prof. Luís Rogério Bastos Leal

### **Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**

Diretor: Prof. João Carlos Sales  
Vice-diretor: Prof<sup>ª</sup> Maria Victoria Espíneira Gonzalez

### **Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais**

Coordenador: Prof. Clóvis Roberto Zimmermann  
Vice-coordenador: Prof<sup>ª</sup> Lidia Cardel

FFCH-UFBA  
Estrada de São Lázaro, 197  
Federação - Salvador, BA - Brasil  
CEP: 40.210-730

A Revista *Prelúdios* é uma publicação científica eletrônica semestral. Lançada em 2013, tem como objetivo divulgar artigos, ensaios e resenhas de pesquisadores da área de Ciências Sociais vinculados a instituições nacionais e internacionais. Poderão ser submetidos para publicação textos originais – ainda não publicados em outra revista científica nacional ou estrangeira ou em coletâneas – ou publicados em anais de eventos científicos.

### **Comissão Editorial Responsável**

Cláudio André Souza, Dhanyane Castro, Diana Anuniação, Diogo Reyes, Elisângela dos Santos, Paula Galvão, Rafael Arantes, Rejane Alves, Rodrigo Lessa e Thaíse Sá Santos.

### **Financiamento**

PPGCS (UFBA)

### **Projeto, capa e editoração**

Rodrigo Oyarzabal Schlabitiz

### **Preparação de textos**

Equipe da EDUFBA  
Prelúdios - [www.revistapreludios.com.br](http://www.revistapreludios.com.br)  
Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. v. 1, n. 1, jul./dez. 2013  
[contato@revistapreludios.com.br](mailto:contato@revistapreludios.com.br)

### **Conselho Consultivo**

Anete Ivo (UFBA), Angela Lúcia Silva Figueiredo (UFRB), Antônio da Silva Câmara (UFBA), Clóvis Roberto Zimmermann (UFBA), Cecilia McCallum (UFBA), Cláudio Roberto dos Santos de Almeida (UNIVASF), Custódia Selma Sena do Amaral (UFG), Delcídes Marques (UNIVASF), Denes Dantas Vieira (UNIVASF), Diogo Valença (UFPE), Edward MacRae (UFBA), Eduardo Paes Machado (UFBA), Elena Calvo Gonzalez (UFBA), Eliana de Barros Monteiro (UNIVASF), Ellen Fensterseifer Woortmann (UNB), Eriosvaldo Lima Barbosa (UFC), Fábio Lima (UNEB), Francisco Chagas Evangelista Rabelo (UFG), Gabriele Grossi (UFRB), Graça Druck (UFBA), Herbert Toledo Martins (UFRB), Iara Maria de Almeida Souza (UFBA), Jair Silva (UFBA), José Fernando Souto (UNIVASF), José Hermogenes Moura da Costa (UNIVASF), José Pimenta (UNB), Livio Sansone (UFBA), Luciana Duccini (UNIVASF), José Fernando Souto (UFF), Lucia Marisy Souza Ribeiro de Oliveira (UNIVASF), Luis Flávio Godinho (UFRB), Luiz Lourenço (UFBA), Luzania Barreto Rodrigues (UNIVASF), Manuel Ferreira Lima Filho (UFG), Marcelo Henrique Pereira dos Santos (UNIVASF), Maria Rosário Gonçalves Carvalho (UFBA), Maria Salete Nery (UFRB), Maria Victoria Espineira Gonzalez (UFBA), Miriam Rabelo (UFBA), Nilson Weisheimer (UFRB), Paulo Roberto Ramos (UNIVASF), Rosicleide Araújo de Melo (UNIVASF), Vanderlei Souza Carvalho (UNIVASF).

Em sua integralidade, o conteúdo dos textos publicados é de exclusiva responsabilidade dos autores, não implicando necessariamente na concordância da Comissão Editorial, do Conselho Consultivo ou de qualquer profissional envolvido com a publicação deste periódico.



# PRELÚDIOS

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Ciências Sociais da UFBA

Revisão  
Susane Barros

Normalização  
Adriana Caxiado

Projeto Gráfico e Editoração  
Rodrigo Oyarzábal Schlabit

Sistema de Bibliotecas da UFBA

---

Prelúdios : revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA /  
Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. - Ano 1,  
n. 1 (2013)- . - Salvador, BA : UFBA, FFCH, Programa de Pós-Graduação em Ciências  
Sociais, 2013.

v.

Semestral.

Descrição baseada em: Ano 1, n. 1, jul./dez. 2013.

1. Ciências sociais - Periódicos. I. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

CDD - 300.5

---

---

## SUMÁRIO

**EDITORIAL / 7**

### ARTIGOS

**A REPRESENTAÇÃO DO CONFLITO NOS FILMES DOCUMENTÁRIOS  
DE CARLOS PRONZATO / 13**

Antônio da Silva Câmara

**NOTAS SOBRE EXPERIÊNCIA EM THOMPSON, BENJAMIM E ADORNO / 27**

Jair Batista da Silva

**DISCURSOS SOBRE O SISTEMA DE COTAS PARA AFRODESCENDENTES  
NA FORMAÇÃO DA OPINIÃO E VONTADE POLÍTICA: O MITO DA  
DELIBERAÇÃO RACIONAL / 41**

Maria Victoria Espiñeira Gonzalez e Ruy Aguiar Dias

**O ENGAJAMENTO INDIVIDUAL: ENTRE INTENÇÃO, REDES E ESTRUTURAS / 57**

Alex Menezes de Carvalho

**ALGUMAS CATEGORIAS PARA ANÁLISE DOS SONHOS NO CANDOMBLÉ / 73**

Luiz Felipe de Queiroga Aguiar Leite

**O “LUGAR” DO CONHECIMENTO SOCIOLÓGICO: O SENSÍVEL E O  
INTELIGÍVEL ENTRE OS CLÁSSICOS DA SOCIOLOGIA / 101**

Bruno Evangelista da Silva





---

## EDITORIAL

Em *O princípio esperança*, Ernst Bloch propõe a recondução da Filosofia e das Ciências Sociais ao estudo das pulsões humanas ligadas à esperança e à sua repercussão no âmbito das relações sociais e do pensamento científico. Na oportunidade, ele qualifica como “prelúdios” o emergir no pensamento de traços do devir inerentes ao desenvolvimento histórico da realidade social; uma resposta intelectual antecipadora da consciência diante dos incessantes desejos, sonhos e anseios dos indivíduos por uma vida coletiva melhor ou mais favorável. Os prelúdios são, portanto, abstrações pré-conscientes sobre o mundo que levam o sujeito a abandonar “a introversão ou o relacionamento tão-só com o entorno mais imediato” da vida cotidiana para “comunicar-se com o que está além de si mesmo”. Um desdobramento da pulsão de autopreservação humana, que começa pela pulsão da fome, passa pelo interesse na compreensão e superação dos obstáculos inerentes às condições objetivas de existência e chega no “afeto expectante” mais importante da existência humana: a esperança.

Neste sentido, o conceito e a discussão construída por Bloch têm a qualidade de demonstrar como, na consciência, antes de chegar a uma leitura objetiva sobre o desdobramento da realidade social, surgem para o indivíduo pensamentos e elaborações pré-conscientes que antecipam seus termos ao captar, no presente, os primeiros traços de sua manifestação, restando a ele desenvolver uma compreensão mais profunda do vindouro que, naquele momento, pode carecer apenas de uma elaboração mais rigorosa. Algo que, como nos mostra Bloch, foi esquecido por uma perspectiva contemporânea de ciência essencialmente instrumental, voltada para a resposta e a análise de estímulos meramente imediatos da sociedade moderna.

É com este espírito que os discentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (PPGCS/UFBA) fundaram, no ano de 2013, em Salvador, a revista *Prelúdios*. Pretende-se que ela se torne um canal aberto para exposição, socialização e difusão de reflexões dos estudantes de Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia e de parceiros oriundos de outros centros universitários, sofisticando abordagens teóricas já existentes ou antecipando elementos da realidade social e histórica de modo a contribuir com a emancipação do indivíduo no mundo contemporâneo.

Este primeiro número da revista *Prelúdios* não propôs uma temática para a qual poderiam convergir os trabalhos. Entretanto, em cada uma de suas linhas teóricas e abordagens os textos convidam o leitor a revisitar objetos e noções das Ciências Sociais que são de extrema relevância para reflexão sobre as transformações e contextos presentes no mundo moderno. Entre os autores convidados, o Prof. Dr. Antônio da Silva Câmara analisa *A representação do conflito nos filmes documentários de Carlos Pronzato*, um estudo que toma o gênero do cinema documentário enquanto representação da realidade social e como uma produção subjetiva na qual transparece a cosmovisão do documentarista, constituindo-se como fonte histórica e sociológica que contribui para o entendimento da própria supraestrutura social. Em seguida, temos em *Notas sobre experiência em Thompson, Benjamim e Adorno*, um trabalho onde o Prof. Dr. Jair Batista da Silva recupera com a ajuda da teoria sociológica e da história crítica a noção de “experiência” como categoria analítica fundamental para o entendimento dos complexos fenômenos vigentes no mundo contemporâneo, passando em revista três concepções diferenciadas sobre o assunto e mostrando suas articulações recíprocas. Por último, contamos com o trabalho *Discursos sobre o sistema de cotas para afrodescendentes na formação da opinião e vontade política: o mito da deliberação racional*, da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Victoria Espiñeira Gonzalez e do Prof. Dr. Rui Aguiar Dias, o qual abrange uma amostra de aproximadamente 1390 estudantes com objetivo de perceber os argumentos envolvidos no processo deliberativo no espaço público e tem como tema a questão do sistema de cotas para afrodescendentes.

O primeiro número conta ainda com três importantes trabalhos de pesquisadores que escolheram o primeiro número da *Prelúdios* para publicar e difundir as suas produções. No texto *O engajamento individual: entre intenção, redes e estruturas*, Alex Menezes de Carvalho procura demonstrar, consultado um conjunto de bibliografias, como as redes e/ou os laços interpessoais podem funcionar muito bem como ligações entre as disposições individuais e as estruturas. Já em *Algumas categorias para análise dos sonhos no candomblé*, Luiz Felipe de Queiroga Aguiar Leite apresenta uma adaptação de parte da sua dissertação de mestrado, trazendo a partir da Nova Antropologia Onírica algumas categorias facilitadoras da apreciação dos sonhos no candomblé. Por fim, contamos ainda com o texto de Bruno Evangelista da Silva, que nos traz em *O ‘lugar’ do conhecimento sociológico: o sensível e o inteligível entre os clássicos da sociologia*, um ensaio que busca evidenciar o “lugar” do conhecimento para os clássicos da sociologia, dissecando as principais obras de Durkheim, Marx e Weber para desvelar o ponto nodal para o qual o conhecimento deveria emergir para os respectivos

representantes da teoria clássica – a saber, o mundo sensível, da materialidade das ações e do corpo ou o mundo inteligível, da transcendência e da alma.

O Conselho Editorial responsável pela criação e lançamento do primeiro número da revista *Prelúdios* agradece profundamente a todos aqueles que de alguma forma contribuíram, incentivaram ou deram qualquer tipo de apoio a este grupo de trabalho. Sem sombra de dúvida, privados do apoio de colegas, professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e apoiadores externos este projeto não teria se tornado realidade.

Boa leitura a todos.

Comissão Editorial



---

## **ARTIGOS**



## **A REPRESENTAÇÃO DO CONFLITO NOS FILMES DOCUMENTÁRIOS DE CARLOS PRONZATO**

### **RESUMO**

O presente artigo decorre de pesquisa realizada no âmbito do projeto As representações da vida rural no cinema documentário que se desenvolve sob minha coordenação no Núcleo de Estudos Ambientais e Rurais (Nuclear) vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia e que conta com a participação de alunos bolsistas e voluntários da Graduação em Ciências Sociais e alunos da pós-graduação em Ciências Sociais. Os dois filmes abaixo analisados foram escolhidos a partir do fato de que o cineasta argentino radicado em Salvador tem produzido documentários sobre as lutas sociais no Brasil e na América Latina, permitindo, portanto, a análise comparativa de suas produções fílmicas e a sua contribuição para o conhecimento sociológico. Tomamos aqui o cinema documentário em sua dupla acepção: enquanto representação da realidade, distinto do filme ficcional, pois tem a pretensão de reconstruir situações da realidade e apresentá-las como elemento para reflexão, e assim pode ser tomado como uma das fontes para apreensão das contradições sociais; e como uma produção subjetiva da realidade na qual transparece a cosmovisão do documentarista, constituindo-se também em fonte histórica e sociológica que contribui para o entendimento da própria supraestrutura social. Essas duas dimensões que elegemos não aparecem de forma unilateral, mas não nos parece impossível reconstituí-las a partir dos recursos audiovisuais e narrativos utilizados pelo cineasta.

**Palavras-chave:** Representação fílmica. Cinema Documentário. Conflitos Sociais.

### **A GUERRA DO GÁS (2003)**

O filme documentário *A Guerra do Gás* de Carlos Pronzato guarda as mesmas características políticas de outras produções do cineasta: independência, autonomia e comprometimento com uma perspectiva de luta social. O documentário começa com imagens de uma ampla área de montanha, seguida por um altiplano onde se encontra uma imagem símbolo da população indígena – o sol e a lua e flores brancas, circundam a figura de um herói indígena. Essa imagem nos dá acesso a um portal de uma mina, ao lado desta um mineiro

---

<sup>1</sup> Professor associado do Departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia.  
E-mail: adscamara@yahoo.com.br

indígena fala da região de Cerro Potosi. Uma tese é esboçada pelo autor (mas sem voz *off*) no início do filme através do mineiro denunciando a secular exploração dos recursos naturais do país inicialmente pelos espanhóis e depois pelo imperialismo. As imagens da montanha e um portal que conduzem às minas completam essa fala do personagem contra a exploração. Posso afirmar que se trata de uma tese que conduzirá toda a filmagem, segundo a qual a situação de pobreza e expropriação da população originária da Bolívia deve ser debitada à exploração ocidental desde a ocupação espanhola até o domínio do imperialismo norte-americano; o seu corolário é o da luta de resistência no passado compreendida pela população indígena, hoje por seus remanescentes e todos os demais oprimidos. Essa tese guiará as narrativas dos entrevistados da luta contra a exploração do gás pelas multinacionais e a retomada da luta histórica contra a exploração dos colonizadores. No entanto, não se trata de uma tese arbitrária do cineasta, ela faz parte do imaginário dos próprios sujeitos em luta na guerra do gás como veremos ao longo do filme. O cineasta mantém características do cinema verdade, não apresentando a sua interferência na representação fílmica, apenas no início do filme temos um texto pessoal no qual ele situa a guerra do gás como uma rebelião popular. O texto expõe que:

Em outubro de 2003, em meio a uma crise social e econômica agravada pelo modelo neoliberal, a Bolívia vivenciou um fato histórico de profundo significado para todo o continente: a denominada guerra do gás que deixou 80 mortos e mais de 400 feridos, a decisão do governo de exportar gás para os EUA, provocou uma insurreição popular contra o estado que ocasionou a renúncia do presidente Gonzalo Sanchez de Louzada (Goni), a derrota militar do exército e a dos assessores da embaixada norte-americana. Texto que se segue aos créditos de abertura do filme. (PRONZATO, 2003)

## **O QUE DIZEM AS ENTREVISTAS**

Esta rebelião ocorre nos meses de setembro e outubro de 2003, centrando-se inicialmente na luta contra a privatização e internacionalização do gás decretada por Sanchez de Lousada, sendo ampliada para a exigência de renúncia do presidente por ter reagido com violência contra o movimento.

Os acontecimentos de setembro/outubro de 2003 não foram presenciados por Pronzato atestado por ele próprio em debates realizados em Salvador, o documentário só foi produzido depois de consumado os fatos que constituíram a rebelião, por isso o cineasta intercala entrevistas, com intelectuais e persona-



gens do movimento, com imagens que foram cedidas pelos meios de comunicação local. Assim tenta reconstituir a história e fortalecer a sua tese principal, logo a montagem aqui foi de fundamental importância para dar coerência ao relato do cineasta. Não se trata de reconstituir todos os discursos e imagens recuperadas por Pronzato, o que tornaria esse texto quase um roteiro do filme, mas destacar nestas intercalações a coerência da narrativa que apresenta um momento histórico através de imagens e palavras daqueles implicados na luta social.

Por uma questão didática e devido à maior riqueza das entrevistas em detrimento das imagens de rua muito similares cedidas pelos meios de comunicação da Bolívia, centro a primeira parte desta discussão sobre o conteúdo narrativo e explicativo dos personagens que compõem o documentário. Os vários depoimentos ao longo do documentário nos remetem à origem da rebelião nacional: os indígenas Aymara da região do Alto, na Bolívia, contando com o apoio de operários, camponeses e indígenas iniciaram no dia 11 de setembro de 2003 um protesto contra a privatização do gás, exigindo a anulação de decreto do presidente Louzada que passava o controle e a exploração do gás para empresas multinacionais; a resposta do governo foi violenta deixando mais de quatrocentos feridos. Isso teria estimulado ainda mais o movimento que ocupa estradas e marcha para as cidades, rapidamente alcançando todo o país e empolgando setores diferentes da sociedade que passam a lutar sob a palavra de ordem: não à privatização do gás. Enfretamentos se sucedem nas cidades e a nova palavra de ordem passa a ser: “Fora Goni!” (Sanchez de Lousada). Essa situação só será resolvida com a renúncia e fuga do presidente e a posse de Carlos Mesa como presidente provisório. Essa narrativa não nos é dada pelo cineasta como um texto prévio, ao contrário ela é construída através do discurso de distintos sujeitos.

Merece destaque nessa sucessão de imagens e discurso a explicação do sociólogo Juan Perlman sobre os motivos e a caracterização da rebelião vista como anticapitalista, antiestatal e capaz de derrubar o autoritarismo de Estado. Segundo o entrevistado seria uma rebelião antiglobalização, organizada horizontalmente, sem direção nacional unificada, enfim uma “multitude” de pequenas direções coligadas; com propósitos bastante similares aos da rebelião de Chiapas, envolvendo a população indígena e a luta comunitária contrária à ordem estabelecida. Esse discurso acadêmico parece ter por referência a teoria do Império, de Antônio Negri, bem como similaridade com as teses sustentadas por Ester Ceceña (2000) sobre as rebeliões na América Latina. Esta autora vê nestas rebeliões um caráter anticapitalista, e antineoliberalismo, aproximando-se das lutas pelo socialismo, mas com forte componente cultural e étnico que

as diferenças das formas organizativas dos partidos políticos de esquerda. Independente da teoria explicativa para os novos fatos que ocorrem tanto na Bolívia quanto em outros países da América latina, é fundamental analisar os levantes naquilo que eles apresentam de novo, isto parece ocorrer tanto na análise do sociólogo quanto na ótica do próprio Pronzato que perseguirá, através dos seus interlocutores, uma resposta para a mobilização.

Será com esta preocupação em responder aos motivos do levante que Pronzato ouvirá estudantes, jornalistas e radialistas, sindicalistas, políticos, sociólogos, e populares. Correndo o risco de análise linear visando dar coerência ao texto destaca as entrevistas que reconstróem os momentos da rebelião e reforçam a tese do documentário. Os estudantes fornecerão novos elementos para compreender o confronto, como o amotinamento policial que teria ocorrido na região do Alto em momento imediatamente anterior à guerra do gás, o chamado “impostazo” que teria levado o governo a convocar o exército para interferir na região em fevereiro de 2003. Os jornalistas, que analisam o papel da imprensa, observam que esta tentou no início do movimento desconhecer o alcance das manifestações, sonhando informações que eram substituídas por apoios ao governo, mantendo a programação normal com *reality shows*, tal procedimento só será alterado com a persistência e abrangência do movimento. Uma radialista do Alto entrevistada, informa-nos sobre o papel de uma rádio que aderiu ao movimento e se transformou em uma espécie de porta-voz das lutas locais, os integrantes do movimento passaram a agir em relação à emissora como se fossem correspondentes locais enviando constantemente novas informações, quebrando assim o bloqueio da grande imprensa. Mas tanto essa radialista quanto os demais entrevistados nos dá a dimensão da divulgação direta do movimento, passando por fora dos meios de imprensa. O contato pessoal, o boca a boca parece ter sido fundamental para a divulgação da luta em todo o país, logo, como alguns entrevistados afirmaram o quadro de insatisfação generalizada encontra-se na base da amplitude do movimento. A dimensão desta luta para os indígenas do Alto é ilustrada pela radialista com uma pequena anedota popular:

Houve um menino que vendia gatinhos, e mercava gatinhos, gatinhos! E ninguém lhe comprava. Um senhor que passava lhe diz por que não diz que são paseños (da região de El Paso). O menino assim o faz. Mas tampouco ninguém comprava. No dia seguinte o menino diz vendo gatinhos alteños. E então passa um senhor e pergunta por que não lhes diz que são paseños, o menino responde: porque agora já abriram os olhos. [A radialista termina:] E esses são os alteños, já abrimos os olhos. (PRONZATO, 2003)

Por fim, tanto os sindicalistas quanto o sociólogo estabelecem uma linha de continuidade entre a guerra do gás e levantes anteriores, tendo como referência o levante de 2000, a guerra da água que circunscrita a uma província obrigou o governo a recuar em relação ao seu plano de privatização em Cochabamba. Os sindicalistas e políticos do agrupamento político Movimento de Ação Socialista (MAS), ao buscarem os motivos da luta, incorporam princípios políticos e buscam na exclusão social, no neoliberalismo, na secular exploração da população pobre e nas raízes étnicas do conflito, o fundamento da revolta. Um último elemento presente nas entrevistas e já citado acima é o da solidariedade, o documentário mostra em várias dimensões a construção de mecanismos de solidariedade, seja com o forte apoio que os estudantes da Universidade do Alto (segundo um professor entrevistado com fortes características proletárias, camponesas e indígenas) que participam da luta construindo armas rudimentares e aportando explosivos para combater o exército, seja pelo papel dos médicos que cuidaram dos mais de quatrocentos feridos à bala, em situação de absoluta falta de recursos.

Talvez a melhor referência a essa solidariedade apareça no discurso de um sindicalista indígena da Confederação Operária Departamental, referindo-se ao massacre do governo que teria provocado a solidariedade e a simpatia nacional:

Iniciamos e acendemos o estopim no dia 2 de setembro com a marcha de Caracollo, com a Universidade pública de El Alto, movimentos dos sem terra, adesão dos filhos de ex-combatentes da guerra do Chaco, sindicalistas quase artesões, associações de famílias de desaparecidos do país, e outras organizações à frente da Central operária regional. E posteriormente ao conhecer a morte de seis camponeses de Sorata pensamos que como em El Alto a maioria que vive são Aymaras, Quéchuas, o sangue dos mortos chamou o sangue dos 700 mil alteños para paralisar e por isso se organizar, se declarou uma paralisação cívica geral na cidade de El Alto cujo objetivo era que o então presidente Gonzalez Sanches de Louzada dissesse que o gás não seria exportado naquelas condições. Em lugar de buscar o diálogo preferiu meter bala, metralhar o povo. Em El Alto ao conhecer 26 mortos em um só dia no Setor Rio Seco então o pedido unânime era de renúncia do presidente [...] essa rebelião popular para nós significa recuperar a dignidade dos pobres, significa o primeiro triunfo, a primeira batalha ganha do império norte-americano, porque nós éramos vistos como animais, como lixo, como bestas por parte do sistema, por parte dos governos da vez. Esta é uma amostra ao mundo inteiro que quando os pobres nos unimos, os indígenas, os trabalhadores, nos unimos é possível derrotar esse modelo neoliberal. (PRONZATO, 2003)

As adesões de estudantes, mineiros, homens e mulheres pobres e até mesmo de segmentos médios aos protestos, são exploradas nos vários discursos e apontam no sentido do surgimento de um novo tipo de movimento que prescindir do apoio de direções centralizadas que perdem espaço em todo o país. A vitória do movimento com a fuga do presidente também reforça este forte argumento do filme; no entanto, mesmo com uma vitória ainda mais expressiva com a eleição posterior (não contida no filme) de Evo Morales, a lógica do Estado centralizado, hierárquico, mesmo com um governante crítico do neoliberalismo, talvez aponte também para o limite da luta espontânea. Citado pelo menos por um dos entrevistados, oriundo de um movimento organizado, que afirma que a rebelião não conseguiu o objetivo de libertar-se do neoliberalismo e tomar de assalto o Estado. Objetivo não explicitado na maioria dos entrevistados que percebem o movimento contra o Estado, mas não indicam o que virá depois deste.

## **O QUE FALAM AS IMAGENS**

O exercício da segunda parte dessa discussão é tentar construir um texto a partir das imagens da rebelião e do simbolismo incluído na recordação da luta indígena. As imagens dos depoentes não oferecem esta oportunidade, pois são na maioria das vezes entrevistas formais (sem a divulgação das perguntas do entrevistador). Já as imagens nos permitem, ainda que de forma bastante precária (pois se tratam de imagens cedidas por canais de televisão), visualizar as ações, as palavras de ordem, o confronto e mesmo a simbolização da luta. As primeiras imagens descritas no início deste texto estão diretamente relacionadas ao simbolismo da luta indígena e operária na região do Alto, com as montanhas, os símbolos da luta indígena e a mina. Essa imagem que reata o presente com o passado é interrompida com o texto que dá início ao filme e seguida por imagens do confronto na cidade, o povo na rua armado com varas enfrenta a polícia de choque, marcha em direção a uma espécie de barricada e entoia a palavra de ordem: “Fuzil, metralha, o povo não se cala!”.

A essas imagens e sua fusão com a palavra de ordem somos postos diante do conflito em seu estado mais avançado. Na sequência, temos imagens de manchetes de jornais, no primeiro lê-se: 14 mortos, marchas bloqueiam a Bolívia, grave crise política. O processo de luta continua de modo que as demais manchetes noticiam:

Milhares exigem renúncia do Presidente; Massacre em El Alto; Inicia-se greve de fome contra o presidente; Mais mortes em El Alto; Se estende a rebelião na Bolívia, avanço sobre La Paz; Em nome da democracia o presidente deve renunciar; encurralado, sem nenhum apoio o presidente renuncia. (PRONZATO, 2003)

Estas manchetes, portanto vão progressivamente dando conta da radicalização dos protestos e da perda de popularidade do presidente que deixa a Bolívia sem nenhum apoio político.

O cineasta, assim, buscou reconstituir a trajetória da luta através da grande imprensa preocupada com a estabilidade política, mas sendo obrigada a noticiar o avanço dos protestos populares. Várias são as imagens de manifestações, muito similares sempre com a polícia de choque fortemente armada e sendo enfrentada por populares, ora devolvendo bomba de gás arremessada em direção à polícia, ora com passeatas onde as palavras de ordem predominantes foram: “Goni, todos queremos tua cabeça!”, “Fuzil, metralha, o povo não se cala!”, “Goni, todos queremos a sua renúncia!”. (PRONZATO, 2003) Em algumas dessas manifestações aparecem bonecos contra o imperialismo (“Tio Sam, assassino!”), contra o presidente (“Goni vende pátria!”). Um outro tipo de imagem são as pichações com os dizeres: “Goni assassino!”, “Fora Goni assassino!”, “Glória aos que tomaram na guerra do gás!”. Uma imagem distinta das demais é o de um enterro, com o caixão recoberto pela bandeira boliviana, mulheres com véus chorando e uma multidão cantando: fuzil, metralha, o povo não se cala! A imagem de mulheres em passeata com a bandeira nacional erguida à frente do cortejo aparece pelo menos, mais uma vez. Na visita do cineasta a El Alto, além de entrevistas já citadas podemos ver também a pobreza da região que aparece em algumas rápidas tomadas e conhecer o local onde o povo do Alto bloqueou com vagões de trem as estradas que davam acesso à La Paz. O diretor filma também uma grande placa onde se lê: “O Alto de pé, nunca de joelhos!” Esta placa simboliza a luta e a vitória dos pobres contra os grupos dominantes que tentou silenciar a rebelião no nascedouro, mas ao assim agir alimentou uma revolta nacional.

Vale ainda destacar a imagem de trabalhadores em cima de um caminhão comemorando a fuga do presidente e a imagem final do documentário com uma bandeira de um conselho indígena e o retorno ao portal que deu início ao filme. Fecha-se assim o ciclo original da luta dos povos da Bolívia contra a opressão secular.

## **A VERACEL NO ABRIL VERMELHO DO MST (2004)**

Este documentário de Carlos Pronzato foi realizado com apoio do próprio Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), distinto, portanto, de *A Guerra do Gás*, no presente caso interessava ao MST a produção de um filme que pudesse mostrar o processo de ocupação como um protesto pela não realização da reforma agrária e contrário à exploração de terras produtivas, por grandes plantadoras de eucaliptos. Sem dúvida, fazer um filme com apoio material daqueles que são filmados é uma das limitações para o produtor independente, e a superação de possíveis entraves (refiro-me mais ao âmbito ideológico) só pode ser superada pela argúcia do produtor em registrar situações onde as ações ocorrem de modo mais espontâneo. O objetivo de filmar a ocupação da fazenda da multinacional Veracel aqui, portanto, está posto previamente pelo movimento interessado na sua divulgação e, ainda que respeitasse plenamente a liberdade do cineasta em produzir a obra ela já não lhe pertence inteiramente, como em *A Guerra do Gás*. Por isso, não é possível identificar uma tese do documentarista, aqui a questão principal é posta de fora para dentro, o papel de Pronzato é o de olhar atentamente para os acontecimentos, registrá-los, produzir um documento de valor histórico para o MST. Talvez possamos pensar esse documentário na perspectiva de dar voz ao outro, de modo exacerbado esse outro parece inibir a câmara e direcioná-la segundo seus interesses.

O filme apresenta no seu início a bandeira do MST e, logo depois o texto (única voz *off*) do cineasta expondo do que se trata:

Na manhã de quatro de abril de 2004, 3 mil sem terras na Bahia ocuparam a fazenda Água Fria da multinacional Veracel em Porto Seguro, passando a derrubar milhares de pés de eucaliptos e plantarem agricultura de subsistência. O episódio orquestrado com outras ocupações no país a fim de pressionar o governo Lula a fazer a reforma agrária e mudar os rumos da política econômica, repercutiu no mundo capitalista e dividiu a opinião pública nacional desencadeando uma campanha de 'satanização' do movimento pelos setores dominantes. A Veracel conseguiu uma liminar de reintegração de posse e um aparato do batalhão de choque da Polícia Militar deslocou-se para a região agravando o clima de tensão, o contingente de trabalhadores, no entanto, não parou de crescer, disposto a resistir até às últimas conseqüências. Considerada uma das maiores empresas de celulose (ao abranger 138 mil hectares), a Veracel expulsou centenas de famílias da região na época de sua instalação e derrubou matas nativas eliminando a biodiversidade. A mobilização pelos sem terra da Veracel foi a maior já realizada no Estado e marcou uma nova fase da luta

pela reforma agrária no país ao questionar o conceito de terra produtiva. (PRONZATO, 2004)

É necessário destacar que a afirmação do texto quanto à resistência até o fim não acompanha a lógica de um movimento centralizado, o que veremos logo depois com o desenrolar do documentário. O grau de radicalização do movimento espontâneo da Bolívia não se repete na Fazenda Veracel, pois estamos diante de mobilização popular bastante distinta, no caso brasileiro os litigantes ainda confiam no governo, mesmo lançando-se contra o latifúndio e seguem uma direção unificada a nível estadual e nacional.

Após o texto de contextualização do filme os primeiros depoimentos são feitos, um ocupante afirma: não trabalho porque não encontra emprego; o líder nacional do MST José Rainha aparece contrapondo a posse de tanta terra por parte de uma multinacional à fome de milhares de pessoas. Os créditos do filme vêm logo depois e, na sequência vemos o início da ocupação com muitas pessoas chegando conduzidas por caminhões lotados. Como fundo uma música rap cantada por artistas do movimento: “MST, eu e você somos um só!”.

