A vitória do futebol tipicamente brasileiro sobre o *foot-ball* de origem britânica - Gilberto Freyre – uma nova identidade nacional e questões civilizatórias

André Mendes Capraro
Doutorando em História - UFPR
Centro Universitário Positivo – UnicenP

Resumo

O futebol no Brasil na década de 1930 entrava em uma crise paradigmática. Sua função civilizatória estava em cheque, pois, era iniciada a profissionalização, e, conseqüentemente, a perda do objetivo original: a formação de uma identidade nacional pautada no modelo europeu. É neste contexto que o sociólogo e ensaísta Gilberto Freyre propõe um entendimento do esporte. Seria o momento diagnosticado o da formação de uma nova identidade que se sobrepunha à tentativa civilizadora do início do século? Ou seria o sentido inverso: a não adaptação ao modelo civilizatório de influências européias fazia urgir um novo modelo de diferenciação do outro? Freyre, além de dar subsídios para o entendimento de tais questões, colabora na demarcação de um momento de significativas mudanças no Brasil, manifesto através da prática futebolística.

Palavras-chave: Gilberto Freyre – futebol brasileiro – Processo Civilizador

Notas Sobre o Fidalgo Foot-ball Inglês no Brasil

Surgido na virada do século XIX para o XX, o foot-ball, esporte tipicamente inglês, tinha, na sua gênese, um caráter fidalgo, representando, naquela época definida por Sevcenko como "os anos frementes"[1], mais do que uma simples prática física, uma nova concepção de realidade individualizada. Melhor definido: um novo estilo de vida.

Mesmo em um período onde a população carecia de condições sanitárias básicas, onde focos de epidemias virais e bacteriológicas exterminavam contingentes substanciais da população citadina, principalmente das classes populares que não tinham condições financeiras para se afastar da cidade (hábito comum entre a elite), além de viverem espremidas em moradias conjuntas denominadas, em virtude de sua forma, "cabeças-de-

porco". Assim, com as precárias condições das classes baixas urbanas, a força do novo modo de vida pautado no modelo europeu – especificamente inglês e francês – reforçava-se ainda mais a substituição dos antigos costumes e hábitos estabelecidos a partir da corte portuguesa.[2]

A prática esportiva era referência deste padrão apropriado pelas elites nacionais como o ideal. Este modelo de sociedade, cujas características se aproximavam a *passos largos* da cultura européia, era revestida de um elemento implícito aos movimentos simples dos *sportmen* nas suas atividades competitivas: uma tentativa civilizatória, no sentido elisiano, que a define como um refinamento de hábitos, usos e costumes de acordo com uma contingência de necessidades estabelecidas pelo controle de poder estatal e a própria concepção psicogênica e sociogênica em constante mudança nas sociedades.

Era, então, como definido por Lucena, um "esforço civilizador"[3], partindo das elites locais ávidas por - conscientemente ou não – embutir na recém formada (e frágil) civilização brasileira uma polidez de gestos e manifestações tipicamente britânicas, tendo como exemplo os esportes; ou francesas, se for utilizado como parâmetro à reforma urbana feita por Pereira Passos, prefeito do Rio de Janeiro naquela época[4].

É neste contexto que o futebol torna-se um elemento até certo ponto paradoxal. Já que ressaltava elementos civilizatórios (ou, para alguns pesquisadores de Humanidades mais radicais, colonizatórios) – transcendendo a evidente finalidade do esporte que era a competição. Estes elementos podem ser observados empiricamente a partir das inúmeras notas de jornais, manuais de instrução, depoimentos, os primeiros livros sobre o assunto, pareceres médicos, entre outras documentações de época[5].

---

[1] SEVCENKO, N. *Orfeu extático na metrópole* – São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

[2] Sobre as condições sanitárias do Brasil na primeira república ver: CHALHOUB, S. *Cidade febril* – cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

[3] LUCENA, R. *O Esporte na Cidade.* Campinas: Autores Associados, 2001. p. 43.

[4] SEVCENKO, N. (Org.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 3 v.

[5] Análise de fontes históricas sobre o futebol neste período estão contidas nas obras: PEREIRA, L. A de. M. *Footballmania*: uma história do futebol no Rio de Janeiro (1902-1938). Campinas, 1998. Tese (doutorado) - Unicamp. MATTOS, C. *Cem anos de paixão* – uma mitologia carioca no futebol. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. HERSCHMANN, M.; LERNER, K. *Lance de sorte* – o futebol e o jogo do bicho na *belle-époque* carioca. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994. NEGREIROS, P. J. L. de C. *Resistência e rendição* – a gênese do Sport Club Corinthians Paulista e o futebol oficial em São Paulo, 1910-1916. São Paulo, 1992. Dissertação (Mestrado em História) – PUC. NEGREIROS, P. J. L. de C.**.** *O estádio do Pacaembu.* In: COLETÂNEA DO V ENCONTRO DE HISTÓRIA DO ESPORTE, LAZER E EDUCAÇÃO FÍSICA, 5. Maceió. *Anais...* Maceió: Ufal, 1997. HAMILTON, A. *Um jogo inteiramente diferente! Futebol*: a maestria brasileira de um legado inglês. Rio de Janeiro: Gryphus, 2001. CALDAS, W. *O pontapé inicial* – memória do futebol brasileiro. São Paulo: Ibrasa, 1990.

Entre estes valores de cunho civilizatória atrelados ao futebol destacam-se: 1- a medicina de índole higienista[6], constatando, através da ciência, a importância do esporte como meio de prevenção à saúde, além da melhora das capacidades físicas do novo homem brasileiro[7]; 2- o forte critério excludente no início das práticas esportivas, cuja finalidade era inibir a participação de qualquer elemento que não respeitasse determinado padrão de comportamento ou um nível social "superior", embora, na maioria dos casos, se desse de forma implícita, utilizando critérios dúbios como: saber assinar o próprio nome ou saber escrever, ter moradia fixa na cidade do clube onde atua, ter a fonte de rendimento comprovada, não exercer trabalho braçal, entre outras[8]; 3- o aval estatal – ponto essencial no controle de poder segundo a teoria elisiana[9] - comprovado através do apoio incondicional aos clubes esportivos e aos praticantes, e, em contrapartida, a utilização destes como meio de propaganda política[10]; 4- a formação de uma nova identidade nacional que desvinculasse o novo modelo republicano do antigo regime imperial, reforçando, portanto, o ideal de civilidade européia.

Porém, nas décadas que estariam por vir, este modelo que, a princípio, parecia consolidado no Brasil demonstraria existir várias lacunas estruturais, exemplificadas através do esporte brasileiro.

O Futebol Brasileiro em "Crise"

Definida apropriadamente como "boom esportivo"[11], a rápida popularização do futebol desde os primeiros anos do XX, foi, provavelmente, o fenômeno cultural de maior intensidade no Brasil da 1ª República. Os primeiros *sportmen* – termo usado na época para representar mais do que o atleta, pois englobava toda uma forma de viver ligada à saúde e ao

---

[6] Vale a nota de que antes da vinda dos primeiros médicos brasileiros formados nas Universidades européias, em meados do XIX, a medicina ainda era bastante precária, isto sem levar em conta a forte ligação com o misticismo e a religião. Ver: CHALHOUB, S. *Op. Cit.*

[7] Destaca-se que a própria medicina poderia fazer parte deste processo de características civilizatórias, entretanto são escassas as análises deste movimento ligado a saúde que utilizem a teoria dos Processos Civilizadores de Norbert Elias para tentar compreender o fenômeno melhor.

[8] Carece-se também de trabalhos que procurem compreender a exclusão nos primórdios do futebol brasileiro através das categorias *estabelecidos* e *outsiders*, propostas na obra de: ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. *Os Estabelecidos e Outsiders.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

[9] ELIAS, N. *O Processo Civilizador*: formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. v. 2.

[10] Ver sobre futebol e uso político: RIBEIRO, L. C. *Brasil*: futebol e identidade nacional. Revista Digital. Buenos Aires: Ano 8, N° 56, Janeiro de 2003. AGOSTINO, G. *Vencer ou Morrer*: futebol geopolítica e identidade nacional. Rio de Janeiro: Faperj, 2002.

[11] SEVCENKO, N. (Org.). *Op. Cit.*

moderno - entretanto, não tinham noção da dimensão que a prática futebolística iria atingir em outras camadas sociais.

Foi devido à inserção em camadas sociais diversificadas que, nas décadas subseqüentes, a prática do futebol se estenderia para locais ecléticos; a freqüência de torcedores nos estádios também aumentaria substancialmente; a ideologia do esporte como "meio" se transformaria em esporte como "fim" - cuja vitória é praticamente a auto-justificativa para a prática.[12] O esporte, assim, rapidamente tornou-se parte do gosto popular[13].

Consequentemente, como o esporte se tornou rapidamente um elemento enraizado na cultura brasileira, seu caráter fidalgo – ligado ao manancial civilizatório de origem britânica – teria suas características adulteradas. É neste momento de crise paradigmática que o "problema" seria exposto através da mídia, campo fundamental na consolidação do futebol nos seus mais diferentes momentos:

> É bem possível que o esporte moderno não existisse se os jornais e os jornalistas o tivessem ignorado. As notícias e as matérias dos jornalistas sobre os esportes foram e são elementos constitutivos do jornalismo e do esporte moderno. Jornais, rádio, noticiários para cinemas, televisão, e o próprio cinema, com rosário de filmes que focalizam os esportes, os esportistas e os torcedores, foram parceiros dos esportes ao longo dos últimos cem anos.[14]

Destaque na crônica da época (décadas de 40 e 50), o jornalista Mario Rodrigues Filho, reforçava um ideário pautado na inserção da raça negra no esporte, tornando-o, além de miscigenado, um referencial de outros elementos da cultura afro-brasileira como a capoeira, a ginga e a malandragem. O discurso de Mario Filho repercutia no imaginário da época, já que

---

[12] Análises criteriosas sobre o fenômeno de popularização do futebol podem ser visualizadas nas obras de: PEREIRA, L. A. de M. *Football* – uma história social do futebol no Rio de Janeiro 1902-1938. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. NEGREIROS, P. J. L. C. *Op. Cit.* SOARES, A. J. O Racismo no Futebol do Rio de Janeiro nos anos 20: uma história de identidade. In: HELAL, R.; SOARES, A. J.; LOVISOLO, H. *A invenção do país do futebol* – mídia, raça e idolatria. Rio de Janeiro: Mauad, 2001. HAMILTON, A. *Op. Cit.* SANTOS NETO, J. M. *Visão do Jogo* – primórdios do futebol no Brasil. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

[13] Nas obras de: MELO, V. A. *Cidade Sportiva* – primórdios do esporte no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Faperj, 2001. E: LUCENA, R. *Op. Cit.*; fica evidenciado a transição dos esportes entre classes. Especificamente na obra MELO (2001) demonstra-se como os praticantes de remo abandonam sua prática visando escapar do "populismo" que atingira seu antigo esporte, fundando o primeiro Clube exclusivo de futebol – o Fluminense Foot-ball Club. Na atualidade observa-se, mesmo que empiricamente, esta transição como "esporte de elite" entre o tênis e o golfe. Não que esta característica seja em um sentido unilateral (elites – proletários), ela se dá, provavelmente, circularmente, transitando entre as classes, hora em um sentido, hora em outro. Pois, se no esporte o sentido era elites-populares, atualmente nota-se a aceitação por parte de jovens de classe média-alta estilos musicais regionais e populares como o Forró; outro exemplo é a capoeira praticada em academias. Seria interessante se tais hipóteses fossem pesquisas com maior profundidade, pautadas no conceito de "circularidade cultural" de Mikhail Bakhtin. Ver em especial: BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento.*São Paulo: Hucitec / Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

[14] LOVISOLO, H. *Saudoso Futebol, Futebol Querido: a ideologia da denúncia.* In: HELAL, R.; SOARES, A. J.; LOVISOLO, H. *A Invenção do País do Futebol***.** Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

alinhavava com a política populista estado-novista caracterizada pela criação de novos símbolos tipicamente nacionais[15]. Porém, o entendimento deste fenômeno cultural é por demais complexo para ser compreendido através do viés único da questão racial, proposta feita na tese do jornalista Mário Filho[16], influenciado por uma leitura "reducionista" das obras de Gilberto Freyre[17].

Era então, através da imprensa e mesmo da intelectualidade brasileira, que uma nova "interpretação" estava sendo feita em caráter de urgência sobre o fenômeno de popularização do futebol. O sociólogo Gilberto Freyre, já reconhecido pelo clássico *Casa Grande e Senzala*, tornara-se referência (mesmo que má utilizada) para a formulação de um novo modelo.

"Leituras" do Futebol em Gilberto Freyre

Há de se destacar que o futebol está presente em escritos sutis – para não, prudentemente, se usar o termo secundário - se pensado o conjunto das obras de Gilberto Freyre. São breves ensaios, rápidos comentários em livros[18], crônicas publicadas em jornais[19], entrevistas e prefácios como o da obra *O Negro no Futebol Brasileiro*[20] que, mesmo servindo de suporte teórico para pesquisadores das ciências sociais[21], não ultrapassa o limite de quatro páginas. Interessante é que são raríssimas as menções a única obra de Freyre escrita especificamente sobre o futebol: *Enfoque Sociológico do Futebol*, publicada em 1945. Porém, de forma alguma se trata de uma supervalorização do objeto (futebol) ou do autor (Freyre), mas sim, da importância que o ensaísta tinha enquanto fomentador no campo da intelectualidade, capaz de auxiliar na reorientação da funcionalidade do futebol, adequando-o

[15] A modo de exemplo, cabe o relato do capoeirista mestre Bimba que, ao ser convidado para ter um encontro com Presidente Getúlio Vargas, avisou aos seus alunos que caso fosse preso estes deveriam prosseguir com o ensinamento da capoeira na Bahia. Para surpresa de Bimba, no evento ele foi agraciado com uma menção honrosa dada pelo próprio Presidente por ser um dos divulgadores do único esporte genuinamente nacional.
[16] RODRIGUES FILHO, M. *O negro no futebol brasileiro.* Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1947.
[17] O pesquisador Antonio Jorge Soares critica severamente uma ramificação de cientistas sociais que se apropriam da obra *O Negro no Futebol Brasileiro* de Mario Filho (1947) como fonte primária, inquestionável, portanto, com uma leitura que, além de atemporal, não faz um crivo crítico, que seria o necessário para se entender em quais representações sociais Mario Filho estaria inserido. Cabe a ressalva de que a análise do futebol no Brasil, devido a sua intensidade e complexidade, tem uma grande possibilidade de fracasso se analisada por categorias estabelecidas "a priori" como gênero, raça, classes sociais, enfim, qualquer teoria da qual se parta dos conceitos para posterior inserção do objeto.
[18] Ver: FREYRE, G. *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947. E: _____. *Sociologia*. 4a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
[19] A maioria das crônicas foi escrita no Diário de Pernambuco.
[20] O negro no futebol brasileiro. In: FILHO, Mário. 1964. *O Negro no Futebol Brasileiro,* 2a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

a representação de nacionalidade vigente na sua época. Portanto, entende-se os escritos de Freyre, mais do que outra coisa, como um relevante capítulo da história. Ou seja, um conjunto de ricas e complexas fontes históricas.