A ocupação iniciada à noite tem continuidade durante o dia com mais pessoas chegando por caminhões com utensílios domésticos, colchões etc. Ergue-se o acampamento com as lonas pretas. O cineasta focaliza os pés dos sem terras, pés humildes protegidos, na maioria das vezes, por sandálias de borra-chas. A câmera acompanha uma criança que anda em direção a um resto de cerca, a cerca que antes delimitava a fazenda da multinacional.

As próximas tomadas de imagens coletivas todas terão o traço forte da organização da mística do MST: ocupantes que cantam e clamam por justiça entoam palavras de ordem: “Viva o MST! Só, só, só, só sai reforma agrária com a aliança camponesa e operária!” Ou cantam: “Esse é o nosso país, essa é a nossa bandeira, é por amor a esta pátria Brasil que a gente cerra fileira!”.

O documentário acompanha também a marcha dos trabalhadores derrubando os eucaliptos, limpando para o plantio. É um momento de impacto por alguns minutos parece que o texto inicial concretiza-se na ação corajosa de pôr abaixo parte do patrimônio da multinacional. Vários são os depoimentos de pessoas que derrubavam os eucaliptos, sempre mostrando um espírito de luta extraordinário: vamos derrubar esse eucalipto todo; eucalipto não presta, precisamos de feijão e milho para nossos filhos; palavras fortes contra o desemprego provocado pela Veracel etc. Um novo momento simbólico após a limpeza da terra, ergue-se a bandeira do MST, surge um novo acampamento.

Um terceiro momento do vídeo é o registro da repercussão do evento. Os meios de imprensa escrita do Estado da Bahia noticiam em manchetes a invasão do MST, a destruição de 25 hectares de eucaliptos, a importância da empresa e o dinheiro que esta investiu no Brasil. O documentário faz uso também de imagens da Rede Globo de Televisão repercutindo a “invasão” e a negociação com o governo federal e o governo do Estado da Bahia, refere-se também à repercussão internacional. Mas será uma emissora de rádio do extremo sul, em Porto Seguro, que divulgará para a região e, conseqüentemente, para os próprios ocupantes do estrago que sua ação teria feito em nível internacional com o *Financial Times* divulgando o receio da sede da empresa em Londres com seus investimentos no Brasil. O cineasta tem o cuidado de registrar o momento em que silenciosos e atentos os ocupantes escutam a rádio falar da sua luta. Além disso, vemos manchetes do jornal *A Tarde* noticiando ou construindo as presões políticas e empresais pelo fim da ocupação (todas elas com imagens reproduzidas no vídeo).

Distante do tempo do filme da Guerra do Gás, as manifestações na Veracel apresentam muito uniformidade. A exceção de algumas poucas falas, o discurso é politizado e padronizado. Parecem aproximar-se de uma postura política do próprio movimento, de certa forma de uma ideologização forte, uniforme, objetiva.

O desfecho próximo do fim da ocupação mostra dirigentes pronunciando-se contra o latifúndio, exigindo a reforma agrária, afirmando não lutar contra o governo Lula, mas contra o latifúndio. Alguns militantes de base também mostram essa confiança na ação do governo Lula, enfim ele teria dito que se nada pudesse fazer como presidente faria no mínimo a reforma agrária. Aguarda-se reunião com governo em Salvador, e finalmente a notícia dos pelos meios de imprensa: os sem terra deixam a Fazenda da Veracel após acordo com governo estadual e federal, ocuparão área próxima à fazenda e esperarão por medidas de agilização da reforma agrária. A avaliação da direção do movimento, através do dirigente estadual Valmir Assunção é a de que correu uma ocupação simbólica, vitoriosa por ter posto em questão o conceito de propriedade produtiva.

O conflito direto com as forças da ordem não ocorre, apesar desta ter sido deslocada para enfrentar os acampados, a confiança no governo federal permite uma rápida retração da ocupação. A concentração final ocorre com todos os ocupantes entoando palavras de ordem autorreferentes ao MST e em defesa da reforma agrária.



A promessa de luta até o fim proposta no início do documentário e nos discursos de indivíduos da base do movimento dá lugar à coesão coletiva que aponta para uma vitória sem resultados materiais imediatos.

Este documentário nos dá elementos para compreendermos um novo momento da luta do MST pela reforma agrária, de um lado o desafio à legislação burguesa que criou o limite para desapropriação com a definição de terra produtiva; de outro, a esperança no novo governo, que mesmo após quase dois anos de mandato não tinha feito avançar a reforma agrária. A tolerância das lideranças do movimento com o governo aparece no recuo final com o abandono da Fazenda.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Os dois documentários de Carlos Pronzato aqui analisados representam situações de conflito social. No caso da Bolívia uma rebelião com reivindicação específica que rapidamente evolui para a exigência do fim do governo. Essa rebelião é uma sequência de outras anteriores que colocaram em questão o Estado e suas instituições, apontando para novas formas de organização popular que passa ao largo da tradicional forma partidária e de certa forma fugindo também dos cânones dos sindicatos. O documentarista, mesmo reconstruindo um evento histórico já consumado, consegue recuperar o movimento e seus principais momentos. O fato de o filme expressar uma tese desde a sua abertura não o impede de revelar um amplo espectro no qual vemos distintos atores reivindicando a origem, as bandeiras de luta, o encadeamento histórico etc. Sem dúvida prevalece a perspectiva de ser um amplo movimento popular, horizontalizado, com a participação de todos os segmentos oprimidos e mesmo de setores pequeno-burgueses. As organizações de bairro, de vizinhança e étnicas aparecem com mais vigor, ao lado de grêmios estudantis, e organizações sindicais. O conflito é violento e essa violência é resgatada nas entrevistas e nas imagens cedidas por meios de comunicação local. O objetivo explícito de renúncia do presidente e pela recuperação do gás nacional também é atingido. Ainda que saibamos por parte de um dos integrantes da rebelião que o poder continuava nas mãos dos neoliberais. Logo, o documentário mostra uma luta revolucionária que não alcançou o objetivo de mudança radical das estruturas sociais e econômicas da Bolívia, mas extremamente poderosa e capaz de derrotar exércitos armados.

Já o segundo documentário centrado em outro tipo de um movimento que tem por objetivo imediato o acesso à terra através da reforma agrária que

se fortaleceu em oposição a todos os governos federais precedentes, e construiu sua autonomia e independência, em meio às suas próprias ações contraditórias: a da luta de massas através da ocupação; a administrativa burocrática nos assentamentos que exigem o estabelecimento de vínculos com o Estado. Mas o momento filmado é o equivalente ao da insurreição, ocupa-se a terra do latifundiário. Não mais o antigo e tradicional proprietário de terras, mas um latifundiário sem cara, trata-se de uma multinacional. Um passo adiante das práticas de ocupação, pois se tratava da denominada propriedade produtiva. O conflito iminente anunciado não ocorre, a direção do movimento negocia e mostra boa fé com o presidente. As estruturas do Estado não estão em questão, direção e base do movimento enfim depositam confiança no presidente da República e por isso recuam da ação original.

O cineasta neste último filme não define uma tese para guiar seu percurso, que no caso da Bolívia aparece como investigativo, aqui ele registra o presente, os acontecimentos em “tempo real”. No entanto apesar dessa vantagem não consegue avançar na representação da realidade como contradição, logo neste último caso certamente o documentário é mais previsível do que o realizado na Bolívia.

#### **THE REPRESENTATION OF CONFLICT ON CARLOS PRONZATO'S DOCUMENTARIES FILMS**

##### **Abstract**

This article stems from research conducted under the project Representações da Vida Rural no Cinema Documentário that develops under my coordination in Núcleo de Estudos Ambientais e Rurais (Nuclear) linked to the Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFBA and counting with the participation of students and volunteers fellows undergraduate in social sciences and the graduate students in the social sciences. The two following films analyzed were chosen from the fact that the Argentine filmmaker based in Salvador has produced documentaries on social struggles in Brazil and Latin America, allowing therefore the comparative analysis of their films and their contribution to the sociological knowledge. We take here the documentary film in its double meaning: as a representation of reality, distinct from the fictional movie because intend to reconstruct reality of situations and present them as an element for reflection, and for so can be taken as a source of apprehension for social contradictions and production as a subjective reality in which shines the worldview of the documentary; and is also in historical and sociological source that contributes to the understanding of one's social superstructure. These two dimensions we elect not appear unilaterally, but it seems impossible to reconstruct them from the resources used by the visual and narrative filmmaker.

**Key words:** Filmic Representation. Documentary Cinema. Social Conflicts.

## **REFERÊNCIAS**

CECEÑA, Ana Esther. Neoliberalismo e insubordinación. *Revista de Chiapas*. Disponível em: <<http://www.ezln.org/revistachiapas/ch4cecena.html>>. Acesso em: ago. 2007.

A GUERRA do gás. Carlos Pronzato. [S.l.]: La Mestiza Produtora. 2003. (60 min.), color.

A VERACEL no abril vermelho do MST. Carlos Pronzato. [S.l.]: La Mestiza Produtora. 2004. (40 min.), color.



---

## NOTAS SOBRE EXPERIÊNCIA EM THOMPSON, BENJAMIN E ADORNO<sup>2</sup>

### Resumo

O objetivo deste texto é discutir a noção de experiência em três autores da tradição crítica a partir da exposição daquela noção em Thompson, Benjamin e Adorno. Parte-se da hipótese segundo a qual a experiência serve como ponto de crítica das relações de classe, da narrativa e sociedade administrada. Para isso recuperamos o caráter histórico, corporal, narrativo e político da experiência. Nos três autores que tomamos para discutir, tal noção é possível, mesmo considerando suas particularidades teóricas. As similitudes residem precisamente na forma como a experiência fundamenta e permite realizar o diagnóstico da sociedade existente, sublinhando os elementos alienadores e as possibilidades de sua superação, e, ademais, na construção de um pensamento crítico ou uma reflexão que vislumbre na práxis social cotidiana as possibilidades de emancipação.

**Palavras-chaves:** Teoria sociológica. Experiência. Emancipação.

### INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é tentar, com a ajuda da teoria sociológica e da história crítica, recuperar a noção de experiência, como categoria analítica fundamental para o entendimento dos complexos fenômenos vigentes no mundo contemporâneo. Para tanto, pretendemos passar em revista três concepções diferenciadas sobre o assunto, mostrando suas articulações recíprocas. Ressaltamos, desde já, que compreendemos esta noção como uma categoria de mediação entre de um lado, a teoria mais abstrata e, do outro lado, os dados empíricos, os fenômenos do real, tal como expresso nas teorizações de Adorno e Thompson. Isto nos parece ser essencial, pois pode permitir a construção de teorizações e investigações que não venham a reificar os fenômenos estudados, bem como os sujeitos sociais produtores de tais fenômenos.

---

1 Professor do Departamento de Sociologia (FFCH/UFBA) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Pesquisador do Centro de Recursos Humanos (CRH/UFBA). E-mail: jabs222@gmail.com

2 Uma versão desenvolvida deste texto foi publicada em Silva (2009).

Como será mostrado abaixo, pretendemos acentuar o caráter histórico, corporal, narrativo e político da experiência. São dois os motivos que nos conduzirá a isto. Primeiro, objetiva-se resgatar a noção associada a uma prática concreta do sujeito, isto é, como um fazer, um agir, que se processa em contextos determinados, ou seja, desejamos destacar que a experiência é tributária de uma herança histórica, ela não ocorre nem num vazio, muito menos está desconectada da história e, mais importante, das trajetórias individuais de cada sujeito social. A experiência deixa, quase sempre, sua marca, não somente, nos traços sociais e culturais mais amplos, mas, atinge também de forma aguda a subjetividade e o corpo dos sujeitos nela envolvidos. Mas, seria um equívoco conceber a experiência apenas como um fluxo inexorável de práticas que moldariam as formas de agir, pensar e sentir destes sujeitos. Se, por um lado, ela molda de forma determinada o espaço social onde e quando cada ser social vai experimentando as dores e delícias da vida social; por outro lado, a experiência vai também sofrendo modificações, às vezes insignificantes, que alteram de forma profunda as formas de percepção formalizadas durante anos. Contudo, esta noção também não deve ser vista pelo seu caráter imediato, instantâneo, pois significaria conceber o espaço de ação do sujeito como sumamente limitado as circunstâncias imediatas, isto nos conduziria não só para uma concepção instrumental de ação, bem como deixaria o sujeito preso a realizações de desejos, interesses, fantasias etc., tomadas e orientadas circunstancialmente. Alertamos desde já que o entendimento de tal noção como se expressa na literatura funcionalista e fenomenológica<sup>3</sup> não será objeto de análise, visto que, se afastaria do objetivo deste trabalho, além de exigir a abordagem de um leque muito amplo de questões. Ressaltamos ainda que este texto é versão resumida do debate teórico que desenvolvemos em outro lugar. (SILVA, 2009)

Para o objetivo que nos propusemos, vamos analisar como esta noção está presente em alguns textos de três importantes pensadores da tradição marxista. Pensadores estes que, não obstante serem da mesma linhagem teórica possuem singularidades que os diferencia um do outro. No entanto, sobre a noção de experiência, entendemos que eles possuem similitudes muito acentuadas, esta afirmação já se constitui numa primeira hipótese de trabalho. Outras serão arroladas ao longo do texto. Pois então, vejamos.

---

3 Nos referimos particularmente ao livro *Fenomenologia da percepção*, de M. Merleau-Ponty.

## THOMPSON E A EXPERIÊNCIA ESQUECIDA

Em seu famoso ensaio *Miséria da teoria*,<sup>4</sup> o historiador inglês polemizando com o filósofo francês Louis Althusser, busca acentuar como o pensamento estruturalista, na medida que destaca o caráter coercitivo sobre o sujeito, retira deste mesmo sujeito a capacidade de escrever e inscrever seu nome na história, não só na história social mais ampla, mas também a possibilidade de ser senhor de sua própria história. Não é por acaso que Althusser acusará a história de empirismo,<sup>5</sup> ressaltando que uma teoria da história só é possível se tomar como pressuposto não a experiência, o fazer, as formas de percepção, que constitui a dinâmica histórica em suas mais diversas formas, mas a teoria mesma, ou seja, retira do sujeito concreto, resultado de ações e transformações que só podem ser inteligíveis no contexto histórico, para glorificar, tão somente, a construção do conceito.

Ora, se retira da teoria da história a experiência, a conclusão que se chega é de um conhecimento que se pretende totalitário, pois abarcaria desde o mundo das ideias até o fato histórico singular, pois, como se pode ver, o caráter idealista de tal projeto fica evidente como busca acentuar Thompson: “[...] a experiência não espera discretamente, fora de seus gabinetes, o momento em que o discurso de demonstração convocará sua presença. A experiência entra sem bater à porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerra de trincheira, desemprego, inflação, genocídio.” (THOMPSON, 1981, p. 17) O determinante aqui é um fato aparentemente banal, porém decisivo, a experiência se constitui em algo que se impõe a reflexão, isto não implica que o pensamento é um mero depósito das contradições que se expressam no real. Não se trata disso. Trata-se, de questionar a formulação althusseriana de prevalência da teoria no processo de entendimento do real e na constituição de um pensamento que seja capaz de explicá-lo. Na abordagem do filósofo francês, a teoria da história aparece – conclusões que encontram abrigo também nas reflexões de Popper,<sup>6</sup> – segundo

4 Há que se observar o tom ríspido, contundente e, muitas vezes, agressivo e debochado presente no texto. Mas, esse parece ser um estilo cultivado pelo próprio Thompson, pois em outra polêmica ele se posiciona da seguinte forma: “A teoria não pode ser desenvolvida ou testada sem crítica, e crítica deve incluir a identificação direta, e de modo polêmico, das posições alternativas. Para quem tem respeito pelas ideias, é difícil escrever sobre um erro (ou o que se considera um erro) sem adotar um tom mais ríspido.” (THOMPSON, 1998, p. 108)

5 De acordo com Thompson, Althusser simplifica o empirismo, na medida em que confunde, no trabalho de investigação histórica, o emprego de técnicas, métodos e procedimentos de pesquisa com a natureza ideológica do empirismo.

6 Aqui Thompson polemizando com Popper, sobretudo, a partir de entendimento deste das fontes históricas, acentua que os fatos, evidências históricas não se restringem ao que os sujeitos decidiram documentar como interessante à posteridade, pois não basta a intencionalidade dos sujeitos para que determinada evidência seja tomada como expressão de sua imagem às gerações posteriores, visto que,

Thompson, como subproduto da teoria geral. Na medida que opera com tal distinção entre o pensamento, de um lado, e as formas de produção da vida material, por outro, o estruturalismo althusseriano, realiza um descolamento entre a produção e reprodução do ser social e o pensamento, em outras palavras, ocorre uma desarticulação entre o ser social e a consciência. Assim, em *Miséria da teoria*, conclui o historiador inglês que as formulações de Althusser informadas por um determinismo econômico, chega a um idealismo teórico cego, pois as construções teóricas servem apenas para sua autolegitimação, autoelaboração e autopropetuação.

Portanto, para Thompson, o conceito de estrutura e experiência no pensamento de Althusser está, desde então, totalmente comprometido. A noção de estrutura, seguindo a exposição do autor, está fora da história. Se estiver fora da história deve estar em algum lugar, este lócus da estrutura é o pensamento, pois, o conhecimento da história, sua estrutura, seu processo, as práticas dos sujeitos sociais não poderá ser obtido do concreto real. Assim, a concepção de estrutura não está interessada nos sujeitos sociais, suas práticas, comportamentos, representações, lutas etc., ou seja, nas suas experiências. Está interessada, isto sim, na confirmação que a teoria elaborou previamente sobre o conceito puro. Aqui é possível aduzir uma semelhança entre os teóricos que discutiremos em seguida, pois tanto em Adorno quanto em Thompson e Benjamin, a noção de experiência é ressaltada para questionar as formulações que concebem o processo social como algo cego e inexorável retirando, portanto, a capacidade de ação e transformação dos sujeitos sociais de construir sua própria história. Adorno vai, por outras vias, chegar às mesmas conclusões na sua polêmica com o positivismo, este “[...] elimina na intenção o sujeito que experimenta. O correlato da experiência frente o objeto é a eliminação do sujeito [...]”<sup>7</sup> (ADORNO, 1975, p. 257)

Assim, perguntas do tipo: qual a natureza da estrutura? Quem são os sujeitos, as classes sociais, que as mantém ou lutam para modificá-la? Como os sujeitos sociais, as classes constituem as estruturas? Qual seu grau de liberdade relativa para modificá-la, transformá-la? Tais questões não têm sentido, segundo Thompson, nas construções teóricas desenvolvidas pelo estruturalismo althusseriano. O pensamento de Althusser, de acordo com Thompson, seria a expressão teórica das práticas, visões e concepções de mundo criadas pelo esta-

---

a evidência histórica sobrevive por motivos bem diferentes das intenções dos sujeitos. E mais ainda, as evidências podem revelar comportamentos, práticas, lutas etc., que os sujeitos não tinham em mente quando registraram, materializaram suas experiências.

7 Esta passagem será motivo de análise mais detida quando estivermos discutindo a noção de experiência em Adorno.



linismo. Não entraremos neste debate, o que nos afastaria demasiadamente do nosso interesse. Passemos a formulação thompsoniana de experiência.

No seu ensaio, Thompson (1981, p. 15) afirma que a noção de experiência é fundamental para o historiador: a

[...] experiência – uma categoria que, por mais imperfeita que seja, é indispensável ao historiador, já que compreende a resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento.

Para o autor, a noção de experiência é um termo de correspondência, na medida em que faz a ponte entre o rigor teórico (prática teórica) e o material empírico, pois o objetivo com o relevo sobre tal noção é fazer homens e mulheres atuarem como sujeitos em situações determinadas, visto que

Os homens e mulheres também retornam como sujeitos dentro deste termo [experiência] – não como sujeitos autônomos, ‘indivíduos livres’, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua consciência e sua cultura [...] das mais complexas maneiras [...] e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada. (THOMPSON, 1981, p. 182, grifos nossos)

O relevo analítico é claro, a finalidade é compreender a estrutura como resultado das experiências dos sujeitos e pensar as situações determinadas como produtos das experiências vividas e, posteriormente, tratadas na consciência e na cultura. No entanto, Thompson destaca que a experiência sentida e/ou vivida foi estruturada em termos de classe,<sup>8</sup> isto não implica que a estrutura determina sua natureza, seu sentido, seu conteúdo, pois “[...] as maneiras pelas quais qualquer geração viva, em qualquer *agora*, *manipula* a experiência desafiam a previsão e fogem a qualquer definição estreita de determinação.” (THOMPSON, 1981, p. 189, grifos nossos)

Dito isto, é possível aqui apresentar de modo objetivo e breve uma restrição à compreensão do historiador inglês acerca da noção de experiência. Não estamos convencidos de que a noção se constitua apenas numa eficiente forma

---

<sup>8</sup> Quando a experiência está estruturada em termos de contradições de classe, os valores que também fazem parte deste processo, não se autonomizam da ideologia. Vale dizer, que a experiência expressa valores, concepções e visões de mundo da ideologia do mundo social onde ela se realiza. No entanto, mesmo que haja imposição de valores existem contradições com determinados valores.

de resposta que os sujeitos utilizam, seja no aspecto emocional, seja no aspecto mental. Se assim a concebemos, expressa na verdade um entendimento do comportamento como essencialmente reativo, pois as atitudes, práticas, comportamentos, mesmo que sejam nesta concepção resultado de transformações individuais, as suas dinâmicas, seu processo de realização é impulsionado externamente. Portanto, seria mais plausível em nossa concepção, ressaltar que até mesmo esta resposta só poderá ser inteligível se temos em mente que sua dinâmica também é resultado das atitudes, práticas e, o mais importante, escolhas dos sujeitos sociais em condições determinadas.

Assim, na aceção de Thompson é possível destacar os experimentos que os sujeitos sociais são capazes de construir, pois isto significa realçar, outra noção cujo tratamento foi, muitas vezes, negligenciado por certas tradições no interior do marxismo: referimo-nos à noção de liberdade, sendo seu traço mais marcante, a possibilidade de emancipação humana expressa através da libertação do reino da necessidade e o ingresso no reino da liberdade. Isto implica mudanças não só ao nível da estrutura, mas requer mudanças na percepção dos sujeitos, bem como da construção de uma outra esfera cultural que tenha na construção de uma consciência emancipada seu horizonte histórico visível.

## **WALTER BENJAMIN E A EXPERIÊNCIA DO NARRADOR**

Os escritos de Benjamin sobre experiência nos interessam pelos desdobramentos que esta noção apresenta em várias outras expressões da vida social, como a literatura, particularmente. Ele mostra como a noção pode ser utilizada, enriquecendo com isto seu conteúdo. Benjamin inicia ressaltando que por mais que seja conhecido o narrador, ele não está *presente entre nós*. Deste modo, o narrador “[...] é algo distante, e que [se] distancia ainda mais [...]” (BENJAMIN, 1994a, p. 197) Isto ocorre devido ao fato de que uma determinada experiência cotidiana para ser relatada acaba impondo a exigência da distância do narrador, bem como uma posição particular para observar suas grandezas e fragilidades. A experiência é sentida a partir do fato de que a arte de narrar está em processo de desaparecimento, pois, segundo o autor, está cada vez mais difícil encontrar uma pessoa que saiba narrar corretamente. Na realidade, parece que os homens estão destituídos de uma qualidade, um atributo que parecia estar consolidado e que não poderia ser retirado, extirpado, de homens e mulheres: a qualidade, faculdade de comunicar, intercambiar suas experiências. (BENJAMIN, 1994a, p. 198)

De acordo com Benjamin (1994a), o valor social das experiências está cada vez mais em baixa. Isto se deve não só as metamorfoses do mundo exterior, mas igualmente devido as agudas transformações no mundo ético. A experiência da 1ª Guerra Mundial é o marco histórico de como os homens retornavam dela pobres de “experiência comunicável”. Pois, nas palavras do próprio autor: “Por que nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheira, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos governantes.”<sup>9</sup> (BENJAMIN, 1994a, p. 198)

Como se sabe a experiência que se transmite de pessoa a pessoa é a fonte onde se alimenta os narradores, sobretudo, ela é comunicada aos mais jovens: “[...] sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos mais jovens.” (BENJAMIN, 1994b, p. 115) Mas isto nada diz a respeito da natureza e da qualidade dos narradores e, principalmente, das narrativas. Benjamin diz que as melhores narrativas, entre as escritas, são aquelas que mais se assemelham as *histórias orais* relatadas pelos diversos *narradores anônimos*. Para o autor haveria dois tipos de narradores: o camponês sedentário que se nutre das experiências, narrativas e histórias do seu país e o marinheiro comerciante baseado, sobretudo na crença: segundo a qual “quem viaja tem muito o que contar”. No entanto, vai dizer Benjamin: se o camponês sedentário e marinheiro comerciante se constituem nos “[...] primeiros mestres da arte de narrar, foram os artifices que a aperfeiçoaram [...]” (BENJAMIN, 1994a, p. 199)

O pressuposto é que o senso prático é uma das características de inúmeros narradores. Isto pode desnudar o caráter essencial da narrativa, ela possuía, seja de forma implícita seja de forma explícita, um caráter utilitário que pode se expressar “[...] seja num ensino moral seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos [...]” (BENJAMIN, 1994a, p. 200) Mas, como alerta o autor, dar conselhos é algo fora de moda, porque, na realidade, “[...] as experiências estão deixando de ser comunicáveis [...]” Pois, aqui talvez esteja um achado interessante do autor: “[...] aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo contada.” (BENJAMIN, 1994a, p. 200)

Ora, a evolução mais ampla que culmina no surgimento do romance tem seu ponto mais alto na morte da narrativa. A distinção mais evidente entre romance e narrativa é que o primeiro está relacionado ao livro. O romance também

<sup>9</sup> Em outro texto de 1933, *Experiência e pobreza*, o trecho acima citado é utilizado (p. 115), o que nos permite supor que o autor usa estas formulações no texto de 1936, que versa sobre a experiência do narrador.

se distancia de outras formas de prosa, tais como: contos de fadas, novelas, contos etc., pelo fato de que ele não tem origem nem na tradição oral muito menos a nutre. No romance, o narrador extrai da experiência o que ele conta: seja da sua própria experiência seja da experiência narrada por terceiros e “[...] incorpora as coisas narradas aos seus ouvintes. A origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos e nem sabe dá-los [...]” (BENJAMIN, 1994a, p. 201) Com a consolidação da sociedade burguesia, onde a imprensa se constitui em um dos instrumentos políticos mais relevantes, desenvolvendo-se, sobretudo, no capitalismo avançado, vai ganhando importância uma forma de comunicação que afeta a forma épica: estamos nos referindo à informação, esta é estranha tanto à narrativa quanto ao romance, sendo um elemento que provoca uma crise no próprio romance.

De acordo com Benjamin, a essência da informação estaria na valorização da experiência, do saber que estaria próximo não só local mas temporalmente, do que um saber que tivesse sido originado longe, pois “[...] o saber que vinha de longe – do longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição –, dispunha de uma autoridade que era válida mesmo que não fosse controlável pela experiência [...]” (BENJAMIN, 1994a, p. 202-203) Assim, é possível afirmar, a partir de Benjamin, que a desvalorização da narrativa como forma de relatar, de comunicar a experiência encontra na difusão da informação um elemento decisivo.

Mas, por que a difusão da informação contribui para o declínio da narrativa? O motivo estaria no fato de que as informações já vêm “acompanhadas de explicações”, contrariamente, “[...] metade da arte de narrar está em evitar explicações [...]” (BENJAMIN, 1994a, p. 203) A informação, segundo o autor, é prisioneira do tempo, ou seja, a noção de tempo é fundamental para seu entendimento, daí a informação só ter valor quando é consumida como novidade, “[...] ela só vive nesse momento, precisa entregar-se inteiramente a ele e sem perda de tempo tem que se explicar nele [...]” (BENJAMIN, 1994a, p. 204) Estas palavras parecem supor que o imediato faz parte não só do momento da produção da informação, mas também de sua recepção, isto é, de seu consumo. As ideias de memória e tradição ficariam, portanto, comprometidas visto que o tempo necessário à sua formação é distinto do tempo vigente na sociedade.

Seguindo o percurso analítico de Benjamin, o que facilitaria a memorização da narrativa seria a concisão a que exige da “análise psicológica”. Pois, proporcionalmente quanto maior é a naturalidade com que o narrador se afasta das minudências, explicações psicológicas, sem maiores dificuldades a narrati-

va se agarrará à memória do ouvinte e de forma mais profunda “[...] se assimilará a sua própria experiência e mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia [...]” (BENJAMIN, 1994a, p. 204)

O autor acredita pelo fato de ter se desenvolvido principalmente entre os artesãos, a narrativa é “uma forma artesanal de comunicação”. Pois, seu objetivo não é expressar o “[...] ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório.” (BENJAMIN, 1994a, p. 205) A narrativa estaria interessada, então, na experiência seja ela vivida ou contada que o narrador transmite durante o relato, por isso, “[...] ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la [...]” (BENJAMIN, 1994a, p. 205) Na medida que a experiência é objeto da narração ela não é mais propriedade daquele ser individual que a sistematizou, mas é veículo de mediação da experiência do narrador e da experiência existencial do ouvinte. Deste modo, se compreende o fato do narrador marcar a narrativa com seus traços, sobretudo a experiência da morte.

Deste modo, Benjamin vai afirmar que é no momento da morte que a experiência vivida, o saber e a sabedoria do homem – substrato de que são produzidas as histórias –, adquirem “[...] pela primeira vez uma forma transmissível.” (BENJAMIN, 1994a, p. 207)

Para Benjamin (1994a, p. 209), seguindo seu roteiro analítico, o cronista é o narrador por excelência da história. Qual a diferença, então, entre o cronista e o historiador, visto que, o primeiro a narra e o segundo a escreve? Façamos falar o próprio autor: “[...] o historiador é obrigado a explicar de uma ou de outra maneira os episódios com que lida, e não pode absolutamente contentar-se em representá-los como modelos da história do mundo [...]” Contrariamente, para o cronista não há o dever da explicação. Qual o dever do narrador, ser fiel aos seus ouvintes?

Acompanhando os passos de Benjamin chegamos a impressionista relação entre narrador e ouvinte, segundo ele, esta relação está marcada pelo interesse em se preservar o que foi narrado, tendo como objetivo, ao lado do *ouvinte imparcial*, a possibilidade de assegurar a reprodução do conteúdo relatado. Aqui o peso argumentativo recai sobre a memória, pois ela “[...] é a mais épica de todas as faculdades[...].” (BENJAMIN, 1994a, p. 210) Pois, a lembrança, “[...] a reminiscência funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração [...]” (BENJAMIN, 1994a, p. 211). Assim, o que se evidencia no romance é a memória perturbada e perturbadora do romancista, em oposição com a lacônica memória do narrador, pois,

[...] a primeira é consagrada a um herói, uma peregrinação, um combate, a segunda, a muitos fatos difusos. Em outras palavras, a rememoração do romance, surge do lado da memória, musa da narrativa, depois que a desagregação da poesia épica apagou a unidade de sua origem comum na reminiscência [...]. (BENJAMIN, 1994a, p. 211)

A esta diferença se acrescenta outra na relação narrador-ouvinte, a pessoa que escuta uma história está em companhia do narrador, mesmo quem está lendo uma narrativa compartilha desta presença. O leitor de romance, ao contrário, vivencia o que lhe é oferecido pelo romancista de forma solitária.