E, como fonte, evidencia-se um metafórico diálogo (necessário) com os escritos freyreanos em busca da elucidação, mesmo que de representações sociais, estabelecidas nas décadas de 1930, 40 e 50.

O elemento de representativa evidência foi, sem dúvida, a presença do negro na sociedade brasileira. A leitura que a maioria dos pesquisadores[22] fizeram – e ainda fazem - sobre os escritos de Freyre relativos ao futebol, é de que o autor está projetando sobre uma suposta integração das raças e etnias presentes no Brasil a alternativa para prosperidade e estabelecimento do país no cenário internacional. Para isso, a inserção do negro na sociedade, conquistando espaço e inserindo elementos da cultura escrava, a custa de muito sofrimento, seria o indício da formação do novo modelo de Brasil.

Outros pesquisadores das ciências sociais, como Ribeiro[23], Soares[24] Franzini[25] e Lucena[26], entretanto, acentuam que a afirmativa anterior - de que houve uma integração inter-racial, pautada principalemente na incorporação de elementos da cultura negra, nordestina e indígena, e que este fenômeno ocorreu de forma praticamente pacífica e espontânea a partir da década de 1930, chegando a um apogeu "utópico" no final da década de 1950 e início dos 60 - é uma leitura simplificadora, para não se dizer equivocada, do referencial teórico freyreano[27].

---

[21] Ver novamente a crítica de SOARES, A. *Op. Cit.* In: HELAL, R.; SOARES, A. J.; LOVISOLO, H *Op. Cit.*

[22] Inserimos aqui como principal seguidor das idéias freyreanas o próprio Mario Filho. Embora, alguns pesquisadores contemporâneos ainda credenciem a Freyre uma visão unilateral onde o negro seria a solução para os problemas nacionais. Ver, por exemplo: GOMES, I. M. *Deus no Céu e o Negro na Terra:* a visão de Gilberto Freyre sobre o futebol brasileiro. Disponível no site: http://www.cchla.ufpb.br/caos/02-gomes.html. Acessado em 08/02/2003.

[23] RIBEIRO, L. C. *O Futebol Entre a Cordialidade e a Malandragem*. Curitiba: mimeo, 2002.

[24] SOARES, A. *Op. Cit.* In: HELAL, R.; SOARES, A. J.; LOVISOLO, H *Op. Cit.*

[25] FRANZINI, F. *No campo das idéias: Gilberto Freyre e a invenção da brasilidade futebolística.* Revista Digital - Buenos Aires - Ano 5 - N° 26 - Outubro de 2000. Site: www.efdeportes.com. Acessado em 08/02/2003.

[26] LUCENA, R. *Op. Cit.*

[27] Não se deve esquecer que, mesmo se tratando de pesquisas acadêmicas na maioria dos casos, o autor está inserido em um determinado imaginário social, desta forma, a máxima temporal de que "cada escrito é filho de seu tempo" torna-se lógica, sobretudo se levarmos em conta a linhagem metodológica adotada pelo autor. Mario Filho, por exemplo, teve seu livro definido por Freyre como "(...) um capítulo da história do futebol no Brasil, que é também uma contribuição valiosa para história da sociedade e da cultura (...)" FREYRE G. *Prefácio da 1ª Edição.* In: RODRIGUES FILHO, M. *O negro no futebol brasileiro.* Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1947. Entretanto, não podemos negar que o jornalista viveu ativamente aquele momento transitório da sociedade brasileira, em busca de um novo modelo de nacionalidade, manifestando-o consequentemente através de suas palavras. Ou como as obras de DAMMATA, R. *Antropologia do óbvio*. In: Revista da USP - Dossiê Futebol. São Paulo: USP, 1994. No 22. e LOPES, J. S. L. *A vitória do futebol que incorporou a pelada*. In: Revista da USP - Dossiê Futebol. São Paulo: USP, 1994. No 22.

A análise de tais pesquisadores do esporte, de forma generalizante, ressalta a validade da obra de Freyre enquanto referência sócio-etnográfica, originária principalmente da sua formação no seio da Antropologia Estruturalista, lembrando que o autor manteve sensível contato com o antropólogo Franz Boas, cujas idéias influenciaram consideravelmente os escritos freyreanos após sua passagem pelos EUA.

Portanto, é através de Freyre que urge uma "nova" Sociologia no Brasil, redirecionada em termos metodológicos; redimensionada a uma perspectiva cotidiana e dos costumes; e, sobretudo, centrada nas questões relativas a caracterização da nacionalidade brasileira, nas palavras do próprio Freyre: a *brasilidade*. É neste contexto que o autor expõe:

> No complexo 'casa' está à base do supercomplexo biossocial que constitui o ser brasileiro: o Homem nacionalmente, teluricamente, expressivamente brasileiro que já tanto se distingue pelos seus modos de falar, de andar, de sorrir, de amar, de comer, de sentir, de pensar, de jogar futebol, de dançar samba ou outras danças: a velha ciranda agora renovada, por exemplo.[28]

É como parte desta *brasilidade* que o futebol surge como objeto de estudo freyreano, mesmo que, em muitas oportunidades, simplesmente a modo de exemplo.

Um momento nacional, expressado através do futebol, nos escritos de Gilberto Freyre

> A grande explicação é que o brasileiro recebeu o jogo inglês chamado "foot-ball" e toda terminologia em língua inglesa. Depois é que o brasileiro abrasileirou. Mas o brasileiro não abrasileirou somente a terminologia. O brasileiro recriou o futebol, e recriando o futebol, aproximou esse jogo – que para os ingleses era um jogo hirto, reto – de uma dança. O futebol brasileiro é realmente uma dança, com grande influência do samba. Você vê sua beleza, pois é um jogo que exercita muito a capacidade improvisadora do jogador. Vários especialistas, que às vezes têm tomado conta do futebol brasileiro e querem fazê-lo voltar a ser um jogo europeu, criticam seu estilo. Pra mim é uma virtude. O brasileiro adaptou o futebol à sua própria vocação para a dança, para o baile, para a agilidade nos pés e nas pernas (Gilberto Freyre, Entrevista ao Diário do Comércio, 1983).[29]

Décadas depois de escrever seus primeiros pareceres sobre o futebol, Freyre ainda reiterava a sua tese de que metaforicamente o *foot-ball* de origem inglesa, inserido no Brasil no início do século XX, praticado pela "fina-flor" brasileira, severamente regrado - ou segundo o viés elisiano, um elemento de carga altamente civilizatória – havia rapidamente se adaptado à cultura brasileira se transformado no "futebol", aquela mistura de atividade

---

[28] FREYRE, Gilberto. *Oh de Casa! em torno da casa brasileira e de sua projeção sobre um tipo nacional de homem.* Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979. Site da Internet: www.fgf.org.br. Acessado em 27/10/2002.

[29] Jornal do Comércio. *Caderno de Esportes.* Recife. 10/04/2000. Site da Internet: http://www2.uol.com.br/JC/_2000/1004/es1004x.htm. Acessado em 06/02/2003.

competitiva pós Revolução Industrial com o típico samba e capoeira brasileira, e que para Freyre podia ser representado através de um mestre:

> Quem eu creio que foi um grande acrobata, o que é até um paradoxo, já que ele era quase aleijado, foi Garrincha. Você vê que Garrincha tinha momentos em que dançava mais do que Pelé. E dançava com as pernas tortas. Ele tinha lances de bailarino, eu acho que ainda não houve uma justa avaliação de Garrincha. Acho que é preciso, que haja uma grande história do futebol brasileiro, escrita por alguém que saiba escrever literariamente, que entenda o jogo e que se informe sobre fatos históricos, sobretudo, sobre essa transição. Um jogo que começou elitista. Os rapazes ricos que iam à Europa trouxeram a novidade e só sabiam jogar imitando os ingleses, estes elitistas. Daí, o jogo numa transição magnífica que honra o Brasil, passa a ser um jogo quase contrário ao jogo originalmente inglês. Passa a ser um jogo de grande mobilidade. O jogo inglês é quase parado, paradoxalmente. Vive tantas combinações, que é um jogo de cooperação. Quase não admite a competição, enquanto o futebol brasileiro é competitivo e é aberto, permitindo improvisações. Com essa transformação, o vitorioso, o grande vencedor foi o Brasil, foi o povo brasileiro. É um jogo popular. Tudo está bem contido no caráter, no temperamento, nas vocações do brasileiro.[30]

O discurso da transformação cultural do futebol, se submetido a uma rigorosa análise do esporte, pode ser bastante questionado. Sobre a mobilidade do jogo, por exemplo, pesquisadores afirmam que a velocidade veio a partir dos escoceses criadores da técnica do passe[31], pois os ingleses nos primórdios usavam somente do drible para chegar a meta adversária. Além disso, a técnica inglesa – basicamente jogo pelas laterais com cruzamentos na área – é tão rápida e competitiva quanto a técnica brasileira de dribles e passes. Em última instância sabia-se – mesmo em 1983 data da entrevista de Freyre - que ser um jogador habilidoso não era uma questão de "caráter" e "vocação" genuinamente brasileira, pois, apenas um ano antes, a Itália havia sagrado-se campeã mundial com uma atuação impecável do artilheiro Paolo Rossi; Maradona também começava a se destacar; e nas edições anteriores do Mundial emergiram grandes atletas como Cruyff - o jogador que comandaria o revolucionário "carrossel holandês" - e Beckenbauer - o habilidoso capitão da seleção alemã campeã de 1974.

Assim, mesmo vários anos após os seus primeiros escritos sobre o futebol, Freyre mantinha o mesmo posicionamento, destacando que... "[...] a presença do negro do futebol brasileiro é qualquer coisa de notável. Você vê que várias modalidades de talento foram lideradas por brasileiros de origem negra. Ficou tudo abafado por Pelé, mas antes de Pelé houve vários jogadores realmente notáveis". Na Copa da Espanha, um ano antes, a seleção brasileira foi muito celebrada. Havia jogadores negros como Luizinho, Paulo Isidoro,

---

[30] Ibid. Ibid.
[31] BILL, M. *Uma História do Futebol*. São Paulo: Hedra, 2000.

Serginho, mas o destaque era o meio campo composto por Cerezzo, Falcão, Zico e Sócrates, todos jogadores brancos. No campo hipotético "das duas uma": ou Gilberto Freyre não tinha um conhecimento aprofundado do objeto analisado; ou pensava atemporalmente.

Em outra pergunta, quando questionado sobre a obra *O Negro no Futebol Brasileiro* de Mário Filho, Freyre argumentou:

> É, eu quis muito que ele [Mário Filho] escrevesse essa história. Eu lhe disse, eu escrevo o prefácio – como realmente escrevi –, vai ser um livro, eu estou certo disso, um livro-bomba mesmo. Mas precisava ser bem escrito, literariamente bem escrito, com fatos que não fossem contestados, porque na história de qualquer esporte há sempre dúvida sobre quem foi o maior nesse ou naquele jogo. Tem que ser apurada e não movida pelo entusiasmo de qualquer um por um herói. É um livro que deve fazer parte de uma grande história do futebol brasileiro. [32]

Reforça-se a hipótese de que o sociólogo mantinha o pensamento centrado atemporalmente nas décadas na qual o fluxo dos seus escritos sobre o futebol era acentuado - as décadas entre 1930 a 1950. Dois outros detalhes sobre a resposta de Freyre são importantes: 1) a obra *O Negro no Futebol Brasileiro* foi escrita após um pedido de Freyre a Mário Filho que, de forma indireta, admitia a falta de conhecimento empírico do objeto. 2) Estranhamente a obra é caracterizada como histórica, portanto o próprio Freyre – ligado ao meio acadêmico – não relativizava a falta de métodos e a carência de fontes no escrito de Mario Filho[33].

Partindo então desta prévia análise da entrevista, deduz-se que o futebol, para Freyre, não passou por um processo de reformulação e/ou continuidade em um período superior a 30 anos. O que definitivamente não condiz com os apontamentos de vários estudiosos sobre o assunto.[34] Fica também evidente que os escritos sobre o futebol se deu em um caráter de urgência, explicitado através da solicitação de Freyre a Mario Filho. A incidência sobre o futebol possivelmente esteja ligada diretamente a formação da dita *brasilidade*, tão acentuada nos escritos freyreanos.

E é neste momento – décadas de 1930 e 1940 - que emerge a necessidade de sobrepor a teoria de Gilberto Freyre à interpretação elisiana dos esportes enquanto elemento civilizatório. Se o futebol passava então por uma crise paradigmática, qual seria o sentido desta: uma nova identidade nacional que se sobrepunha à tentativa civilizadora do início da

---

[32] Jornal do Comércio. *Op. Cit.*
[33] Ver novamente: SOARES, A. *Op. Cit.* In: HELAL, R.; SOARES, A. J.; LOVISOLO, H *Op. Cit.*
[34] Basta ver as mudanças econômicas apontadas por: PRONI, M. W. *A Metamorfose do Futebol.* Campinas: Unicamp, 2000.

República, da qual o futebol fazia, obviamente, parte? Ou seria o sentido inverso: a não adaptação ao modelo civilizatório de influências européias fazia urgir um novo modelo de diferenciação do outro?

Embora pareçam desembocar no mesmo fim, não tendo expressividade nenhuma à análise histórica, tais questionamentos ganham importância a medida em que servem para demarcar - ou não – um determinado processo que, se não era de cunho civilizador, pelo menos demonstrava um grande esforço por parte das elites dominantes e do Estado em condicionar os brasileiros das demais classes. De forma mais explícita, seria tal momento histórico um marco de ruptura ou apenas uma adaptação às condições sociais, tendo, assim, um sentindo de continuidade?

Buscam-se então subsídios para o entendimento da questão a partir do prefácio de Freyre em *O Negro no Futebol Brasileiro*:

> O futebol teria numa sociedade como a brasileira, em grande parte formada de elementos primitivos em sua cultura, uma importância toda especial que só agora vai sendo estudada sob critério sociológico ou para-psicológico. E era natural que tomasse aqui o caráter particularmente brasileiro que tomou. Pois tornou-se o meio de expressão, moral e socialmente aprovado pela nossa gente – pelo Governo, pela Igreja, pela Opinião Pública, pelo Belo Sexo, pela Imprensa - de energias psíquicas e de impulsos irracionais que sem o desenvolvimento do futebol – ou de algum equivalente de futebol – na verdadeira instituição nacional que é hoje, entre nós, teriam provavelmente assumido formas de expressão violentamente contrárias à moralidade dominante em nosso meio. O cangaceirismo teria provavelmente evoluído para um gangsterismo urbano, com São Paulo degradada numa sub-Chicago de Al Capones Ítalo-Brasileiros. A capoeiragem, livre de Sampaio Ferraz, teria, provavelmente voltado a enfrentar a polícia das cidades sob forma de conflitos mais sérios que os antigos entre valentes dos morros e guardas-civis das avenidas, agora asfaltadas. O samba teria se conservado tão particularmente primitivo, africano, irracional que suas modernas estilizações seriam desconhecidas, com prejuízo para a nossa cultura e para o seu vigor híbrido. A malandragem também teria se conservado inteiramente um mal ou uma inconveniência.[35]

A passagem é bastante elucidativa no tangente ao processo de civilidade estabelecido ao acender das primeiras décadas do XX. O futebol era para Freyre, mesmo com as suas características já abrasileiradas, um dos elementos responsáveis pelo auto-controle social e pelo refinamento de determinadas condutas culturais como o cangaço, a capoeiragem, o samba e as danças – levando-se em conta obviamente a utilização da hipérbole por parte do autor.

Em outro texto é relativizado por Freyre:

---

[35] FREYRE G. *Op. Cit.* In: RODRIGUES FILHO, M. *Op. Cit*.

> Dizem os sociólogos que os jogos - ou os estilos de jogos - podem ser classificados, de maneira geral, como "individualistas" (os dos gregos atenienses, por exemplo), "cooperativistas" (os britânicos ou anglo-saxônicos) e "militarista" (os prussianos, os nazistas, os fascistas). De modo que, se os brasileiros, no seu modo de jogar futebol, tendem a ser antes individualistas que cooperativistas, estão em boa companhia: estão com os gregos. [...] Com a gente mais civilizada, mais polida, mais estética que jamais existiu. É certo que para efeitos práticos de vitórias nos torneios internacionais de hoje, caracterizada por uma nítida predominância de padrões anglo-saxônicos [...] Que significa ser um jogo predominantemente individualista no seu estilo? Pura anarquia? O inteiro sacrifício do grupo aos caprichos dos indivíduos? De certo que não. Significa constante interação entre o esforço coletivo do grupo e as façanhas, as iniciativas, os próprios improvisos de indivíduos que, assim agindo, destacam-se como heróis, exibem-se, como bailarinos-mestres, acrescentam-se à rotina do jogo, não só em benefício próprio como em benefício do grupo. É o que fazem no futebol os Leônidas que assim procedendo, procedem sob o impacto da herança africana de cultura que tende a fazer dos jogos, danças e até bailados; mas sem deixarem de agir dentro uma tradição desportiva marcada em suas origens pelo paradigma grego-ateniense. Aquele que o indivíduo não se dissolve de todo no grupo, mas conserva certas e essenciais liberdades de expressão heróica e de exibição dramática. Sendo assim, não temos os brasileiros de que nos envergonhar, quando se diz do nosso estilo de jogar futebol que dá demasiada expressão às façanhas dos heróis ou bailarinos individuais. Do que precisamos é de conciliar esse individualismo com a disciplina, sem a qual o esforço de um grupo se degrada, afinal, em histeria anárquica.[36]

A citação longa assegura o entendimento mais geral do pensamento de Freyre. Este evidencia de forma estrutural as categorias de práticas esportivas – individualista, militarista e cooperativista – mesmo estando em desacordo com a análise elisiana diferenciadora das atividades físicas, jogos e esportes[37]. Pois, ao comparar o estilo brasileiro de jogar futebol às práticas físicas da Grécia clássica, o autor demonstra não aprofundar a questão, já que as atividades gregas eram carregadas de uma carga pulsional à violência extrema – bastando destacar que na luta grega denominada pancrácio era validado golpes nos genitais, mordidas, e tentativas de furar os glóbulos oculares, entre outros.

Além disso, é bastante questionável a característica individualista do futebol brasileiro, até porque, enquanto esporte coletivo, dificilmente um país obteria sucesso na modalidade sem um efetivo disciplinamento técnico-tático. Não se quer negar com isso a criatividade e improvisação como característica acentuada nos atletas brasileiros, mas sim, que o jogo coletivo também é um ponto relevante do perfil deste futebolista. Pelé, por exemplo, foi um exímio articulador (basta lembrar o passe preciso para Carlos Alberto Torres na final da Copa de 1970); mesmo Garrincha não era considerado um artilheiro nato, e sua

---

[36] FREYRE, G. *Ainda a propósito de futebol brasileiro*. O Cruzeiro. Rio de Janeiro, 25 jun. 1955. In: Pessoas, coisas e animais. Site da Internet: www.fgf.org.br. Acessado em 08/02/2003.

[37] Elias e Dunning afirmam que os esportes são um fenômeno moderno que remete ao período pós-revolução industrial na Inglaterra, diferenciando-se acentuadamente dos jogos medievais e ainda mais de antigas práticas físicas, como os jogos gregos ou os combates de gladiadores, devido ao rígido controle da violência através de normas bem definidas instituídas por uma entidade controladora das práticas (Federações, Confederações, Associações e Ligas). Maiores detalhes ver: ELIAS, N.; DUNNING, E. *Deporte y ocio en el proceso de la civilizacion*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

celebrada jogada consistia em ir a linha de fundo, cruzando a bola precisamente para que outro atacante finalizasse o lance. Mesmo sendo acentuado no final do texto de Freyre a articulação entre as duas categorias – o individual e o coletivo – ambas são trabalhas como se fossem opostas, o que definitivamente não caracteriza a prática futebolística.

Resta destacar que a categoria "civilidade" volta a ser enfatizada por Freyre na associação do futebol individualista brasileiro com os costumes gregos, por sinal, definidos como os mais civilizados, polidos e estéticos, demonstrando como novamente o futebol poderia ser compreendido sobre a ótica do refinamento de condutas.

Considerações Finais

Presença ativa com intelectual em um período ávido de mudanças na identidade nacional, grosso modo, Freyre reforça o vínculo entre o futebol e civilidade, afastando-se do modelo britânico, em contrapartida aproximando-se da Grécia Clássica, como modelo, ou talvez um novo paradigma a ser seguido. Quem sabe até, Freyre, tenha sofrido influência da ideologia olímpica, que inventava uma tradição para os jogos criados pelo Barão Pierre de Coubertin.

Entretanto, reforçado que alguns escritos secundários de Freyre sobre o futebol tenham apontado para a continuidade ou mesmo para o surgimento de determinados Processos Civilizadores entre as décadas de 1930-50, notório é que as teorias de Norbert Elias são usadas para interpretar principalmente os primórdios dos esportes no Brasil, principalmente o futebol de influência elitista. Desta forma, "estacionando" as pesquisas de interpretação elisiana justamente nas décadas demarcadas por Freyre, período de profissionalização do esporte, riquíssimo em termos de fontes históricas. É como se as duas principais características do esporte no período: - 1) a popularização da prática do futebol (enquanto espetáculo o futebol já havia se popularizado desde o final da década de 1910[38]); 2) a perda da referência européia (principalmente inglesa e francesa) – tornasse inviável ou, pelo menos, um sério risco ao desenvolvimento das pesquisas. Bem, apontamentos iniciais a partir de textos freyreanos não passam esta mesma perspectiva.

Bibliografia

---

[38] Sobre o processo de popularização do futebol enquanto prática e espetáculo ver a obra de: PEREIRA, L A. de M. *OP. Cit.*

- AGOSTINO, G. *Vencer ou Morrer*: futebol, geopolítica e identidade nacional. Rio de Janeiro: Faperj, 2002.

- BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento.*São Paulo: Hucitec / Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

- BILL, M. *Uma História do Futebol*. São Paulo: Hedra, 2000.

- CALDAS, W. *O pontapé inicial* – memória do futebol brasileiro. São Paulo: Ibrasa, 1990.

- CHALHOUB, S. *Cidade febril* – cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

- DAMMATA, R. *Antropologia do óbvio*. In: Revista da USP - Dossiê Futebol. São Paulo: USP, 1994. No 22

- ELIAS, N. *O Processo Civilizador*: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. v. 1.

- _____. *O Processo Civilizador*: formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. v. 2.

- _____.; DUNNING, E. *Deporte y ocio en el proceso de la civilizacion.* México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

- _____.; SCOTSON, J. L. *Os Estabelecidos e Outsiders.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

- FRANZINI, F. *No campo das idéias: Gilberto Freyre e a invenção da brasilidade futebolística.* Revista Digital - Buenos Aires - Ano 5 - N° 26 - Outubro de 2000. Site: www.efdeportes.com. Acessado em 08/02/2003.

- FREYRE, G. *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.

- _____. *Sociologia*. 4a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

- _____. Prefácio de O negro no futebol brasileiro. In: FILHO, Mário. 1964. *O Negro no Futebol Brasileiro,* 2a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

- _____. *Oh de Casa! Em torno da casa brasileira e de sua projeção sobre um tipo nacional de homem.* Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979. Site da Internet: www.fgf.org.br. Acessado em 27/10/2002.

- _____. Jornal do Comércio. *Caderno de Esportes.* Recife. 10/04/2000. Site da Internet: http://www2.uol.com.br/JC/_2000/1004/es1004x.htm. Acessado em 06/02/2003.

- _____. *Ainda a propósito de futebol brasileiro*. O Cruzeiro. Rio de Janeiro, 25 jun. 1955. In: Pessoas, coisas e animais. Site da Internet: www.fgf.org.br. Acessado em 08/02/2003.

- GOMES, I. M. *Deus no Céu e o Negro na Terra:* a visão de Gilberto Freyre sobre o futebol brasileiro. Disponível no site: http://www.cchla.ufpb.br/caos/02-gomes.html. Acessado em 08/02/2003.

- HAMILTON, A. *Um jogo inteiramente diferente! Futebol*: a maestria brasileira de um legado inglês. Rio de Janeiro: Gryphus, 2001.

- HELAL, R.; SOARES, A. J.; LOVISOLO, H. *A invenção do país do futebol* – mídia, raça e idolatria. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

- HERSCHMANN, M.; LERNER, K. *Lance de sorte* – o futebol e o jogo do bicho na *belle-époque* carioca. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994.

- LOPES, J. S. L. *A vitória do futebol que incorporou a pelada*. In: Revista da USP - Dossiê Futebol. São Paulo: USP, 1994. No 22.

- LUCENA, R. *O Esporte na Cidade.* Campinas: Autores Associados, 2001.

- MATTOS, C. *Cem anos de paixão* – uma mitologia carioca no futebol. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

- MELO, V. A. *Cidade Sportiva* – primórdios do esporte no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Faperj, 2001.

- NEGREIROS, P. J. L. de C. *Resistência e rendição* – a gênese do Sport Club Corinthians Paulista e o futebol oficial em São Paulo, 1910-1916. São Paulo, 1992. Dissertação (Mestrado em História) – PUC.

- _____**.** *O estádio do Pacaembu.* In: COLETÂNEA DO V ENCONTRO DE HISTÓRIA DO ESPORTE, LAZER E EDUCAÇÃO FÍSICA, 5. Maceió. *Anais...* Maceió: Ufal, 1997.

- PEREIRA, L. A de. M. *Footballmania*: uma história do futebol no Rio de Janeiro (1902-1938). Campinas, 1998. Tese (doutorado) - Unicamp.

- RIBEIRO, L. C. *O Futebol Entre a Cordialidade e a Malandragem*. Curitiba: mimeo, 2002.

- _____. *Brasil*: futebol e identidade nacional. Revista Digital. Buenos Aires: Ano 8, N° 56, Janeiro de 2003.

- RODRIGUES FILHO, M. *O negro no futebol brasileiro.* Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1947.

- SANTOS NETO, J. M. *Visão do Jogo* – primórdios do futebol no Brasil. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.
- SEVCENKO, N. *Orfeu extático na metrópole* – São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. (Org.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 3 v.

Educação em Piracicaba (1910-1940) : Primeiras aproximações

André Della Vale
Graduando de História- **7º Semestre/História/Unimep**
Universidade Metodista de Piracicaba - UNIMEP

Nesse texto pretendemos apresentar algumas idéias sobre a educação em Piracicaba nas primeiras décadas do século XX (1910-1940). Período histórico conhecido e apresentado por alguns historiadores e memorialistas de Piracicaba, como sendo Piracicaba a "Atenas Paulista". O motivo de considerar Piracicaba como a "Atenas Paulista" é devido ao desenvolvimento que teve no campo da educação, tendo, segundo alguns autores, um índice muito alto de números de escolas funcionando e formando alunos. Pretendemos fazer algumas indagações sobre os termos dessa educação, como também à atribuição de seu adjetivo. Um ponto importante para esse estudo é abordar e analisar alguns dos intelectuais que viveram nessa época e fizeram parte dessa "Atenas Paulista", e para tal escolhemos dois autores que possuem suas produções voltadas para a educação, são eles: Thales Castanho de Andrade, que possui várias obras literárias voltadas para o público infantil, e Sud Mennucci, que produziu vários livros sobre educação. Esses autores nos permitirão conhecer e abordar alguns aspectos da educação do período, como por exemplo, a concepção de educação que estava sendo aplicada e desejada.

Educação em Piracicaba (1910-1940) : Primeiras aproximações

André Della Vale
Graduando de História- **7º Semestre/História/Unimep**
Universidade Metodista de Piracicaba - UNIMEP

Esse texto se propõe a levantar alguns indícios e algumas idéias sobre a história de Piracicaba como também sobre como ela é contada, na tentativa de se elaborar uma primeira aproximação com o tema, visando um futuro projeto de mestrado.

Ao estudar e elaborar a monografia de final de curso, prevista como obrigatoriedade de conclusão do curso de história – Unimep, debrucei-me sobre o estudo do bairro Monte Alegre, em Piracicaba, onde funcionava uma importante usina de açúcar denominada Usina Monte Alegre. Nesse estudo, ao fazer o levantamento documental e bibliográfico, me chamou a atenção o fato de se denominar a cidade de Piracicaba, no período da Primeira República, como sendo a "Atenas Paulista". "Atenas" no sentido de se referenciar o alto grau de escolaridade e de escolas que aqui existiam, como também por sua produção intelectual e artística.

Encontrei afirmações como a da professora e historiadora Marli T.G. Perecin que comenta sobre Piracicaba nesse período:

"... Piracicaba apresentou ao país um conjunto integrado de escolas de 1º e 2º graus do mais alto gabarito: o primeiro grupo escolar (depois, Barão do Rio Branco) e a Escola Complementar (depois, escola Sud Menucci), esta, destinada a formação profissionalizante, professores primários; ambas instituídas em 1897".**1** Diz ainda o mesmo texto: *"...o sucesso do trabalho educacional em Piracicaba projetou-lhe o apelido de Ateneu Paulista..."*.**2**

Como pode ser notado, Piracicaba é tida como um pólo de formação de professores e mesmo de educação para o país, motivo pelo qual são conhecidos e atribuídos seus apelidos.

Mesmo antes da proclamação da república, Piracicaba já está em processo de desenvolvimento no que diz respeito à educação.

Piracicaba acaba recebendo vários outros adjetivos para simbolizar e referenciar a sua produção cultural, intelectual e artística, como podemos ver nas afirmações de um memorialista da cidade :

*"Ao longo do século XX, Piracicaba seria conhecida ora como "a Pérola dos Paulistas", "a Florença Brasileira", "Atenas Paulista ou O Ateneu", "Esparta Paulista" – pelo seu desenvolvimento urbano e cultural, pelo cultivo das artes, especialmente música e pintura, sua paixão pelos esportes".**3***

Tudo é lembrado por esses autores como uma Piracicaba boa de se viver, nostálgica, sendo sempre remetida sua memória a uma Piracicaba gloriosa e de importância.