Benjamin defende uma polêmica tese de que o grande narrador é oriundo do povo, sobretudo, dos estratos artesanais, pois

[...] assim como essas camadas abrangem o estado camponês, marítimo e urbano, nos múltiplos estágios do seu desenvolvimento econômico e técnico, assim também se estratificou de múltiplas maneiras os conceitos em que o acervo de experiências dessas camadas se manifesta para nós. (BENJAMIN, 1994a, p. 213)

O grande narrador é, ainda, aquele que se movimenta de forma dinâmica e flexível no espectro de sua experiência, e a vivencia, sobretudo, como experiência coletiva. No entanto, mesmo que a experiência seja saboreada coletivamente ela está prejudicada pela nova forma de miséria ditada pelo desenvolvimento técnico, visto que, a miséria da experiência é parte integrante da miséria mais ampla que se expressa nitidamente

[...] aqui se revela, com toda clareza, que nossa pobreza de experiência é apenas uma parte da grande pobreza que recebeu novamente um rosto, nítido e preciso como o do mendigo medieval. Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós? A horrível mixórdia de estilos e concepções do mundo do século passado mostrou-nos com tanta clareza aonde esses valores culturais podem nos conduzir, quando a experiência nos é subtraída, hipócrita e sorrateiramente, que é hoje em dia uma prova de honradez confessar nossa pobreza. Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda humanidade [...]. (BENJAMIN, 1994b, p. 115)

Isto não implica pensar, segundo Benjamin, que homens e mulheres, devido à pobreza de experiência desejam outras, novas, completamente diferentes. Ao contrário, “[...] eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram

a um mundo em que possam ostentar tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso [...]” (BENJAMIN, 1994b, p. 118) Talvez este desejo de se libertar de toda experiência, esteja associada ao contexto social, político, econômico e cultural, que baseado na troca de equivalentes, permita, de forma muito mais intensa, uma experiência reificada, negligenciando para um número cada vez maior de homens e mulheres experiências com algum sentido para suas vidas.

Ora, a comunicação da experiência tem na vivência da morte, sentidos social e culturalmente, um dos momentos mais oportunos para transmissão da experiência, mas é altamente questionável, que ela seja o momento genérico de tal processo. Tal acento é compreensível, no percurso analítico que realiza, visto que, ele reafirma que a morte sanciona tudo o que o narrador pode transmitir, pois, “[...] é da morte que o narrador deriva sua autoridade [...]” (BENJAMIN, 1994b, p. 208)

Como se pode ver a noção de experiência em Benjamin se expressa em algo particular, o declínio da narrativa. Não nos deteremos no caráter nostálgico que podemos extrair do texto, mas acentuar aquilo que nos interessa mais de perto. A pobreza da experiência está associada às mudanças na ordem social total, mas um tipo de mudança que no desenvolvimento técnico, se expressa através da reificação da experiência<sup>10</sup> que se torna prejudicada. Ora, na medida em que os aparatos técnicos, os produtos, os objetos passam a fundamentar a relação de comunicação entre as pessoas, a experiência que se extrairá dessa relação será um produto decorrente do valor de troca desigual. No entanto, ao mesmo tempo que a experiência é prejudicada quando fundada no progresso<sup>11</sup> técnico, os sujeitos sociais podem através de uma nova experiência transformar, o que era impedimento no progresso técnico, em algo que seja libertador das diversas experiências no presente e no futuro.

## **ADORNO E A EXPERIÊNCIA NÃO COISIFICADA**

Adorno em conhecido e importante artigo intitulado *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*, direciona sua crítica contra o positivismo, acentuando como a recusa da filosofia levada a cabo por esta corrente, implica no empobrecimento do pensamento. Destaca ainda na recusa positivis-

<sup>10</sup> Esta ideia de experiência reificada também estará presente em Adorno.

<sup>11</sup> Não é possível nos limites deste artigo discutir a crítica de Benjamin à noção de progresso subjacente na concepção historicista e socialdemocrata alemã de história. (BENJAMIN, 2012)

ta do conceito de totalidade,<sup>12</sup> que este não pode ser concebido como um conceito empírico, como se aponta uma coisa e se diz: *olhe para isto*, em outras palavras, o conceito não é algo de identificável como os fatos que o origina, ela não é uma categoria empírica, mas, acima de tudo crítica. Neste sentido, ela não pode, segundo Adorno, se adequar ao critério de verificabilidade desejado por Popper, pois, a totalidade é, na realidade, a síntese das singulares relações entre os indivíduos. Os positivistas afirmam que a dialética não permite um conhecimento objetivo do mundo, pois, o conhecimento do objeto não pode seguir o princípio de contradição visto que, uma coisa, um objeto não pode afirmar e negar a si mesmo simultaneamente, o pressuposto é, como se sabe, o da lógica formal, que pretende afastar qualquer contradição das suas proposições.

A resposta de Adorno a esta questão é clara: nas ciências sociais o conhecimento é mediado pelo sujeito, este incide no tipo de objetividade a ser alcançada e, mais ainda, a ausência de contradição não é a última palavra do conhecimento. A crítica imanente significa o desdobramento das contradições da realidade através do conhecimento, isto é, ela não é uma crítica meramente lógica. Desta forma, a crítica imanente não se constitui através das categorias do próprio pensamento – o que implicaria a produção de uma crítica idealista. O pensamento crítico pretende se apropriar do objeto, esgotá-lo, expressar suas contradições. Neste sentido, avança sobre as contradições do próprio pensamento e da própria experiência social.

Segundo Adorno, o positivismo ao mesmo tempo que expulsa a experiência do mundo social, põe em seu lugar apenas os rudimentos de experiência, como sua única forma legítima. Se os positivistas valorizam a experiência regulamentada, eles acabam por operar a anulação da própria experiência, pois “[...] elimina na intenção o sujeito que experimenta. *O correlato da experiência frente ao objeto é a eliminação do sujeito*, sem cuja receptividade espontânea nada de objetivo se dá.” (ADORNO, 1975, p. 257, grifo nosso). Em outras palavras, o positivismo acaba realizando a glorificação de uma experiência reificada, à medida que ela é, tão somente, incorporada ao sujeito, sendo este mero suporte das estruturas exteriores, ou ainda, tal coisificação se processa na medida em que o mundo social estranhado em que se processa a experiência não é alvo de uma crítica imanente.

---

12 Assim define Adorno o conceito de totalidade: “Ora, é quase como tautológico que o conceito de totalidade não pode ser apontado de igual modo como aqueles *facts* dos quais se destacou como conceito. Para primeira aproximação, ainda em demasia abstrata, recorde-se a dependência de todos os singulares quanto à totalidade que constituem. Nesta também todos são dependentes de todos. O todo só se mantém graças à unidade das funções efetuadas por seus membros.” (ADORNO, 1975, p. 221-222)



Os positivistas reduzem todo o conhecimento à experiência sensível. Apesar da lógica e da ciência não procederem sem a imediatez, isso não implica que se possa construir um conhecimento isento de ideias de reflexões. (ADORNO, 1975, p. 248-249). Por esse pressuposto, a teoria do conhecimento dos positivistas não passa de uma reconstrução repetitiva, a partir de um sistema indutivo baseado na lógica. (ADORNO, 1975, p. 250)

Adorno afirma que os conceitos centrais para o positivismo são empirismo e experiência. Só que ele, o positivismo, se atém à experiência reificada. Sob o positivismo, o ideal de experiência aparece como único, mas, simultaneamente, a proíbe, em outros termos, ele nega seu próprio ideal. (ADORNO, 1975, p. 252)

A crítica imanente, ao contrário do positivismo, jamais será tão somente lógica, é simultaneamente de conteúdo, através do confronto entre conceito e coisa. Por ela é a crítica da forma e do conteúdo. (ADORNO, 1975)

Ademais, a crítica também não deve se limitar à verdade ou falsidade do objeto: “[...] ela efetua um transição [movimento] transparente em relação ao objeto [...]”, ou seja, independe da verdade ou falsidade do objeto. Por isso, a contradição dialética deve tornar as contradições do objeto visíveis. Verdade e sociedade, afirma Adorno, devem estar associadas. (ADORNO, 1975, p. 227-228)

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Se objetivou, inicialmente com este trabalho, expor como o conceito de experiência foi e é útil como categoria mediadora entre, de um lado a teoria mais abstrata e, do outro, o empírico. Além disso, ele se mostrou fértil também em outros campos, como na análise sobre o declínio da narrativa. No entanto, o que mais nos chamou a atenção nas três concepções de experiência passadas em revista, foi sua vigorosa rejeição de que os sujeitos e suas experiências são meros resultados das estruturas, meros títeres que afirmariam através do seu comportamento cotidiano, de suas práticas e no seu corpo, o que as estruturas sociais prescrevem para eles. Neste sentido, as formulações Thompson se encontram diretamente com as de Adorno e com as implícitas formulações de Benjamin. Deste modo, cada um a sua maneira, realizam uma crítica a um processo social cego e inexorável, que tem como consequência a aceitação de uma experiência social reificada, pois ao apontar seus limites é possível, seguindo as pistas de Marx, mostrar as possibilidades de sua emancipação.

## OBSERVATIONS ABOUT EXPERIENCE IN THOMPSON, BENJAMIN E ADORNO

### Abstract

The objective of this paper is to discuss the notion of experience in three authors of the critical tradition from the exposure that notion, Thompson, Benjamin and Adorno. It starts with the assumption that the experience serves as a point of criticism of class relations, narrative and administered society. For this assumption, we recover characters historical, body, narrative and political of experience. In the three authors, we take to discuss, such a notion is possible, even considering their theoretical particularities. Their similarities resides precisely in the way the experience is based and allows diagnose the existing society, highlighting the alienating elements and possibilities of overcoming them, and, moreover, the construction of critical thinking or reflection that glimpse into the everyday social practice possibilities of emancipation.

**Key words:** Sociological theory. Experience. Emancipation.

### REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: \_\_\_\_\_. **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril cultural, 1975. p. 215-263. Tradução de Wolfgang Leo Maar. (Coleção Os pensadores, vol. XLVIII)
- BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994a. p. 197-221. (Textos Escolhidos, v. 1)
- \_\_\_\_\_. Experiência e pobreza. In: \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994b, p. 114-119. (Textos Escolhidos, v.1)
- \_\_\_\_\_. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012. p. 241-252. (Obras Escolhidas, v. 1)
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- SILVA, J. B. da. **A perversão da experiência no trabalho**: um estudo do PDV do Banco do Brasil. Salvador: EDUFBA, 2009.
- THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria**: ou um planetário de erros – uma crítica do pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.
- THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 1998. (Coleção Textos Didáticos, n. 10, v. 1).

## **DISCURSOS SOBRE O SISTEMA DE COTAS PARA AFRODESCENDENTES NA FORMAÇÃO DA OPINIÃO E VONTADE POLÍTICA: O MITO DA DELIBERAÇÃO “RACIONAL”**

### **Resumo**

Estudo realizado com a aplicação de um questionário em escolas de segundo grau da rede privada e pública, na Universidade Federal da Bahia e na Universidade do Estado da Bahia, abrangendo uma amostra de aproximadamente 1390 estudantes com objetivo de perceber os argumentos envolvidos no processo deliberativo no espaço público, tendo como tema a questão do sistema de cotas para afro-descendentes. Os resultados sugerem que a idéia de um “debate racional” não se sustenta e que o processo deliberativo está limitado aos conjuntos particulares de valores e as diferentes perspectivas dos diferentes grupos étnicos, de classes sociais que compõem o conjunto de públicos pesquisados. A leitura dos dados confirma que a atitude para com o sistema de cotas varia significativamente conforme a classe social e o grupo étnico a que pertencem os pesquisados sugerindo conotações de natureza nitidamente ideológicas.

**Palavras-chave:** Opinião Pública. Políticas Afirmativas. Representações Sociais. Tolerância.

### **INTRODUÇÃO**

O conceito de opinião pública é central na concepção das democracias chamadas deliberativas.<sup>3</sup> Sua presença pode ser depreendida já em estudos clássicos como o de Rousseau que pressupunham um público virtuoso e educado politicamente, com o interesse bem compreendido e voltado para o bem comum.

---

1 Professora associada do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal da Bahia. E-mail: victoria@ufba.br

2 Professor titular do Departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado da Bahia. E-mail: rdias@uneb.br

3 O paradigma de democracia deliberativa é desenvolvido tanto por autores da teoria Liberal quanto por seus críticos que adotam o modelo da teoria Crítica.

Uma Opinião Pública (OP) livre é um elemento essencial na maior parte das formulações liberais de modelos democráticos, embora sua dimensão e relevância possam variar bastante, assumindo uma maior ou menor importância a depender da linha assumida, podendo resumir-se a apenas a expressão eleitoral, como defende Sartori (1994), e também autores que se alinham com o modelo da democracia participativa, ou um papel mais amplo que se estenderia para além dos períodos eleitorais.

Habermas desenvolveu de forma bastante complexa e persistente uma abordagem sociológica dos conceitos de esfera pública, sociedade civil e opinião pública, enfatizando a polissemia deste termo, que segundo ele é intencional. Para Habermas a gênese da OP moderna estaria no aparecimento de uma esfera pública burguesa que mediará o mundo da vida e o sistema político. A vontade da burguesia comercial de participar e intervir nas decisões políticas no século XVIII aliado ao surgimento de processos comunicativos massivos permite o aparecimento de um espaço público intermediário entre o povo e o Estado e sistema político que se configura como a sociedade civil moderna, espaço da constituição da vontade coletiva. Com isso o ator do mundo privado assume um papel, um espaço que a torna contraparte do poder público. É o mundo dos leitores que não é mais um ouvinte ou assiste uma representação, mas um público que julga e que publiciza esse objeto julgado. (HABERMAS, 2003) Essa perspectiva permite pensar a democracia como um processo dialético e permanente, capaz de incorporar demandas da população com uma certa agilidade, o que o sistema institucional da democracia representativa teria dificuldade de fazer.

Na verdade é difícil visualizar numa sociedade complexa o processo no qual os cidadãos tomam conhecimento de uma questão controversa, discutem sobre ela de forma desinteressada e tomam uma decisão com base no consenso. As dificuldades para realização de tal operação são inúmeras. Nos processos democráticos modernos a ampliação da participação política através da inclusão de parcelas cada vez mais amplas nos processos eleitorais torna praticamente impossível a presença de um público vigilante, politicamente informado e disposto a discutir as questões. Contra essa fantasia se interpõem inúmeros obstáculos que vão desde a incapacidade dos indivíduos se manterem informados sobre todas as esferas que afetam a vida pública como o direito, a saúde, a economia até a falta de interesse pessoal por determinados temas.

Pierre Bourdieu (1983) alega que a ideia de públicos instruídos, informados, envolvidos num debate público e que chegam a um consenso, não passa de uma ficção. Justifica contestando a veracidade de três postulados em que se baseiam as pesquisas de OP: todo mundo pode ter uma opinião; todas as opiniões tem

valor e; há consenso sobre os problemas. O autor defende que a opinião pública, nos moldes dos que defendem sua existência, não é na verdade uma opinião pública uma vez que esta exigira debate, livre circulação de ideias e principalmente o consenso. Acrescenta ainda que falta interesse dos públicos nas questões, falta ou deficiência de informações, e falta de competência dos públicos para discutir determinados assuntos que exigiriam conhecimento técnico. Com isso as Pesquisas de Opinião Públicas (POP) retratariam apenas respostas éticas em lugar de respostas políticas. As POP funcionariam como instrumentos de ação política e legitimação da força.

Entendemos que um tema que reúna alguns elementos que permitem analisar a questão da opinião pública de forma empírica é o das cotas para afro-descendentes, pois trata-se de um tema do interesse do público estudado e que gerou um processo de discussão na mídia. Nosso objetivo neste estudo foi o de procurar identificar e compreender a possível existência deste processo deliberativo e para isto buscamos identificar as atitudes, representações e valores relacionados com a política de cotas e a origem e natureza dos argumentos envolvidos.

## **POLÍTICAS REDISTRIBUTIVAS**

Os primeiros registros de aplicação das chamadas ações afirmativas remontam aos anos 60 do século passado, nos Estados Unidos da América (EUA), com a promulgação dos direitos civis. Ao longo dos anos, estas medidas foram largamente difundidas não somente nas universidades americanas como em outras atividades dessa sociedade, tendo a Suprema Corte daquele país, de forma ambígua, se manifestado pela constitucionalidade de sua aplicação.<sup>4</sup>

A pressão de grupos de defesa dos direitos humanos e de associações profissionais nos EUA conseguiu impor um sistema de cotas em diversas atividades profissionais, a ponto de condicionar as produções cinematográficas, por exemplo, à presença obrigatória no elenco e na equipe técnica de uma porcentagem de afro-americanos, gerando situações bastante curiosas, como a atuação de protagonistas negros em pé de igualdade com brancos, em filmes do gênero

---

4 O editorial do jornal o *Globo* destaca que “A decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos de referendar as políticas afirmativas para garantir a diversidade étnica e social nas universidades ajuda a entender a dimensão das propostas de se privilegiar o acesso dos negros ao ensino superior brasileiro. Por apenas 5 a 4, os juízes mantiveram um voto dado pela mesma Corte em 1978. E por uma margem maior (6 a 3) declararam ilegais os sistemas que burocraticamente distribuam bônus a candidatos de minorias na avaliação para a matrícula num curso superior”. (DERROTA..., 2003)

*western*, ambientados no Oeste americano do século 19, época em que qualquer tipo de integração seria inimaginável naquela sociedade segregacionista.

No Brasil, estas medidas começaram a ser postas em prática no ano 2001,<sup>5</sup> na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), com a adoção do Sistema de Cotas para Afrodescendentes-SCAD. Em 2002, foi criado, no âmbito da Administração Pública Federal, o Programa de Ações Afirmativas, que resultou na elaboração do Sistema de Cotas das universidades de Brasília (UnB) e do Estado da Bahia (Uneb). O critério adotado para caracterizar o beneficiado pelas medidas foi, na maior parte das instituições, a chamada autodefinição, ou seja, a declaração voluntária do candidato ao benefício. A conveniência desta forma de inclusão no Programa está no fato do candidato ter de se declarar negro ou afrodescendente, o que contribui para a reafirmação da identidade cultural e da autoestima dos negros.

O modelo esboçado por John Rawls em “Justiça como equidade” (1993) e outros textos compreende que decisões redistributivas e compensatórias podem resultar de uma situação deliberativa. Uma intervenção de natureza redistributiva ou compensatória, como o caso de um sistema de cotas para afrodescendentes, não seria inteiramente compatível com o postulado liberal, uma vez que representaria uma forma de intervenção dos poderes públicos sobre os direitos individuais e sobre o equilíbrio “natural” em favor de uma justiça social. Em outras palavras, a teoria de Rawls se baseia em “decisões sociais”, o que significa que as decisões que beneficiariam o individualismo, o autointeresse e no qual os agentes que buscam a maximização de seus interesses, perderiam espaço para as decisões deliberativas de caráter mais coletivas (sociais). Essa noção de deliberação retomaria também a noção rousseauiana de cidadãos educados politicamente. Já a linha da escolha racional se sustenta em cima das preferências individuais.

## **O DEBATE SOBRE AS COTAS**

A implantação do sistema de cotas para afrodescendentes, adotado pela Uneb e pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), demonstrou que a questão é ainda bastante controversa, provocando diversos pronunciamentos e acalorados debates no meio acadêmico. Apesar da polêmica e da falta de um consenso em torno do tema esta política vem se generalizando. Recentemente, a discus-

---

5 Portaria MJ, n. 1156, de 20 de dezembro de 2001.

são foi retomada na internet, com ampla participação de professores da UFBA, sendo que a maioria dos pronunciamentos se colocava contra a medida.<sup>6</sup>

O crescente interesse no tema influi na formação e na ampliação da opinião pública, pela aquisição de novos conhecimentos e pela atribuição de outros significados a um objeto, o que não pode ser desprezado. Um conjunto de novas informações sobre um assunto, sem dúvida influencia a formação das atitudes e das representações sociais que são fundamentadas em bases cognitivas. No entanto, é oportuno observar o grau em que o componente afetivo está presente nas posturas diante do sistema de cotas. Atitudes de natureza afetiva são, devido à sua intensidade, menos propensas a mudanças do que as de base cognitiva. O debate livre, racional e descompromissado da perspectiva democrática deliberativa pressupõe a superação do autointeresse e atitudes de natureza afetiva não são compatíveis com o tipo de consenso almejado.

Nosso objetivo principal ao realizar este estudo foi para além da clássica divergência entre protagonistas e antagonistas, identificar, no meio estudantil, quais as atitudes dos estudantes em relação às cotas, procurando compreender, ainda, como tais atitudes se estruturavam em suas possíveis vinculações com a estrutura de classe social. Buscamos perceber, também, as ordens de fatores mais sutis, subjacentes aos processos de formação de opinião e tomada de decisão, e os repertórios simbólicos a respeito do nosso objeto. Com base nos resultados, acreditamos poder entender como se processam as resistências às mudanças no interior dos grupos.

Entendemos que a consolidação democrática pressupõe uma boa dose de valores, como tolerância e altruísmo, este último entendido como a capacidade do indivíduo de se preocupar com o outro, sem levar em conta os seus próprios interesses. Visto de uma perspectiva moral, o altruísmo poderia ser entendido como um imperativo categórico.

Por tolerância compreende-se

o espaço que dá vida a comunidade política, é dizer, aos métodos, regras e procedimentos que fazem possível processar as diferenças as diferenças em torno do que cada indivíduo ou grupo entendem por vida politicamente associada, o que significa vida em comum.<sup>7</sup> (CISNEROS apud ROBINSON SALAZAR, [20-?] tradução nossa)

6 Debate ocorrido no segundo semestre de 2004, no grupo de discussão da UFBA, via internet.

7 El espacio que dá vida a la comunidad política, es decir, a los métodos, reglas y procedimientos que hacen posible procesar las diferencias en torno a lo que cada individuo o grupo entienden por vida políticamente asociada, que significa vida en común.

A tolerância aparece como um conceito central nas análises de espaços de convivência nos quais ocorrem trocas de diversas naturezas. No Brasil, essas trocas vêm se consolidando, historicamente, de forma desigual. Acreditamos que quaisquer medidas que envolvam mudanças em tais situações devem desencadear resistências muito fortes e tentativas de (re)produção de um discurso legitimador da situação de desigualdade, por parte dos estratos médios e superiores da sociedade.

Com base na formulação teórica de atitudes, foi elaborado um conjunto de aproximadamente cem questões, relativas ao tema, que foram submetidas a uma avaliação pela qual foram selecionadas “as seis de maior escore” para compor a escala de atitude.

Um questionário contendo as seis questões selecionadas foi então submetido inicialmente a um teste, junto a uma amostra de 70 estudantes do universo a ser pesquisado. Além das seis perguntas sobre atitude, introduzimos outras questões, relativas à intensidade das respostas para com o objeto, aos determinados conjuntos simbólicos (valores) e às representações presentes nas argumentações dos estudantes. Para compreender as perspectivas de base étnica, introduziu-se uma questão pela qual os entrevistados se autotranscreveram etnicamente, e o teste serviu para antecipar possíveis alternativas de respostas a esta autotranscrição.

A previsão inicial seria aplicar os questionários corrigidos a uma amostra de 850 estudantes para o ano de 2004.2 o que não pode ser inteiramente realizado devido às limitações de tempo da disciplina e às greves. Foram entrevistados em 2004 apenas 692 estudantes de segundo e terceiro graus distribuídos entre Rede Privada;<sup>8</sup> Rede Pública<sup>9</sup> e de alunos da Uneb e da UFBA.

Tanto a elaboração quanto a aplicação dos questionários revestiu-se de certos cuidados para garantir uma maior veracidade das respostas. A distribuição dos questionários entre as diversas instituições de ensino foi feita por cotas, sendo aleatória a escolha dos entrevistados.

O questionário também continha itens que foram introduzidos para se tentar perceber se o sistema de cotas podia ser caracterizado (ou estar se caracterizando) como uma representação social, e quais valores estruturavam as argumentações dos entrevistados.

Moscovici (1978 apud SÁ, 1995, p. 22) entende que as representações se constituem em “universos consensuais do pensamento”, definindo o conceito

---

8 Colégio Salesiano, Anchieta e ISBA

9 Colégio Góes Calmon e Colégio Central



como “[...] uma modalidade específica de conhecimento que tem por função a elaboração de comportamentos e a comunicação entre indivíduos, no quadro da vida cotidiana”.

Procuramos observar as representações sociais para perceber como estas orientam comportamentos e a comunicação, e são adequadas a análises sobre visões de mundo, de classes e segmentos de classes. (SPINK, 1995, p. 90) Nosso pressuposto foi que as diferentes compreensões do objeto estavam orientadas por um nível ideológico, ou concepções de mundo, dos grupamentos enfocados.

Os resultados obtidos foram digitados e processados no pacote estatístico SPSS, pelo qual procurou se observar possíveis correlações entre os diversos grupos e respostas.

Na segunda etapa do trabalho repetiu-se o mesmo questionário, desta vez a uma amostra de 698 alunos no ano de 2005 procurando estabelecer um estudo de corte longitudinal.

## **ANÁLISE DOS DADOS**

A primeira questão de conteúdo formulada solicitava ao estudante que se classificasse etnicamente. O objetivo principal foi obter um conjunto de respostas que nos permitissem avaliar e estabelecer correlações com as diversas perspectivas étnicas, e perceber, ao mesmo tempo, as diferentes formas de classificação criadas para escapar à autodefinição de negro. Buscou-se verificar ainda a viabilidade do critério adotado no processo de seleção dos candidatos a serem beneficiados pelo SCAD.

As respostas demonstraram um índice surpreendentemente baixo de estudantes que “não sabem” se classificar na escala étnica apresentada. Em 2004, apenas 7,5% optaram pela resposta “não sei”, e somente 5,4% escolheram “outros” como alternativa às opções: branco, pardo, amarelo e negro. Esta facilidade de autoenquadramento se deve ao teste do questionário que, em certa medida, funcionou como um levantamento exploratório junto aos estudantes.<sup>10</sup> De qualquer modo, é possível perceber uma mudança neste quesito, pois, no censo dos anos 80, o processo de autoclassificação gerou mais de vinte alternativas à categoria “negro”.

---

<sup>10</sup> Tendo em conta que o sistema de classificação dos afrodescendentes funciona com base na autodefinição dos candidatos, procuramos empregar o mesmo sistema para definir os grupos étnicos. Numa pesquisa piloto foi solicitado, a uma amostra de estudantes, que estes se autoclassificassem. Deste levantamento inicial, obtivemos as categorias: “branco”, “negro”, “pardo”, “amarelo”, “outros” e “não sei”, que passaram a integrar o questionário final.

Apenas 21,4% dos entrevistados se autodefiniu como branco. Pelas respostas obtidas depreende-se que 62% dos estudantes são candidatos em potencial ao sistema de cotas. Nas escolas privadas, o número de alunos que se declararam “brancos” é cerca de quatro vezes maior que nas escolas públicas (36,0% contra 9,5%). Na Uneb, o número de “brancos” também é elevado em relação à rede pública de 2º grau (21,0% e 9,5%, respectivamente), mas o número de alunos “negros” nesta instituição supera o de “brancos”.

Estes resultados reforçam a tese que defende uma mudança na forma de inclusão no sistema de cotas, substituindo a autoclassificação étnica por um modelo mais amplo que contemple, de forma generalizada, os egressos da rede pública, onde o índice de alunos “negros” ou “pardos” é de 79%. Uma mudança neste sentido teria a vantagem de beneficiar tanto os afrodescendentes como os alunos de baixa renda, mas com um efeito distributivo maior.

O resultado obtido nesta mesma questão, em 2005, não apresentou uma variação significativa do ponto de vista estatístico como pode ser visto na tabela a seguir.

Tabela 1 - Como se classificam etnicamente (2004-2005)

<b>Ano</b>	<b>2004</b>	<b>2005</b>
<b>Branco</b>	21,4%	22.9%
<b>Pardo</b>	36,1%	33.9%
<b>Negro</b>	26,1%	28.6%
<b>Amarelo</b>	3,5%	2.9%
<b>Outros</b>	5,4%	3.0%
<b>Não sei</b>	7,5%	8.7%
<b>Total</b>	100,0%	100.0%

Fonte: Pesquisa de campo.  
n2003=690, n2004=698

A topologia do entrevistado, na escala étnica adotada, foi extremamente significativa para a análise do resto das respostas dadas, ao longo da entrevista, permitindo o estabelecimento de perfis bem definidos.<sup>11</sup> Com base nestes perfis, podemos retornar e avaliar melhor os aspectos intervenientes na classificação étnica. Percebemos que aqueles que se classificaram como “outros” ou “não sei”

11 Ver Tabela 2, mostrando o comparativo do conjunto das respostas de números 13 a 20.

apresentam um perfil de respostas muito semelhante ao dado pelos “brancos” e “amarelos”. Isto sugere que muitos entrevistados preferiram evitar, por algum motivo, a sua autotransclassificação como brancos, por não se sentirem, por algum motivo, confortáveis nesta classificação.

No ano de 2004, verificou-se que a maioria dos entrevistados (58,2%) afirmava conhecer o significado do SCAD, contra 10,6% que desconheciam. Para garantir uma maior veracidade das respostas, foi formulada uma pergunta adicional pela qual era solicitado ao pesquisado que esclarecesse o que ele entendia como sistema de cotas. As respostas dúbias foram desconsideradas, não computando no número dos que afirmaram conhecer o significado do SCAD.

Um número significativo de estudantes, cerca de 31,2%, preferiu relativizar suas respostas, afirmando conhecer o significado apenas em parte. Este tipo de resposta (mais ou menos) pode mascarar o desconhecimento da questão. O entrevistado, para não demonstrar sua falta de conhecimento de um fato, opta por uma resposta intermediária que não o comprometa. O índice alto de respostas deste tipo sugere que isso de fato possa ter ocorrido. Ao todo, em 2004, cerca de 62,2% dos depoentes afirmaram e demonstraram ter algum conhecimento sobre o assunto. Já em 2005, o número dos que afirmavam conhecer o significado do SCAD aumentou para 89%, sugerindo que as discussões ocorridas no período podem ter ampliado a oferta de informações sobre o tema.

Este resultado se altera significativamente, quando analisado entre os diferentes tipos étnicos consultados. Os que se autodeclararam negros foram aqueles que demonstraram o menor índice de conhecimento do significado do sistema de cotas (47,2%). Os que aparentemente possuíam mais informação foram os que não souberam se classificar em termos étnicos (82,7%), seguidos pelos “brancos”, com 64,2%.

Comparando os resultados desta questão, entre os tipos de instituições pesquisadas (escolas públicas e privadas de 2º Grau, Uneb e UFBA), vemos que o maior índice de desinformação ocorre entre os alunos da rede pública de 2º Grau, nas quais, em 2004, apenas 24,5% declararam saber o significado do SCAD, contra 69,7% dos alunos da rede privada e 73,2% da Uneb. Em 2005, o número de estudantes da rede pública que não sabiam o significado do SCAD aumenta de 31,5% para 37,0%, mas esta diferença de resultados deve ser vista com um certo cuidado, pois está no limite da margem de erro. De todo modo, os resultados indicam que existe uma lacuna de informação significativa entre os alunos da rede pública, que poderia ser preenchida por uma campanha de esclarecimento da Uneb e da UFBA, que adotou o SCAD, com algumas diferenças nos critérios de seleção dos beneficiados em relação à Uneb.

No campo das atitudes, observamos, em 2004 que 26% dos entrevistados se declararam contra o sistema de cotas. Este percentual cai para 16%, em 2005. Entre os que se denominaram “brancos”, 37,9% se colocaram abertamente contra a medida. Esta oposição também é grande (32,2%) nos que escolheram “outro” como classificação étnica e nos que não souberam se classificar (30,0%). Entre os “negros”, apenas 16% se opuseram à medida. A atitude negativa em relação ao sistema de cotas cresce no segmento que se classificou como pardos (25,6%). Observa-se neste resultado que a oposição à medida cresce segundo a tendência de clareamento da pele, mesmo que esta visão étnica dos estudantes não corresponda à realidade dos fatos ou tenha bases científicas.

A rejeição às cotas também é maior nas escolas da rede privada, de maneira geral, o que é explicável, por ser nestas instituições que estariam, em tese, os principais prejudicados pela medida. No entanto, foi possível perceber uma diferença significativa entre as respostas dos entrevistados no Colégio Anchieta e no Instituto Social da Bahia (ISBA). Enquanto no primeiro, 18% dos entrevistados se colocaram francamente contra a adoção de qualquer sistema de cotas, no ISBA este número cai para apenas 10%.

Dois aspectos podem estar influenciando neste resultado. O Colégio Anchieta é conhecido pela ênfase que dá à competitividade na publicidade, baseada no grande número de aprovados no vestibular, enquanto o projeto pedagógico do ISBA enfatiza aspectos sociais, afirmando dimensões como a responsabilidade social e valores como o altruísmo. Não podemos esquecer, contudo, que a escolha da instituição de ensino pelo aluno e seus pais é feita com base no conjunto de texto de cada grupo familiar e na atribuição de significados que é dada a cada uma das instituições. Assim, podemos supor que, em princípio, o ISBA atraia estudantes que compartilhem do mesmo sistema de valores defendido pela instituição.