Por outro lado, se observarmos um trabalho mais acadêmico que comenta o mesmo tema, (Educação em Piracicaba na Primeira República), vemos que a educação em Piracicaba é novamente citada como muito importante e muito forte, porém, agora, no sentido de ter dado sustentação para a sua modernidade como afirmam as autoras Bilac e Terci *"... a instrução era a possibilidade de transformar os homens pobres em cidadãos produtivos e ordeiros. Essa era uma unanimidade nos segmentos esclarecidos das elites piracicabanas tanto que, nas primeiras décadas do século XX, Piracicaba contava com um número significativo de escolas mantidas pelo governo do estado..." **4*** . Afirmam ainda ser Piracicaba em 1911 o *"quinto município do estado em educação"*. **5**

O sentido nostálgico do passado piracicabano ("Atenas Paulista") não aparece nessa obra, no entanto, é reconhecida a importância da educação para o desenvolvimento urbano e político da cidade.

De uma forma ou de outra, Piracicaba é tida como um pólo de educação, e que essa educação foi fundamental para o seu desenvolvimento, porém, em nenhum desses trabalhos há uma efetiva elaboração quanto aos termos desta educação, ou seja, é apenas apontado como um fator importante para a cidade, mas não explicam que tipo de educação é essa, ou por que ela se tornou inovadora. Não há uma abordagem mais aprofundada, pelo menos nos trabalhos que utilizei, sobre o que realmente acontecia com a educação ministrada em Piracicaba na Primeira República.

Uma outra questão importante desse estudo são as referências apresentadas ao que posso chamar de "Atenienses de Piracicaba", ou seja, os piracicabanos frutos dessa "Atenas" e que acabaram se projetando nacionalmente através de sua produção intelectual, no caso mais específico, a publicação de livros. Escolhi dois autores em especial pelo tipo de produção que fizeram e pela recorrente citação de seus nomes pelos memorialistas, são eles: Thales Castanho de Andrade e Sud Mennucci.

A obra de Thales de Andrade é assim denominada por Cecílio E. Neto: "*Thales Castanho de Andrade acabou consagrado pelo pioneirismo de sua visão ecológica, quando quase ninguém tratava do assunto e nem existia a palavra ecologia"*. **6**. Andrade é reconhecido pela importância do que pregava em seus livros de contos para crianças, como também pelo alcance de suas obras. É citado por C. E. Neto que o livro "A Filha da Floresta" teve alcance e repercussão nacional, sendo lançada em 1919, dois anos antes de "Narizinho Arrebitado" de Monteiro Lobato.

No que se refere ao segundo autor escolhido, C. E. Neto aponta como alguém também fruto desse sistema educacional de Piracicaba, sendo que futuramente, nos anos 30, seria secretário de Educação do Estado de São Paulo. Um outro ponto que merece atenção é que Sud Mennucci lança um livro direcionado para a educação rural.**7** É alguém formado, intelectualizado, e preocupado com a educação rural, haja vista que Piracicaba nesse momento histórico possui uma grande população rural, principalmente voltada para os cuidados com a cana de açúcar.

A escolha desses dois nomes é, portanto, por conta da sua produção voltada para a educação, um sendo escritor de contos para crianças e o outro por trabalhar diretamente com a

educação (professor/secretário estadual), além de sua produção voltada para a educação rural. Estudar esses dois personagens se faz necessário para se entender como era essa intelectualidade piracicabana, como também o sentido e a importância de sua produção. Esses dois autores, ao meu ver, são pontos fundamentais para se entender a "Atenas Paulista". Nesse caso também não há uma abordagem seja historiográfica, seja de memória, sobre esses autores estudados, sendo somente atribuído valor às suas produções e não feito um estudo mais aprofundado.

A proposta que gostaria de apresentar seria de se elaborar um estudo mais aprofundado dessa "Atenas" no que se refere à produção cultural, como também da importância dessa produção. Falar simplesmente que Piracicaba possuía essa ou aquela escola, que tinham uma certa quantidade de alunos, não explica o porquê da atribuição de adjetivos que acabou recebendo no decorrer de sua história, muito menos explica que tipo de educação era aplicado na cidade e quais classes sociais atingia, já que se fazia necessária a produção de um livro voltado exclusivamente à população rural, escrita por Sud Mennucci.

Seria a educação rural "o calcanhar de Atenas" em um momento de afirmação e expansão da cidade, como um pólo intelectual e cultural do país? Não perdendo de vista, é claro, os expressivos números apontados por Bilac e Terci no que diz respeito aos avanços no número de alfabetizados da cidade, porém em 1940.

Cabe-nos também uma outra indagação quanto à procedência dos adjetivos já mencionados. Quem atribuiu esses adjetivos? Em que períodos eles são produzidos? Pois pode ter existido uma necessidade, no passado ou mesmo no presente, de se justificar Piracicaba como pólo cultural e intelectual do país. Essas questões e indagações não foram, a meu ver, trabalhadas a contento até o presente momento. O que proponho é um estudo na tentativa de melhor situá-las, ou até mesmo, se possível, explicá-las.

Esse estudo seria fundamentalmente sobre a educação em Piracicaba, para se entender que "Atenas" é essa que se construiu em Piracicaba no período da Primeira República, e que lhe vale o adjetivo até os dias de hoje. Pretendemos investigar em quais termos podemos dizer que Piracicaba foi realmente uma "Atenas", ou mesmo se podemos dizer isso.

Já o estudo sobre os "atenienses de Piracicaba", nos auxiliará a entender não somente que tipo de produção era feita em Piracicaba, a que tipo de cultura as pessoas tinham acesso, mas fundamentalmente, que tipo de educação era passado e desejado que as pessoas tivessem.

Um outro momento importante desse nosso estudo é vincular a educação em Piracicaba à promovida no resto do país, podendo com isso, observar quais diferenças havia, e se havia, como também em que Piracicaba era inovadora no cenário nacional no que se refere à educação. Cabe-nos um estudo não somente da educação da cidade de Piracicaba mas sim de toda a educação do país no mesmo período.

Um último ponto importante que devemos observar é que o período histórico em questão, 1910 a 1940, é um momento histórico conturbado do cenário mundial, momento de eclosão das duas grandes guerras, e no que se refere ao cenário nacional, apesar de ser todo ele republicano, há variações com o grau de complexidade de seu estudo e de sua observação, o que requer muito cuidado e domínio sobre esse período, para que possamos observar como a educação reage e é direcionada nos diferentes momentos históricos, podendo ter influenciado com intensidades diferentes a educação em Piracicaba.

Teremos que ter com relação ao quadro político um cuidado dobrado, pois não podemos esquecer que Piracicaba no final do século XIX e inicio do século XX era um pólo muito forte e importante do republicanismo, possuindo figuras importantes, como por exemplo Prudente de Moraes, que além de ajudar a fundar o PRP (Partido Republicano Paulista) foi Presidente da República. O ideal republicano deve ter influenciado de forma muito importante e profunda a educação em Piracicaba.

Fica claro, portanto, que para se estudar efetivamente, e de forma lúcida, o movimento educacional piracicabano, que acabou atribuindo à cidade o adjetivo de "Atenas Paulista", se fará necessário um amplo estudo não só sobre a educação no Brasil mas principalmente um estudo sobre

a história do Brasil, para que possamos entendê-la de uma forma mais ampla e com maiores propriedades.

NOTAS

1- **PERECIN**, M. T.G. "*Piracicaba Através dos Tempos – Os Tempos Republicanos (1889-1992): Piracicaba e seus desafios*". IN: **NETTO**, Cecílio Elias. Almanaque 2000 – Memorial de PiracicabaSéculo XX. Piracicaba: IHGP/Jornal de Piracicaba/ Unimep, 2000, pp35.

2- **PERECIN**, M. T.G. "*Piracicaba Através dos Tempos – Os Tempos Republicanos (1889-1992): Piracicaba e seus desafios*". IN: **NETTO**, Cecílio Elias. Almanaque 2000 – Memorial de PiracicabaSéculo XX. Piracicaba: IHGP/Jornal de Piracicaba/ Unimep, 2000, pp35.

3- **NETTO**, Cecílio Elias. Almanaque 2000 – Memorial de PiracicabaSéculo XX. Piracicaba: IHGP/Jornal de Piracicaba/ Unimep, 2000, pp127.

4- **BILAC**, Maria B. B. & **TERCI**, Eliana Tadeu. Piracicaba – De CentroPolicultor a Centro Canavoeiro (1930-1950). Piracicaba: Unimep, 2001, pp100.

5- **BILAC**, Maria B. B. & **TERCI**, Eliana Tadeu. Piracicaba – De CentroPolicultor a Centro Canavoeiro (1930-1950). Piracicaba: Unimep, 2001, pp 102-103.

6- **NETTO**, Cecílio Elias. Almanaque 2000 – Memorial de PiracicabaSéculo XX. Piracicaba: IHGP/Jornal de Piracicaba/ Unimep, 2000, pp156.

7- **MENNUCCI**, Sud. Aspecto Piracicabano do Ensino Rural. São Paulo,1934.

BIBLIOGRAFIA:

BILAC, Maria B. B. & |TERCI, Eliana Tadeu. Piracicaba – De Centro Policultor a Centro Canavoeiro (1930-1950). Piracicaba: Unimep, 2001.

NETTO, Cecílio Elias. Almanaque 2000 – Memorial de Piracicaba Século XX. Piracicaba: IHGP/Jornal de Piracicaba/ Unimep, 2000.

MENNUCCI, Sud. Aspecto Piracicabano do Ensino Rural. São Paulo, 1934.

Obs: vou ainda citar algumas obras de Thales de Andrade.

CIVILIZAÇÃO X BARBÁRIE: REFLEXÕES SOBRE A ESCRAVIDÃO NO BRASIL (1810-1837)

Andréia Firmino Alves
Departamento de Pós-graduação em História
Universidade de Brasília/UnB – CNPQ

Este trabalho tem como objetivo analisar alguns textos produzidos por intelectuais que refletiram sobre a escravidão no Brasil da primeira metade do século XIX. A temática principal abordada gira em torno do conceito de civilização e barbárie apresentada pelos autores. Procura-se nesta análise demonstrar algumas relações entre os textos produzidos no Brasil e a tradição iluminista francesa e, principalmente, escocesa que encontra em Adam Smith um dos seus principais expositores. Além disso, procura-se compreender como esta sociedade lidou com o problema da escravidão num momento de adequação a um processo civilizatório ainda muito ligado ao ideal de corte. O avanço da moral e dos hábitos civilizados tornava difícil para a sensibilidade luso-brasileira lidar com a existência daquilo que era qualificado como "selvageria" e "barbárie". A participação no tráfico de escravos, portanto, gerava uma tensão entre o ideal de civilização dominante e a realidade da degradação humana. Compreendida como um problema moral, essa tensão afigurou-se como um tema de discussão para os intelectuais. O relacionamento entre negros e brancos era representado como espaço de 'descivilização'.

CIVILIZATION X BARBAROUSNESS: THE PROBLEM OF SLAVERY IN BRAZIL (1810-1837)

Andréia Firmino Alves
History Department
Universidade de Brasília/UnB – CNPQ

The main objective of this work is analize texts produced by intellectuals which reflected about the slavery in Brazil in the first part of nineteenth century. The subject is related with the concept of civilization and barbarousness presented by the authors. This research try to demonstrate some relations between the texts produced in Brazil and the French enlightenment tradition and, scottish tradition. Another objective is understand how the brazilian society managed with the problem of slavery in the moment of adequacy of the civilizing process. The advance of the moral and of the civilizing process produced some difficults to the 'luso-brasileiros' manage with the existence of something which was qualifid as "savageness" or "barbarousness". The participation in slavery traffic produced a tension between the civilizing ideal and the reality of the human being. Understanding as a moral problem, this tension figure as theme of intellectual discussion. The relation between black and white man were represented as a space of 'descivilização'.

CIVILIZAÇÃO X BARBÁRIE: REFLEXÕES SOBRE A ESCRAVIDÃO NO BRASIL (1810-1837[1])

Andréia Firmino Alves
Departamento de Pós-graduação em História
Universidade de Brasília/UnB - CNPQ

A noção de civilização difundida na Europa, formada lentamente durante a época moderna, referia-se, principalmente, a uma padronização da sensibilidade e dos modos de comportamento em sociedade. O longo processo civilizador, segundo Nobert Elias, constituiu a configuração de uma moral que incluía símbolos somente reconhecidos e compreendidos por indivíduos que partilhavam do mesmo ambiente de socialização (Elias, 1994, p. 48).

Enquanto ocorria, na Europa da época moderna, o processo de repressão dos instintos e das maneiras rudes e grotescas do período medieval, os europeus descobriram, pelos encontros com os indígenas e com os negros africanos, a existência de outras formas de comportamento social, responsáveis pela construção de um espaço de diferenciação e de alteridade.

A maioria dos trabalhos sobre a escravidão, tema intensamente explorado, adota uma perspectiva diferente daquela que proponho neste estudo. Os assuntos mais pesquisados são o tráfico de escravos, a dinâmica do comércio escravista, as relações sociais estabelecidas em uma sociedade escravocrata e o movimento abolicionista da segunda metade do século XIX[2].

---

[1] O momento selecionado se refere ao período em que foram publicados os textos analisados.

2 Destacam-se sobre a análise quantitativa do tráfico, Black Mother, the years of trial (1961), de Basil Davidson, Epidemiology and the slave trade (1968), de Phillip D. Curtin, A Abolição do tráfico de escravos no Brasil (1976), de Leslie Bethell, The middle passage - comparative studies in the atlantic salve trade (1978), de Herbert Klein, Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil (1985), de Robert Conrad; Celso Furtado, Formação econômica do Brasil (1967); sobre a dinâmica interna da escravidão, Ciro Cardoso, Sobre os modos de produção coloniais na América (1975), Gilberto Freire, Casa-Grande e senzala (1977), Jacob Gorender, O escravismo colonial (1978), Emília Viotti da Costa, Da senzala à colônia (1982), e Caio Prado

Inserido no campo da história intelectual, área pouco privilegiada no Brasil, o trabalho pretende analisar idéias, argumentações e reflexões de ilustrados luso-brasileiros que, na primeira metade do século XIX, produziram um debate sobre a escravidão em que a questão da moralidade e civilidade se colocam como peças importantes no entendimento dos projetos políticos de Brasil no que se refere à escravidão. Compreendendo que os textos selecionados foram escritos em um contexto intelectual e social específico, ao qual pertenciam os seus autores, este estudo não pretende interpretá-los com a preocupação de neles descobrir as origens do que posteriormente foi o pensamento abolicionista no Brasil.

De maneira geral, as reflexões e críticas sobre a escravidão na Europa a partir do século XVIII estão calcadas em três grandes linhas de pensamento. Uma delas se refere ao pensamento de natureza religiosa. Esta vertente ganhou força na América do Norte e Europa a partir do movimento quaker que relacionava a escravidão ao pecado. A ação quaker teve início no segundo quartel do século XVII e encaminhou várias propostas políticas para o fim do tráfico e da escravidão.

A outra base das críticas à escravidão está na concepção da liberdade como um direito natural, defendido pelos filósofos iluministas franceses. Tendo Locke, Montesquieu e Rousseau como os principais articuladores, esta vertente compreendia a liberdade como um direito inalienável[3]. No entanto, estes mesmos autores defendiam a escravidão em determinadas circunstâncias historicamente colocadas.