Analisando o primeiro conjunto de questões sobre as respostas atitudinais dos pesquisados, observou-se a presença de uma atitude positiva de fraca intensidade (escore >0) em relação ao SCAD, ou seja, a maioria considera que o SCAD é uma forma de reparação das desigualdades (+1); nega que seja uma forma de racismo (+1) e que venha a prejudicar a qualidade do ensino nas universidades (+1), considerando a medida de certo modo eficaz (+1). Ao mesmo tempo, acredita que a medida não vai contribuir para a redução do preconceito (-2), nem da injustiça social (-1).

Quadro 1 - Quadro resumo de escores

	O sistema de cotas é uma forma de reparação das desigualdades raciais	O sistema de cotas é uma forma de racismo	O sistema de cotas é uma medida que diminui a injustiça social	O sistema de cotas é uma medida ineficaz	O sistema de cotas vai contribuir para a redução do preconceito racial	O sistema de cotas vai prejudicar a qualidade do ensino nas universidades
N	1232	1233	1231	1232	1231	1232
Missing	158	157	159	158	159	158
Mean	-.01	-.24	-.32	-.12	-.94	-.43
Std Error of Mean	6.09E-02	6.20E-02	5.88E-02	5.81E-02	5.42E-02	6.00E-02
Median	1	-1	-1	-1	-2	-1
Std Derivation	1.49	1.54	1.49	1.44	1.42	1.53

Fonte: Pesquisa de campo.

No conjunto a seguir, as questões foram apresentadas de forma dicotômica (sim x não). Os resultados indicaram que o conjunto dos estudantes considera a medida “demagógica, desnecessária, paliativa, insuficiente, antidemocrática e desigual”, mas a compreende como uma ação reparadora e, curiosamente, justa. A aparente contradição parece decorrer do fato de que os estudantes reconhecem a situação racial brasileira, como injusta e desigual, mas não estão dispostos a abrir mão de determinados espaços, como forma de contribuir para a redução das desigualdades.

Quando analisados sob a perspectiva de cada grupamento étnico, os dois conjuntos de questões vão apresentar resultados bem diversos, desvelando uma ideologização do tema geralmente não admitida pelos participantes do debate.

A análise da Tabela 2, a seguir, apresenta uma correlação quase perfeita entre a escala étnica e as avaliações sobre o SCAD. Os negros, em geral, rejeitam a classificação do SCAD como “demagógica”, “desnecessária”, “injusta”, “privilégio”, e mesmo quando aceitam classificações pejorativas, como “antidemocrática”, “paliativa”, “insuficiente”, “desigual”, o fazem numa percentagem bem menor que os outros grupamentos étnicos. À medida que a autoclassificação apresenta um branqueamento, as respostas tendem a ser mais negativas nas avaliações do SCAD. Respostas contrárias à política de cotas buscam sua fundamentação tanto em valores políticos da democracia liberal, na defesa de critérios meritocráticos, como em concepções mais substantivas de democracia, alegando-se que o sistema de cotas fere o princípio da igualdade.

Tabela 2 - Classificação do SCAD- 2004

	13 Dema- gógica	14 Injusta	15 Desne- cessária	16 Um pri- vilégio	17 Insufi- ciente	18 Anti- democrática	19 Desi- gual	20 Palia- tiva
<b>Branços</b>	61,2	65,0	66,4	61,4	87,0	86,3	91,4	78,6
<b>Pardos</b>	57,8	45,7	48,4	38,4	80,3	73,4	80,4	75,8
<b>Negros</b>	41,9	34,8	35,3	27,6	75,0	58,3	72,4	68,4
<b>Outros</b>	80,6	51,6	71,0	32,3	90,3	98,8	93,5	83,4
<b>Não Sei</b>	66,0	56,0	60,0	40,0	92,0	78,0	87,8	74,6

Fonte: Pesquisa de campo.

n = 615

O mesmo tipo de análise, tomando-se como referência a instituição de ensino, apresentou um resultado mais complexo. As suposições de que os alunos da rede privada deveriam apresentar atitudes mais negativas do que os da rede pública se confirmaram, mas surpreendentemente os alunos da Uneb assumem em determinadas respostas uma posição contrária ao SCAD, com mais intensidade que os alunos da rede privada. Isto sugere que em determinadas situações, outros condicionantes possam estar interferindo nas respostas, como se observou no caso do ISBA e Colégio Anchieta.

Na questão em que se avalia se o SCAD significa uma ameaça à qualidade do ensino, por exemplo, obtivemos repostas diametralmente opostas entre os estudantes das redes privada e pública, evidenciando que o argumento de que as cotas vão afetar a qualidade das universidades não é difuso e pertence a um segmento social específico.

## **ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A PESQUISA**

Embora as análises não tenham sido totalmente concluídas, é possível perceber alguns pontos significativos sobre o tema. Observou-se que a questão não pode ser traduzida apenas pelos argumentos apresentados nos debates, entre partidários e antagonistas das políticas afirmativas, e a posição dos indivíduos e grupos na discussão vai depender de um conjunto de elementos que determinam *a priori* a topologia social dos protagonistas.

O estudo confirma nossos pressupostos de que a atitude em relação ao SCAD decorre fundamentalmente da adscrição econômico-social e étnica do pesquisado, indicando que a questão das cotas está se configurando como uma

representação no sentido clássico do termo, como dois conhecimentos, duas concepções distintas de mundo, em disputa pela hegemonia e legitimação, “cujo objetivo é criar a realidade”, como defende Moscovici (1978 apud SÁ, 1995, p. 33).

Os argumentos a favor ou contra a política de cotas possuem uma significativa afiliação específica a cada segmento social estudado. A classe social e a etnia atribuem significados distintos ao objeto e utilizam conjuntos de argumentos e valores específicos.

Concepções de mundo de natureza mais individual podem interferir significativamente nas respostas, como foi possível observar na diferença de comportamento entre alunos do Colégio Anchieta e do ISBA, observando-se neste último que uma maior adesão a valores axiológicos e um maior comprometimento com a justiça social por parte da instituição e dos estudantes interferiu nas respostas dadas, confirmando as afirmações de Bourdieu de que as escolhas dos atores não decorrem de um consenso com base no processo deliberativo livre e racional no espaço público, mas de posições com base em valores e identidades grupais.

#### **DISCOURSES ABOUT QUOTA SYSTEM TO AFRODESCENDENTS IN FORMING OPINION AND POLITICAL WILL: THE MYTH OF “RATIONAL” DELIBERATION**

##### **Abstract**

This study was conducted with a survey was applied in private and public secondary schools, in preparatory courses for university entrance examinations and at the Federal University of Bahia and at the State University of Bahia. The objective of this project is to analyze the arguments used in the process of forming public opinion about the quota system for African Brazilian students and the set of values involving altruism and tolerance related to the perspectives of the different ethnic groups, social classes and genres that comprise the group of students under analysis. A first reading of the data seems to confirm that the attitude towards the quota system varies greatly according to the social class and ethnic viewpoints of the subjects analyzed, which points to commutations of a clearly ideological nature.

**Key words:** Public Opinion. Affirmative Acts. Social Representations. Tolerance.

##### **REFERÊNCIAS**

ARCE, C. **Técnicas de construcción de escalas psicológicas**. Madri: Síntesis, 1994.

BOURDIEU, P. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

DERROTA das cotas. 2003. Disponível em: <<http://noticias.universia.com.br/destaque/noticia/2003/06/25/553906/derrota-das-cotas.html>> Acesso em: junho 2007.

- EAGLY, A. H.; CHAIKEN, S. **The psychology of attitudes**. Orlando, Fl: Harcourt Brace Jovanovich, 1993. p. 1-22.
- FISHBEIN, M.; AJZEN, I. **Belief, attitude, intention and behavior**: as introduction to theory and research. Reading, MA: Addison-Wesley, 1975.
- GREENWALD, A. G. Cognitive learning, cognitive response to persuasion and attitude change. In: Greenwald, A. G. et al. **Psychological foundations of attitudes**. New-York: Academic Press, 1968.
- HABERMAS, J. **Consciência moral e o agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. **La Teoría da la acción comunicativa**: complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Mudança estrutural da esfera pública**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 2003.
- \_\_\_\_\_. **A inclusão do outro**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- PARSONS, T. **Hacia una teoría general de la acción**. Buenos Aires: Kapelusz, 1952.
- PÉRES DIAZ, V. **Cambios tecnológicos y procesos educativos en España**. Madrid: Castilla, 1972.
- RAWLS, J. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- REICH, B.; ADCOCK, C. **Valores atitudes e mudança de comportamento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- ROBINSON SALAZAR P. Los recorridos de la tolerancia. Societatis. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, [20-?].
- SÁ, C. P. Representações sociais: o conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, M. J. (Org.). **O conhecimento no cotidiano**: as representações sociais na perspectiva da psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 19-45.
- \_\_\_\_\_. **Núcleo central das representações sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- \_\_\_\_\_. **A construção do objeto de pesquisa em representação social**. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.
- SARTORI, G. **A teoria da democracia revisitada**. São Paulo: Ática, 1994.
- SIERRA BRAVO. R. **Técnicas de investigación social**. 2.ed. Madrid: Paraninfo, 1983.



SOUZA FILHO, E. A. Análise de representações sociais. In: SPINK, M. J.

**O conhecimento no cotidiano:** as representações sociais na perspectiva da psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SPINK, M. J. **O conhecimento no cotidiano.** As representações sociais na perspectiva da psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 1995.



---

## O ENGAJAMENTO INDIVIDUAL: ENTRE INTENÇÃO, REDES E ESTRUTURAS

### Resumo

As razões que presidem o engajamento individual em mobilizações e/ou movimentos sociais há muito instigam estudiosos nas Ciências Sociais. Na década de 1960, a questão dos “custos e benefícios” do engajamento foi colocada no centro dos estudos sobre militância, a partir de então tal temática vem sendo investigada sob vários vieses por diferentes autores e/ou correntes sociológicas. Ao longo da segunda metade do século XX, sobretudo na França e nos Estados Unidos, muito se dissertou acerca dos motivos, dos fatores que conduzem ao engajamento militante: desde teorias que enfatizam fatores estruturais até teorias que se focam sobre características mais “psicológicas”. Apesar de atualmente ainda não se ter uma clareza sobre tal questão, já há certo consenso de que predisposições individuais (frustrações, descontentamentos, ideologias) e a existência de uma estrutura que “facilite” a ação não são suficientes para explicar o engajamento. Seguindo nessa linha, mais recentemente, muitos trabalhos foram produzidos congregando uma análise que leva em conta as redes e/ou os laços interpessoais (familiares, de amigos, no ambiente de trabalho etc.) como mais um fator a compor o “leque” de condicionantes do engajamento individual. E é justamente nesse sentido que o presente artigo segue, ou seja, objetiva-se aqui demonstrar que as redes e/ou os laços interpessoais podem funcionar muito bem como ligações entre as disposições individuais e as estruturas. Para tanto, foi consultado um conjunto de bibliografias, especialmente norte-americanas e francesas, que representasse as principais produções sobre a temática em questão nos últimos anos. O material analisado nos permitiu perceber que as investigações mais recentes entendem que as redes sociais podem funcionar como meio de mobilização individual em dois sentidos: tanto no sentido de aproximar a pessoa com predisposições à militância das oportunidades de mobilização, quanto como coprodutora da intenção de engajar-se, incentivando ou restringindo a ação individual.

**Palavras-chave:** Engajamento individual. Movimentos Sociais. Redes.

### INTRODUÇÃO

Várias questões poderiam ser levantadas com relação à pluralidade de dimensões que concernem aos movimentos sociais, conquanto, uma dentre elas

---

<sup>1</sup> Licenciado em História pela Universidade Federal de Sergipe (UFS); mestrando em Sociologia pela mesma Universidade; membro do Laboratório de Estudos do Poder e da Política (LEPP); Bolsista CAPES; Tel: (79) 3243-5196; E-mail: max\_alex86@hotmail.com; Endereço: Av. Fábio José C. Ramos, 671, Bairro Aeroporto, Aracaju/SE, CEP: 49038-440.

tem instigado estudiosos e não estudiosos desde o século XVIII, pelo menos, por ocasião das Revoluções Industrial e Francesa: o que leva pessoas comuns ganharem às ruas, tomarem prédios públicos arriscando suas integridades física e moral e inclusive suas próprias vidas para clamar seus direitos? (TARROW, 2009) Essa questão é tão complexa e abrangente na sociologia dos movimentos sociais que, de acordo com Frédérick Sawicki (2003), comporta outras questões mais específicas: quem se engaja? Porque e como se engaja? Porque continua engajado ou vem a se desengajar?

Inicialmente, tomava-se “o confronto político como expressão da mentalidade da multidão, da anomia e da privação”. (TARROW, 2009, p. 99) Com o passar do tempo, muitas teorias foram desenvolvidas para tentar responder melhor a essa questão das disposições a ação. Dividindo-se em dois pontos de vista principais – um macrossociológico que se foca sobre as estruturas sociais e organizacionais (Teoria da Mobilização de Recursos, Teoria do Processo Político, Teoria dos Novos Movimentos Sociais, Estrutura de Oportunidades Políticas, Teoria da Participação Política, Paradigma do Comportamento Coletivo, dentre outros) e outro microssociológico que se assenta sobre as trajetórias, as carreiras e as disposições individuais (Teoria do Engajamento Individual, Teoria da Privação Relativa, Paradigma da Escolha Racional, Análise de Redes, “Análise de Quadros”, dentre outros) –, essa pluralidade de estudos e paradigmas demonstra que o conhecimento sociológico das condições e das formas da passagem ao ato (à ação) continua obscuro. (FILLIEULE, 2001)

Nesse sentido, a publicação de *Lógica da Ação Coletiva* por Mancur Olson (1999) colocou no centro das discussões sobre militantismo e ação coletiva uma questão bastante pertinente: a dos custos do engajamento. Mesmo sabendo que este trabalho é anterior ao desenvolvimento da maioria das teorias que tentam explicar o engajamento e a emergência de mobilizações coletivas, boa parte dessas teorias – especialmente as “macrossociológicas e estruturais” – não dão atenção suficiente aos “cálculos” que os indivíduos realizam a respeito do seu engajamento ou não em determinado movimento.

Diante disso, aceitando que o militantismo pode ser compreendido, à luz de teorias/abordagens macro e/ou microssociológicas, como uma atividade social individual e dinâmica (FILLIEULE, 2001, 2009) e intencionando discorrer sobre o ponto que liga disposições individuais e estruturais (organizações, oportunidades) tornando viável e efetivo o engajamento em determinada mobilização, o presente artigo versará sobre a intrínseca conjugação de “motivações” e “determinantes estruturais” para o efetivo engajamento, tomando o paradig-

ma redes/laços interpessoais como sendo o ponto de intersecção destes dois “polos”.

Para tanto, conforme apresentado por Pierre Mercklé (2004, p. 4), uma “rede social” pode ser entendida como sendo constituída por um conjunto de unidades sociais de tamanhos variáveis e de relações que, direta ou indiretamente, estas unidades mantêm umas com as outras. Tais unidades podem ser compostas de indivíduos ou mesmo de grupos, formais ou informais, de indivíduos e suas relações podem ser diversas: desde relações mais impessoais (transações bancárias, por exemplo) até relações mais próximas (interações verbais, participação em um mesmo evento etc.). Contudo, para a exploração do tema tratado aqui, o que nos deve ficar claro é que uma rede social é um “espaço” de interação entre indivíduos, de trocas de ideias e de formas de pensar e de agir e de estabelecimento de novas interações com outros indivíduos ou grupos.

## **AS TEORIAS DOS MOVIMENTOS SOCIAIS**

A década de 1960 foi marcada pela emergência de um novo cenário de mobilizações que se apresentaria, sobretudo, ao mundo ocidental. (GOIRAND, 2009) Tanto na Europa quanto nos Estados Unidos e na América Latina surgiram mobilizações com novas temáticas e novos anseios diferentes da tomada de poder do Estado – movimentos pelos direitos civis, de gênero, de estilo de vida, dentre outros –, isso sem falar no movimento estudantil que proliferaria também em “regiões mais distantes” como Japão, Paquistão e muitos outros países. (McADAM, McCARTHY; ZALD, 1996)

Essas mobilizações eram realmente muito diferentes das do passado. Não visavam a revolução política no sentido da tomada do poder, não podiam ser entendidas como o “retorno do movimento operário”, pois não se baseavam em classe, e não eram distúrbios reativos irracionais de indivíduos, mas movimentação ordeira e solidária de milhares de pessoas, dessa forma, não se encaixavam bem em nenhum dos dois grandes sistemas teórico-analíticos de até então: o marxismo e o funcionalismo. (ALONSO, 2009; McADAM; McCARTHY; ZALD, 1996)

Nesse sentido, tentar entender a conjugação de fatores que levam ao desenvolvimento de um movimento social é uma das mais importantes tarefas no campo das ciências sociais. Ainda na década de 1960, as mobilizações sociais podiam ser analisadas pelo que pode ser chamado de Teoria/Paradigma do Comportamento Coletivo. Esta linha de análise é derivada da tradição da cha-

mada Escola de Chicago e buscava explicar o comportamento coletivo por “dissfuncionamentos sociais” ou “frustrações psíquicas”, conquanto, a partir desta época foi rapidamente tornando-se pouco utilizada ou até mesmo ultrapassada. (CEFAÏ; TROM, 2001) A partir da década de 1970, três grandes correntes teóricas seriam desenvolvidas para tentar analisar essa nova “conjuntura de mobilizações”: a Teoria do Processo Político (TPP), a Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS) e a Teoria da Mobilização de Recursos (TMR).

A TPP foi desenvolvida nos Estados Unidos a partir de finais dos anos 1970 basicamente através dos trabalhos de três teóricos: Charles Tilly, Doug McAdam e Sidney Tarrow. Realizando construções explicativas macrohistóricas, esta teoria postula a estreita da relação entre o desencadeamento de movimentos sociais/revoluções e a política institucionalizada e pretende explicar o surgimento destas mobilizações com base nas mudanças da estrutura institucional ou das relações de poder informais de um sistema político. Ou seja, baseado no que se conhece como Estrutura de Oportunidades Políticas (EOP) que podem funcionar realmente como oportunidades ou, no sentido contrário, como constrangimentos objetivos a ação coletiva. (ALONSO, 2009; McADAM; McCARTHY; ZALD, 1996; TARROW, 2009)

Desenvolvida no continente europeu a partir de meados da década de 1980 entorno dos trabalhos de autores como Alain Touraine, Jürgen Habermas, A. Pizzorno e Alberto Melucci, a TNMS também se apoia em construções explicativas macro-históricas, na defesa da forte imbricação entre o desencadeamento de mobilizações coletivas e política institucionalizada e na ideia de oportunidades e constrangimentos objetivos à ação. (ALONSO, 2009) Entretanto, diferentemente da TPP que se apoia numa teoria de mobilização com viés político, a TMNS se baseia num arcabouço teórico que privilegia a mudança cultural que se fixa, basicamente, sobre as diferenças de características políticas dos Estados (McADAM; McCARTHY; ZALD, 1996), ou seja, no que poderíamos chamar de uma “Estrutura de Oportunidades Culturais”. Nesse sentido, os movimentos sociais funcionam como coprodutores de novas identidades sociais e de novas culturas políticas, como produtores de espaços de autonomia e de microespaços públicos de reconhecimento e de representação. (CEFAÏ; TROM, 2001)

Em sentido diferente, a TMR, que também seria desenvolvida nos Estados Unidos da década de 1970, seria baseada, principalmente, nos trabalhos de John McCarthy, Mayer Zald e Anthony Obershall e se imporia, nessa época, como paradigma dominante em solo estadunidense. Tal teoria foi fortemente inspirada no “modelo utilitarista” de Mancur Olson, autor defensor da ideia de que a

racionalidade do ator condiciona sua participação numa mobilização como resultado de um “cálculo racional” entre benefícios e custos. (CEFAÏ; TROM, 2001)

Coincidindo historicamente com a emergência de novas formas de ação coletiva nos Estados Unidos – movimentos pelos direitos civis, feministas, negros, estudantis, dentre outros –, a TMR procurou explicá-las buscando reduzir todas as arenas públicas a uma lógica de mercado em que as Organizações dos Movimentos Sociais (OMS) são entendidas como empresas capitalistas. (CEFAÏ; TROM, 2001; McCARTHY; ZALD, 1977) Esta teoria postula que a ação coletiva só se torna viável na presença da coordenação de indivíduos, ou seja, pela existência de organizações dotadas de recursos materiais (financeiros, infraestruturais, dentre outros) e humanos (ativistas, apoiadores, dentre outros) suficientes para tal empreitada. (ALONSO, 2009; McCARTHY; ZALD, 1977) Enfim, esse modelo teórico da ação, ao contrário da TPP e da TNMS, exacerba a racionalidade como explicação das mobilizações coletivas.

A virada para o século XXI, mais uma vez, traria um cenário novo de mobilizações. Os movimentos contemporâneos envolvem ativistas e temáticas que, muitas vezes, extrapolam as fronteiras institucionais e nacionais tirando do Estado o papel de “antagonista principal” e indo de encontro às teorias “tradicionais” dos movimentos sociais que os definiam em escala nacional. (ALONSO, 2009) Justamente nessa conjuntura e através de uma releitura de *Frame Analysis* (1974), de Erving Goffman, os autores David Snow e Benford desenvolveriam o que se convencionou chamar de “Análise de Quadros” ou “Frame Analysis”.

Nesses “movimentos contemporâneos”, a cultura se juntaria à “amálga-ma” das motivações. Precisamente em situações de confronto de discursos de denúncia de injustiças e de reivindicação de direitos por princípios étnicos ou cívicos, a cultura funciona como elemento ressignificador, sendo essa exatamente a principal defesa da “Análise de Quadros”, qual seja, a de que os movimentos sociais devem ser tomados como “produtores de significações”. (CEFAÏ; TROM, 2001)

Entretanto, essas transformações obrigariam a uma remodelagem bem mais profunda das teorias dos movimentos sociais que teriam de estender ao caráter simbólico-cultural e global dos movimentos contemporâneos uma atenção maior em suas explicações. Nesse sentido, procurando conjugar características culturais que se combinam para a formação de identidades coletivas, a partir dos anos de 1990 os teóricos dos movimentos sociais se esforçariam em redefinições teóricas que enfatizassem a cultura como viés explicativo. Essas reorientações conduziriam a uma análise dos movimentos sociais sob dois aspectos: conflitos políticos em geral – “*Contentious Politics*” – e espaços políticos não

institucionalizados – “Teoria da Sociedade Civil”. (ALONSO, 2009) Todavia, não chegaríamos a um consenso, pelo contrário, vivemos hoje tanto quanto antes num cenário de intensas discussões sobre as lógicas da ação coletiva, discussões estas atualizadas pelo acréscimo da “velha polêmica” das vinculações entre cultura e ação política da qual o conceito de Análise de Quadros proposta por Snow e Benford representa apenas uma de suas facetas.

## **O ENGAJAMENTO INDIVIDUAL COMO PROCESSO**

Como já citado neste trabalho, a partir de meados da década de 1960, com os trabalhos de Mancur Olson, a motivação para participar de mobilizações coletivas tem sido tomada em função dos custos e benefícios de participação percebidos. (FILLIEULE; PUDAL, 2010; KLANDERMANS; OEGEMA, 1987; SAINTENY, 2000) Para tanto, podemos entender “custos” como recursos financeiros mesmo, mas também como dedicação de tempo à causa e/ou organização, como desapontamento da opinião de pessoas próximas (familiares, amigos, companheiros de trabalho etc.), dentre outros. Já os “benefícios” podem ser entendidos como alcance/contemplação das reivindicações do movimento, como alargamento do círculo de amizades, “enriquecimento” educacional/cultural (através de cursos, por exemplo), aquisição de uma *expertise* específica através do envolvimento assíduo neste movimento/organização (LOCHARD; SIMONET, 2009), dentre outros. Ou seja, os benefícios são tomados como retribuições do militantismo, retribuições estas que são entendidas como os benefícios que os indivíduos pensam retirar do engajamento. (GAXIE, 2005)

Tais concepções nos remetem, portanto, a uma visão economicista do engajamento em que as retribuições pensadas pelo agente social podem, muitas vezes, variando de acordo com o grau de evolução dos contextos e das experiências individuais, confundir-se com os custos. (FILLIEULE, 2009) Tal fato nos leva a reavaliar a noção de custos do engajamento, só que não no sentido de “inventar” novos tipos de capitais de retribuição como os apresentados por Pierre Bourdieu – capital cultural, social e econômico – que são atribuíveis a cada “campo”, mas no sentido de uma “economia moral militante” que valoriza ou não a luta pelo poder em determinado “campo”. (PÉCHU, 2007)

Admitindo que a atividade militante é, ao mesmo tempo, individual e dinâmica, somente uma abordagem que leve em conta o militantismo como processo, ou seja, que trabalhe em conjunto questões como a das predisposições ao militantismo, a da passagem à ação, a da multiplicidade de engajamentos ao



longo da vida, a dos desengajamentos etc. (FILLIEULE, 2001, 2009), será capaz de dar um esclarecimento mais fiel à questão do engajamento. E justamente para tratar de múltiplos engajamentos, de vínculos com muitas organizações e que também são de laços de amizade, dada a importância que se pode ver nesses aspectos do engajamento, muitos trabalhos foram produzidos desde a década de 1970 enfatizando o papel fundamental dos laços sociais e/ou redes de amizade para o engajamento individual. (KLANDERMANS; OEGEMA, 1987; McADAM; PAULSEN, 1993)

Esses trabalhos contam com uma abordagem microsociológica e concentram-se no estudo das motivações individuais que se conjugam com “determinantes” favorecendo o encontro entre um agente e uma causa e/ou organização determinada. (SAWICKI, 2003) Utilizando-se, por exemplo, de estudos de *trajetórias* e/ou *carreiras* individuais e de pesquisas quantitativas muito se avançou em direção à compreensão dos contextos individuais de “formação” desses agentes, de suas predisposições e de seus processos de socialização militante.

A noção de carreira, herança da tradição interacionista da Escola de Chicago, se apresenta como fundamental a tal empreitada por vários motivos. Na forma como Becker (1985) a apresenta, a noção de carreira remete a duas dimensões: uma objetiva e outra subjetiva. Objetivamente, compõe-se de uma sequência de regras e de empregos, de realizações e de tomadas de posições próprias de um indivíduo. Subjetivamente, é feita de mudanças e reconstruções da forma como o indivíduo interpreta seu passado revelando suas visões de si e de suas diversas características, ações e de tudo que lhe sucede. Sendo assim, através da integração da dimensão temporal, ela oferece um meio de analisar os processos e as relações entre “história individual”, instituições e contextos, enfatizando dimensões de grande importância tais como posição social dos agentes, suas inserções em diferentes esferas (religião, trabalho, grupos culturais), os jogos de poder orientados dentro das organizações/instituições, dentre outros. (FILLIEULE; PUDAL, 2010, p. 172) Ou seja, a análise de carreiras nos leva a considerar duas dimensões essenciais das “identidades sociais”: a da transformação das identidades e a da pluralidade de locais de inscrição dos agentes sociais (FILLIEULE, 2001; FILLIEULE; PUDAL, 2010), isso além da variabilidade das retribuições. (FILLIEULE, 2009)

Segundo Sawicki (2003), essas duas formas de pesquisa microsociológicas, as quantitativas e as prosopográficas e/ou biográficas, diferentemente das análises globalizantes que se atentam especialmente aos recursos sociais de tipo capital cultural e social no sentido bourdieusiano, trazem vantagens ainda mais específicas. Permitem medir precisamente o peso dos diferentes tipos

de engajamento (político, sindical, associativo etc.), esclarecer o investimento associativo dos grupos sociais conforme os setores associativos, enfatizar a posição chave dos “multiaderentes”, se atentar ao papel estruturante das redes interpessoais conduzindo ao engajamento, à complexidade das trajetórias e/ou “carreiras individuais” e aos efeitos de certas experiências pessoais para o engajamento e/ou desengajamento. (SAWICKI, 2003)

Nesse sentido, podemos citar trabalhos como *Raisons d’agir et proximité à la maladie dans l’économie de l’engagement à AIDES, 1984-1998* (2000),<sup>2</sup> de Olivier Fillieule e Christophe Broqua e *L’introuvable écologisme français?* (2000), de Guillaume Sainteny. O primeiro nos dá uma visão da importância da experiência direta ou afetiva com a AIDS para o posterior engajamento em associações que lutam contra esta doença e seus efeitos, dentre os quais o preconceito. Já o segundo, ao tratar de casos de exativistas ambientais que também tinham militado na política partidária e que, num momento posterior, foram “convidados” a assumir postos de destaque no governo do Estado Francês, nos permite analisar a relevância dos diferentes tipos de engajamento.

Entretanto, a despeito de teorias microssociológicas que buscam explicar o engajamento individual focando em aspectos pessoais tais como atributos psicológicos (frustrações, privações, alienação e concepções ideológicas etc.), simpatia com a causa, dentre outros e de teorias macrossociológicas que tentam explicar o desencadeamento de mobilizações coletivas (o que presume o engajamento de indivíduos) essencialmente através de fatores estruturais (oportunidades, mobilização de recursos, mudanças culturais etc.) e até mesmo por fatores de classe, pois como nos confirma Bourdieu a classe influencia nossas escolhas políticas (BOURDIEU, 2007, p. 424), podemos perceber, através do atual estado da discussão sobre o tema, que o que leva o agente social à ação é a conjugação de fatores individuais e estruturais. Ou melhor, de acordo com Florence Passy (1998), o contexto sociocultural do ator, seu ambiente relacional e sua intenção influenciam, em certa intensidade, ao longo do processo que o leva a engajar-se em um movimento social. Dessa forma, resta-nos identificar como esta conjugação se opera.

É bem verdade que um indivíduo que não comunga de uma opinião no sentido de se sentir injustiçado ou psicologicamente incomodado com uma situação, pretensão do Estado ou mesmo condição sua e/ou de outros não irá se engajar em um movimento social que defende uma causa orientada por estes preceitos. Conquanto, somente predisposições individuais não são suficientes

---

2 Conforme demonstrado em Fillieule (2001).

para conduzir à participação em uma ação coletiva (McPHAIL, 1971), um bom exemplo disso é o fornecido pelo trabalho de Klandermans e Oegema (1987) sobre o recrutamento dos participantes da grande manifestação pela paz em Haia, Países Baixos, 1983. Este estudo apresenta que 60% dos indivíduos contatados pela pesquisa e que simpatizavam com a causa e intencionavam participar da mobilização acabaram não participando da mesma. (KLANDERMANS; OEGEMA, 1987)

Em outro sentido, muito se discorreu acerca da importância do desenvolvimento de uma mínima forma de organização que permita a melhor “acumulação” e utilização dos recursos (materiais, imateriais, humanos etc.) por uma mobilização coletiva evitando, assim, seu esfacelamento e facilitando o recrutamento de aderentes para a mesma. Pois, como demonstrado por McCarthy e Zald (1977), poucos indivíduos “sozinhos” disponibilizariam de recursos para uma empreitada do tamanho de uma mobilização como estas. Porém, somente a existência de uma organização que milite entorno de uma causa dada não é suficiente para levar um indivíduo com predisposições a militar por esta causa a engajar-se. Então, como ou de que forma predisposições individuais podem ser canalizadas para a adesão deste indivíduo a uma causa e/ou organização de movimento social?

Segundo McAdam e Paulsen (1993), desde meados da década de 1980, quando explicações psicológicas e comportamentais da participação individual perderam terreno, modelos microestruturais ganharam destaque. Tais modelos defendem que é relativamente sem importância se uma pessoa é psicológica ou ideologicamente predisposta ao engajamento se lhes faltam condições estruturais de participação, pois sem tais fatores este indivíduo permanecerá inativo.