A terceira vertente desse pensamento era a que se fundamentava em cálculos econômicos. Argumentava-se pela observação que o trabalho escravo era menos lucrativo que o trabalho livre. Dos principais defensores dessa idéia estavam os fisiocratas, em especial Turgot. Mais tarde com a publicação da Riqueza das Nações, Adam Smith daria ênfase a esse aspecto econômico defendendo que o escravo trabalharia menos por não ter o incentivo da propriedade. A escravidão violava o princípio do bem coletivo que era a somatória dos interesses individuais (Smith, 1981).

Jr., Formação do Brasil contemporâneo (1978); sobre movimentos de resistência escrava e abolicionismo, E. Moraes, A campanha abolicionista, Eric Williams, Capitalism and slavery (1944), J. A. Goulart, Da fuga ao suicídio (1962), Leslie Bethell, The abolition of the brazilian slave trade (1970), R. Conrad, The destruction of brazilian slavery (1975) e O. Ianni, Escravidão e história (1975).

[3] Apesar da defesa da liberdade como inalienável, a discussão sobre a escravidão nos textos desses autores oferece um leque de ambigüidades que ora justificavam, ora criticavam a escravidão. Para saber mais sobre esta discussão ver: David Brion Davis. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

O avanço da moral e dos hábitos civilizados tornava difícil para a sensibilidade européia lidar com a existência daquilo que era qualificado como "selvageria" e "barbárie". A participação de europeus no tráfico de escravos, entretanto, gerava uma tensão entre o ideal de civilização dominante e a realidade da degradação humana. Compreendida como um problema moral, essa tensão afigurou-se como um tema de discussão para os intelectuais. O relacionamento entre negros e brancos era representado como espaço de 'descivilização' (Silva, 1988, p. 66). As relações de poder estabelecidas pelo proprietário de escravos com o negro subjugado viciavam o indivíduo formado conforme os mais polidos padrões de comportamento, tornando-o egoísta e orgulhoso. Outro grave problema decorria do fato de que o proprietário era contaminado e subvertido pelos maus costumes dos selvagens negros (Burlamaque, 1988, p. 105)[4]. Segundo Montesquieu, "a escravidão, por sua natureza, não é boa: não é útil nem ao senhor nem ao escravo, a este porque nada pode fazer de forma virtuosa, àquele porque contrai dos seus escravos toda sorte de maus hábitos [...] porque se torna orgulhoso, irritável, duro, colérico, voluptuoso e cruel. [...] os escravos são contra o espírito da constituição, só servem para dar aos cidadãos um poder e um luxo que não devem ter" (Montesquieu, 1835, p. 271).

Os iluministas escoceses conceberam uma história conjectural que significou uma nova forma de compreensão da sociedade. Para Adam Smith, havia no mundo uma ordem estabelecida e regulada por leis naturais, as quais organizavam a história da humanidade como uma evolução contínua, da selvageria e da barbárie à civilização, um processo que se dividia em quatro estágios, o da caça e da coleta, o do pastoreio, o da agricultura e o do comércio. Segundo Maria Gabriela Carneiro de Carvalho, "tendo como ponto de partida a compreensão de diferentes modos de produção, os escoceses podiam falar numa ordem gerada espontaneamente, através de um longo processo do qual resultariam, por fim, o sistema moral, político e econômico da moderna sociedade comercial" (Carvalho, 1995, p. 74). O padrão utilizado para definir uma sociedade como selvagem ou civilizada era o estágio de desenvolvimento moral, político e econômico. A Inglaterra, cujo desenvolvimento Adam Smith admirava, representava o modelo de uma

[4] Os textos de época utilizadas são *Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura*, de José Bonifácio de Andrada e Silva, publicada em 1825 e *Memória analítica acerca do comércio de escravos e acerca dos males da escravidão doméstica*, de Frederico Leopoldo César Burlamaque, publicada em 1837.

moderna sociedade comercial, assumindo a condição de parâmetro de comparação. Em um exemplo famoso, Smith observou que em sua época os franceses andavam descalços, enquanto os ingleses possuíam calçados. Um fato aparentemente simples, como o hábito dos habitantes de uma sociedade andarem calçados, era interpretado como sinal de desenvolvimento econômico e moral (Smith, 1999. p. 365).

A prática do comércio, que engendrava a formação de grandes redes de trocas, propiciando o advento de múltiplas relações entre os homens, era um símbolo de civilidade. O homem comercial era um homem civilizado, que deveria possuir bons costumes e a capacidade de exercitar o acordo e a negociação em suas atividades comerciais. (Smith, 1981, p. 115).

Fonte de encantamentos, a riqueza, incapaz de produzir satisfação para o espírito do homem, estimulava sentimentos desprezíveis. Smith temia que a busca de bens materiais embrutecesse o homem. A realização do trabalho não era suficiente para permitir ao operário se tornar um ser civilizado. A educação, o entretenimento e as artes eram elementos que contribuíam para o enobrecimento do homem (Smith, 1981, p. 314).

Para Adam Smith, a escravidão era inconcebível numa sociedade comercial moderna porque desrespeitava as leis naturais que regulavam os sucessivos estágios do desenvolvimento humano. Restringindo a iniciativa individual e prejudicando o bem comum, a escravidão não pertencia ao ordenamento natural (Smith, 1981, p. 272).

A idéia de uma ordem natural do mundo não correspondia à realidade da sociedade brasileira do século XIX. A escravidão simbolizava a desordem para uma elite intelectual que planejava a construção de um Estado independente e a transformação da sociedade colonial em uma sociedade comercial, civilizada e moralmente desenvolvida, estágio que somente seria atingido, segundo José Bonifácio, quando a parcela incivilizada e amoral da população recebesse um nível de instrução que lhe permitisse integrar satisfatoriamente a nova formação social (Silva, 1988, p. 70).

Numa sociedade baseada na ordem natural, o desejo individual era direcionado para o bem-comum. Na sociedade comercial, a iniciativa individual estava associada a um desejo geral de mudança e de melhoria das condições materiais (Smith, 1981, p. 275). Numa sociedade escravista, o desejo e a livre iniciativa individuais de um

escravo estavam limitados pela sua condição social, o que impedia a plena realização do bem-comum. O escravo contribuía apenas para a realização do bem material de seu proprietário.

As relações sociais e os valores morais da sociedade luso-brasileira vinculavam-na ao Antigo Regime, uma estrutura social estamental, organizada em ordens que estabeleciam, para cada indivíduo, uma localização definidora de direitos políticos. "O ordenamento da sociedade erigia-se como fundamento da boa ordem baseada na natural e necessária desigualdade entre os homens" (Jancsó, Pimenta, 1999, p. 141). O escravo, desprovido de um lugar que lhe garantisse direitos políticos na sociedade, era um elemento que confrontava os princípios morais que deveriam fundamentar a ordem social. "A generalização do escravismo resultava na erosão do sistema estamental, posto que o escravismo inviabilizava a participação do portador dessa condição na complexa tessitura de liberdades desiguais cuja trama tinha por pressuposto o exercício de algum direito" (Jancsó, Pimenta, 1999, p. 141).

A existência da escravidão e de homens que, marcados pela origem servil (escravos alforriados, descendentes de escravos, mulatos), eram destituídos de direitos delimitava a fronteira moral de uma sociedade cuja realidade estava em tensão com o ideal de um mundo ordenado. Havia uma "fratura de grande poder dissolvente do paradigma original das sociabilidades [...] poderosamente ilustrada pela indignação de [L. dos S.] Vilhena diante do pouco apreço dos naturais da Bahia pelo respeito às condições distintivas típicas da sociedade do Antigo Regime, quer se trate de escravos, quer dos poderosos da terra, ainda que estes fossem extremamente zelosos na ostentação de exterioridades de sua condição [...]" (Jancsó, Pimenta, 1999, p. 141).

A escravidão era entendida como um cancro que corroía o interior da sociedade. O escravo era um corpo estranho que não se harmonizava com a ordenação considerada natural pelo modelo dominante de representação da sociedade no Antigo Regime (Bonifácio, 1988, p. 69).

No ideário luso-brasileiro, o referencial da idéia de civilização eram os valores morais e os costumes da sociedade branca européia. O medo da indiferenciação social intranqüilizava a elite, que receava que o esvaecimento dos valores que eram o fundamento

da natural desigualdade social conduzisse a situações nas quais negros poderiam exercer autoridade sobre homens brancos (Jancsó, Pimenta, 1999, p.142).

O debate político sobre a escravidão também estava preocupado com a problemática da identidade nacional. Para José Bonifácio, a escravidão impunha formas de socialização amorais à sociedade, impedindo a formação de uma nação homogênea (Bonifácio, 1988, p. 69).

A Revolução de 1798, na Bahia, exemplificou uma tentativa de reforma social, na qual indivíduos de origem escrava participaram almejando direitos políticos. A reforma proposta por negros e pardos questionava a escravidão exigindo igualdade política. Como a abolição não fazia "parte do projeto revolucionário explicitado nos pasquins", a possibilidade de "ingresso na sociedade política de homens egressos dessa condição [o escravismo], fossem livres ou escravos, ultrapassou os limites do que poderia ser assimilado pelas classes dominantes no interior das formações sociais resultantes da colonização portuguesa na América". Ao questionar a escravidão, base da estrutura social e econômica, a exigência de 'igualdade' politizou a questão social e racial. A participação política de escravos, considerados como propriedades, representou uma contradição para a cultura política da época, promovendo um conflito que dificultava "a soldagem dos interesses dos diversos estratos" envolvidos na Revolução de 1798 (Jancsó, Pimenta, 1999, p.146).

A escravidão, conquanto fosse considerada pelos seus críticos como uma instituição que esgotava moralmente as sociedades que valorizavam a manutenção da ordem e da hierarquia social, era apresentada como fator essencial para o desenvolvimento econômico na Idade Moderna. Adam Smith admitia que parte da riqueza européia provinha da produção baseada em relações escravistas (Smith, 1983, p. 145).

Portanto, os elementos analisados acima definiram o tom das reflexões desenvolvidas na sociedade luso-brasileira sobre a escravidão. Em uma época em que as universidades e as academias científicas promoviam debates sobre tópicos controversos, era constante a discussão intelectual sobre a legalidade da escravidão.

Bibliografia:

BURLAMAQUE, Frederico Leopoldo César. (1988) *Memória analítica acerca do comércio de escravos e acerca dos males da escravidão doméstica*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, Ministério da Justiça (1ª edição 1837)

SILVA, José Bonifácio de Andrada. (1988) *Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, Ministério da Justiça (1ª edição 1825)

MONTESQUIEU. (1835) "De l'esprit des lois". In: *Ouevres complètes*. Edição com notas de Dupin, Chevier, Voltaire, Mably, Servan, La Harpe etc. Paris.

SMITH, Adam. (1981) *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 2 vols. Indianapolis, Liberty Fund.

_____. (1999) *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo, Martins Fontes.

CARVALHO, Maria Gabriela Carneiro de. (1995) *Lei natural e natureza humana em Adam Smith*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, 1995.

ELIAS, Nobert. (1994) *O processo civilizador: uma história dos costumes*, vol. I. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

_____. (1994) *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*, vol. II. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

JANCSÓ, István, PIMENTA, João Paulo. (2000) "Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira)". In: MOTA, Carlos Guilherme, *Viagem completa. a experiência brasileira (1500-2000)*. São Paulo, Senac.

Burocracia e Educação Moderna – Anotações a partir de Max Weber

Alonso Bezerra de Carvalho
Departamento de Educação – FCL – Unesp/Assis

A educação contemporânea, herdeira dos valores modernos, não se conscientizou das profundas transformações pelas quais passou a sociedade: tanto nas novas idéias, que o mundo atual gera, como nos comportamentos que daí advêm. Ainda viveríamos num mundo burocratizado. Este trabalho pretende refletir sobre um dos temas que compõem o arcabouço teórico da sociologia weberiana, fazendo a sua interface com a educação. A compreensão da dominação burocrática constitui elemento fundamental para entendermos os dilemas por que passam os homens no mundo, que teria se tornado cada vez mais racionalizado. No funcionamento do mecanismo burocrático há uma otimização da organização, em que tudo deve ser preciso, constante e rápido. O cumprimento "objetivo" das tarefas significa, primordialmente, um cumprimento de tarefas segundo regras calculáveis e "sem relação com pessoas". Quando plenamente desenvolvida, a burocracia moderna se coloca sob o princípio do *sine ira et studio*. Sua natureza específica, bem recebida pelo capitalismo, desenvolve-se mais perfeitamente na medida em que é "desumanizada", na medida em que consegue eliminar da conduta humana o amor, o ódio e todos os elementos pessoais, irracionais e emocionais que fogem ao cálculo. Esse caráter burocrático do mundo repercute na ação educativa, sobretudo quando a liberdade e a autonomia são impedidas de serem vivenciadas pelos indivíduos. Ser mortal, o homem constrói sua liberdade no tempo, no tempo desta vida que deve ser transformado no tempo da dignidade humana. Para isso, é preciso considerar necessário o enfrentamento do mundo burocrático, que estabelece um cenário frio, calculista - violentando os homens -, para que o mundo e a vida não deixem de ser apenas uma possibilidade abstrata. Essa deve ser a *responsabilidade* da ação educativa.

Burocracia e Educação Moderna – Anotações a partir de Max Weber

Alonso Bezerra de Carvalho
Departamento de Educação – FCL – Unesp/Assis

Na crônica *Cem cruzeiros a mais*, Fernando Sabino trata do comportamento de um funcionário de um banco que, por excesso de exação, não entende e não atende às solicitações de um cliente que queria devolver o dinheiro que recebera a mais numa operação bancária(Cf. Sabino In: Andrade, 1979). Embora a crônica seja uma caricatura do que Weber compreende por burocracia, ela ilustra como se organiza a vida social em nossos tempos. É uma caricatura porque para Weber a burocracia difere daquilo que é apresentado na crônica que se caracteriza pelo chamado burocratismo dos funcionários incompetentes, cujo trabalho funda-se num formalismo ineficaz, desanimado, lento e geralmente irracional. Em Weber, a burocracia significa o aspecto eficiente, rápido e competente do que outras formas históricas de administração. "*É a forma* ***mais racional*** *de exercício de dominação, porque nela se alcança* ***tecnicamente*** *o máximo de rendimento em virtude de precisão, continuidade, disciplina, rigor e confiabiliade, intensidade e extensibilidade dos serviços, e aplicabilidade formalmente universal a todas espécies de tarefas(...) Toda nossa vida cotidiana está encaixada nesse quadro*"(Weber, 1998 : 145). Deste modo, ela se expande não apenas em organizações estatais ou empresariais, mas praticamente em todos os campos da vida social.

Como sabemos, a burocracia é, em Weber, um tipo de dominação que, na modernidade, se estrutura em princípios cujos regulamentos, normas e ações humanas são distribuídos de forma fixa como deveres oficiais, isto é, como *atribuições* oficiais fixas. É elemento central da estrutura organizada burocraticamente a adoção de medidas metódicas, estáveis, em que a autoridade pode usar até de meios coercitivos, físicos, para o cumprimento dos deveres e direitos estabelecidos. Essas autoridades - na verdade, funcionários -, são pessoas que têm ou devem ter qualificações e aptidões para serem *nomeadas* para tais funções. A "autoridade ou a administração burocrática" desenvolveu-se plenamente somente com a aparição do Estado moderno e, na economia privada, apenas nas mais avançadas formas do capitalismo. Mesmo que encontremos no Antigo Oriente sinais dessa autoridade, isto não constitui a norma mas, sim, a exceção.

A dominação burocrática caminha de mãos dadas com a concentração dos meios materiais de administração nas mãos de um senhor. No seu desenvolvimento, vemos ocorrer uma separação do domicílio privado do funcionário, sobretudo no serviço público. Olhando para a Alemanha de sua época, Weber observa algo que se estende a todo ocidente moderno, isto é, um processo de burocratização no campo da pesquisa e da instrução científicas, onde ocorre um controle excessivo dos meios de investigação e exposição. Através da concentração desses meios nas mãos do chefe privilegiado do instituto, a massa de pesquisadores e docentes é separada de seus "meios de produção", da mesma forma que a empresa capitalista separou os trabalhadores dos seus. Enfim, há um processo de enfraquecimento das relações pessoais entre os indivíduos.

No funcionamento do mecanismo burocrático há uma otimização da organização, em que tudo deve ser preciso, constante e rápido. A burocratização oferece, acima de tudo, a possibilidade ótima de colocar-se em prática o princípio de especialização das funções administrativas, de acordo com considerações exclusivamente objetivas. O cumprimento "objetivo" das tarefas significa, primordialmente, um cumprimento de tarefas segundo *regras calculáveis* e "sem relação com pessoas". Quando plenamente desenvolvida, a burocracia moderna também se coloca, num sentido específico, sob o princípio do **sine ira et studio**. Sua natureza específica, bem recebida pelo capitalismo, desenvolve-se mais perfeitamente na medida em que a burocracia é "desumanizada", na medida em que consegue eliminar dos negócios oficiais o amor, o ódio e todos os elementos pessoais, irracionais e emocionais que fogem ao cálculo. É essa a natureza específica da burocracia, louvada como sua virtude especial. Quanto mais complicada e especializada torna-se a cultura moderna, tanto mais seu aparato de apoio externo exige o perito despersonalizado e rigorosamente "objetivo", ao invés do mestre das velhas estruturas sociais, que era movido pela simpatia e preferências pessoais, pela graça e gratidão.

Quando se estabelece plenamente, a burocracia está entre as estruturas sociais mais difíceis de destruir. Ela é o meio que transforma uma "relação comunitária" em "relação associativa" racionalmente ordenada[1]. Portanto, como instrumento de "socialização" das relações de poder, a burocracia é – para quem controla o aparato burocrático - um instrumento de poder de primeira ordem. E, onde a burocratização da administração foi completamente realizada, uma forma de relação de poder se estabelece de modo praticamente inabalável. O burocrata profissional está preso à sua atividade por toda a sua existência material e ideal. Na grande maioria dos casos, ele é apenas uma engrenagem num mecanismo sempre em movimento, que lhe determina um caminho fixo. O funcionário recebe tarefas especializadas e normalmente o mecanismo não pode ser posto em movimento ou detido por ele, iniciativa esta que tem de partir do alto. O burocrata individual está, assim, ligado à comunidade de todos os funcionários integrados no mecanismo. Eles têm interesses comuns em fazer que o mecanismo continue suas funções e que a autoridade exercida socialmente continue.

---

[1] Em *Economia e Sociedade* Weber explica que uma relação comunitária se dá quando uma "*ação social repousa no **sentimento** subjetivo dos participantes de **pertencer** (afetiva ou tradicionalmente) **ao mesmo grupo***". Por sua vez, dá-se uma relação associativa quando a ação funda-se "*num **ajuste** ou numa **união** de interesses racionalmente motivados(com referência a valores ou fins)*"(Cf., Weber, 1998 : 25-7)

A burocracia baseia-se no treinamento especializado, numa especialização funcional do trabalho e numa atitude fixada para o domínio habitual e virtuoso de funções únicas e, não obstante, metodologicamente integradas. A idéia de eliminar essas organizações torna-se cada vez mais utópica. Não basta destruir os documentos, como queria os discípulos de Bakunin, pois os homens têm uma inclinação para as regras e regulamentos habituais. Funcionários e governados estão condicionados. O mundo ocidental está alicerçado e constituído de uma grande burocracia – o mundo seria uma estrutura interna racionalizada.

As conseqüências da burocracia dependem da direção que os poderes que usam o aparato lhe derem. Nos tempos modernos, a burocratização e o nivelamento social dentro das organizações estatais, em conexão com a destruição dos privilégios feudais e locais, beneficiaram freqüentemente os interesses do capitalismo. A democratização da sociedade em sua totalidade, no sentido *moderno* da palavra, seja prática ou talvez meramente formal, é uma base especialmente favorável para a burocratização, mas de forma alguma a única possível. Afinal de contas, a burocracia luta simplesmente para nivelar os poderes que ficam em seu caminho e nas áreas que, no caso individual, ela busca ocupar (Cf., Weber, 1982 : 267-8).

O treinamento especializado do funcionalismo forma o núcleo do aparato, e sua "disciplina" é o pressuposto absoluto do êxito. Quanto mais diferencia-se a sociedade e quanto mais complicadas são suas tarefas, tanto mais sua existência depende do poder dos funcionários. Weber diz que

> *os alemães desenvolveram, de forma virtuosa, a organização racional, burocrática, especializada e baseada na divisão do trabalho, de todas as associações humanas, desde a fábrica até o exército e o Estado*"(Weber, 1999 : 540).

A Primeira Guerra Mundial representou significativamente a marcha triunfal dessa forma de vida pelo mundo inteiro. Esse processo de racionalização alastrava-se por todos os cantos: universidades, escolas superiores técnicas e comerciais, escolas industriais, academias militares, escolas especializadas de todos os tipos imagináveis.

Em todos esses lugares, a voz era uma só: a formação do funcionário especializado, tendo o diploma de exame como fundamento de todas as pretensões de reconhecimento social. "*Tudo isso constituía a verdadeira 'exigência do dia"*" . Esta situação significa a criação da burocracia. Não sendo a única forma moderna de organização, do mesmo modo que a fábrica não é, nem de longe, a única forma de empresa industrial, a burocracia torna-se a concepção que orienta as ações dos homens modernos, imprimindo seu timbre na era atual e no futuro previsível. "*À burocratização pertence o futuro",* diz Weber.

> *Diante dos outros portadores históricos da moderna ordem racional da vida, a burocracia destaca-se por ser inescapável em muito maior grau*", tornando seu caráter "*essencialmente mais definitivo do que o daquelas outras: a especialização e o treinamento racionais*"(Weber, 1999 : 540).

Como convém à técnica racional da vida moderna, o funcionário moderno está cada vez mais sujeito, constante e inevitavelmente, a um treinamento específico e cada vez mais especializado. Todas as burocracias do mundo tomam este caminho.

Na estrutura burocrática, o funcionário tem poderes absolutos, cuja toda organização do abastecimento vital elementar apóia-se sobre seus serviços. Para Weber,

seria teoricamente imaginável uma eliminação progressiva do capitalismo privado, ainda que isto não seja mesmo uma coisa fácil, como sonham alguns que não o conhecem. Mas, posto que um dia isso aconteça, esta eliminação de modo algum significaria, na prática, uma ruptura da prisão de aço do moderno trabalho industrial, mas sim uma burocratização também da direção das empresas estatizadas ou transformadas em algum tipo de empresas 'coletivas'*'"(Weber, 1999 : 541).*

Para entendermos melhor o que representa a burocracia podemos imaginá-la através de uma fábrica. A fábrica moderna funciona como uma máquina inanimada, forçando os homens a servir-

lhe, determinando de modo dominante o dia-a-dia de sua vida profissional. "*Uma máquina inanimada é espírito coagulado*", afirma Max Weber. E continua:

> *espírito coagulado é também aquela máquina animada representada pela organização burocrática, com sua especialização do trabalho profissional treinado, sua delimitação das competências, seus regulamentos e suas relações de obediência hierarquicamente graduadas. Aliada à máquina morta, ela está ocupada em fabricar a forma externa daquela servidão do futuro, à qual, talvez um dia, os homens estarão obrigados a submeter-se sem resistência*"(Weber, 1999 : 541-2).

A burocracia, portanto, está na ordem do dia. Tecnicamente ela é superior a todas formas de organização que existiram na história. Não há no passado uma estrutura que ordene a vida melhor que ela. Seria uma carapaça irresistível.

A constatação de Weber dá conta de que a organização burocrática tornou-se, com o processo de desencantamento do mundo, o *meio de poder* mais altamente desenvolvido nas mãos do homem (Cf., Weber, 1982 : 268). Ela busca aumentar a superioridade dos que são profissionalmente informados e especializados, mantendo secretos seus conhecimento e intenções. "*Tendencialmente, a administração burocrática é sempre uma administração que exclui o público*"(Weber, 1999 : 225). Procura por todos os meios ocultar seu conhecimento e ação da crítica.

> *A tendência para o segredo em certos setores administrativos segue sua natureza material: em toda parte que os interesses de poder da estrutura de domínio para com o exterior estão em jogo, seja ele um concorrente econômico de uma empresa privada, ou um Estado estrangeiro, potencialmente hostil, encontramos o segredo*"(Weber, 1982 : 270). O funcionário especializado, o estado racional e o direito formal tornam-se os efeitos mais gerais e de longo alcance produzidos pelo avanço da estrutura de dominação burocrática racional, que exerceram uma profunda transformação nas condições de vida do homem moderno.

Educação e Modernidade

Weber não escreve textos que tratam diretamente de educação, mas fornece indicações que, olhadas com cuidado, contribuem na formulação de tipologias pedagógicas. Também não debate o tema da violência de maneira explícita. Mas é verdade que tanto um tema como outro podem ser retirados de suas reflexões sobre a *dominação* burocrática. Vimos que o domínio burocrático fomentou a vida moderna na direção da objetividade racional e do homem profissional especializado.

Para Weber, "*a **dominação** é a probabilidade de encontrar obediência*[2] *a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis*". E esta situação "*está ligada à presença efetiva de **alguém** mandando eficazmente em **outros**, mas não necessariamente à existência de um quadro administrativo*"(Cf., Weber, 1998 : 33). Constitui fundamento para a persistência da dominação não apenas os "motivos puramente materiais ou afetivos ou racionais referentes a valores" mas, sobretudo, a crença em sua legitimidade. O grupo de pessoas que obedece deve reconhecer que as ordens são legítimas. "*Dependendo da **natureza** da legitimidade pretendida diferem o tipo de obediência e o quadro administrativo destinado a garanti-la, bem como o caráter do exercício da dominação*"(Weber, 1998 : 139).

Para garantir esse estado de coisas uma das formas mais utilizadas é a educação. Para que o indivíduo seja dominado, obediente e torne-se um "*homem de[ou da] ordem"* é necessário se criar

---

[2] " *'Obediência' significa que a ação de quem obedece ocorre substancialmente como se tivesse feito do conteúdo da ordem e em nome dela a máxima de sua conduta, e isso **unicamente** em virtude da relação formal de obediência, sem tomar em consideração a opinião própria sobre o valor ou desvalor da ordem como tal*"(Weber, 1998 : 140)

um aparato favorável à aquisição dos princípios que sustentam a burocracia, violentando-se a sua personalidade.

Observando as instituições educacionais da Europa de sua época, Weber constata que elas são dominadas e influenciadas pela necessidade de um tipo de "formação cultural" que deve produzir um sistema de exames especiais, indispensáveis à burocracia moderna. As universidades, as escolas superiores técnicas e comerciais e as escolas de ensino médio encontram-se sob a influência dominante daquela espécie de educação que se torna indispensável para o burocratismo moderno: *o ensino especializado*. Segundo Weber, "*somente a moderna burocratização completa dá origem ao desenvolvimento irrefreável do sistema racional de exames especiais*"(Weber, 1999 : 231). Isto significa que, com a burocratização do capitalismo, com sua exigência de técnicos e funcionários preparados, generalizou-se o sistema de exames por todo o mundo, sobretudo quando se transforma em vantagens econômicas. Se os exames especiais tinham, no passado, a finalidade de garantir e preservar o educando na linhagem e no estamento ao qual pertencia, hoje representa um "*atestado de formação*".

> *O aperfeiçoamento dos diplomas [nas instituições educacionais], o clamor pela criação de atestados de formação em todas as áreas, em geral, servem[hoje] à constituição de uma camada privilegiada nos escritórios públicos e privados*"(Weber, 1999 : 231).

Em outras palavras se, no passado, a superioridade pessoal vinha da linhagem, na nova situação a prova desta superioridade se dava pela **formação** adquirida: a burocracia e o "*status"* adquirido pela formação elevada estavam unidos de maneira inseparável.

Esse novo segmento de 'intitulados' coincidia com o corpo de funcionários, cuja coesão se funda no prestígio e no estilo de vida que os distinguem, cujas atitudes e ideais servem de norma ao resto da sociedade e que, através de um processo educativo, exercem uma influência cada vez maior sobre a cultura da sociedade. Assim, a sociedade passa a ser dominada por homens que necessitam de 'ordem' e somente ordem e que, de tão adaptados, ficam completamente inquietos e covardes quando esta ordem desaparece momentaneamente, encontrando-se totalmente perdidos. Num mundo assim, somente poderiam existir *homens de ordem*.

O desejo de posse dos certificados justificam-se não mais por uma repentina "*sede de sabedoria*" mas, sim, diz Weber, pelas pretensões de seus portadores de serem admitidos em círculos que seguem "códigos de honra", de obterem uma remuneração respeitável e uma aposentadoria assegurada, bem como terem preferência em relação à mão da filha do chefe e, *last but not least*, pela vontade de monopolizar cargos social e economicamente vantajosos. "*Neste sentido, a burocracia, tanto nos escritórios comerciais quanto no serviço público, é tanto portadora de um desenvolvimento especificamente 'estamental' quanto o eram os detentores de cargos do passado*". Esse processo significa uma eliminação da pessoa em favor da riqueza e da propriedade (Cf.,Weber, 1999 : 231-2).

Se compararmos com outras formas de dominação, vamos perceber que o prestígio social, em virtude do desfrute de determinada educação e formação não é, por si mesmo, algo específico do burocratismo. É que outras estruturas baseiam-se em fundamentos distintos. Na dominação teocrática, feudal, helênica, na antiga burocracia patrimonial chinesa, a educação tinha como finalidade não o "especialista" mas o "homem culto", isto é, o fim da educação não era a instrução especializada, mas uma qualidade no modo de viver *estimada* como "culta". A personalidade *culta* no sentido cavalheiresco ou ascético ou - como na China - literário ou - como na Grécia - ginástico-musical-humanista ou, como entre os anglo-saxões, na forma convencional do *gentleman,* era o ideal educativo determinado pela estrutura de dominação. As atitudes que determinavam a pertença à camada senhorial não se referiam a um saber especializado, mas "*num mais*" de "'*qualidade cultural"*". Isso tende a se perder na moderna burocracia. "*Tanto na formação helênica quanto na medieval e na chinesa, elementos totalmente distintos dos 'úteis' para determinada especialidade constituíam o centro da educação*"(Weber, 1999 : 232).