Nesse sentido, vários trabalhos foram desenvolvidos nas últimas décadas demonstrando a força e a importância das redes de relações para o engajamento em mobilizações coletivas. Nessa linha, podemos citar trabalhos como *Specifying the Relationship Between Social Ties and Activism* (1993), de Doug McAdam e Ronnelle Paulsen; *Potentials, Networks Motivations, and Barriers: Steps Towards Participation in Social Movements* (1987), de Bert Klandermans e Dirk Oegema; *L'Action Altruiste – contraintes et opportunités de l'engagement dans le mouvements sociaux* (1998), de Florence Passy; *De estudantes a cidadãos: Redes de jovens e participação política* (1997), de Ann Mische, dentre outros, todos enfatizando a importância das redes de relações sociais formais e/ou informais para o engajamento militante. Podemos citar também outros trabalhos que, apesar de não versarem diretamente sobre o paradigma redes, demonstram a importância dos vínculos de amizade e de parentesco com as “esferas” política, militar, empresarial

e religiosa – Oliveira (2008), Seidl (2009), James Toth (2005), neste último caso exclusivamente religioso, dentre outros.

Tratando de laços interpessoais (formais ou informais) podemos afirmar que grandes redes interpessoais podem facilitar ou incentivar o engajamento, dada a incerteza da mobilização. Um bom exemplo disso pode ser o apontado em Oliver (1984) que considera a residência de amigos próximos e/ou parentes na mesma área como um dos melhores preditores da participação em organizações de bairro. Ou melhor, esses laços podem ser entendidos como indicadores subjetivos de interesse na vizinhança, como fator que influencia a disponibilidade de incentivos à ação coletiva ou, principalmente, como fator que pode reduzir o custo da ação ao facilitar, por exemplo, a comunicação entre eles. (OLIVER, 1984)

Outra forma de redes muito abordada em trabalhos recentes é a organizacional. A participação em organizações de movimentos sociais é também uma extensão dos laços interpessoais, pois funcionam como uma boa maneira de se alargar o círculo de amizades. Um vínculo como este deixa o indivíduo mais susceptível de engajar-se em mais de uma organização ao mesmo tempo, visto que muitos gerenciadores de movimentos sociais já perceberam que é muito mais fácil recrutar apoio entre organizações já existentes do que de indivíduos “isolados”. Fato que, para muitos, se explica pelo suposto desenvolvimento de um forte “sentimento de eficácia” por aqueles que participam de várias organizações ao mesmo tempo. (McADAM; PAULSEN, 1993; PASSY, 1998)

Todos nós estamos inseridos numa multiplicidade de “lugares” no espaço social (família, amigos, trabalho etc.), estamos permanentemente submetidos a diferentes normas, lógicas e princípios de socialização que, às vezes, mesmo contraditórios se nos interiorizam. (FILLIEULE; PUDAL, 2010) Assim sendo, os laços sociais podem tanto incentivar quanto restringir a militância, por isso a importância de nos atentarmos para o impacto variável das “múltiplas incorporações” que caracterizam a vida das pessoas. (McADAM; PAULSEN, 1993)

Assim sendo, todas as decisões “individuais”, inclusive a de militar, são em alguma medida influenciadas por essa rede de relações. Conquanto, segundo McAdam e Paulsen (1993), o fato de a “decisão” de engajar-se ser influenciada por uma série de opiniões de terceiros, suscita a questão de como o indivíduo agrega as opiniões que recebe até formar uma posição final. Nesse sentido, o desenvolvimento de uma maneira de pensar, ou melhor, de uma identidade é o fruto de uma organização de conceitos/concepções em hierarquia de importância definida pelo “compromisso” que este indivíduo estabelece com as identida-

des específicas das suas unidades relacionais. (STRYKER, 1968 apud McADAM; PAULSEN, 1993)

Diante disso, podemos afirmar que o contexto sociocultural da pessoa é importantíssimo para conduzi-la ao engajamento, contudo, não é suficiente para tal. No recrutamento, a decisão de aderir ou não a um movimento depende da proximidade ideológica (PASSY, 1998) ou da identificação da identidade invocada pela organização/movimento e o apoio que este indivíduo recebe ou não das pessoas a ele próximas e dos “recrutadores” no sentido do reforçamento nele desta identidade. (McADAM; PAULSEN, 1993)

Entendido dessa maneira, o engajamento individual é um processo, cujo modelo explicativo proposto por McAdam e Paulsen (1993) é, a meu ver, bastante aplicável. Segundo este modelo, o engajamento se dá em três etapas: primeiro a pessoa tem que ser objeto de um recurso de recrutamento (direto, como a mídia, por exemplo, ou indireto) que cria uma associação positiva entre a identidade do movimento e a deste indivíduo; depois de criada esta disposição inicial à participação a pessoa vai “discuti-la” com outras pessoas do seu círculo relacional que podem reforçar ou não esta disposição, ou seja, este indivíduo tem que conciliar essa nova identidade de ação com todas as demandas das demais identidades; por fim, este indivíduo tem que contar com a ausência de forte oposição entre sua nova identidade e a de outras pessoas que são importantes para a manutenção de outras identidades das quais depende. (McADAM; PAULSEN, 1993)

Em sentido parecido, Passy (1998) também defende que o engajamento é um processo que se dá em três etapas: a do contexto sociocultural – que define as potencialidades da ação de acordo com a detenção de certos capitais sociais e culturais; a do contexto relacional – que se realiza através das interações sociais entre as redes que o indivíduo se insere e que, conjugando laços culturais e estruturais, aproximam um indivíduo predisposto a se engajar das oportunidades de mobilização pelo recrutamento; e a da intenção – momento de integração/avaliação das diferentes influências recebidas, inclusive experiências pessoais anteriores, que “produzem” a intenção ou não de participar. (PASSY, 1998, p. 167-168) Entretanto, através da “análise de regressão” esta autora dá uma maior ênfase à dimensão intencional do ator e, concordando com a ideia também defendida por McAdam e Paulsen (1993), reforça que no processo de “decisão” para o engajamento o indivíduo realiza uma “avaliação” da eficácia da mobilização e, principalmente, da importância ou utilidade de engajar-se. Também concordando com McAdam e Paulsen, Florence Passy defende que a intenção de mobilizar-se não está livre de objeções dentro do contexto relacional do ator.

Para Passy, portanto, assim como para McAdam e Paulsen, o engajamento é um processo coletivo em que as interações com o ambiente são seu ponto central. Tal fato nos leva a perceber que a noção de escolha racional não se aplica tão bem, pois não leva em conta os contextos relacionais e estruturais nos quais o indivíduo se encontra inserido. (PASSY, 1998)

Assim sendo, podemos entender o engajamento individual como resultante da conjugação de fatores estruturais e individuais em que o contexto relacional do indivíduo funciona como mediador entre as duas partes. Sem dar preponderância a nenhum destes fatores, defende-se aqui uma visão do engajamento como processo relacional.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Podemos perceber, pelo exposto ao longo deste trabalho, que ainda não se tem uma visão clara do engajamento individual. É bem verdade que já há consenso de que predisposições individuais tais como frustrações, descontentamentos e ideologias são importantes para a compreensão das motivações que levam as pessoas a militar (WALSH; WARLAND, 1983), conquanto, são insuficientes para explicá-las. Nesse sentido, muito se discorreu sobre a importância da existência de uma mínima forma de organização de movimento social, pois através de sua capacidade de acumulação de recursos (materiais, imateriais e humanos) a mesma ofereceria certas condições (reforço de um quadro de justificação para a ação, disponibilização de capitais necessários à mobilização, dentre outros) para o engajamento e sua continuidade. Entretanto, também devemos levar em conta que organizações podem, em sentido inverso, restringir o engajamento, pois em alguma medida elas “escolhem” seus membros em função de uma vasta gama de regras e códigos formais e informais. (GERTH; MILLS, 1973) Dessa forma, somente a existência de uma organização de movimento social, mesmo na presença de predisposições pessoais e organizacionais, não são preditivo de ação individual.

No decorrer do presente trabalho, defendemos uma visão do engajamento individual diferente daquela proposta por Mancur Olson (1999). Em vez de uma “escolha racional” pela avaliação dos “custos e benefícios de participação”, propomos, à luz de uma vasta bibliografia sobre o tema, uma visão processual/relacional do engajamento. Distanciando-nos de teorias macrossociológicas que tentam explicar o surgimento de mobilizações e, por conseguinte, o engajamento, essencialmente por fatores estruturais (oportunidades, mobiliza-

ção de recursos, mudanças culturais, aspectos de classe, dentre outros), defendemos que fatores psicológicos (ideologias, descontentamentos, dentre outros) e que a intenção pessoal intervêm incisivamente neste processo.

Em se tratando de intenção, demonstramos também que a mesma é fortemente influenciada pelas interações do indivíduo com seu “ambiente relacional” em que os custos do engajamento são modelados. Ou seja, as relações formais e/ou informais da pessoa com todos os “mundos sociais” nos quais ela está inserida (família, amigos, trabalho etc.) aproximam ou distanciam, facilitam ou restringem o engajamento individual. (PASSY, 1998)

Tudo isso nos leva a perceber que o engajamento individual não pode ser compreendido pela supervalorização de um fator de mobilização em detrimento dos outros, mas pela relação entre fatores estruturais e individuais mediados pelas redes de relações interpessoais formais e/ou informais. Mais especificamente, as redes sociais intervêm no engajamento individual de forma variada: influenciam na decisão de engajar-se, como também podem oferecer uma aproximação entre estrutura e ator, ou seja, elas podem aproximar indivíduos potencialmente predispostos a se engajar com oportunidades de mobilização. (PASSY, 1998) E é esta a tese defendida no presente artigo, qual seja, a de que as redes de relações sociais funcionam como meio de mobilização individual no sentido não só de aproximar a pessoa com predisposições à militância das oportunidades de mobilização, como também, ao funcionarem de maneira relacional incentivando ou restringindo a ação individual, no sentido de coprodutora da intenção de engajar-se.

## **INDIVIDUAL COMMITMENT: AMONG INTENTION, NETWORKS AND STRUCTURES**

### **Abstract**

The reasons that govern the individual engaging in mobilization and/or social movements have long enticed scholars in the social sciences. In the 1960s, the issue of “costs and benefits” of engagement was placed in the center of studies of activism, from then on this issue has been investigated under various biases by different authors and / or sociological trends. Throughout the second half of the twentieth century, especially in France and the United States, much has lectured about the motives, the factors that lead to engaging activist: from theories that emphasize structural factors to theories that focus on features more “psychological”. Although not currently have a clarity on this issue, there is already some consensus that individual predispositions (frustrations, grievances, ideologies) and the existence of a structure that “facilitate” the action is not sufficient to explain the engagement. Following this line, more recently, many works were produced by pooling an analysis that takes into account the network and / or interpersonal ties (family, friends, workplace, etc.). As another factor to compose the “range” conditions of engagement of the individual. And it is precisely this sense that this article

follows, ie, the objective here show that the networks and/or interpersonal ties can work very well as links between individual dispositions and structures. To that end, we consulted a number of bibliographies, especially American and French, which represent the main production on the subject in question in recent years. The analyzed material has enabled us to realize that the latest research understand that social networks can serve as a means of mobilizing individual in two directions: either to bring the person with the predispositions of militancy mobilization opportunities, and as co-producer of the intention of engaging in, encouraging or restricting individual action.

**Key words:** Individual Engagement. Social Movements. Networks.

## REFERÊNCIAS

ALONSO, Angela. As Teorias dos Movimentos Sociais: um balanço em debate. **Lua Nova**, São Paulo, n. 76, p. 49-86, 2009.

BECKER, Howard S. **Outsiders**. Études de Sociologie de la Déviance. Paris: MÉTAILLIÉ, 1985.

BOURDIEU, Pierre. Cultura e política. In: \_\_\_\_\_. **A Distinção: crítica social do julgamento**. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre: ZOUK, 2007.

CEFAÏ, Daniel; TROM, Danny. Présentation. In: CEFAÏ, Daniel; TROM, Danny. **Les Formes de l'action collective: mobilizations dans des arènes publiques**. Paris: Éditions De L'ehess, 2001. p. 9-23.

FILLIEULE, Olivier. Propositions Pour une Analyse Processuelle de L'engagement Individuel. Post Scriptum. **Revue Française de Science Politique**, v. 51, n. 1-2, p. 199-217, fév./avr. 2001.

FILLIEULE, Olivier. Émergence et développement des mobilizations. In: COHEN, Antonin; LACROIX, Bernard; RIUTORT, Philippe. **Nouveau Manuel de Science Politique**. Paris: La Découverte, 2009. p. 514-529.

FILLIEULE, Olivier; PUDAL, Bernard. Sociologie du Militantisme. Problématisations et déplacement dès méthodes d'enquête. In: FILLIEULE, Olivier; AGRIKOLIANSKY, Eric; SOMIER, Isabelle. **Penser les Mouvements Sociaux**. Conflits sociaux et contestations dans les societies contemporaines. Paris: La Decouverte, 2010. p. 163-184.

GAXIE, Daniel. Rétributions du Militantisme et Paradoxes de L'action Collective. **Revue Suisse de Science Politique**, v. 11, n. 1, févr. p. 157-188, 2005.

GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright. **Caráter e estrutura social: a psicologia das instituições sociais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973 (1954).

GOFFMAN, Erving. **Frame Analysis: an essay on the organization of experience**. New York: HARPER, 1974.



- GOIRAND, Camille. Movimentos Sociais na América Latina: elementos para uma abordagem comparada. Tradução de Clóvis Marques. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 44, p. 323-354, jul./dez. 2009.
- KLANDERMANS, Bert; OEGEMA, Dirk. Potentials, Networks, Motivations and Barriers: steps towards participation in social movements. **American Sociological Review**, v. 52, n. 4, p. 519-531, aug. 1987.
- LOCHARD, Yves; SIMONET, Maud. Les experts associatifs, entre savoirs profanes, militants et professionnels. In: DEMAZIÈRE, Didier; GADÉA, Charles (Org.). **Sociologie des groupes professionnels** – acquis récents et nouveaux défis. Paris: Éditions La Découverte, 2009. p. 274-284.
- McADAM, Doug; McCARTHY, John D.; ZALD, Mayer N. (Ed.). **Comparative Perspectives on Social Movements**. Political Opportunities, mobilizing structures and cultural framings. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- McCARTHY, John D.; ZALD, Mayer N. Resource Mobilization and Social Movements: a partial theory. **American Journal of Sociology**, v. 82, n. 6, p. 1212-1241, 1977.
- McADAM, Doug; PAULSEN, Ronnelle. Specifying the Relationship Between Social Ties and Activism. **American Journal of Sociology**, v. 99, n. 3, p. 640-667, Nov. 1993.
- McPHAIL, Clark. Civil Disorder Participation: a critical examination of recent research. **American Sociological Review**, v. 36, p. 1058-1073, 1971.
- MERCKLÉ, Pierre. **La Sociologie des Réseaux Sociaux**. Paris: La Découverte: Syros, 2004.
- MISCHE, Ann. De estudantes a cidadãos: redes de jovens e participação política. **Revista Brasileira de Educação**, n. 5 e 6, p. 134-150, 1997.
- OLIVEIRA, Wilson J. Ferreira. Gênese e Redefinição do Militantismo Ambientalista no Brasil. **DADOS** – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 51, n. 3, p. 751-777, 2008.
- OLIVER, Pamela E. If You Don't Do It, Nobody Else Will: active and token contributors to local collective action. **American Sociological Review**, v. 49, p. 601-610, 1984.
- OLSON, Mancur Júnior. **A lógica da ação coletiva**: os benefícios públicos e uma teoria dos grupos sociais. São Paulo: EDUSP, 1999 [1965].
- PASSY, Florence. **L'Action Altruiste**: contraintes et opportunités de l'engagement dans les mouvements sociaux. Paris-Genève: DROZ, 1998. Cap. II e VII.
- PÉCHU, Cécile. "Laissez Parler Les Objets!" De l'objet des mouvements sociaux aux mouvements sociaux comme objets. In: FAVRE, Pierre; FILLIEULE, Olivier; JOBARD, Fabien (Dir.). **L'atelier du politiste**: Théories, actions, représentations. Paris: La Découverte, 2007. p. 59-78.
- SAINTENY, Guillaume. L'atypisme des élites écologistes. In: SAINTENY, Guillaume. **L'introuvable écologisme français?** Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p. 310-355.

SAWICKI, Frédéric. Les temps de l'engagement: à propos de l'institutionnalisation. In: LAGROYE, Jacques (Dir.). **La Politisation**. Paris: Belin, 2003. p. 123-146.

SEIDL, Ernesto. Disposições a militar e lógica de investimentos militantes. **PRÓ-POSIÇÕES** – Revista da Faculdade de Educação da UNICAMP. Dossiê – Educação e Política: novas configurações nas práticas de militância. Campinas, SP, v. 20, n. 2(59), p. 21-39, 2009.

SEIDL, Ernesto. (Re)pensar os movimentos sociais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 26, n. 75, p. 178-181, 2010.

TARROW, Sidney. **O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político**. Tradução de Ana Maria Sallum. Petrópolis, RJ: VOZES, 2009.

TOTH, James. Local Islam Gone Global: the roots of religious militancy in Egypt and its transformation. In: NASH, June (Ed). **Social Movements**. An anthropological reader. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. p. 117-145.

WALSH, Edward J.; WARLAND, Rex H. Social Movement Involvement in the Wake of Nuclear Accident: activists and free riders in the three Mile Island Area. **American Sociological Review**, v. 48, p. 767-781, 1983.

---

## ALGUMAS CATEGORIAS PARA ANÁLISE DOS SONHOS NO CANDOMBLÉ

### Resumo

Este artigo é uma adaptação de parte da dissertação de mestrado intitulada *Um estudo sobre os sonhos no candomblé*, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia e finalizada no ano de 2008. Partindo da pesquisa de campo e tendo como base teórica a *Nova antropologia onírica* propõe-se algumas categorias facilitadoras da apreciação dos sonhos no candomblé: os sonhos “verdadeiros” e os sonhos “falsos”; a interpretação dos sonhos e o sua relação com oráculo; os sonhos iniciáticos: sonhos do iyawô; os sonhos e os ebós; os sonhadores mensageiros e a representação dos orixás nos sonhos.

**Palavras-chave:** Sonhos. Candomblé. Categorias.

### INTRODUÇÃO

A análise que segue parte da observação das narrativas oníricas compartilhadas em seu contexto religioso e da coleta das narrativas oníricas em entrevistas realizadas. Segue, portanto, a linha teórica da *nova antropologia onírica*<sup>2</sup> que compreende os sonhos inseridos em uma específica dimensão cultural atento à necessidade de estar presente nas situações de compartilhamento quando possível. Os sonhos participam e remetem a todo o espectro social, cultural, religioso, econômico etc.; e a partir deles pode-se ir ao encontro do sistema metafísico e simbólico da religião, das suas concepções cosmológicas e mitológicas.

Interessada na prática, interação, diálogo, experiência e performance, junto com os agentes individuais, atores, personagens, *selves* e sujeitos de toda

---

1 Doutorando da Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba. Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia. Bacharel em Crítica Literária pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor de Literatura do curso de Licenciatura em Letras da Faculdade São Miguel em Recife.

2 O termo foi cunhado por Barbara Tedlock no artigo intitulado: *The New Anthropology of Dreaming*, publicado no segundo número do *Dreamg: journal of association for study of dreams*, em 1991. A “nova antropologia onírica” não é concebida como um movimento. São estudiosos interessados no fenômeno onírico que compartilham de certas premissas teórico-metodológicas utilizadas para o estudo dos sonhos. Ela pode ser considerada um desenvolvimento dos estudos da Escola de Cultura e Personalidade, iniciada por Franz Boas nos Estados Unidos.

essa atividade (TEDLOCK, 1991, p. 3), a nova antropologia onírica considera o sonho um

[...] ‘fato social total’, o que significa reconhecê-lo enquanto fenômeno capaz de expor a sociedade e suas instituições em vários de seus níveis. Na clássica concepção de Marcel Mauss, o ‘fato social total’ participa de dimensões diversas e complementares da sociedade, estando nele presentes, ao mesmo tempo e de uma só vez, todo o espectro social, religioso, jurídico, moral, econômico, estético, morfológico. (ARAÚJO, 2002, p. 68)

Os sonhos são valorizados em diversas situações inter-relacionadas:

Dentro e fora do contexto ritual, no universo sagrado e no profano. Considerado diacronicamente, é um fator importante para a iniciação do filho-de-santo na comunidade religiosa, recebendo atenção e sendo tratado com respeito e ‘dignidade’ durante todo o tempo de participação do indivíduo nesta comunidade [...] Sincronicamente, os ‘grandes sonhos’ isto é, aqueles cuja significação ultrapassa o sentido individual e remetem a toda a comunidade, têm papel especial para a sobrevivência do grupo, indicando caminhos e alternativas a serem seguidas. Em função de um sonho realizam-se sacrifícios e oferendas, requerendo do sonhador e/ou da comunidade empenho e dispêndio material. (ARAÚJO, 2002, p. 69)

O artigo que se segue foi subdividido em categorias propostas a partir da pesquisa de campo. Priorizou-se as interpretações dos integrantes da religião, sua forma de experienciar e compreender o sonhos. Quando necessário, utilizando-se dos conhecimentos adquiridos das leituras, das entrevistas e da convivência em campo.

## **A NATUREZA DOS SONHOS PARA O CANDOMBLÉ; OS SONHOS “VERDADEIROS” E OS SONHOS “FALSOS”**

Augé, em *A guerra dos sonhos* de 1998, traz algumas informações sobre os sonhos entre os africanos, inclusive dos grupos que deram origem ao candomblé afro-brasileiro: jejes e iorubas, por exemplo. Para Augé o que há de comum em todos os sistemas de representação africana em relação ao sonho, é a pluralidade do ego. O autor dá um exemplo entre os Nupe do *rayi*: “o que o indivíduo vê no sonho é o que o *rayi* vê durante sua peregrinação. Mas o *rayi* não pode viajar sozinho: ele é acompanhado pelo *fifinji*, duplo e imagem do corpo individual”. (AUGÉ, 1998, p. 34)

Tal pluralidade seria encontrada entre os iorubás. Como analisa Araújo (2002), o *ive* representa a memória, possuindo duas qualidades. A primeira, a ancestral que o acompanha, conduzindo o *emi* ao mundo dos sonhos a que se chega pelo sono, mas também depois da morte, oportunidade em que ele retorna *orum*. A segunda qualidade é a capaz de nos capacitar permitir que lembremos de nossa experiência, sendo esta adquirida ao acumularmos conhecimentos.

Pai Balbino (2006, p. 8), Babalorixá do terreiro Ilê Opô Aganju, situado em Lauro de Freitas-BA e descendente de conhecida casa de candomblé, o Ilê Opô Afonjá, atualmente dirigido por Mãe Stella de Oxóssi, afirma em entrevista a Cláudio Néri:

Quando a gente sonha uma coisa é quando o nosso orixá sai da gente, e aí eles mostram as coisas que passam na cabeça da pessoa. Por exemplo, você vai dormir, você apaga completamente, então nessa hora seu orixá não tá junto de você. Então ele ali vê coisas que se passam porque você tem uma visão por intermédio dos seus orixás.

Já para a Ebome Zenaide, os sonhos predizem e “são uma forma de manifestação espiritual” e será, para ela, tão mais forte e presente quanto for a mediunidade da pessoa que desenvolvê-la para estabelecer seu contato com o universo espiritual através dos sonhos.

De uma forma geral, é concordante que os sonhos podem ser uma mensagem do orixá, o que não quer dizer que seja sempre.

A primeira pessoa entrevistada, então ainda não integrante da religião, teve um sonho com Mãe Menininha<sup>3</sup> do Gantois e foi se consultar com Makota Valdina, conhecida personalidade do candomblé Angola de Salvador. Makota jogou os búzios e lhe disse que era preciso ver se era um *sonho verdadeiro* ou um *sonho falso*.<sup>4</sup> Indicou-lhe uma conhecida do terreiro do Gantois para lhe acompanhar no contato com a casa de culto. Não parece haver dúvidas que o *sonho falso* refere-se ao sonho de conteúdo apenas psicológico, motivado pela própria pessoa e não pelo orixá; já o *sonho verdadeiro*, este sim, é motivado pelo orixá. Marília, conduzida por uma Ekede, contou o sonho à Iyalorixá. A atual Iyalorixá Carmen lhe aconselhou a frequentar a casa nas festas.

3 É certamente a Iyalorixá mais conhecida do candomblé. Mãe Menininha pontificou em 1922 e ficou 64 anos à frente do candomblé do Gantois. Tornou-se famosa em canções de renomados artistas brasileiros.

4 A Ebome Zenaide tem uma forma própria e interessante de chamar os sonhos falsos: seria quando você mesmo *faz o sonho*, aquele quase sempre causado por ansiedade.

No caso de Marília, apesar da presença de Mãe Menininha, um detalhe do sonho parecia indicar que não faria parte do *corpus* de integrantes do Gantois, como veio a acontecer posteriormente. Vejamos seu relato:

*Eu estava no Gantois, na Federação e sentia como se fosse no alto, bem no alto (Marília não sabia que o local era conhecido por Alto do Gantois). Eu entrava no terreiro e era recebida por Mãe Menininha. Ela estava mais nova, com seus 40, 50 anos e me recebia muito bem e toda sorridente. Eu entrava com minha irmã e estava havendo uma festa e as filhas de santo estavam dançando em círculo e só elas podiam estar lá naquele círculo, todas estavam de branco, só elas dançavam. Mãe Menininha me falou que eu não podia entrar porque não tinha sido convidada. Era como se eu ainda não pudesse participar, dançar com as filhas, porque ainda não tinha sido preparada. Falo para minha irmã: já que estamos aqui, podíamos ir à praia. Descia e via no mar uma mulher negra toda de vermelho com o vestido que cai sobre os olhos e tinha movimentos lentos e dançando, como se fosse uma dança interior. Não levantava os olhos. Era como se ela estivesse num casulo, se gestando pra sair. Eu nunca tinha ido no Gantois quando sonhei. Nem sabia que era aqui tão perto. No sonho eu descia a escada da frente e ia pro Rio Vermelho. Era tudo igual, só que mais antigo.*

No candomblé é comum perguntar: – Quem lhe convidou? Quase sempre, alguém frequenta convidado por outro alguém já integrante da casa que se torna, em parte, responsável por sua socialização. Pode ocorrer da pessoa começar a frequentar porque o orixá começou a “pegá-la” nas festas, nesse caso, se vir a se repetir com frequência, o orientador pode indicar alguém para acompanhar a pessoa na casa, socializando-a. Outra forma é ser suspenso para Ogã ou Ekede, que ocorre na maioria das vezes de surpresa, durante uma festa; ou, caso mais raro, a pessoa é trazida pelo orixá, sem a interferência de um convite, processo só identificado pela Mãe de Santo. Uma pessoa que não é convidada, como ocorreu com Marília em seu sonho, salvo essas exceções, dificilmente entra para a casa. Marília veio a se iniciar em uma outra casa de culto de Salvador.

É o caso de Marília que faz lembrar a importância de dar atenção aos detalhes e às modificações que o próprio indivíduo promove em sua narrativa. No sonho descrito, Marília informa que Mãe Menininha disse que “não poderia dançar, pois não foi convidada”. Na primeira vez que Marília foi entrevistada, ela não narrou esta parte do sonho, contou apenas que Mãe Menininha lhe disse que não estava preparada pra dançar ainda na roda. Como foi contado da primeira vez, parecia indicar que ela deveria ficar frequentando o Gantois para ver se sua frequência levaria a uma iniciação. Todos que frequentam uma casa de culto, estão, de uma forma ou de outra, sendo preparados para se iniciar. Ela

´ não poder dançar porque não estava preparada podia indicar que deveria ser preparada para isso, mas quando se adiciona a informação do ‘convite’ o sentido muda. Não foi possível saber se quando ela esteve com a Iyalorixá contou-lhe a versão que primeiro foi contada ou a que foi contada posteriormente ao pesquisador. Propõe-se que, como foi na mesma época, deva ter contado à Iyalorixá a primeira versão, o que pode ter feito a Mãe de Santo orientá-la a frequentar as festas, como já dito.

Pela pesquisa, parece que nem sempre se pode afirmar, à primeira vista, se os sonhos são mensagens do orixá, se são *verdadeiros* ou *falsos*. Para um indivíduo que está se aproximando do culto, caso de Marília, se o sonho não é claro, é necessário observar, socializar o indivíduo para que outros sonhos possam vir a ocorrer e descobrir se realmente os orixás estão indicando uma determinada casa de culto para o devoto. De qualquer forma, a maioria dos sonhos que chegam aos orientadores são, no mínimo, significativos porque se há motivação para procurar esses orientadores, seja a pessoa de fora da religião ou de dentro, é porque o conteúdo lhe desperta o interesse, reconhecendo-o com um vínculo com a respectiva cultura, mesmo que não o compreenda em parte ou em sua totalidade. O papel de compreender, de interpretar é do Babalorixá ou da Iyalorixá.

## **A INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS E O ORÁCULO**

Para interpretar um sonho é necessário tomar conhecimento de um *corpus* mítico e simbólico da religião, conhecer o cotidiano de uma casa de santo, conhecer a liturgia, o orô<sup>5</sup>, a natureza dos orixás e, às vezes, o contexto do sonhador, o que está ocorrendo com ele no momento atual de sua vida.

A pessoa mais preparada para desempenhar o papel de intérprete dos sonhos é o orientador espiritual. É ele quem detém o conhecimento necessário para esclarecer a mensagem do orixá enviada através dos sonhos.

Normalmente, os filhos da casa de culto são orientados a contarem seus sonhos primeiramente ao orientador, caso queiram e sintam-se à vontade, contam a outras pessoas. Há casos em que o Pai ou Mãe de Santo orienta não contá-los a mais ninguém.

Um sonho pode prever um acontecimento futuro, pode remeter a algo do presente ou pode confirmar algo que já ocorreu. Às vezes é necessário jogar

---

5 “Cada orixá tem seus ritos próprios dentro do quadro geral da iniciação. Suas fôlhas; suas cantigas; suas peculiaridades e suas interdições. O conjunto destas condições é o que se chama o *orô do santo*. [...] A palavra vem do iroubá *oro* (orô) que significa ‘costume, tradição’”. (LIMA, 1977, p. 112)

os búzios para esclarecer ou confirmar o recado do sonho. Cada orientador tem sua forma de proceder.<sup>6</sup>

Araújo, em estudo já citado, encontra uma possível relação entre mito, oráculo e sonhos. Especificamente, diz o autor:

A posição central e a importância atribuída ao discurso mítico é um fator de coesão e a partir dele são interpretados os fenômenos e ocorrências que perpassam o cotidiano do povo-de-santo, bem como estruturados e organizados os elementos que compõem sua vivência religiosa. Desta forma, *a divinação e as formas culturalmente instituídas para conhecer os desígnios das divindades têm lastro e justificação no mundo mítico, da mesma forma que os sonhos são compreendidos como um canal de comunicação com o reino dos orixás.* A imaginação onírica é inseparável da tradição mítica, compartilhando uma forma imagística que é sacralizada pela experiência religiosa. (ARAÚJO, 2002, p. 124)

Na tradição da religiosidade africana, na região da iorubalândia, os divi- nadores eram conhecidos como Babalaôs, pais do segredo e seu grau hierárqui- co máximo, os Oluôs, os videntes. Os Babalaôs jogavam os ikin ifá, 16 caroços do dendezeiro ou o Opelê ifá, corrente onde estão enfiados os caroços de certa fru- ta. (VERGER, 1993, p. 126) O jogo do Opelê Ifá trabalha com 16 odus, caminhos oraculares que se multiplicam em outros 256, que por sua vez se multiplicam em outros 4096, compondo o *corpus* mítico-literário iorubá. É provavelmente de origem muçulmana, como dá a entender Bastide:

Poder-se-ia procurar uma etimologia árabe. Fica, enfim, o engenhoso re- curso de ver em Fá, quer o nome mais ou menos alterado da localidade donde o conhecimento divinatório se teria difundido na Nigéria, quer o nome daquele que o importou do Norte ou do Oriente. (BASTIDE; VERGER, 1953, p. 360)

Como analisa Araújo (2002), um sistema divinatório não reflete apenas outros aspectos da cultura. Eles são a base, e também a premissa, de que o co- nhecimento sustenta e valida tudo o mais. O povo de santo teria, então, como “fonte primária da mitologia”, como o próprio autor diz, “[...] um imenso arqui- vo armazenado e organizado pelo sistema de divinação de Ifá. As histórias das

---

6 A Ebome Zenaide contou-me de uma Ekede que jogava para as pessoas e na mesma hora saía com elas pra confirmar o jogo com outro olhador, o que quase sempre acontecia. Falou-me também de seu Vicente, um senhor cego, olhador que decifrava sonhos que as pessoas não tinham contado a ele.



divindades, explicações cosmológicas, justificativas da ordem social, originalmente fazem parte dos poemas míticos oraculares [...]”. (PRANDI, 2001, p. 114)

No Brasil o jogo com o Opelê Ifá e o conhecimento mítico do *corpus* literário de Ifá “reduziu-se”. Foi Bamboxé Obiticô, ao tempo da sacerdotisa Iyanassô, quem implantou o sistema de jogo com 16 odus e 70 caminhos. (BENISTE, 1997, p. 110) Um jogo presidido pelo Orixá Exú que possibilitou às mulheres jogar, já que o Opelê Ifá é restrito aos homens.