Quando se concebe uma educação que tem como objetivo tornar o indivíduo capacitado a cumprir ordens e se submeter a normas fixas e estatuídas estamos diante de uma situação de

violência, sobretudo quando há um processo de despersonalização, como ocorre na dominação burocrática. Weber é um pensador da liberdade. Para ele, o ensino representa um desafio ao caráter e à integridade do professor, o único agente na sociedade responsável por formar mentes do futuro. Ele levava o ensino tão a sério quanto a sua pesquisa, e isto significa que ao pensador cabia o compromisso com a objetividade, a livre investigação e o amor à verdade.

Como defensor dos ideais liberais, Weber sentia que, em seu próprio país, a dominação burocrática difundia os seus tentáculos vorazmente por todos os lugares. A universidade alemã estava submetida às vontades frias dos integrantes do Estado ou da Igreja. A liberdade acadêmica corria sérios riscos. Em artigos publicados nos Jornais e Revistas alemãs, considera que os membros da classe acadêmica na Alemanha estavam perdendo o sentido da dignidade de seu papel acadêmico. "*Uma universidade como ele a imaginava não devia ser uma 'igreja' nem uma 'seita' nem uma instituição defensora do estado, mas um foro de liberdade e de luta intelectual*", destaca Marianne Weber (Weber, 1997 : 354).

A "liberdade acadêmica", como Weber a diagnosticava na Alemanha de sua época, estava muito distante daquela defendida por ele. Muitos colegas de cátedra tinham um comportamento hostil em relação à liberdade na atividade docente, defendendo que a tarefa das universidades era formar jovens para servir ao Estado e à Igreja. Estes professores consideravam que não se podia confiar, por exemplo, nos socialistas, uma vez que, segundo eles, eram inimigos da ordem social e política alemã e que estavam decididos a destruí-la. Portanto, nessa visão, um professor deveria ser admitido na ordem pública, não somente por suas qualificações científicas, mas sobretudo pela "*sua docilidade perante as autoridades políticas e seus costumes eclesiásticos*". Qualquer "*protesto público contra o sistema político reinante justifica a perda de uma cátedra*". Dessa maneira, restaria às pessoas, que foram nomeadas professores universitários, a sala de aula como lugar onde poderiam expressar-se como queriam, independentemente de toda autoridade, porém desde que não tornassem públicas suas críticas. Observando a realidade alemã, Weber constata o quanto os professores estão sujeitos a um processo de burocratização e apolinização da vida.

É preciso entender que, para Weber, é o homem que se encontra por detrás de qualquer ação. Esse homem é singular, é individual, ele vive num mundo pleno de valores os mais diversos, que coloca a si mesmo como orientadores de suas ações. Compreender essas ações não é apontar o fim que os homens devem buscar, mas fornecer-lhe uma coerência lógica, cabendo a cada um escolher o que é melhor para a sua conduta, assumindo as repercussões de sua decisão.

Weber renuncia à idéia de uma melhora global no destino da humanidade, o que o distancia da crença nas promessas otimistas do Iluminismo, de Durkheim e de Marx. Se é verdade que a ciência possibilita maior domínio do homem sobre a natureza – como pensa Descartes -, também é verdade que o tornou o maior predador dessa mesma natureza e, ao lado do domínio da natureza, propiciou o domínio sobre seus semelhantes. Como Marx, entende que o capitalismo não realiza suas promessas, não sendo, portanto, garantia de uma boa solução para os problemas humanos. Mas enquanto Marx faz previsões otimistas acerca da superação do capitalismo, Weber não o faz. Embora denuncie o domínio das coisas sobre o homem, Weber não aponta qual sociedade seria a melhor, evitando, assim, a confusão entre os planos da ciência e da política, do ser e do dever-ser, do possível e do desejável. À ciência não cabe prescrever fins à ação política: a ciência não é suficiente para apresentar imperativos para o futuro, mas apenas necessária para estabelecer premissas no presente.

No entanto, Weber mantém uma crença iluminista na razão que fez da racionalidade o "lugar" da ação livre, fundando a escolha de cada um sobre a 'irracionalidade' dos seus próprios valores. Apesar do processo de racionalização burocrática, a história se faz pela liberdade. A liberdade a que se refere não é entendida como a escolha do melhor, daquilo que se deve fazer, no sentido de uma hierarquia ética que culminaria numa sociedade solidária, harmoniosa e perfeita. A liberdade, para Weber, não traz em si a garantia e, sim, o risco do qual pode resultar tanto o bem quanto o mal. Por isso, a ética da responsabilidade é apontada, por ele, como a única que se ajusta à nossa época, caracterizada pelo politeísmo de valores, diante do qual o homem se encontra

continuamente no dever de escolher entre alternativas conflitantes. A escolha entre valores não é racional, é a própria liberdade. Racional é só a coerência, o cálculo entre meios e fins (Cf., Argüello, In: Souza, 1999 : 166). A liberdade, portanto, inclui a imperfeição. Não há o melhor dos mundos possíveis, como acredita Pangloss em *Cândido*, de Voltaire.

Os temas weberianos que apresentei até agora, creio eu, fornecem elementos para rediscutirmos o significado que a educação tem num mundo desencantado e violentamente burocratizado. De início, tentemos imaginar como, geralmente, é o cotidiano de uma sala de aula: os alunos sentam-se enfileirados, vestidos uniformemente, obrigados a se comportarem também uniformemente – com uma postura ereta, silenciosos e atentos aos ensinamentos -, proporcionando condições para absorverem os conhecimentos de uma outra pessoa, que se julga detentor do conhecimento. Tais alunos, geralmente tratados como iguais, são colocados numa condição de aprendizagem dos mesmos conteúdos, na mesma velocidade e da mesma forma. Não se respeita seus conhecimentos prévios, suas diferenças em termos de capacidade, muito menos suas opiniões sobre o que se está aprendendo. O aluno tem apenas o dever de aprender em um tempo determinado, de uma forma preestabelecida e configurada de acordo com o que se cobra na sociedade burocratizada, relevando a sua história de vida, suas experiências peculiares, seus pensamentos únicos e, principalmente, seus comportamentos e sentimentos diferenciados.

Deste modo, seguindo os passos de Weber, seria necessário, portanto, uma educação que faça o *clinamen* ressurgir, que introduza no mecanismo racional e burocrático da sociedade moderna o espaço de libertação, que consiste em romper o determinismo inerente a qualquer situação objetiva e, de forma desviante, abrir espaço para o exercício da autonomia. Ser mortal, o homem constrói sua liberdade no tempo, no tempo desta vida que deve ser transformado no tempo da dignidade humana. Para isso, é preciso considerar necessário o enfrentamento do mundo burocrático, que estabelece um cenário frio, calculista - violentando os homens -, para que o mundo e a vida não deixem de ser apenas uma possibilidade abstrata. Essa deve ser a *responsabilidade* da ação educativa.

BIBLIOGRAFIA

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico***.** São Paulo : Martins Fontes, 1999.

BRUBAKER, Rogers. *The limits of rationality: an essay on the social and moral thought of Max Weber.* London and New York : Routledge, 1984.

CARVALHO, Alonso B. *Modernidade e ação pedagógica em Max Weber*. Marília : UNESP, 1997.

COELHO, Maria Francisca P. et. alli(orgs). *Política, ciência e cultura em Max Weber*. Brasília : Ed. UnB, 2000.

COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo : T. A. Queiroz, 1979.

_____(org.) Max Weber e o projeto da modernidade: um debate com Dieter Henrich, Claus Offe e Wolfgang Schluchter. *Lua Nova*. São Paulo, nú mero 22, dezembro 90.

_____(org.) *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro : LTC, 1977.

_____.(org.) *Weber*. São Paulo ; Ática, 1982.

DIGGINS, John Patrick. *Max Weber: a política e o espírito de tragédia*. São Paulo : Record, 1999.

GERTZ, René E.(org.). *Max Weber e Karl Marx.* São Paulo : Hucitec, 1997.

MARX, Karl. *Manifesto Comunista.* São Paulo : Ched Editorial, 1984.

MITZMAN, Arthur. *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber.* Madrid : Alianza Editorial, 1976.

RAYNAUD, Philippe. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Paris : PUF, 1987.

SABINO, Fernando. Cem cruzeiros a mais In: ANDRADE, Carlos Drumond de & outros. *Para gostar de ler: crônicas*. São Paulo : Ática, 1979.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Max Weber e o projeto da modernidade. *Lua Nova*. São Paulo(22), 1990.

SOUZA, Jessé(org.) *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília : Ed. UnB, 1999.

WEBER, Marianne. *Biografía de Max Weber*. México : Fondo de Cultura Economica,1997.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.* Brasília : Editora da Universidade de Brasília, 1998, Vol I.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.* Brasília : Editora da Universidade de Brasília, 1999, Vol II.

_____. *Ensaios de Sociologia.* Rio de Janeiro : Guanabara Koogan, 1982.

_____. *Sobre a universidade: o poder do Estado e a dignidade acadêmica.* São Paulo : Cortez, 1989.

A figura do diretor na configuração do poder nas faculdades ponta-grossenses – 1936/1966

Antonio Carlos Frasson
Departamento de Educação Física
Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prefeitura Municipal de Ponta Grossa

Resumo: O presente tem como objetivo principal compreender como foi configurada a relação do poder no interior das faculdades ponta-grossenses no período de 1936 a 1966. Faculdades estas que em parte deram origem à Universidade Estadual de Ponta Grossa. Compreender o papel dos agentes sociais, particularmente aqueles ocupantes de uma posição preeminente, na construção dessa posição. Isto nos possibilita a construção de respostas parciais, mas intercomplementares, que produzirão uma resposta mais factível às perguntas que balizaram o estudo. O eixo central da análise é a questão do poder. Assim, o pensamento elisiano será utilizado como lente. Sendo mais claro, podemos inferir, pautados em Norbert ELIAS, que todos os eventos históricos estão ligados ao balanço do poder, o que exige do pesquisador um arcabouço metodológico e documental que viabiliza essa análise. Do ponto metodológico, a opção feita é a sociológica. A base para se assumir essa idéia é a de que, como já predisse Elias[1], quanto mais histórica a sociologia ou mais sociológica a história, mais adequada se torna uma determinada metodologia interpretativa. Em termos práticos, a opção determina o estudo do que se repete e do coletivo, em detrimento do que não se repete e do individual que são caminhos da história. Diferente ainda da história, que fundamentalmente busca a reconstrução do passado através de uma narrativa construída nas fontes, a opção possibilita a fixação de normas para a compreensão de determinada sociedade, ou seja, a análise que faremos terá como tópico as relações sociais.

Abstract: The present has as a main objective to understand how the relationship of the power was configured inside the universities of Ponta Grossa in the period from 1936 to 1966. Universities that partly gave origin to the State University of Ponta Grossa. To understand the paper of the social agents, particularly those occupants of a pre-eminent position, in the construction of this pre-eminent position, in the construction of that position. This makes it possible to construct partial answers that will produce a more feasible answer to the questions of the study. The central axis of the analysis is the subject of the power. Like this the elisian thought will be used as a lens. Being clearer, we can infer ruled in Norbert Elias, that all of the historical events are linked to the balance of the power, That demands a methodological and documental outline from the researcher that makes the analysis possible. From the methodological point, the done option is the sociological. The base to assume that Idea, as Elias had already predicted, the more historical the sociology the more sociological the history, more appropriate the certain interpretative methodology becomes. In practical terms, the option determines the study, which repeats, to the detriment of which he doesn't repeat and of the individual that are a path of the history. Still different from history, that fundamentally searches the reconstruction of the part through a narrative built in the sources, the option makes the fixation of norms possible for the understanding of the certain society, in other words, the analysis that will be done will have as topic the social relationships.

Iniciaremos a análise com o processo sócio-histórico que originou as tensões que estruturam a configuração social das faculdades instaladas em Ponta Grossa no período de 1936

1 Norbert ELIAS. **Introdução a sociologia.** Lisboa : Edições 70, 1969.

a 1966[2] que examinamos e onde postos preeminentes foram construídos. A leitura feita não foi a da atividade tática dos diretores de faculdade, que era a posição preeminente de então, mas a dos efeitos da mobilização de grupos sociais sobre interesses diferenciados mas interdependentes no processo de construção da posição.

Na ótica elisiana, não se pode compreender a posição do diretor na configuração particular como a de uma faculdade. Esse fato tornou-se evidente no material empírico da pesquisa. Apesar de, com o passar dos anos e a proximidade de uma forma mais avançada – a forma de universidade -, as faculdades irem obtendo alguma autonomia, a construção da posição preeminente se dava fora dos muros das faculdades.

Pensando na posição do diretor[3] como uma forma de dominação, a qual nos termos weberianos poderia ser classificada como burocrático-legal, aduz-se que ela foi reflexo de uma luta social e a concretização da partilha do poder da luta. O roteiro da criação das faculdades foi único, portanto, regular. O processo sócio-histórico das diferentes construções foi originado nas tensões que estruturaram as configurações sociais que lutaram por um suposto interesse coletivo.

As mobilizações e movimentos eram compostos por diferentes segmentos sociais. No entanto, o segmento de vanguarda sempre foi o de profissionais da área que se pretendia estruturar. Tratava-se de um conjunto de profissionais pertencentes principalmente a segmentos intermediários da sociedade de Ponta Grossa, os quais, encontravam-se inseridos numa configuração particular. A configuração impeliu grupos sociais com interesses diferenciados mas interdependentes no processo de construção da posição.

É importante destacar que em momento algum da estruturação das faculdades um "grupo" de vanguarda na criação de uma participou, na mesma condição, da criação da outra. Vamos além, quando procuramos comparar nomes nos diferentes movimentos que existiram, encontramos um número ínfimo de coincidências. O que quer dizer que os movimentos de vanguarda sempre tiveram um interesse particular: a sua área e, por extensão, dentro dessa área a construção de uma figura preeminente.

É necessário destacar que o que conceituamos como grupo de vanguarda, dentro das configurações dinâmicas existentes, era um grupo social que se tornou interdependente de outro(s) grupo(s). Foi nesse tópico que as faculdades foram criadas. A articulação e a oposição entre os grupos eram sempre interfaces com a dominação e o poder. Na história que transitamos, esse debate se tornou explícito apenas em um momento: o da criação da Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de Ponta Grossa.

No plano interno, toda disputa também sempre foi marcada por um equilíbrio de tensões que nenhum grupo pode predominar sobre outro, e nenhum acordo pode ser feito entre grupos rivais, a menos que exista um terceiro grupo mediador, investido de interesses diferentes dos grupos sociais antagônicos[4]. É o que ELIAS chama de uma estrutura policéfala, tensa e instável, que caracteriza o espaço de dominação e cria condições da preeminência.

O diretor tornava-se legítimo quando era conduzido ao cargo pela vontade de seus pares e mantinha distância igual de uns e de outros, tomando a posição de pacificador, garantindo assim o desenvolvimento da faculdade que conduzia. Trata-se de uma posição própria para regular a tensão social que se encontra na própria origem de seu poder.

---

2 1936 - Faculdade de Odontologia e Farmácia; 1949 - Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ponta Grossa; 1952 - Faculdade de Farmácia e Odontologia; 1954 - Faculdade de Direito de Ponta Grossa; 1966 - Faculdade de Administração e Economia.

3 Em relação ao poder, pode-se dizer que o nascimento de uma universidade para alguns, não era tão desejado. Se nas faculdades os diretores eram figuras preeminentes, na universidade esta preeminência se reduziria a um número muito menor de dirigentes.