Essas relações míticas entre Ifá e Exu encontradas em quase todos os mitos que se referem a tais divindades revelam as ligações que existem entre o jogo de búzios e o efetuado por meio do opelê-ifá dos Babalaôs. Incontestável é a influência do jogo de ifá sobre o jogo de búzios, constituindo, este último, um sistema muito mais simples e menos hermético. Essa influência é marcante no Brasil. O jogo de búzios parece ter absorvido numerosos elementos do jogo praticado com o opelê, sobretudo o conteúdo mítico que foi redefinido e, de certa forma, “reduzido” ao nível do sistema divinatório que utiliza os búzios. (BRAGA, p. 1988, p. 49)

As relações entre os dois sistemas divinatórios talvez possibilitem falar de uma relação entre sonho e sistema oracular, os dois como meios de comunicação com os orixás. Da mesma forma que o oráculo, o sonho também confirma algo que já passou, esclarece e orienta algo pra se fazer no presente e prevê acontecimentos futuros.

Não parece que se possa dizer, como Araújo dá a entender, que “todo o povo de santo” tem “um imenso arquivo armazenado e organizado pelo sistema de divinação de Ifá”. O jogo de búzios é restrito àqueles escolhidos pelos orixás para passar pelo seu aprendizado. Este conhecimento está com o Babalorixá ou Iyalorixá e uns poucos iniciados no jogo de búzios, como os Babalaôs, por exemplo. Tal conhecimento é instrumento de poder sobre os filhos e de posição entre o povo de santo. O conhecimento dos mitos no cotidiano religioso de uma casa não está aberto a todos como já se encontram atualmente organizados em livrarias. Poucas vezes escutou-se um relato mítico e nessas poucas vezes o relato foi feito de forma respeitosa e cuidadosa, quase reservada. De qualquer forma, mesmo os mitos tendo se “reduzido” como diz Braga, pode-se afirmar que são a “base (e a premissa) do conhecimento que sustenta e valida tudo o mais”, pois se o relato mítico completo não está aberto a todos, o conhecimento do conteúdo mítico parece estar distribuído e assimilado no conhecimento que se transmite sobre o orixá, suas características, sua personalidade, sua vestimenta, seus elementos etc... Parece ser desta forma que o mito chega a todos.

## SONHOS INICIÁTICOS: OS SONHOS DO IYAWÔ

Talvez o momento mais substancial da relação sonhos e oráculo aconteça quando da iniciação de um devoto. Este momento importante na religião é restrito, secreto. A iniciação é o momento de descobrir a natureza essencial da pessoa, seu eu mais profundo indicado pelo oráculo e pelos sonhos. É o momento do início de uma mudança comportamental que vai socializá-la para vida religiosa e para seguir as linhas de seu destino religioso:

Fá procura também revelar ao homem sua existência tal como foi concebida pelo Deus criador quando o enviou à terra. [...] Essa reclusão, rito de passagem, implica uma morte simbólica e um renascimento para uma vida totalmente consagrada ao culto, uma vida sagrada, marcada por diversas interdições definidas no contexto da religião afro-brasileira. Desde então a iniciada terá, em termos de atitudes, comportamentos e reações, uma vida diferente da que levava antes do ritual de iniciação. Trata-se, por conseguinte, de uma redefinição de seu projeto existencial, da aquisição de uma nova personalidade. Essa mudança comportamental resulta não só do fato da noviça ter-se tornado uma iniciada, consagrada ao culto dos orixás, mas também da revelação de seu destino, fixado há muito, mas que até então lhe era desconhecido; é a revelação do odu (destino) pessoal. (BRAGA, 1988, p. 42-43)

A natureza mais profunda do devoto é representada pelo nome que lhe é dado na iniciação. Este nome será proferido pelo orixá manifestado quando do ritual de saída do neófito. Assinala-se que o nome contém sua identidade mais profunda e torná-lo público é dar a outras pessoas a possibilidade de influir em seu destino, positiva ou negativamente, ou seja, adquirir poder sobre a pessoa. Em algumas casas de culto o iniciado não é reconhecido pelo nome ganho quando da iniciação, em outras, ocorre o contrário, como diz Nicolau, iyawô: *“Lá na minha casa é normal. Todo mundo se chama pelo nome. Lá tem Xangô Obaladô, Obaladê, Obaguessim, Obáguná. Tem Ajaguntaiobi, Ajagunfunké, Iwintobí, Iwintomi, Oxum Delê. Todas as pessoas lá são camadas pelo nome.”*

O mesmo Nicolau citou uma fala da Iyalorixá Gisele Binon Cossard:

*Todas as vezes que a Iyalorixá, a Iyakekerê, ou outra iniciada entrar no Ronkó, a Iyawô deve fazer o dobale e bater o paó até que a pessoa diga ka-okê, que é pra sentar. A Iyalorixá pede que a cada manhã a Iyawô lhe conte seus sonhos, pois a interpretação de seus significados vai permitir que se decifrem as mensagens do Orixá, além de dar indicações sobre os ebós a*

*serem feitos para que nada venha a perturbar o seu estado. Através dos sonhos é que será revelado o nome do Orixá e, por isso, deve-se tomar muito cuidado para não acordar a Iyawô com sustos, gritos ou barulhos intempestivos. Devem reinar no terreiro a maior calma, muito silêncio. Cada um deve caminhar com precaução, falar em voz baixa. Ninguém deve cantar ou assobiar.*

Nicolau dá sua opinião sobre a formação do nome no processo iniciático:

*O nome vai se formando por uma série de processos complexos que não se falam. Os sonhos participam. Tem os ritos que os pais e mães de santo fazem que eles ficam sabendo qual o nome que aquele orixá vai gritar. Isso tá de acordo com a qualidade do orixá, a forma como Ele se apresentou, as coisas que aconteceram, o que o orixá deu durante a feitura, a forma como Ele pega a pessoa. Tudo isso. Os sonhos que o iyawô tem, os ebós que são determinados. Tudo isso vai determinar o nome. Porque o nome tá relacionado às forças e à qualidade daquele orixá e daquela pessoa. Tanto que você tem: Odé Taiomim, Odé taió... Lá na minha casa nós usamos nosso nome. Naquela sociedade eu tenho aquele nome. Eu nasci ali, ali fui batizado, então tenho aquele nome.*

E dá o exemplo de seu próprio processo:

*Quanto eu tava fazendo santo todo dia eu tinha um sonho diferente. A maioria das coisas a Mãe de Santo chamava o Pai Pequeno preu contar de novo o que eu tinha sonhado. Até um dia, o dia depois do nome, em que eu acordei chorando por causa do sonho que eu tive e dava uma sensação muito real e era muito triste. Mas agente não conta os sonhos de quarto porque a partir deles a Mãe de Santo vai olhando, vai jogando, vai olhando as coisas que você vai falando e vai determinando. Elas vão confirmando as qualidades do santo, vão confirmando os rituais que têm que fazer, se precisa de mais alguma coisa de acordo com o que a gente sonha e elas vão olhando, percebendo e vendo se tem que fazer alguma coisa. E todo dia antes de você sair, todo dia, todo dia, você tem uma coisa pra contar. [...] Eu acho que praticamente não tem sonho que não seja aproveitado quando a gente tá fazendo santo. Pode parecer a maior besteira quando você sonha. Ou tem dias que você pode até achar que não sonhou nada e ao longo do dia lembrar de alguma coisa. E aí a Mãe de Santo vai ver. Mas geralmente tem muita coisa. Ocorre de a gente ter dois, três sonhos numa noite só. E quase todo o sonho ele se reporta àquela situação que a gente tá vivendo ali.*

Um informante de Araújo que foi iniciado na tradição jeje, com raiz no Cejaundê, irá falar do processo de trazer o nome como uma elaboração:

Elaborar o nome, 'buscar o nome' é o que se diz. Pois é um arranjo da simbologia que foi sonhada; faz-se uma interpretação e elabora-se o nome... eu diria hoje uma elaboração de nome... Não é necessariamente através do sonho, mas o mais sensato é que seja... Na feitura da minha casa é o conteúdo do sonho, somado ao conteúdo do sonho do pai-de-santo que se preparava para este sonho, em determinado dia daquele tal fundamento... este dia específico. (ARAÚJO, 2002, p. 203)

Seja uma busca do nome ou uma elaboração, como é mais provável, todos podem sonhar servindo de canal de transmissão das mensagens dos orixás e, assim, contribuir para a busca ou elaboração de seu nome. No entanto, é atribuído àqueles que passarão pela iniciação como iyawô a capacidade, maior que os demais, por estarem em um estado propício, de serem esse canal de transmissão.

A Ebome Zenaide dirá que os sonhos do iyawô são "especiais" e estão relacionados a todo processo de internação, de obrigação, relacionados à condição em que se encontram. Em suas palavras:

Quando o iyawô está recolhido é como se ele estivesse num monge zen. Ele vai ter uma alimentação determinada. Ele vai ter uma vida muito fechada. E há quem diga que através da alimentação, através dele não ter relação sexual com ninguém, através dele não ter contato com o mundo externo, o espírito dele então caminha por partes muito profundas do espaço. Ele pode, através do estado em que ele está, conseguir guardar muito mais detalhes e ele ir em coisas que são quase reais. Por que quase reais? Porque ele tá num estado de torpor. Ele não tá falando com ninguém, ele não tá vendo praticamente ninguém, ele não ouve nada, ele tá só com ele. Tem os seus irmãos, é claro, que estarão na mesma forma que ele. Então, a depender do tipo de iyawô e da mediunidade, eles são capazes de quando você perguntar de manhã: - Você sonhou? Eles dizem detalhes quase palpáveis. Eles estão, como você pode dizer, em estado de graça. Não estão se alimentando com comidas pesadas. Eles não estão comendo sangue. Eles não estão comendo carne vermelha e uma série de coisas. Eles estarão tomando banhos de ervas. Então, isso tudo leva a um estado de que separa você mais do real e te leva ao irreal. Porque eles dizem: - Você só tem que pensar só no seu orixá! Você fica recluso de tal forma que o exterior não tem que saber. Se morrer, se nascer, se viver, quem tá lá dentro não pode saber. É como se ele tivesse dentro do ventre da mãe dele. Então, ele vai passar por processos, como você veja na cultura negra, como se ele tivesse na barriga da mãe. Então ele não pode saber nada de fora. Ele só sabe aquilo que o cérebro dele trazer. Você não ouviu dizer que bebê na barriga pensa? Bebê num mexe o pé? O bebê não muda de posição? O bebê

não ouve? Mas ele ainda não nasceu. [...] Existe no candomblé a seguinte expressão: - O iyawô vai nascer. Ele nasce no dia do nome. Por isso ele tem o pai e mãe lá dentro. O lugarzinho que ele tá é como o útero. Não pode ter briga, grito, ele tem que tá totalmente excluído, porque ele morre pra renascer. [...] Aí ele vai renascer que dia? No dia do nome dele. Quando ele renasce, que ele tá em transe, e você pergunta o nome, ele traz o nome... de onde hein? De onde ele veio. De onde ele estava. Naquela barriga mítica. Só que a barriga mítica, o ronkó, ele é um bebezinho, mas ele já nasce casado com o orixá. Não importa ele ser homem ou mulher, ele vai ser iyawô.

O estado de torpor no qual se encontra o iyawô promove nele muito sono, o iyawô dorme muito e, ainda de acordo com Zenaide, seu torpor, seu sono, é um “estado de graça”, pois, dizem alguns, “para a gente ver Deus é preciso que o corpo durma”. Este estado alterado possibilita sonhos nítidos, reais, palpáveis, como se pode confirmar na experiência de Nicolau:

*É, engraçado! Os sonhos geralmente têm uma realidade muito grande. Eles são bem coloridos. As cores são muito fortes, os lugares, cheiro das coisas são muito fortes, enquanto a gente tá fazendo santo. [...] Eu lembro de muita coisa assim porque a roça era molhada e eu lembro desde os primeiros sonhos que tinha essa coisa de estar descalço e sentir bem a textura, dá pra sentir até o cheiro da terra molhada. E aí eu lembrei do sonho da varanda, do lugar que eu fosse morar. Porque as cores, os bichos, as coisas que tinha, eram muito vivas, muito vivas mesmo. E era tudo muito interessante. Tem muita cor mesmo nos sonhos. Agora o realismo é que é incrível, porque os lugares no sonho, as coisas, não ficam distorcidas. Elas ficam exatamente como elas são. Não tem muita mudança, muita referência não. É bem real. E aí quase tudo que ia sendo falado tinha significado. Daqui a pouco o pessoal vinha e fazia alguma coisa e a Mãe de Santo explicava que era por causa do que a gente tinha sonhado. E ela sonhava muito também. Ela contava alguns sonhos. Principalmente nos dias que tinha as coisas marcadas. Eu não esqueço do último dia que ela chegou arrepiada, muito assombrada pra falar. Chegou correndo, foi me acordar, tava amanhecendo ainda, pra contar um sonho que ela teve. Depois da minha feitura. Depois do nome.*

*Depois do santo ter dado o nome.*

Como já comentado, os sonhos de quarto têm caráter restrito, secreto. Poucos sonhos de quarto foram registrados. Alguns dos recolhidos são agora expostos.

Os três primeiros sonhos é a Ebome Zenaide quem conta. Conta e ela mesma interpreta. O primeiro é o sonho de seu irmão de santo, filho de Omolu.

O segundo, de um outro irmão de santo, filho de Xangô e o terceiro, um sonho que ela teve com uma filha de santo de seu Babalorixá.

*Meu irmão, quando fez santo, é muito engraçado, é de Omolu. Eu lembro que a Iyalorixá dele perguntava: - O que você sonhou? - Ah! Minha mãe. Eu não sabia nada de candomblé. Sonhei minha mãe. - O que você sonhou? - Ah! Minha Mãe, a senhora vai rir do meu sonho. - Não, pode contar! - Eu sonhei que a senhora tava com uma roupa de caminhoneiro dirigindo um caminhão. Aí, ela ficou olhando pra ele. - Viu, minha Mãe, essas coisa de maluco! - Não é não. Seu sonho tá certo. Ela é de Ogun. O Ogun dela apresentou pra ele dirigindo um caminhão muito grande. Uma estrada muito boa. Ele do lado. É muito fácil você interpretar. Ele do lado na cabine e ela vestida com aquela roupa e a estrada linda. E ele descendo a estrada com ela. Quer dizer, ele é de Omolu, mas Ogun já predizendo o futuro dele. Como um iyawô, como uma pessoa feita de orixá. Ogun mostrando. Então você começa a interpretar a partir disso: uma estrada limpa, uma estrada reta, com algumas curvas, mas ele tá junto dele, ele tá mostrando, vai tá sempre junto dele quando ele precisar. As curvas são dificuldades da vida, que ele vai passar, que todos nós passamos, mas Ogun está alí junto dele pra ele superar. E segue reta. Tem mais curvas? Tem. Mas ela segue reta. Então você vai interpretando.*

Percebe-se que o sonho do iyawô é bem curto, apenas uma única imagem. Tem pessoas que costumam sonhar grandes relatos, outras imagens rápidas, às vezes fixas como um retrato. Todo sonho, seja uma longa narrativa ou uma imagem fixa, é importante para o candomblé.

O segundo sonho relatado por Zenaide:

*Eu tenho um irmão que eu gostava muito dele. Ele quando era iyawô, eu era mais velha do que ele, eu disse assim: - Vem cá, meu irmão! Quando você foi fazer santo você sonhava? Porque eu fiquei em transe, mas você ficou... - Ah, eu sonhei algumas vezes. - O que é que você sonhava? - Era engraçado. Eu sempre brincando com um leão. Agora, meu jeito era humano, mas eu brincava o tempo todo com um leão como se eu fosse um filhote de leão. Ele vinha com aquela pata, a pata dele era macia, ele vinha com a unha no meu rosto e me fazia cócegas. Ele botava aquela pata grande com aquela unha na minha barriga e eu ria muito e rolava. Ele é de Xangô. E uma das representações de Xangô não é um leão. É o leopardo. Então, o que é que acontece? Aí, já é lido com superioridade. O leão é superior aos outros animais em tudo, em porte, em honra, em tudo. Então, ele já sonha com um pequeno... ele é humano, mas seu pai é um leão, então ele brinca com o filho. Ele sonhava muito com isso. Ele disse que por causa disso... existe*

*uma música de Caetano Veloso<sup>7</sup> (cantarola O Leãozinho de Caetano Veloso). Então, ele se sente, é impressionante como ele se sente como o bichinho. Essa cantiga, essa música, remonta quando ele era iyawô que ele tem esse sonho que ele jamais esquece.*

Disse Zenaide, que os orixás podem ser representados por animais: Iansã por um búfalo, Oxaguiã por um camaleão, Oxalá por um elefante, Oxóssi por um javali e assim por diante. Eles se transformam mostrando seu poder. Continua Zenaide:

*Todo orixá tem um poder que ele quer. Dentro da minha cultura ele vai tomar uma forma zoomórfica. Por quê ele vai tomar uma forma zoomórfica? Porque é um tipo de cultura que tá ligada a animais. Como a cultura egípcia. Quantos deuses têm cabeça de animais e corpo humano? Assim é a minha. Se Oxum quer, ela vira um pássaro. Se Oxum quer, ela vira um crocodilo. Se Oxum quer, ela vira tigre. Se Oxum quer, ela vira um peixe. Se Oxum quer, ela vai aparecer metade peixe, metade mulher. Depende da vontade dela. Se Xangô quer, ele se transforma num leopardo. Se Ogun quer, ele se transforma num leopardo.*

O último sonho relatado por Zenaide:

*Eu tive um sonho uma vez com uma pessoa muito interessante. Ela era de Iansã, recolhida, dormindo, o Pai disse: - Ó Zenaide, por favor, vai dormir com fulana. Dormir quer dizer: dormir, rezar e dar banho. Aí, uma das noites eu tô dormindo assim, aí alguém bate no meu pé, quando bate no pé da gente a gente acorda. Aí, quando acordava eu via a menina em transe. Ela não falava nada, ela me puxava pela mão, ela tinha um ixã na mão, ela tava com um pano branco amarrado aqui, um ixã, ela abria a mala com o ixã e ia tirando toda a roupa de cor da mala, botando pra fora e fazia assim, aí guardava. Ela não é de vestir roupa de cor, usa só branco. A menina pode, mas ela não. Ela tem que ser tudo de cor branca.*

O ixã é a vara que os Ojé, sacerdotes do candomblé de Egun, os ancestrais, utilizam para impedir que os eguns tenham contato físico com os homens quando vêm em festas em sua homenagem, pois o reino dos mortos não pode se misturar ao dos vivos. Os Ojés tocam, cantam para os eguns e realizam os rituais privados. Mulheres podem participar do candomblé de Egun possuindo

<sup>7</sup> Músico brasileiro, nascido no estado da Bahia. Teve papel importante e central no Tropicalismo, movimento musical nos idos de 1960-1970.

cargos honoríficos como é o caso de Mãe Senhora.<sup>8</sup> Mas só os homens entram no mundo dos segredos da roupa dos eguns e conhecem o lesse Egun, a casa onde os rituais são preparados. Um mito conta que Omolu, então dono do reino dos mortos, dividiu seu reino com Oyá, fazendo ela a rainha dos espíritos dos mortos, a condutora dos eguns. (PRANDI, 2001, p. 308) É a qualidade que se conhece por Oyá Igbalé ou Balé, veste só branco. O sonho da Ebome, portanto, definia a qualidade, o caminho do orixá, Iansã Balé.

O sonho seguinte é de Ebome Zilda. Ela foi iniciada pra Oxaguiã. Passou por alguns problemas que a fizeram quase tirar a própria vida, algumas perturbações mentais. Alguns sonhos, como o de Zilda, são mais fáceis de se ler, percebe-se pelas roupas e pela atitude protetora que se tratava do orixá de Zilda. É o que deve ter logo notado sua Iyalorixá, informando-a, possivelmente depois de confirmar no Ifá, que era seu orixá se apresentando. Provavelmente, trazendo-lhe a confiança de volta, perdida quando passou pelas perturbações psicológicas que quase a levaram a morrer.

*Era quinta-feira do Rei Momo. Foi o nome do meu Santo. Eu fiquei chateada. Aquilo pra mim era real, mas não era a fé que eu tinha na época. Ai um dia eu tava assim pensando: - Será que isso é verdade? Aquela grande dúvida na minha cabeça pairava. Ai um dia eu tava dormindo no quarto do Axé, na esteira com a cara assim pra cima e sonhei que eu via um cara, ele era da minha cor, bem neguinho, e ele tava de camisa branca de manga comprida dobrada aqui assim, uma calça branca, um cinto largo marrom, de lado, eu não via o rosto dele, mas via que ele tinha um chapéu grande, ai eu vinha correndo de lá pra cá e tinha um buraco no chão. E ele tava dentro do buraco. Ele era tão grande que cabia no buraco inteiro. Eu vinha correndo e parei, freei com meus dois pés e disse: ‘ Quase eu caio aí nesse buraco!’. Aí ele olhava pra mim e disse: ‘ - Eu sempre vou lhe aparar! Sempre vou estar aparando você!’. Eu falei: - Que legal! Eu achava que era um paquera. Eu acordei, contei o sonho toda contente, contei pra minha Iyalorixá: - Tive um sonho massa! Arranjei um namorado. – Namorado? - Quando eu sair daqui ele já deve tá lá fora me esperando – Com certeza! Ai que gato! Todo de branco. Vai tá sempre me aparando, vai ficar sempre junto de mim, não vai sair nunca do meu lado! Ai, uns dois, três dias ela chegou assim: - Conte seu sonho de novo! Ela disse: - Você sonhou com Oxalá! Você sonhou com seu Pai. Ele que tá dizendo que você pode contar sempre com ele que ele vai tá sempre com você, você nunca vai cair, que ele não vai deixar. Pronto,*

8 Maria Bibiana do Espírito Santo (1890-1967), Oxum Muiwà, foi a terceira Iyalorixá do Ilê Opô Afonjá em Salvador, Bahia, entre 1942 a 1967. Casou-se com Mestre Didi, sacerdote supremo do culto Egun na Bahia. Mãe senhora recebe o título honorífico no Baba Agboulá, primeiro terreiro de culto Egun do estado, localizado na Ilha de Itaparica.



*aquilo ficou na minha cabeça até hoje e cada vez mais eu tenho um carinho maior por ele.*

## **SONHOS E EBÓS**

Os sonhos podem revelar necessidades, ebós (trabalhos espirituais) para serem feitos para o sonhador, para outra pessoa ou para todo o grupo. Os sonhos que remetem a todo o grupo, como já dito, é o *sonho grande*, usando a terminologia de Jung, sonho significativo para toda a comunidade. Este último é mais raro, como se pode supor. Não foi colhido nenhum exemplo de *sonho grande*.

Os sonhos que indicam ebós são, geralmente, menos simbólicos. As imagens parecem indicar com mais precisão o que se quer que o sonhador faça. Em alguns, o sonhador pode tomar as devidas providências sem o auxílio de um orientador. Claro que é uma situação em que o sonhador já passou por um aprendizado que o possibilita interpretar certos sonhos.

A Ebome Zenaide, por exemplo, realiza seus ebós quando o sonho é para ela claro:

*Eu posso sonhar assim: com um homem numa rua nu, ou semi, nu. Então, eu já sei, é Exú. Então, o que é que Zenaide faz? Sempre é assim. Eu vou fazer o quê? Eu vou fazer uma farofa com bem mel ou uma farofa com açúcar. Aí, vou botar pra ele com umas moedas: - Ó, meu velho, o senhor que me apareceu em sonho, eu tô dando isso ao senhor de presente pra que o senhor me livre de todo o mal, para que o senhor me dê boa sorte. Então, eu faço esse agrado pra Ele. Porque na minha cabeça é um tipo de Exú que tá precisando de alguma coisa. Aí, eu vou e dou [...] Ou se eu sonhar com um homem seminu me perseguindo, eu já sei que eu tenho que passar as coisas no corpo, jogar, quebrar e agradar a Exú.*

Mas o mais comum é recorrer à experiência de um orientador. Gleice, por exemplo, não é de candomblé, mas sua mãe já participou de uma casa de culto e recebe o orixá em casa às vezes, em alguma ocasião especial. Por causa da participação de sua mãe, Gleice também se aproximou da religião. Este sonho foi com o erê de sua mãe, de nome Sereno:

*Eu estava muito doente, não sabia o que era. Eu tava tendo febres altíssimas. Sonhei com meu pai Omulu, era minha mãe incorporada com o erê Sereno, dizendo que eu tinha que tomar chá de arueira, e ele me abraçava forte. Ai eu fui pra casa de mainha. Cheguei muito mal. E mainha não conseguiu sair. Ela me deu passe. Sereno veio, me disse a mesma coisa, que era*

*preu tomar os banhos. Depois, de madrugada, eu já não tinha mais febre e tava me sentindo outra pessoa.*

Gleice conta um sonho da prescrição de um ebó que, de acordo com ela, fez uma reviravolta em sua vida, conseguindo muita prosperidade:

*Sonhei que tava com dois cestos grandes: um era uma boneca no fundo toda vestida de cor de rosa, a boneca era negra, aquelas bonecas de plástico simples, toda de flores amarelas e a outra era um outro balaio de flores brancas e uma outra boneca de amarelo dentro do balaio e eu ia pra uma lagoa arriar. Uma lagoa em Lauro de Freitas onde primeiro deixei a oferenda pra Oxum e depois pra Iyemanjá. Dentro do balaio tinha pente, espelho, sabonete e por baixo, que eu não sabia muito bem, as comidas. Eu sabia que tinha fruta, milho, tudo isso.*

Gleice consultou um Babalorixá conhecido de sua mãe e, orientada por ele, o ebó foi feito exatamente como o sonho mostrava.

Com o autor deste texto ocorreu de forma semelhante. Um ebó pra exú:

*Me vi vindo da Av. Cardel da Silva, na descida do cruzamento pra Garibaldi e pra Caetano Moura, com uma garrafa de cana na mão. Era azul clara com vidro transparente. Eu fazia uma volta com a garrafa, um círculo e punha ela no chão. Eu pensava que atrapalharia quem ali passava e punha na calçada seguinte. É o local onde se põem normalmente oferendas pra Exú. Eu sentia no sonho todo que Exú estava me pedindo pra pôr pra ele. Eu também pensava que era para eu passar por volta de 12:15 da noite, mas eu pensava em pôr antes, umas 10:00h da noite, por causa do perigo de assalto.*

Na época do sonho, o pesquisador procurou uma senhora de umbanda. Ela então olhou e confirmou o sonho. Disse que eu pusesse no primeiro horário, na calçada seguinte, não me explicou o motivo.

## **OS “SONHADORES MENSAGEIROS”**

É comum ter pessoas que dizem não sonhar, seja Ebome ou pessoa mais nova na lei do santo. É claro que sonham, mas não lembram ou seus sonhos são comuns, sem conteúdos de axé, sem mensagens dos orixás. É muito comum sonhos tornarem-se mais presentes quando da aproximação com o terreiro, ou quando da aproximação de alguma obrigação da pessoa, seja iniciação ou uma outra. Eles tornam-se muito mais fortes, significativos e importantes durante o

processo de iniciação e é o iyawô aquele que será considerado em estado mais puro e receptivo às influências oníricas, como já visto.

Mas existem certas pessoas que são de uma certa forma requeridas por terem um “contato quase direto com o orixá”, sendo eles rodantes ou não. Eles se destacam na função de mensageiros. Aqueles que podem trazer o recado dos orixás para ele próprio, para outro, ou para o grupo, através dos sonhos. Eles serão chamados, como uma forma de diferenciar, de os “sonhadores mensageiros”. Esses indivíduos são requisitados nos terreiros. Eles podem acompanhar um processo iniciático de algum filho de santo e sonhar com seu orixá, trazer recados importantes do processo iniciático do neófito.

A frase usada: “contato direto com o orixá”, foi repetida por dois dos meus informantes como forma de exemplificar a relação dessas pessoas que têm sonhos mais frequentes, importantes para si mesmo e para o dia a dia da comunidade; e foi confirmada pela Ebome Zenaide quando indagada sobre a frase. Como visto, para ela, os sonhos serão tão mais fortes quanto mais desenvolvida for a pessoa que sonha, e independe da religião. Em suas palavras:

*[...] vai depender um pouco da mediunidade dela. Não importa a raça, não importa a cultura dela porque isso é uma coisa inata. Ela nasce com o dom. Claro, a depender uma vai ser mais desenvolvida e outras vão ser menos desenvolvidas. [...] Olhe, isso eu posso dizer a você dentro da minha forma de ver. É um tipo de mediunidade desenvolvidas por elas.*

Para a Ebome Zenaide, se o sonhador for um indivíduo que não recebe santo, esse “contato quase direto” com o orixá pode tomar forma de provações. Às vezes mais difíceis de lidar do que com as exigências dos orixás aos que os manifestam.

*E eu via o povo que não tem todo o cabedal de coisas exigido pelo dominante, dizer assim pra Zenaide: ‘- Pois é, a gente que dá santo, apanha do santo quando faz coisa errada, o santo vem e bate!’ Mas a pessoa que não dá santo é muito pior. Ela tem provações muito piores. E eu acho que uma das provações piores dela é exatamente essa. Ela não dá Orixá, mas você acabou de usar uma expressão: mas elas ‘estão quase em contato direto com o sobrenatural’. Elas sonham. Elas vêm.*

O caso de sonhador mensageiro colhido é o de Milena.<sup>9</sup> Ela tem 26 anos e está frequentando o candomblé há pouco tempo. É filha de Oxum, o orixá fe-

---

9 Conheço Milena há alguns anos. É uma antiga amiga de minha terra natal, Recife.

minino das águas doces e da beleza. Milena conta que sempre teve uma relação inquieta com os sonhos. Muitas noites não dormia, ou dormia muito mal, por causa de sonhos que a assustavam. Dizia em tom de reclamação:

*Ah...a novidade agora é que estou sonhando que algumas conhecidas da minha mãe ficam grávidas. Aí, depois de alguns dias, uma notícia chega lá em casa me confirmando o sonho. E eu perdendo minha noite de sono sonhando coisas que não têm nada a ver comigo! Eu preciso dormir!!!*

Nos últimos contatos com Milena, ela estava mais tranquila com sua relação com os sonhos. Como é uma forma de manifestação, o dom do sonhador mensageiro parece passar por um processo educativo. O sonhador capta, muitas vezes, o que está ao seu redor e é preciso aprender a selecionar as imagens oníricas. Diferenciar as imagens que são para ele mesmo e as que são para outros; diferenciar as positivas e as negativas, como o sonho que se segue, um recado para um amigo de Milena. Parece ser um recado de confirmação da morte do pai de seu amigo, Salviano. Ocorreu em novembro de 2007 e Milena já frequentava um terreiro em Recife.

*Estava eu, Salviano (meu amigo negro, historiador), e uma mulher jovem, que lembro o rosto, mas não conheço, sentados numa cama de casal num quarto bem pequeno conversando sobre várias coisas, entre elas, as questões familiares de Sal, sua relação com seu pai e sua mãe. Aí, de repente Sal começa a envelhecer bem rápido: a pele envelhece, os cabelos ficaram brancos, ele ficou curvo (pareceu cena de cinema), e começou uma música. Era um toque de Oxalá que algumas vezes ouvi no terreiro da Iyalorixá. Aí, Sal (velho) começava a dançar uma dança igual as que já vi no terreiro quando tocam pra Oxalá. Sal dançava e olhava tão penetrante pra mim, só dançava e olhava pra mim. Era um olhar tão forte, igual ao olhar das pessoas em transe nas festas. Eu ficava com medo, porque não entendia o porque do olhar tão fixo pra mim. Então eu ouvi uma voz (não sei de onde) que dizia várias vezes em tom imperativo: - Olhe pra mim! Mas o olhar dele era muito forte, e eu não conseguia fixar o olhar. O Olhar dele foi se tornando cada vez mais forte até eu acordar com um susto e uma angústia, uma coisa que não era nem ruim nem boa. O sonho acaba aqui. Duas semanas depois fui na casa de Sal pra contar porque o sonho não saía da cabeça. Eu não conseguia parar de pensar. Aí, ele informou que o pai dele estava internado, mas estava se recuperando e iria voltar em alguns dias. Mas não voltou. Piorou de repente e foi só o tempo de Sal chegar no hospital para ele ir. Não sei se tem relação, Sal é que acha que tem. Se era Oxalá mesmo também não sei. Apenas tenho certeza que no sonho eu sabia que era.*

Milena se assusta com sua função de mensageira. Ela capta as “informações”, transmitindo-as através dos sonhos. Esse parece ser o dom do sonhador mensageiro. Assustar-se com esses sonhos é comum, inclusive porque energias estão sendo processadas. Quando se sonha se trabalha, disseram alguns dos informantes, provavelmente influenciados pela linguagem espírita, para a qual os espíritos trabalham durante o sono e este trabalho demanda esforço energético, gasto de energia e, portanto, cansaço para o sonhador. Quanto mais educado para receber a “manifestação” do orixá através dos sonhos, quanto mais discernimento o sonhador adquirir para selecionar as imagens oníricas, menos se assustará com seus sonhos, e menos gasto de energia terá. Assim se supõe.

Quanto ao sonho de Milena, especificamente, a presença de Oxalá pode mesmo estar relacionada à morte do pai de Salviano. A natureza de Oxalá é também relacionada com a morte e com a simbologia da morte-renascimento. Oxalá preside todo processo iniciático no candomblé, não importa para que orixá o filho será iniciado, Oxalá estará presente acompanhando o fim de uma vida para o surgimento de uma nova. Um oxalá envelhecendo cada vez mais como aparece no sonho de Milena parece estar indicando a morte do pai de seu amigo. E como é crença do candomblé e de outras religiões, a morte é passagem para uma outra vida, no caso específico do candomblé, a vida dos ancestrais, dos Eguns.

Noutro sonho, Milena recebe recado de bruxaria que estaria sendo feita contra ela. Esse ocorreu em março de 2008 e o contato com sua Iyalorixá já se intensificava. O sonho tem referência à ligação de sapo com bruxaria, uma ligação corrente no imaginário brasileiro:

*No quintal de casa, muitos sapos surgem e começam a me atacar e eu consegui fugir deles, menos de um sapo que tinha uma forma de gente. Minha Iyalorixá disse que significava bruxaria, magia negra, trabalhos de alguém para quem sonhou, no candomblé é um sonho muito ruim. Aí, fui no terreiro, tomei um banho de limpeza com as ervas de Oxum e acendi velas para os orixás.*

Lembrando que alguns dos filhos de santo com quem conversei exemplificaram esse dom que alguns têm como um “contato quase direto com o orixá”, Milena sonha com um homem recebendo Exú, executando sua função de mensageiro dos orixás. Ele lhe dá um recado de um outro orixá não identificado. Milena disse depois que achava que o outro orixá era Oxalá, mas não expôs o motivo de sua suposição.

*Eu estava deitada e um homem desconhecido (não tenho certeza, mas acho que estava de amarelo) entrou em transe com alguns orixás (não sei bem qual, mas acho que era masculino) e olhava pra mim e eu o olhava também com calma. Ele falava sem voz: - Ainda não é o momento (eu sabia que era referente aos meus orixás se manifestarem, mas não sabia de que forma), espere, vai chegar o momento, Ele mandou dizer (não sei quem). Senti uma energia tão forte que bateu uns tremores involuntários no meu corpo, minha mente ficou meio que paralisada, sem conseguir pensar nada, mas estava ainda consciente. Quando os tremores passaram, ele falou, também sem voz, algo que eu não conseguia entender. Depois já com alguma voz perguntou se eu conseguia entendê-lo. Fiz sinal de não. Ele repetiu com alguma voz: - Se mandarem (entendia que era algum desconhecido) você fazer alguma oferenda pra orixá, algum trabalho, não faça não que é coisa ruim, ele mandou dizer. Fiz sinal que entendi. Então ele levantou-se, começou a andar pela casa, e acordei às 6:00 horas da manhã, cansada e não conseguir dormir mais. O homem com Exú falava em nome de outro orixá, mas só dizia assim: - Ele mandou dizer..., entende? Ele, o outro orixá.*

O amarelo que vestia Exú é cor de Oxum, orixá patrono de Milena. A hora que não é chegada, apesar de Milena não identificar, pode-se supor que seja a hora de manifestar o orixá no corpo. Sua Iyalorixá já tinha lhe dito que é rodante, mas Milena ainda não manifestou o orixá. E o mais importante: Milena recebeu recado dos orixás sem a intermediação dos búzios, um contato direto através dos sonhos.

## **REPRESENTAÇÃO DOS ORIXÁS NOS SONHOS**

Segato (1995, p. 143-144), em seu estudo no xangô de Recife, disse:

Os sonhos devem ser considerados como uma forma narrativa que preenche um papel semelhante ao dos mitos, pois o que eu busquei neles, o que os membros do culto obtêm, é uma atualização das imagens das divindades. De fato, alguns relatos de sonhos foram particularmente úteis na minha pesquisa para elucidar a representação física dos deuses e os gestos que dão expressão aos seus estados de ânimo característicos.

Parece elucidativo que os sonhos saiam da esfera privada e tornem-se socialmente significativos, enriquecendo o *corpus* mítico (SEGATO, 1995), mas não é evidente a *atualização* das imagens da divindade para esta presente pesquisa. Para o crente, as entidades podem ser conhecidas aos poucos através dos sonhos, são imagens de sua verdadeira forma ou da forma que podem assumir.

Uma *atualização* supõe uma imagem criada pelo imaginário, o que parece bloquear o estudo do fenômeno da forma como está sendo abordado: a partir da própria experiência do devoto e da sua forma de compreendê-la. Além disso, cada orixá, por mais que possa ser identificado a partir de características gerais, possui características próprias, individualizadas: Ogun tem suas características em comum com os outros Oguns, mas o Ogun de tal pessoa tem sua forma própria, detalhes que concernem apenas a ele e a nenhum outro Ogun.

O orixá pode se apresentar como ele mesmo é, o que é raro; apresentar-se em uma forma animal, como visto muito comum na religião; ou apresentar-se em uma forma reconhecível para o sonhador. Não há como verificar, mas esta última parece ser a que mais ocorre, pois possibilita ao orixá ser reconhecido, mas não ser conhecido em sua forma original e verdadeira, que só aos poucos vai se revelando, quando acontece de se revelar.

Segundo a Ebome Zenaide, um orixá, qualquer que seja, pode se apresentar “menino, jovem maduro ou velho”. Essas são as três faixas etárias em que todos os orixás se apresentam.

Exú é talvez o orixá que mais apareceu neste estudo. O pesquisador desta dissertação sonhou com uma forma de Exú. Quem me confirmou que a entidade trata-se de Exú, foi Severino Lepê, integrante de antiga casa de culto de Recife e a Ebome Zenaide.

*A casa era no alto de um morro. Eu estava lá e estava tendo uma festa. Depois eu via o pai da casa sentado na beira de um dos beliches que tinham em um quarto. Ele estava sentado na beira da cama e chorava, chorava muito como se estivesse arrependido de algo e dizia: - Felipe, isso aqui não é lugar pra você! Isso aqui não é lugar pra você! E depois eu me via saindo de lá por uma estrada de barro (as estradas que levavam até lá eram de barro) com um homem jovem, moreno, um pouco mais escuro que eu, forte, magro, careca e encurvado. Usava um short branco. Ele estava me acompanhando na minha saída, como se estivesse me tirando de lá. Ele dava cambalhotas rápidas no ar e brincava comigo. Batia na minha cara. Dava tapas, murros. Eu tentava revidar, mas meus movimentos não chegavam nem perto da velocidade dos dele. O estranho é que eu não ficava com raiva dele, nem um pouco. Parecíamos dois grandes amigos.*

Exú aparece encurvado e careca. Um tipo diferente do que sonhou Camilo, que não é de candomblé, nem tem ligações com o culto. Além de aparecer para Camilo, o orixá se identifica com o sonhador.

*Sonhei que eu tava dormindo e um homem entrava na minha casa e começava a olhar ela, caminhar por ela como se tivesse olhando ela toda. Eu*

*acordei e o homem continuava olhando a casa, andando por ela. Até que ele veio até mim e disse: - Eu sou Exú e você é Exú. Você é Exú! Ele era negro, forte, mais ou menos da minha altura e tava sem camisa.*

A Ebome Zenaide também teve seus sonhos com o orixá, como já citado:

*Mas eu posso sonhar assim: com um homem numa rua nu, ou seminu. Então, eu já sei, é Exú*

E sonhou com uma forma diferente de Exú, que ela chama de Exú Coringa:

*Sempre quando eu sonho é ele fazendo pirueta. É um coringa. É um Exú. Foi a primeira vez que Exú pareceu pra mim quando eu fui fazer santo. Que eu assentei primeiro Exú pra depois fazer santo. Ele me apareceu em forma do coringa todo contente dando cambalhotas, pulando, tocando e dançando, eu disse: - Ah! Eu sonhei com o coringa, ele tá satisfeito. Ele tinha um nariz vermelhão, parecendo um pimentão. Meu pai disse: - Seu Exú é velho. Foi com ele que você sonhou.*

Já Hugo, Iyawô, sonhou com uma forma animal que Exú assumiu. Como estava insatisfeito, pois Hugo ainda não o tinha assentado, o galo aparece fazendo algazarra.

*Nessa noite, eu vou dormir, sonho com um galo monstruoso de grande, imenso mesmo, uma crista que não tem mais tamanho, um galo monstro, gordão, um galo sacana, que eu vou pra feira e compro o tal do galo e trago esse galo pra casa. Esse galo me bica, eu amarro ele. Esse galo faz uma arruaça tão grande, eu prendo o galo, amarro a cabeça dele. Esse galo começa a cagar todo mundo. Ele tinha como uma arma no ânus, abria o ânus e atirava merda nas pessoas. Até se bicar ele mesmo ele se bicava. Eu prendi ele todo, amarrei. Ele ainda botou todos os ovos dele pra fora pelo ânus e quando eu via ele tava virado cantando. Eu contei a história. Disseram que é galo de Exú mesmo. Está cobrando o dele: - Mas esse Exú cobra ser assentado viu, meu irmão! Essas coisas dos sonhos. Como eles dizem mesmo.*

Hugo também sonhou com Iyemanjá, mas no sonho ela não vestia roupas dos orixás. A sensação é que indicava que era o orixá. Oxóssi também aparece, é reconhecido por uma conta no pescoço.

*E esse ano um sonho significativo que eu tive foi que eu ia subir numa montanha e via dois casarões de pedra, monstruosos e entre os dois casa-*



rões tinha uma área bem plana e tinha um monte de orixás. Todo mundo virado de santo. E eu vinha subindo a ladeira com um amiga que não é de candomblé. Nós íamos subindo e via um dos orixás que parecia Iyemanjá. Só que ela não vestia roupa de candomblé, vestia uma roupa parecida com aquelas do Renascimento, bem bufantes que as princesas que a gente vê em filmes ou lê em literatura sempre aparece. E era uma roupa branca, bem branca e lustrosa. Eu sabia que era Iyemanjá. E minha amiga dizia: “- Fale! Fale! Olhe, Iyemanjá está falando conosco! Observe!” Eu perguntava: “- Como é que você sabe?”. Ela dizia: “- Você não está vendo? Iyemanjá está falando conosco! Ela está dizendo a você que você pode ficar tranquilo, que a sua obrigação está toda resolvida. Está tudo muito bem resolvido e você pode acalmar sua cabeça!”. E Iyemanjá salvava, abria os braços, dava jinká e abraçava ela mesma como se estivesse dizendo pra nós que estava abraçando a nós. Girava, girava e dava jinká e voltava a abraçar. E eu lembro bem nesse sonho que eu contava e haviam seis Oxóssis. “- Ó, quanto Oxóssi!”. Ela dizia: “- Como é que você sabe que são Oxóssis? - Olhe que eles estão usando uma continha azul. É sinal que é conta de Oxóssi”. Eu via também duas estacas paralelas e dois indivíduos presos nessas estacas, como se fossem cipós amarrados nas mãos deles. Ela dizia: “- Pra que aquilo ali?”. Eu dizia: “- Essa não é nossa tradição, mas isso queria dizer que essas pessoas provavelmente é pra elas não ficarem apanhando quando forem receber o santo, se acostumando com a possibilidade de deixar o Orixá vir se manifestar”. Ela dizia: “- Que coisa estranha?!”. Aí eu dizia: “- Eu também acho, mas tradição é uma coisa que não se questiona.”. Eu dizia isso no sonho.

Hugo estava com problemas com suas obrigações e logo após esse sonho, seus problemas foram resolvidos.

A Ebome Zenaide também sonhou com Oxum:

Já vi minha Oxum, uma senhora muito velha com um cabelo bem alvinho, bem branquinho, na Soledade. Então, eu sonhei que eu passava na Soledade. Eu acho esse sonho belíssimo, um dos muitos que eu tenho com ela. Eu tava passando na Soledade, admirando as casas e dizendo: - Ó, se eu tivesse dinheiro, por certo eu ia morar numa casa dessa. Eu ia dar jeito de comprar uma casa dessa. Dessas casas é que é com minha personalidade. Nada de apartamento com piscina, não suporto isso. Eu queria é uma casa dessa! Eu olhando os estilos. De repente, eu vejo: - Faz-se jóias. E eu gosto muito de brincos. Ourivesaria. Aí, eu cheguei e ficava olhando nítido, quase palpável a placa dizendo: - Ourivesaria. Faz-se jóias! Tinha uma grande janela aberta, eu disse: - Ó, como pode uma pessoa fazer jóias e ter uma janela aberta? Eu vou olhar na janela. Aí, quando olhava na janela eu via uma mesa muito antiga, essa mesa tinha uma toalha de Richilier e em cima da mesa tinha dois baús fechados. Mais nada. As cadeiras encostadas na parede. Uma casa muito antiga. Tudo muito bonito, muito limpo. Aí, quando eu

*tava olhando, via uma senhora e me assustava. Ela disse: - Não, pode ficar aí! Uma senhora. Ela tinha uma saia branca, amarelinha, quase branca! Uma bata muito bonita. Mas tinha uma pele branca e um cabelo branco enrolado aqui. Aí, ela dizia: - Pode entrar! – Não, senhora. Eu não quero entrar. – Pode entrar! Eu tô dizendo pra você entrar. Aí, ela dizia: – Você não gosta de brincos, de jóias? De brincos? – Eu gosto. Ela abria, dizia: – Qual desses você gostou? Eu disse: - Eu num posso gostar de nenhum que eu não tenho dinheiro pra comprar. – Mas você pode escolher. – Não, senhora, eu não tenho dinheiro pra pagar. – Escolha aí, eu que estou lhe dando. – Senhora, eu não tenho dinheiro pra pagar essa jóia!! – Eu estou lhe dando. Aí, eu pegava e ficava olhando algumas centenas de brincos. Olhando a acordava.*

Sobre esse sonho, que ocorreu há trinta anos, Zenaide interpretou que tem uma relação direta com um fato acontecido recentemente e sua vida particular. Preferiu não comentar. Quanto à personagem do sonho, Zenaide associa a sua cor com a cor do orixá Oxum:

*– Por quê essa moça não é negra? Ninguém sabe explicar. É claro. É oxum. Aí, passa o tempo, eu sonho sempre com a minha Oxum. Ela apresenta uma moça loira, assim, assim, assim...*

As escritoras da biografia de Mãe Menininha, Echeverria e Nóbrega (2006, p. 10), iniciam o texto relatando um sonho que a Iyalorixá tinha quando criança com uma menina loira que lhe chamava pra brincar com pequenas conchas do mar: era Oxum.

Tudo começou com um sonho quando ela ainda era uma criança. Nele, uma garotinha linda, cachos dourados, chamava: - Menininha, venha cá! – Não, agora não posso, estou ocupada! – Venha Menininha, venha brincar comigo! Menininha não queria atender aos apelos da garota de seu sonho. Ela pedia e Menininha dizia não. Resistiu o quanto pode. A garota seguiu insistente, insinuante: - Menininha, venha brincar comigo! Sonho não tem lógica. De repente, Menininha trancou a porta de casa e foi com a garota para a beira do mar. Bem ali, elas começaram a brincar de um estranho, intrincado e fascinante jogo com pequeninas conchas do mar, iguaizinhas às antigas moedas de troca que se costumava usar em algumas partes do continente africano.

Ebome Zilda sonha com Oxaguiã, já foi visto o relato completo. Oxaguiã aparece a ela com roupa social:

*Ai um dia eu tava dormindo no quarto do axé, na esteira com a cara assim pra cima e sonhei que eu via um cara, ele era da minha cor, bem neguinho, e ele tava de camisa branca de manga comprida dobrada aqui assim, uma calça branca, um cinto largo marrom, de lado, eu não via o rosto dele, mas via que ele tinha um chapéu grande, ai eu vinha correndo de lá pra cá e tinha um buraco no chão.*

Milena sonha com um bebê que seria filho do pesquisador. Perguntou-se à Ebome Zenaide e ela confirmou ser Oxaguiã.

*Sonhei que estávamos os dois dormindo na sua cama de casal e tinha um bebê do meu lado que era seu filho. O nenê começava a chorar e eu pegava ele. Você estava dormindo, mas eu lhe via falar iorubá fluentemente. Só lembro de uma palavra: ferêrê. Eu estava na sala em pé com a criança, quando vim pro quarto e você perguntou: - E ele é rico? – Ele é rico! Eu respondia: - Olha aqui a roupa dele! Vê com ele tá bonito?! E mostrava ele pra você ver a roupa, como tava chick! O nenê era seu filho, mas parecia algo de futuro. Não era filho seu alí, daquele exato momento. Ele vestia uma roupa toda branca. De gorro com aba. Sapatos, luvas, calça comprida, camisa de manga comprida com botões e um colete, desses que você só vê gente rica usar, com a gola da camisa por cima. Mas não era colete de tecido de lã, era um tecido grosso, parecido com tecido de paletó. Moda italiana! (risos).*

Zenaide também sonha com seu orixá, dessa vez é Oxalufã, velho e encurvado:

*Eu sonho com meu Oxalá, um velho branco. Um velho muito velho, muito velho, corcunda. Com uma corcunda na frente e uma corcunda atrás que faz ele ser muito baixinho. Muito arriadinho. Uma imensa cabeça. Com os cabelinhos dele tudo assim, ó! (esticados, levemente projetados pra frente). Eu não vejo ele negro. Ele é funfun.*

Por fim, Hugo sonhou com Orunmilá. O que indica que seja o orixá é o fato de estar jogando búzios para ele e ser albino, como são os funfuns.

*Um homem branco e peludo. O cabelo começava na cabeça e se estendia por todo o corpo. Tipo homem das cavernas. O cabelo todo branco também. Parecia uma espécie de urso. E o cabelo até o chão. E esse homem jogava pra mim. Jogava, jogava, jogava... e ele dizia que era o rio. Em algum momento ele dizia que era o rio. Depois eu tive outro sonho que o rio jogava pra mim. Como se ele se personificava e jogava pra mim.*

Neste estudo, percebe-se que os sonhos participam do cotidiano do candomblé e do filho de santo e que é preciso diferenciar a mensagem do orixá do sonho comum, motivado pela própria pessoa, processo nem sempre imediato, como visto. Nota-se a utilização do oráculo para esclarecer ou confirmar a mensagem onírica, cabendo ao orientador a forma de utilizá-lo. Percebe-se a primordial importância dos sonhos no período de reclusão, quando participam na elaboração do nome do neófito, sua identidade mais profunda e essencial. Nota-se a relação dos sonhos com os ebós, recados de trabalhos a serem realizados e relata-se sobre uma categoria diferenciada de sonhadores que têm o dom de trazer as mensagens oníricas para si mesmo ou para o grupo: os “sonhadores mensageiros”. Através da análise, percebe-se que os sonhos estão inseridos na dinâmica religiosa do candomblé não apenas aleatoriamente, mas como parte integrante e ativa de sua composição.

#### SOME CATEGORIES IN DREAM'S ANALYSIS ON CANDOMBLÉ

##### **Abstract**

This article is an adaptation of part of the Master's thesis entitled *A study of dreams in Candomblé*, developed in the Graduate Program in Social Sciences of the university and completed in 2008. Based on field research and the theoretical ground for the New Anthropology Dream is proposed to facilitate some categories of appreciation of dreams in Candomblé: dreams “true” and dreams “false”, dream interpretation and its relationship with oracle, the initiatory dreams: dreams of iyawô, dreams and ebós, the dreamers messengers and the representation of deities in dreams.

**Key words:** Dreams. Candomblé. Categories.

##### **REFERÊNCIAS**

- ARAÚJO, Fernando Cesar de. **O imaginário onírico no campo religioso afro-brasileiro**. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.
- AUGÉ, Marc. **A guerra dos sonhos**: exercícios de etnoficção. Oeiras: Celta Editora, 1998.
- BASTIDE, Roger; VERGER, Pierre. **Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia)**. São Paulo, Revista do Museu Paulista, v. 8, 1953.
- BENISTE, José. **Orun, Aiye**: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BRAGA, Júlio. **O jogo de búzios**: um estudo da adivinhação no candomblé. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ECHEVERRIA, Regina; NÓBREGA, Cida. **Mãe Menininha do Gantois**: uma biografia. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intra-grupais. Salvador: UFBA, 1977.

PAI BALBINO. **Interview with Balbino**. Entrevistador: Cláudio Neri. Funzione Gamma, Roma, n. 426, 2004. Disponível em: <<http://www.funzionegamma.it/wp-content/uploads/interview-with-balbino15e.pdf>>

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. Ilustrações Pedro Rafael. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones**: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

TEDLOCK, Barbara. The new anthropology of dreaming. **ASD Journal Dreaming**, v. 1, n. 2, 1991. Disponível em: <[www.asdreams.org/journal/articles/1-2tedlock1991.htm](http://www.asdreams.org/journal/articles/1-2tedlock1991.htm)>. Acesso em: 30 maio 2005.

VERGER, Pierre. **Orixás**: deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1993 [1981].

#### APÊNDICE A - INDICATIVO DO CORPUS DOS ENTREVISTADOS<sup>10</sup>

Tabela 1 - Interlocutores

	Nome	Idade/Sexo	Grau Hierárquico	Orixá Patrono	Procedência
1	Zenaide	69 / F	Ebome	Oxalufã	Salvador
2	Zilda	46 / F	Ebome	Oxaguiã	Salvador
3	Nicolau	29 / M	Iyawô	Oxóssi	Salvador
4	Hugo	34 / M	Iyawô	Logun Edé	Salvador
5	Marília	27 / F	Abyian	Oxum	Salvador
6	Milena	25 / F	Abyian	Oxum	Recife
7	Gleice	32 / F	Simpatizante	Iyemanjá	Salvador
8	Marcelo	34 / M	Católico	-	Recife

<sup>10</sup> Todos os nomes são pseudônimos, mantendo-se, portanto, o anonimato a que têm direito os entrevistados.



## O “LUGAR” DO CONHECIMENTO SOCIOLOGICO: O SENSÍVEL E O INTELIGÍVEL ENTRE OS CLÁSSICOS DA SOCIOLOGIA

### Resumo

O presente artigo pretende evidenciar o “lugar” do conhecimento para os clássicos da sociologia. Para tanto, dissecam-se as principais obras de Durkheim, Marx e Weber no sentido de desvelar o ponto nodal para o qual o conhecimento deveria emergir para os respectivos representantes da teoria clássica, a saber, o mundo sensível, da materialidade das ações e do corpo ou o mundo inteligível, da transcendência e da alma. Sujeita a problematizações desde os socráticos, essa díade revela caminhos teóricos e metodológicos distintos na apreciação sociológica operada pelos teóricos clássicos, de maneira a consolidar a disciplina sociológica à luz da compreensão particular da vida em sociedade. Nesse sentido, cada clássico circunscreve as maneiras pelas quais os elementos do sensível e do inteligível estarão presentes no escopo das suas teorias. Durkheim aposta na cisão entre o mundo sensível e o mundo inteligível revelando o domínio do conhecimento ao aspecto inteligível e compartilhado, Marx desenvolve o movimento entre o sensível e o inteligível no curso de elucidação do real e Weber não prescinde da realidade sensível para o conhecimento sociológico imediato.

**Palavras-chaves:** Teoria Clássica. Teoria do Conhecimento. Sensível e Inteligível. Durkheim, Marx e Weber.

As inquietações em torno do mundo das ideias e da materialidade perpassam a história do conhecimento. Antes do advento da sociologia enquanto ciência, a filosofia preocupava-se sistematicamente em discutir o domínio potencial ao qual estaria assentado o ponto de partida para o conhecimento, seja pelo mundo dos sentidos, da vida prática e manifestação do corpo, seja pelo mundo inteligível, das ideias, da teoria e do conceito. Esses problemas ontologicamente filosóficos ganham na teoria clássica de Durkheim, Marx e Weber, diversos desdobramentos no que tange a explicação sociológica da realidade. O presente ensaio pretende compreender em que medida as esferas do sensível

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Licenciado e Bacharel em Sociologia. E-mail: <brunoevangelistas@hotmail.com> Tel.: 99289694.

e do inteligível entre os clássicos são problematizadas a ponto de tornarem-se problemas sociológicos por excelência.

As preocupações filosóficas dos socráticos são norteadoras para a evidência destes domínios para o conhecimento. Platão, por exemplo, buscava a verdade a partir de um saber afastado da realidade prática dos homens, cuja validade do conhecimento dar-se-ia através de intensos diálogos. O mundo das aparências seria caracterizado por certezas imediatas dadas pela instabilidade dos sentidos. A essência, por sua vez, não seria alcançada por conta de opiniões e interesses pessoais que se arvoram a tornarem-se verdades absolutas e inalienáveis. A aparência ou o mundo sensível, portanto, seriam ilusões da consciência, ao passo que o mundo inteligível seria formado pela unicidade da ideia e pela verdade. Segundo Abrão (1999), Platão alude um mundo suprassensível ou inteligível que existe de forma anterior e efetiva, isto é, a essência da realidade que transcende a aparência das coisas.

Aristóteles, por seu turno, traz o movimento às divagações filosóficas, tendo como ponto de partida o mundo sensível. A empiria é o espaço pelo qual a verdade é expressa e experienciada. No entanto, o sensível e o inteligível estão inextricavelmente relacionados, na medida em que é a partir do mundo sensível que o intelecto constrói o conceito. “Mais: se as essências não estão separadas num mundo inteligível, imóvel e eterno, a ciência que as estuda deve levar em conta as mudanças e os movimentos que ocorrem e que os sentidos registram”. (ABRÃO, 1999, p. 59) O estudo filosófico em Aristóteles, portanto, avança no movimento entre o sensível e o inteligível no sentido de estabelecer o alcance ao conhecimento.

A crítica de Lukács (1966) às concepções filosóficas de Platão é emblemática no que concerne ao objetivo do presente trabalho, na medida em que levanta uma rejeição da sobre determinação do idealismo à realidade sensível. Segundo Lukács, a essência buscada pelo idealismo platônico recai a um antropomorfismo cujo resultado é um conhecimento submetido a uma assunção dominante, ao passo que Aristóteles promove uma desantropomorfização segundo a qual o movimento em busca do conhecimento a partir do sensível vislumbra efetivamente uma essência livre de determinações externas. Nesse sentido, a sublimação dos domínios do sensível e do inteligível pelos filósofos socráticos ganha proeminência na ciência enquanto reflexo da realidade.

Assim estabelecida a premência que o debate entre o sensível e o inteligível provocava nos filósofos socráticos, percebe-se nas premissas embrionárias modernas a inflexão dada a esses domínios face uma perspectiva de uma relativa cisão. Cesura entre categorias que passa a ter desdobramentos sociológicos



evidentes, sobretudo em Durkheim. Descartes [2005?] a partir da obra *Paixões da Alma* – cuja primeira publicação é datada de 1649 – é responsável em compreender a separação ontológica entre o mundo sensível e o mundo inteligível à luz da contraposição entre corpo e alma. Segundo ele, o corpo e a alma são elementos distintos, mas coexistem. Enquanto o corpo é matéria dotada de movimento no mundo sensível, a alma é uma coisa que pensa, de modo que o homem é um composto duplo formado por elementos interdependentes.

Assim, por não concebermos que o corpo pense de alguma forma, temos razão de acreditar que todos os tipos de pensamentos que existem em nós pertencem à alma. E, desde que não duvidamos que haja corpos inanimados que podem mover-se de tantas ou mais diversas maneiras que as nossas e que possuem tanto ou mais calor (o que a experiência mostra na chama, que sozinha possui muito mais calor e movimento que qualquer um de seus membros), devemos crer que todo o calor e que todos os movimentos existem em nós, na medida em que não dependem do pensamento, não pertencem senão ao corpo. (DESCARTES, [2005?], p. 32-33)

As discussões sociológicas entre o domínio do sensível e do inteligível permeiam os debates de base epistemológica acerca do princípio ao qual o conhecimento é plenamente concebido. O levantamento de explanações filosóficas dos socráticos e, posteriormente, de Descartes foi propositalmente introduzido a fim de exprimir em que medida tais problemas filosóficos tornam-se categorias eminentemente sociológicas. Os debates que envolvem a cisão entre corpo e alma de Descartes, por exemplo, são fundamentais para a compreensão sociológica da dualidade da natureza humana em Durkheim. A análise do corpo como expressão do mundo dos sentidos, do concreto e da materialidade e a alma enquanto manifestação do mundo inteligível, da ideia e do compartilhamento de crenças e sentimentos, evidenciará o “lugar” do conhecimento para o sociólogo francês.

Nesse contexto, Durkheim (1970) apreende essa cisão entre corpo e alma no sentido de desvelar sociologicamente a posição do indivíduo. Segundo ele, a sociologia enquanto ciência das sociedades não pode se referir a grupos humanos sem atingir o indivíduo. Na medida em que as preocupações fundamentais contidas em obras como *As regras do método sociológico*, *As formas elementares da vida religiosa*, *O suicídio* e *A divisão do trabalho social* estão direcionadas ao entendimento dos fatos externos aos próprios indivíduos, a discussão presente no dualismo da natureza humana pretende mostrar em que medida a constituição do homem garante o seu estado social. “Procurar as causas e as condições de que

a civilização depende é, portanto, procurar igualmente as causas e as condições daquilo que há de mais especificamente humano no homem”. (DURKHEIM, 1970, p. 289)

É importante sublinhar em Durkheim que a formação social do indivíduo decorre das chamadas *representações coletivas*, isto é, o compartilhamento de crenças e sentimentos comuns a coletividade (LUKES, 1977), de forma que compreender esses estágios de consciência coletiva depende reciprocamente da convicção de que o homem é um ser duplo. Com efeito, tal como sistematizou Descartes, Durkheim acredita que o indivíduo se percebe formado por dois elementos: o corpo e a alma. Ambos não pertencem ao mesmo mundo. O primeiro é material, produto da experiência sensível e das necessidades físicas, ao passo que o segundo é força moral que liga o homem a coletividade. Logo, o corpo ou o mundo sensível está no domínio do profano e a alma ou o mundo inteligível está no domínio do sagrado. Antes de desdobrar essas considerações acerca da dualidade da natureza do homem é imprescindível tecer breves considerações presentes em *Formas elementares da vida religiosa* no que tange a dicotomia entre sagrado e o profano.

Nessa obra, Durkheim (1996) analisa a religião pelo seu caráter social, exterior e anterior às instituições, procurando exprimir o que há de comum entre todas as religiões com o objetivo de desvelar a sua generalidade. A categoria crença é preponderante para classificar os fenômenos religiosos, uma vez que se trata de representações ou estados de opinião. De maneira que as crenças religiosas apresentam o caráter comum de manifestar duas classes opostas, a saber, o sagrado e o profano. O sagrado é superior, pois exprime o transcendente, e o profano se refere exclusivamente as constituições inatas do homem e as suas volições imediatas. Logo, são domínios heterogêneos, mas o ente pode perfeitamente transitar entre esses mundos, constituindo uma amálgama dessa dualidade.

Como a noção de sagrado está, no pensamento dos homens, sempre e em toda parte separada da noção de profano, como concebemos entre elas uma espécie de vazio lógico, ao espírito repugna invencivelmente que as coisas correspondentes sejam confundidas ou simplesmente postas em contato, pois tal promiscuidade ou mesmo uma contigüidade demasiado direta contradizem violentamente o estado de dissociação em que se acham tais idéias nas consciências. A coisa sagrada é, por excelência, aquela que o profano não deve e não pode impunemente tocar. (DURKHEIM, 1996, p. 23-24)

Dualidade socialmente presente que se reproduz na duplicidade da natureza do homem. É nesse sentido que a alma pertence ao domínio do sagrado. Além de superior ao corpo, ela é exterior às consciências individuais, ligando socialmente o homem à coletividade a partir de crenças e sentimentos comuns. A alma, portanto, é o caráter social do homem. Para um entendimento mais preciso dessas categorias enquanto desdobramentos da díade mundo sensível/mundo inteligível, faz-se necessário destacar uma outra dualidade levantada por Durkheim no cerne da introspecção humana: a inteligência. A oposição gravita, nesse caso, entre o domínio das sensações e da atividade moral. A primeira é egoísta, visto que procura preencher as necessidades íntimas do indivíduo, ao passo que a segunda é desinteressada porque são práticas e sentimentos universais; é a própria expressão do conceito.

É no âmbito da apresentação entre corpo/sensível e alma/inteligível que os domínios se tornam ambivalentes e dependentes reciprocamente. É uma forma de pertencimento a si e aos outros, de modo que para o homem pensar é preciso que ele se identifique enquanto indivíduo. Logo, o mundo não é evidência somente do corpo, como também é a representação do mundo e o fato de representar implica num pertencimento em-si. Nesse sentido, a natureza humana é a revelação desses dois mundos díspares que só convergem para a determinação desse indivíduo.

Tal é a ordem dos nossos conhecimentos. Só compreendemos com a condição de pensar por conceitos. Mas a realidade sensível não é feita para entrar por si e espontaneamente no âmbito dos nossos conceitos. Ela resiste-lhes e, para a vergar, é preciso, em certa medida, violentá-la, submetê-la a todo o gênero de operações laboriosas que a alteram para a tornar assimilável ao espírito e nunca nós conseguimos vencer completamente suas resistências. (DURKHEIM, 1970, p. 293)

Mas o “lugar” do conhecimento em Durkheim – tal como apontado na citação acima - é o mundo de construção dos conceitos, é a realidade inteligível que realiza o processo de experimentação e observação. A percepção do mundo sensível é permeado de desvios subjetivistas, primeiras impressões e pré-noções condizentes a materialidade para a qual a atividade científica necessita de distanciamento com o intuito de garantir a sua objetividade. Nessa questão, um diálogo com as *Regras do método sociológico* parece em primeira vista necessária. Durkheim (2004), na presente obra, pretende apresentar um método cientificamente válido para a sociologia no qual a garantia de objetividade da ciência depende do tratamento do fato social como coisa. Nesse contexto, isolar o fe-

nômeno e torná-lo exterior é fundamental no sentido de não comprometer o estudo do objeto. Logo, as operações metodológicas transcendem o que há de evidente e desviante do mundo sensível para o que é objetivamente inteligível para a ciência sociológica. Por outro lado, ao comparar os fatos sociais com as coisas, Durkheim arregimenta uma analogia entre a materialidade física e os fatos sociais, buscando libertar-se das peculiaridades da matéria e seus possíveis desvios, de maneira que o autor ainda se encontra preso à própria perspectiva que critica.

É preciso também saber efetivamente em que medida essa dualidade foi socialmente construída. Durkheim acredita que tanto o monismo empírico quanto o idealismo não reconhecem a dualidade da natureza humana. Para o primeiro, a construção de conceitos e ideias é o prolongamento do mundo das sensações, ao passo que o último pondera a unicidade da realidade a partir da emergência do conceito.<sup>2</sup> No entanto, segundo Durkheim, a dualidade já está presente desde Platão, o qual sublima a duplicidade do mundo presente no homem. Tal como discutimos no preâmbulo do presente ensaio – e corroborado por Durkheim –, o homem para o filósofo é duplo, permeado pelo mundo da moral, de um lado, e pelo mundo das ideias, de outro. O antagonismo entre esses dois mundos resulta num conflito existencial do próprio homem, cujo filósofo aborda sem resolver. O sociólogo em questão, nesse sentido, procura apresentar a origem desse dilema.

Embora não cite diretamente Descartes, a dualidade pregada por Durkheim é análoga a divisão entre corpo e alma sustentada pelo filósofo moderno.<sup>3</sup> Todavia, Durkheim garante o escopo “ineditista” das suas proposições na medida em que desdobra essa dualidade para questões que perpassam a essência de sua teoria. A sua pretensão de resolver o insolúvel problema de origem filosófica está situada, portanto, na forma religiosa.

Aliás, nós mostramos que não há moral que não esteja associada à religiosidade; mesmo para o espírito laico, o Dever, o imperativo moral, é uma coisa grandiosa e sagrada e a razão, auxiliar indispensável da actividade moral, inspira naturalmente sentimentos análogos. Atribuímos-lhes

---

2 As páginas seguintes mostrarão que o idealismo hegeliano não se reduz a discussões tão simplificadas, haja vista o contorno dialético presente na *Fenomenologia do Espírito*.

3 Inclusive nas *Regras do Método Sociológico*, Durkheim dedica uma passagem ao rigor metodológico de Descartes trazido a filosofia enquanto um aspecto essencial para a busca do conhecimento. A influência da dúvida metódica cartesiana é colocada em evidencia como essencial para a construção de regras de método para a sociologia. “Devemos afastar sistematicamente todas as pré-noções [...]. É, aliás, a base de qualquer método científico. A dúvida metódica de Descartes não é, no fundo, senão uma das suas aplicações”. (DURKHEIM, 2004, p. 54-55)

igualmente uma espécie de excelência e de valor incomparável. A dualidade da nossa natureza não passa portanto de um caso particular dessa divisão das coisas em sagradas e profanas que verificamos na base de todas as religiões e deve explicar-se segundo os mesmos princípios. (DURKHEIM, 1970, p. 299-300)

Como já foi discutido nas páginas acima, Durkheim submete a alma a uma esfera eminentemente do sagrado enquanto o corpo é essencialmente do domínio do profano. A moral enquanto uma força coerciva que impulsiona os indivíduos a compartilharem crenças e sentimentos comuns está ligada ao aspecto da religiosidade, de maneira que a dualidade da natureza humana decorre da própria divisão entre sagrado e profano. O sagrado parte de ideais coletivos que são fixados em objetos materiais construídos coletivamente, possuindo uma autoridade moral que domina o homem. É efetivamente o resultado de uma imposição externa às consciências individuais, mas que só existem penetrando nessas consciências. Portanto, a alma, o sagrado ou o mundo inteligível, é o “lugar” para o qual o conhecimento do fato social é apreendido; o corpo, o profano e o mundo sensível, por sua vez, é o espaço do pueril do qual o conhecimento sociológico só deve reconhecer a sua existência. Essa dualidade é análoga a própria existência do homem enquanto ser individual e social. Embora haja uma tentativa evidente de superação desse dualismo, o seu intento não é alcançado em vista das particularidades intrínsecas a teoria.

Em Karl Marx, as discussões que envolvem as esferas do mundo sensível e mundo inteligível adquirem dimensões imprevistas às proposições formuladas por Durkheim. Percebe-se que em Durkheim, o mundo inteligível enquanto espaço de compartilhamento de crenças e sentimentos comuns é o ponto de inflexão para a compreensão do fato social na sua exterioridade. Ainda que Durkheim (2001) reconheça a existência do mundo sensível, inclusive quando estabelece que existam substratos necessários para a compreensão da sociedade, tais como a extensão territorial, os limites geográficos e as fronteiras físicas, ele não os considera como determinantes, pois não seria parâmetro ideal para a apreensão sociológica de um fenômeno. Residindo neste último, como já afirmamos acima, na consciência coletiva, social e impositiva sobre as condutas individuais. Marx, por sua vez, delimita tais elementos através da relação mundo objetivo/consciência. Ele revela um movimento intrínseco do qual o conhecimento deve necessariamente emergir, na medida em que incorpora o método dialético à leitura materialista da realidade. Desse modo, o desvelamento da realidade passa por uma questão de um método cujo princípio difere da estrutura

analítica de Durkheim. Para tanto, um diálogo com Hegel é fundamental para perceber em que medida o conhecimento da realidade possui pontos de partida distintos no âmbito do recorte do presente trabalho.

Hegel (1988), na obra *Fenomenologia do Espírito*, procura desenvolver um estudo em que o movimento da própria filosofia tornar-se-ia necessariamente um saber absoluto dos tempos modernos. A filosofia, nesse sentido, ganharia o estatuto de ciência sobre a qual a verdade passaria pelo movimento do espírito na consciência. A verdade, portanto, estaria na construção do conceito, isto é, o reconhecimento da existência estaria condicionado ao desenvolvimento do espírito para a consciência de si. Desta forma, Hegel desloca a produção do conhecimento para o mundo inteligível, de maneira que é através da atividade do pensamento que a objetividade é vislumbrada.

No entanto, conforme o espírito adquire um movimento progressivo, conceitos podem ser superados em nome da Ideia. O mundo inteligível não é concebido como um lugar em repouso, e sim, passível de movimento, superação e desenvolvimento. A existência do mundo sensível e da vida prática decorre dialeticamente da atividade do espírito no pensamento. A ciência só obtém concretude através do saber racional pelo entendimento, de maneira que esse entendimento é o pensar e o inteligível pelo espírito.

Hegel compreende que o embrião é o homem em si, mas não é para si. Para o sujeito tomar consciência de sua existência o germe não suporta somente o ser-em-si e tem o impulso necessário para se desenvolver. O *extrinsecar-se*<sup>4</sup> desenvolve o que contém no germe e depois retorna a si mesmo após ter feito outro, isto é, fazer um outro como duplicação do ser sendo ele mesmo. É, efetivamente, a objetividade da consciência que reconhece a existência do ente. Com efeito, o vir a si próprio é o fim pretendido pelo desenvolvimento do espírito. O fato é que existe uma relação dialética entre o mundo inteligível – o ponto de partida – e o mundo sensível para o desvelamento da realidade ou o conhecimento de si, mas a realidade do homem é a realidade do espírito na consciência.

Analisando a perspectiva do espírito, Marx fará uma crítica contundente à dialética hegeliana. Segundo ele, Hegel apreende a essência humana de maneira abstrata, vista como produto do pensamento puro, assim toda a alienação humana se restringiria ao movimento do próprio pensamento. Marx transforma essa problemática hegeliana num grande problema de método, buscando mediar a perspectiva abstrata de Hegel, que teria compreendido o movimento apenas em seu aspecto formal, com a investigação material realizada pela eco-

---

4 Termo reproduzido fidedignamente das profusões filosóficas de Hegel. É a manifestação do *fora-de-si*.

nomia política clássica. No desenvolvimento do seu trabalho acerca do método da economia política no livro *Contribuição à crítica da economia política*, Marx (1983) define que o melhor caminho para elucidar um fenômeno é começar pelo real e pelo concreto, afastando-se de conceitos abstratos que podem comprometer a análise. De maneira que partindo do mais simples atinente à materialidade pode-se chegar a uma totalidade viva de determinações. O concreto é efetivamente a unidade da diversidade, portanto, é a síntese para o pensamento e esse seria o motivo do equívoco de Hegel em submeter como ponto de partida a atividade ao pensamento. No entanto, segundo Marx (1983, p. 219), o verdadeiro ponto de partida da ciência é a realidade material, o sensível, cuja unidade determina todas as formas de consciência.

O primeiro passo reduziu a plenitude da representação a uma determinação abstrata; pelo segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto pela via do pensamento. Por isso Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento, que se concentra em si mesmo, se aprofunda em si mesmo e se movimenta por si mesmo, enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto é para o pensamento precisamente a maneira de se apropriar do concreto, de o reproduzir como concreto espiritual. Mas este não é de modo nenhum o processo da gênese do próprio concreto.

Essas questões são desdobradas e problematizadas na *Ideologia Alemã*, cujo alvo compreende os filósofos alemães e, sobretudo, os neohegelianos. Segundo Marx (2005), os neohegelianos avançam na medida em que condenam o pensamento – em resposta aos velhos hegelianos – como o verdadeiro grilhão da humanidade, lutando expressamente contra as ilusões da consciência. Contudo, Marx identifica um cunho conservador desse grupo na medida em que abandonam o mundo empírico. A crítica, nesse sentido, se relacionava à desmesurada abstração dos herdeiros imediatos de Hegel que não relacionavam sua crítica ao próprio meio material no qual estavam inseridos. Desta maneira, Marx propunha analisar a realidade a partir das condições materiais de existência, de modo a considerar a consciência como resultado dessa infraestrutura social. Com efeito, o movimento do real passa a ter suas bases na esfera do sensível.

Contrapondo-se à filosofia alemã, o materialismo histórico não parte da atividade do pensamento para se chegar ao mundo real e objetivo, e sim, da atividade real e material de homens até a sua determinação ideológica. Tampouco se coaduna com as proposições de Durkheim, uma vez que não situa o social e o individual, o inteligível e o sensível como polos excludentes. Pelo contrário, as

relações materiais e a consciência estão envolvidas num movimento de mútua transformação que afeta mediatamente o mundo sensível e o mundo inteligível de um sujeito historicamente determinado.

Não têm história nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e relações materiais, transformam, a partir da sua realidade, também o seu pensar e os produtos do seu pensar. (MARX, 2005, p. 52)

A consciência e a atividade do pensamento é o produto inequívoco das relações materiais de forma que o ser consciente está atrelado à dinâmica da vida real. A perspectiva dialético-materialista procura ascender “da terra para o céu”, evidenciando que fatos construídos socialmente residem em bases materiais. Nesse contexto, o “lugar” do conhecimento parece à primeira vista muito claro na medida em que as condições objetivas de existência explicam as possibilidades auferidas pelo pensamento. Para Marx, portanto, a ciência só começa a partir do término da filosofia especulativa – a filosofia alemã – em nome do saber real e empírico.

É onde termina a especulação, isto é, na vida real, que começa a ciência real, positiva, a expressão da atividade prática, do processo do desenvolvimento prático dos homens. As frases vazias sobre a consciência se encerram, e um saber real passa a ocupar seu lugar. A filosofia autônoma perde seu meio de existência, quando se expõe a realidade. Em seu lugar pode aparecer, eventualmente, um resumo dos resultados mais gerais que se deixam abstrair da consideração do desenvolvimento histórico dos homens. Separadas da história real, essas abstrações não possuem significação alguma. (MARX, 2005, p. 52-53)

Enquanto Durkheim situa a alma ou a expressão do inteligível – isto é, o domínio pelo qual os indivíduos estão ligados a uma coletividade por características que lhe são exteriores – ao “lugar” para o qual o conhecimento sociológico garante a sua objetividade, Marx penetra nas relações histórico-materiais da vida sensível e prática dos homens que determinam a superestrutura ou o aspecto inteligível da consciência social. Marx está sistematicamente preocupado com o potencial que o homem possui de produzir história. Esse é o lugar do conhecimento. Logo, só depois de perceber as relações históricas embrionárias entre os homens que a ciência percebe que o homem também tem consciência, o qual é consciência do meio sensível, das condições materiais e objetivas mais



próximas. Não se esquecendo, evidentemente, do movimento dialético que lhe é imanente.

E é por isso, contudo, que a análise marxista não se encerra no mundo sensível. O homem transforma a natureza e é sistematicamente transformado por ela, revelando um amplo processo dialético no qual a análise da mera aparência da realidade pode escamotear sistemas de relações que não são imediatamente visíveis. O desvelar do real em Marx não se reduz ao imediatamente aparente das relações materiais, visto que o reflexo objetivo da vida cotidiana apresenta apenas o conteúdo presente em sua superfície. Nesse sentido, um critério básico e definitivo do materialismo histórico é a busca pela essência da realidade.

Geras (1977) é enfático ao analisar a essência e a aparência à luz do aspecto mercadoria, quando pondera a contribuição significativa de Marx a uma concepção ampliada de que todo trabalho científico deve abarcar a realidade para além da sua aparência. De maneira que toda ciência seria inócua se a aparência dos fenômenos coexistisse com sua essência. Assim, o movimento corrente da teoria não se reduz a um mundo sensível sobre o qual as relações materiais são desencadeadas.

O conhecimento teria efetivamente sérias limitações caso enigmas presentes às condições objetivas de existência não fossem desvendados. Deste modo, o lugar do conhecimento – o mundo sensível – também é o espaço de mistificação da realidade, de tal forma que o fetichismo da mercadoria torna-se uma categoria elementar para sustentar a relação aparência e essência. “Trata-se, antes, de um processo de elucidação de uma realidade, revelando que ela se fundamenta em, e é determinada por uma outra realidade.” (GERAS, 1977, p. 270)

Como o presente ensaio não pretende fazer uma análise pormenorizada do fetichismo da mercadoria para evitar a possibilidade de dispersão, situá-la dentro do escopo de análise de Marx (1983) implica reconhecer o fato de que determinados produtos construídos socialmente e características sociais do trabalho são encobertos por uma aparência material, a qual se manifesta como a única dimensão do fenômeno. Ou seja, valores de uso de distintas qualidades tornam-se equivalentes através da troca, escondendo a dinâmica social de produção em nome da onipotência da forma mercadoria. Perceber essa relação permite em grande medida afastar a análise e a produção do conhecimento de uma mera apreensão do imediato ou da representação espontânea que os indivíduos fazem da realidade.

Logo, o “lugar” do conhecimento em Marx tem como ponto de partida o mundo imediato ou o sensível, mas o seu desvelamento ocorre na esfera do

inteligível. O marxismo envolve um movimento cuja relação imiscuída entre o mundo sensível e o mundo inteligível está progressivamente em movimento, impossibilitando dispô-los como domínios cindidos do conhecimento. Durkheim, pelo contrário, desenvolve duas esferas excludentes da natureza humana, situando o pensar no domínio da alma e do caráter social; e os sentidos, ao domínio do corpo e da individualidade. De maneira que a experiência da alma permite compreender o homem como ser social e o compartilhamento comum enquanto fato social, mobilizando o polo do pensamento ao lugar efetivo do conhecimento. Weber, por último, é muito preciso quanto ao “lugar” do conhecimento, tendo em vista a sua defesa absoluta a uma sociologia calcada na realidade empírica.

Segundo Weber (1993), a empiria é o “lugar” para o qual a produção de conhecimento sociológico se debruça. A sociologia weberiana definitivamente é uma disciplina empírica que deve rejeitar a conspurcação proveniente dos juízos de valor. Estes consistem em ideias preconcebidas que aparecem de uma forma anterior ou de maneira imanente ao próprio fenômeno, comprometendo o viés da pesquisa. Durkheim até preconizava que as pré-noções enquanto juízos de valor prejudicavam a busca de uma objetividade científica, situando tais desvios ao domínio do corpo, do individual e do sensível. Weber, pelo contrário, dispõe o espaço do conhecimento ao sensível, no que se refere a vida prática e empírica das relações do homem, ao passo que os juízos são obras dos desvios impostos pelos conceitos predefinidores, isto é, assentados no mundo das ideias, do inteligível. O ponto de partida, portanto, para o estudo sociológico não provém de um receituário conceitual visando a prática.

Nossa revista, como representante de uma disciplina empírica, deve – gostaríamos de insistir nisso de antemão – rejeitar em princípio este ponto de vista, pois é nossa opinião de que jamais pode ser tarefa de uma ciência empírica proporcionar normas e ideais obrigatórios, dos quais se possa derivar ‘receitas’ para a prática. (WEBER, 1993, p. 109)

É através da prática que a sociologia pode desconstruir noções correntes que deveriam estar alheias ao conhecimento científico, avaliando criticamente a introjeção de juízos de valor enquanto expressões de posição política. Crer na verossimilhança de um juízo de valor é uma posição de convicção religiosa e não sintetiza a potencialidade de uma ciência de base empírica. Segundo Weber, a produção conceitual está intrinsecamente relacionada à própria realidade sensível, tendo validade em diferentes contextos culturais em vista do conteúdo desprovido de julgamentos valorativos.

Nesse sentido, um suposto princípio de imparcialidade científica ganha forma no âmbito das suas discussões. Por outro lado, esse é o ponto nodal que impossibilita relacionar a objetividade científica de Durkheim com o pressuposto de neutralidade axiológica de Weber, uma vez que o sociólogo alemão passa a reconhecer que as ideias de valor são importantes para a concepção e desenvolvimento da pesquisa. Embora o conhecimento empírico deva rejeitar imediatamente os julgamentos de valor, necessita conceber as ideias de valor como construtos sociais que não devem ser alijados e esquecidos de uma pesquisa de base empírica. “Entretanto, o que se reveste de significação não poderá ser reduzido de um estudo ‘isento de pressupostos’ do empiricamente dado. Pelo contrário, é a comprovação desta significação que constitui a premissa para que algo se converta em objeto de análise”. (WEBER, 1993, p. 127)

Com efeito, elementos presentes na realidade empírica que servem de objeto de análise não estão livres de pressupostos, os quais são culturalmente espalhados e estabelecidos. A busca do conhecimento sociológico depende do reconhecimento de tal assertiva. No entanto, Weber pondera que a aceitação de leis causais não se constitui um fim para a pesquisa, mas sim um meio de investigação a serviço do pensamento. O estudo da realidade sensível reconhece a utilização de ideias historicamente consolidadas enquanto instrumentos auxiliares na busca de resultados condizentes a uma pesquisa sociológica. Assim posto, o mundo inteligível é apresentado por Weber pelos ideais e pressupostos que o pensamento se serve no plano da cultura, cuja função numa pesquisa sociológica é auxiliar a onipresença do estudo de fenômenos empíricos.

Enquanto Marx aposta que ideias e conceitos são domínios da superestrutura e, por conseguinte, resultados das condições materiais de existência, Weber delimita com precisão as fronteiras do empírico e das ideias de valor numa pesquisa sociológica. É de fato necessário perceber que o indivíduo está arraigado a ideias valorativas e a importância destas nos sentidos produzidos por uma ação social. Sem as ideias de valor a pesquisa estaria desprovida de um princípio de seleção e, sobretudo, iria carecer de significado todo o estudo do conhecimento.

Em outras palavras: apenas as ideias de valor que dominam o investigador e uma época podem determinar o objeto de estudo e os limites deste estudo. No que concerne ao método de investigação, o ‘como’ é o ponto de vista dominante que determina a formação dos conceitos auxiliares de que se utiliza. E quanto ao método de utilizá-los, o investigador encontra-

-se evidentemente ligado às normas de nosso pensamento. (WEBER, 1993, p. 133)

No entanto, Weber não pretende reduzir o aspecto do inteligível na pesquisa a formação de um sistema hermético de conceitos representativos. Desta forma, apresenta o *tipo ideal* no sentido de captar o real de uma maneira precisa. Weber pretende com o *tipo ideal* apresentar caminhos para a formação de hipóteses, construindo tipos puros que não são percebidos empiricamente, mas que podem auxiliar significativamente para o confronto com a empiria. É o momento em que Weber se serve do quadro do pensamento para a construção de tipos puros separados do *dever-ser* a fim instrumentalizar a pesquisa. Logo, é o princípio inteligível sob o domínio do pesquisador que pode reformular os conceitos sempre que estes se tornem imprecisos, uma vez que inexitem “[...] conceitos históricos verdadeiramente definitivos”. (WEBER, 1993, p. 150) Marx, pelo contrário, não precisa estabelecer *tipos ideais* para reconhecer a superação do conceito; o próprio movimento atinente a materialidade já demonstra como as ideias possuem transitoriedade. Evidentemente que Weber preocupa-se sistematicamente com a posição do pesquisador em vista de resultados exatos e rigorosos no âmbito de uma ciência social. Essa é a razão, portanto, dos *tipos ideais*.

Mas um ponto em específico precisa ser plenamente elucidado. Embora o lugar do conhecimento em Weber seja o mundo sensível no sentido de apreensão sociológica da realidade empírica, ele não visa atingir uma totalidade. Segundo Jaspers (1977), Weber desenvolve uma metodologia em que considera o todo como inacessível, de maneira que cada pesquisa é particular e preenche um evento de singularidade histórica. A ciência empírica só é comprovável em Weber através dessa particularidade, diferentemente das perspectivas do materialismo histórico de análises macroestruturais de um determinado fenômeno. A análise empírica está circunscrita a situações singulares com as quais o sociólogo deve plenamente penetrar e reconhecer. Desta forma, o lugar do conhecimento em Weber é o mundo sensível no que tange a singularidade de um evento histórico orientado por ideias de valor.

A díade mundo sensível/mundo inteligível expressa em determinado grau as diversas categorias filosóficas ou sociológicas que determinam a posição ou o “lugar” para a apreensão, desvelamento e investigação da realidade. História e racionalidade, empiria e normatividade, objetividade e subjetividade, são variantes que perpassam a história do conhecimento, evocando o domínio sob o qual o saber filosófico ou científico é plenamente constituído. O fato é que

desde os socráticos há um reconhecimento da existência de dois mundos para os quais o conhecimento pode ser concebido. O mundo sensível se refere ao espaço da vida prática dos homens, a realidade de expressão do corpo, do imediato e da empiria; ao passo que o mundo inteligível exprime a realidade concebida pelo pensamento, pela alma, pelo conceito. A análise das obras de Durkheim, Marx e Weber permitiu vislumbrar em que medida a sociologia clássica compreendeu a realidade social à luz desses dois mundos.

Assim posto, percebeu-se o quão distintas são as perspectivas de apreensão do saber sociológico. Durkheim, em princípio, estabelece uma dicotomia entre corpo e alma no sentido de evidenciar a duplicidade da natureza humana. A alma é superior ao corpo visto que está situada no plano do sagrado, isto é, ao domínio que liga o homem a coletividade. É o que o condiciona como ser social. O corpo, por sua vez, é apenas o elemento dos desejos pueris e profanos, expressando o ser individual do homem. O estudo dos fatos sociais, nesse contexto, estaria assentado no que há de social e compartilhado entre a coletividade: a alma. Portanto, o lugar do conhecimento em Durkheim estaria situado no mundo inteligível.

Marx, por seu turno, em constante diálogo com os pressupostos hegelianos, delimita que o ponto de partida da abordagem científica é o meio material. Na medida em que as condições objetivas de existências determinam a consciência social, não é pelo espaço de múltiplas determinações – o pensamento – que se parte, e sim, da sua síntese: o concreto. Mas como a abordagem envolve movimento, o desvelamento do real não se encerra na aparência material, buscando-se a essência de explicação de um determinado fenômeno, de modo que o movimento dialético tem como princípio o mundo sensível até a determinação do conceito pelo pensamento ou pelo mundo inteligível.

Weber, por último, tem na realidade empírica o grande espaço de determinação dos fenômenos. A sociologia enquanto disciplina científica é disposta como de caráter empírico, execrando quaisquer influências valorativas nos resultados da investigação. Nesse sentido, a realidade sensível é o lugar para o qual o conhecimento sociológico pode ser constituído. No entanto, as influências das ideias de valor são benéficas para o estímulo, a paixão e, sobretudo, a decisão que se deve pesquisar. No sentido de obter uma precisão nos resultados, Weber propõe a adoção de tipos ideais para o estabelecimento de conceitos puros, aplicados e abstratos a um conjunto de fenômenos empíricos passíveis de serem pesquisados.

Deste modo, cada clássico circunscreve as maneiras pelas quais os elementos do sensível e do inteligível estarão presentes no escopo das suas teorias.

Durkheim aposta na cisão entre o mundo sensível e o mundo inteligível revelando o domínio do conhecimento ao aspecto inteligível e compartilhado, Marx desenvolve o movimento entre o sensível e o inteligível no curso de elucidação do real e Weber não prescinde da realidade sensível para o conhecimento sociológico imediato. Logo, os três reafirmam a condição de clássicos à luz de caminhos metodológicos peculiares, consolidando a sociologia enquanto disciplina autônoma a partir do desdobramento, problematização e apropriação sociológica de categorias pertencentes à história do conhecimento.

### **THE “PLACE” OF SOCIOLOGICAL KNOWLEDGE: THE SENSIBLE AND THE INTELLIGIBLE AMONG THE CLASSICS OF SOCIOLOGY**

#### **Abstract**

This paper aims highlighting the “place” of knowledge to the classics of sociology. Therefore, we dissect up the major works of Durkheim, Marx and Weber in order to unveil the nodal point to which knowledge should emerge for the respective representatives of the classical theory, namely, the sensible world, the materiality of actions and body or the intelligible world, the transcendence and soul. Subject to problematizations since the Socratics, this dyad reveals distinct methodological and theoretical paths in sociological appraisal operated by classical theorists, so as to consolidate the sociological discipline in the light of the particular understanding of life in society. In this sense, each classic circumscribes the ways in which elements of the sensible and the intelligible will be present in the scope of their theories. Durkheim bet in the division between the sensible world and the intelligible world revealing the mastery of knowledge and shared intelligible aspect, Marx develops the movement between the sensible and the intelligible in the course of elucidating the real and Weber does not ignore the reality sensitive to sociological knowledge immediately.

**Key words:** Classical Theory. Theory of Knowledge. Sensitive and intelligible. Durkheim, Marx and Weber.

#### **REFERÊNCIAS**

ABRÃO, Bernadette Siqueira. **Os pensadores**: história da filosofia. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DESCARTES, René. **As paixões da alma**. São Paulo: Escala, [2005?].

DURKHEIM, Émile. La sociologie et son domaine spécifique. 2001. Disponível em: <[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/textes\\_1/textes\\_1\\_01/socio.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_1/textes_1_01/socio.html)>. Acesso em: 05 jul. 2012.

DURKHEIM, Émile. O dualismo da natureza humana e suas condições sociais. In: \_\_\_\_\_. **A ciência social e a ação**. São Paulo: Difel, 1970. p. 289-303.

\_\_\_\_\_. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GERAS, Norman. Essência e aparência: aspectos da análise da mercadoria em Marx. In: COHN, Gabriel (Org.). **Sociologia**: para ler os clássicos. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977. p. 259-282.

HEGEL, G. W. **Fenomenologia do espírito**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

JASPERS, Karl. Método e visão do mundo em Weber. In: COHN, Gabriel (Org.). **Sociologia**: para ler os clássicos. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977. p. 121-135.

LUKÁCS, Georg. **Estética 1**: La peculiaridad de lo estético. Barcelona: Grijalbo, 1966.

LUKES, Steven. Bases para a interpretação de Durkheim. In: COHN, Gabriel (Org.). **Sociologia**: para ler os clássicos. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977. p. 15-46.

MARX, Karl. **O capital**. Livro I. São Paulo: Difel, 1983. v. I.

\_\_\_\_\_. Método da economia política. In: \_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 1983. p. 218-232.

\_\_\_\_\_. **Ideologia alemã**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento na ciência social e na ciência política. In: \_\_\_\_\_. **Metodologia das ciências sociais**: parte 1. São Paulo: Cortez, 1993.