4 Poderíamos aqui afirmar que as faculdades que estavam em atividade configuraram-se como um agente no balanço do poder constituído na época.

A falta de distância dos pares provocou tensões que, em diferentes momentos das faculdades, tornaram-se incontroláveis. Foi o caso da Faculdade Estadual de Direito de Ponta Grossa, a qual passou um tempo considerável até que um diretor conseguisse concluir seu mandato. A renúncia de um agente social dotado de competência específica, mesmo numa posição preeminente dentro do espaço público, acabou sendo o caminho adotado por muitos diretores.

As tramas políticas, determinantes para a constituição de novas configurações, sempre conduziram o enredo desse teatro de lutas que, em última instância, visavam redefinir o papel do Estado, que determina modos legítimos da ação no espaço público.

As faculdades, mesmo sendo uma formação social particular, tinham sua esfera de poder centralizada. Algo quase que inconcebível nos dias de hoje, dias de Conselho Universitário, Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão. Basta citarmos que a figura preeminente da faculdade, com mudanças na configuração, perdia sua preeminência. É o caso das mudanças de direção ocorridas como reflexo das mudanças políticas.

A transição do PSD para o PTB ocorrida entre a implantação das Faculdades Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de Ponta Grossa e de Farmácia e Odontologia de Ponta Grossa serve para mostrar sutilezas do processo. O poder dessas faculdades era constituído, em princípio, fora delas mesmas, numa configuração específica e laços de dependência política. Com efeito, o poder era centrado na posição singular, a do diretor, e era construído dentro de uma configuração específica, mas interdependente.

A contratação de todo um corpo de professores por uma única pessoa era sintomática. Criava-se, assim, uma configuração necessária para a dominação. No entanto, essa configuração era móvel, pois a mudança do controle gerava tensões diferenciadas. É o caso de muitos mandatos de diretores indicados politicamente que não conseguiram cumprir seus mandatos. A configuração inicial, por vezes diferente da que se formava, inviabilizava o trabalho dos mandatários.

No entanto, não se tratava de uma situação linear, à medida que táticas de cooptação em muitos momentos foram utilizadas com intuito de conseguir obediência entre os pares ou abrir possibilidades para a formação de uma nova configuração necessária à dominação.

Os níveis de dominação foram sendo sofisticados, mas, evidentemente, nesse período inicial, a condução do processo foi mais explícita. Eles transitariam em níveis elementares daquilo que é a dominação burocrática. Um exemplo interessante foi apresentado numa das falas dos entrevistados, a de que um dos dirigentes de uma faculdade da época estava preocupado na repercussão da contratação de seu irmão, pois ele mesmo já havia contratado outros dois irmãos para a mesma faculdade. Esse é o exemplo de um feudo, mas existiram muitos outros. Diferentes dados interessantes foram revelando ou se apresentando, mas por não termos obtido autorização optamos por não apresentá-los no momento anterior.

O nível das ações, na ótica atual do que é ética, em muitos casos chegava ao absurdo. Nas atas que consultamos, muitos casos desses encontravam-se registrados. Num deles, apenas a título de ilustração, estava registrada uma desavença muito grande ocorrida dentro de uma Congregação. Motivo: impediram uma professora de participar da comissão de avaliação de seu marido. Na ótica elisiana, o papel desses homens interdependente construía a configuração.

A força política de uma faculdade, nesse ponto de vista, depende das possibilidades de articulação que ela possui e, por extensão, que os homens possuem. Ou seja, mesmo ela possuindo um mesmo mantenedor e uma organização com ligações umbilicais, essa configuração interdependente era instável e a busca do poder, como a criação de uma Universidade, era buscada na cooperação e, ao mesmo tempo, na oposição entre as faculdades.

O balanço do poder era produzido pela capacidade de cada uma das faculdades em construir novas ligações que produzissem novas configurações. A discussão da idéia de uma

universidade, como mostramos, era anterior a idéia da última faculdade, a Faculdade de Ciências Econômicas e Administração de Ponta Grossa.

O nível elevado de articulação um grupo social conquistou - estamos falando, em um mesmo momento, da Prefeitura Municipal, membros representativos na assembléia legislativa do Estado e transito livre ao Governador – foi determinante não só para a construção de uma nova faculdade, como de uma Universidade.

O fiel da balança foi deslocado. A Faculdade de Ciências Econômicas e Administração de Ponta Grossa, nessa nova configuração, foi privilegiada pelo deslocamento do poder. As forças de oposição – outras faculdades – existiram. Isso ficou patente na apresentação dos dados, onde foi evidenciada a dificuldade encontrada até para que a nova unidade ocupasse o espaço comum. Destaque-se aí, que parte da nova estrutura existente havia sido construída com verbas "carimbadas" para a nova faculdade.

Com a universidade, uma nova configuração se forma e a figura preeminente existente até então, a dos diretores, é deslocada para uma nova figura construída, agora com maiores poderes, a do Reitor. A luta simbólica é transmudada. No espaço da Universidade os processos se sofisticam e as estratégias de subversão e coerção também. A "briga" pelo poder ganha novos contornos. Não é objetivo da presente pesquisa entrar nessa discussão.

Voltemos um passo para não perder o foco das discussões. A passagem das faculdades para um estágio posterior, o da universidade, foi determinado, em parte, por modificações no primeiro. Antes de adentrarmos nas modificações que estavam ocorrendo no final do estágio que estamos examinando, alguns esclarecimentos de ordem metodológica se fazem necessários e tem relação com a teoria de ELIAS. Devemos pontuar que não se trata, em absoluto, de uma ruptura.

A teoria de ELIAS, alicerçada num modelo sociológico particular – a sociologia figuracional – e edificada no processo civilizador é um modelo que permite uma compreensão que só é alcançada na longa duração e tem a direção, ainda que não única, da civilização. Assim, não existe um processo caracterizado por rupturas ou, em termos práticos, um processo diferenciado de construção de uma posição preeminente, por exemplo. Com o recorte que fizemos, observamos um período de pouco mais de três décadas. Ele é profícuo para que possamos compreender elementos pontuais, como é o caso do poder, ou estabelecer elementos para a compreensão de fatos que foram desencadeados com muita anterioridade ou, ainda, estabelecer elementos para se ver o amanhã, mesmo não sendo essa a função do historiador. Sendo fiel ao pensamento elisiano, podemos argumentar que as conseqüências do processo que mostramos produzirão efeitos daqui a 50 ou 100 anos.

Feito este esclarecimento, retomaremos um ponto que é importante para a discussão, o desenvolvimento das posições sociais. A modificação dos procedimentos internos ocorridos, como é o caso das Congregações que substituíram a figura do Diretor foi, ao mesmo tempo, uma diminuição de poder deste e a edificação dessa posição. A montagem de uma lista triplice passou a ser garantida e a posição, ainda que em níveis insatisfatórios – continuou sendo um cargo que se construía fora dos muros das faculdades -, representou o restabelecimento da posição. Esse restabelecimento, como já apontamos no marco teórico, é "colocado tacitamente sobre o tapete da discussão o fato de que tal posição está desaparecendo em nossos dias".

Quando falamos de "fora dos muros" nos referimos a forças que eram evidentes e outras que, estando à margem, em muitos momentos permaneceram ocultas, em outros não. É o caso da Igreja e das Forças Armadas. Sempre que o assunto convergiu para esse lado, percebemos, principalmente quando tratávamos com os depoentes, que esse assunto era doloroso para esses atores. Tornou-se óbvio sua existência e influência, apesar de que o trânsito nesse terreno sinuoso se mostrou delicado.

Houve momentos em que os atores preferiram o silêncio. Em outros, o anonimato. Os que tocaram na ferida o fizeram com cuidado. Um dos depoentes, como já destacamos anteriormente, ficou incomodado de tal forma que dias depois de seu depoimento nos procurou, trazendo

informações adicionais. Ele nos disse: “vou contar tudo...”. O pouco que desnudamos, no entanto, permite algumas inferências: os poderes da mitra e militar estavam presentes nas configurações e, mais ou menos, balizavam seu desenvolvimento; diversos elementos desses segmentos foram introduzidos – como alunos, funcionários e professores – nas faculdades; os tentáculos desses poderes estiveram presentes nas suas esferas decisórias.

Vale ressaltar aqui o caso de um dirigente que foi “convidado” pelo poder militar a se retirar da faculdade.

Nesse jogo simbólico, o deslocamento das forças nada mais foi do que a construção de uma rede específica de interdependências que visa conservar o âmbito da ação de seu poder. Trata-se de uma estratégia meticulosamente ponderada e desenvolvida de tal forma que, mesmo produzindo modificações, as produziram num ritmo extremamente lento.

Tomando um ponto central da teoria do processo civilizador, o da existência de um processo não-planejado (cego) e empiricamente evidente, podemos aduzir que o rápido desenvolvimento do Paraná e de Ponta Grossa possibilitaram, para solução de conflitos que começavam a ser produzidos, uma resposta: a criação de faculdades. Em outros termos, a civilização ocorre de múltiplas formas - controle da violência, do monopólio dos impostos – que são conduzidas pelo Estado. O Estado é impelido por grupos sociais a determinadas respostas. Com efeito, antes de um projeto estatal, as faculdades foram uma reivindicação de grupos sociais que poderiam ser conjugados com a manutenção do poder.

A ascensão e queda de grupos dentro das configurações e tensões que ocorreram determinaram conflitos estruturais e concomitantes, os quais foram determinantes no processo evolutivo. Com essa lógica muito se explica. O não-sucesso da primeira Faculdade, mudanças de opositor para principal articulador etc.

Outro ponto que gostaríamos de salientar é que, num período curto de tempo como o que examinamos, pudemos perceber que a mudanças de direção ocorridas no processo são convergentes com as colocadas por ELIAS na dimensão do controle: centralização do poder, democratização e refinamento das condutas com conseqüente aumento do autocontrole. A figura preeminente que examinamos como objeto é, em última análise, produto das lutas que estruturam o espaço público no qual esse papel é definido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Antonio Armando Cardoso. Discurso do Prof. Antonio Armando Cardoso Aguiar. **Jornal de História,** Ponta Grossa, 1º semestre de 2001. nº 12, ano 05.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador** *:* uma história dos costumes. Tradução de Ruy Jurgman. 2 ed., Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1994. 1v.

_____ . **O processo civilizador** *:* formação do estado e civilização. Tradução de Ruy Jurgman. 2 ed., Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1993. 2v.

_____ . **Introdução a sociologia.** Lisboa : Edições 70, 1969.

_____ . **Os estabelecidos e os outsiders** : sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro : Zahar, 2000.

_____ . **A sociedade de corte.** Rio de Janeiro : Zahar, 2001.

GALDINO, José Roberto de Vasconcelos. A disputa do PSD/PTB na criação da FAFI de Ponta Grossa. **Jornal de História,** Ponta Grossa, 1º semestre de 2001. nº 12, ano 05.

VIEIRA, Guaracy Paraná. UEPG. *Retrospecto dos 20 anos*. Campos Gerais - **Jornal da Universidade Estadual de Ponta Grossa.** N° 158. 20 jul 1990.

Parques públicos e controle social

Prof. Antonio Carlos Sarti
Curso de Bacharelado em Turismo, Faculdade de Gestão e Negócios,
Universidade Metodista de Piracicaba.
Filipe Antonio Sarti
Bacharelando em Psicologia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto
Universidade de São Paulo
Profª. Drª. Elisabete Stradiotto Siqueira
Curso de Pós-graduação em Administração, Faculdade de Gestão e Negócios
Universidade Metodista de Piracicaba

RESUMO

Dentre as funções da cidade moderna, a do lazer exige a abertura de espaços livres, com acesso público, tais como os parques, fruto direto do processo de urbanização. Projetados como objetos urbanos, obedecem à concepção de salubrismo, à afirmação do costume de ver e ser visto no espaço público, à necessidade de afirmação do poder, à valorização de um discurso estético e à função de exercer o controle social. O modelo criado a partir da Inglaterra do século XIX, consagra-se com o Central Park, em New York, nos EUA, e se dissemina durante o século XX, com influência em cidades médias do interior de São Paulo, na atualidade. O artigo procura estabelecer uma relação entre o método genealógico de Foucault e o processo civilizador de Elias, tendo como foco o uso que a sociedade industrial faz do objeto urbano 'parque'.

PALAVRAS-CHAVE
Parques públicos, salubrismo, urbanismo, controle social, lazer.

ABSTRACT

Among the functions of the modern city, the leisure is the one which requires the installation of free spaces, with public access, such as parks directly resultant of the urbanization process. Projected as urban objects, it obeys to the salubrism conception, to the affirmation of the custom of seeing and being seen in a public space, to the necessity of power affirmation, to the valorization of an aesthetical discourse and to the function of performing population control. The English Model Park created in the 19th century is consecrated by the New York Central Park, in the USA, and disseminates itself during the 20th century, with influence in medium cities in the Sao Paulo State interior, nowadays. The article searches to establish a relation between the genealogical method of Foucault and the civilizatory process of Elias, focusing the use that the industrial society makes of the urban object 'park'.

KEYWORDS
Public parks, salubrism, urbanism, social control, leisure.

INTRODUÇÃO

As práticas de higienização do ambiente surgidas no século XIX para equacionar o problema da saúde pública, principalmente a partir da população pobre, mais numerosa, foram enfeixadas na concepção de salubrismo, repercutindo tanto no ambiente interno da habitação ou seja, no modo controlado e confortável de viver no espaço privado, como no meio ambiente, entendido como extensão da habitação ou seja, o espaço público. Com a Carta de Atenas idealizando a cidade com as funções da habitação, do trabalho e da recreação, tendo a circulação como articuladora, consagra-

se o espaço externo, higienizado e limpo, como extensão do interno, potencializando relações. O parque público, como categoria de espaço livre de uso público, vai ganhar em importância não apenas pelo que representa como ganho de forma de conforto e qualidade ambiental, mas também como uma tentativa de exercer progressivo controle sobre o comportamento e emoções da população.

Passa a integrar uma categoria de análise da paisagem urbana e se constitui num campo especializado de ação profissional, encetando propostas de padronização à revelia da história da urbanização e da diversidade cultural do nosso país.

Erguido sobre a tradição da praça pública ancestral, o parque urbano da sociedade industrial será planejado para cumprir sua função utilitarista de revigoração da força de trabalho através da recreação, com práticas físicas e mentais, social e culturalmente estabelecidas. A partir da construção do Central Park, em New York (EUA), implanta-se um marco referencial que se afirma durante o século XX e que perpetua um modelo seguido por outras culturas, inclusive em Rio Claro, no interior do Estado de São Paulo.

É inconteste a importância que vêm assumindo os espaços livres – verdes e azuis – no contexto das cidades modernas, atendendo aos pressupostos da cidade ideal. A modernidade está impondo parâmetros diferentes para os quais é preciso buscar um entendimento que extrapole a compreensão de que possam ser resultado natural do atual estágio de desenvolvimento social, cultural, tecnológico, comportamental, segundo os valores do que seja "civilizado" no mundo ocidental. Essa busca de referenciais para a análise permite identificar na sociologia configuracional e no processo civilizador de Elias, assim como na abordagem genealógica de Foucault, apontamentos e contribuições esclarecedoras do longo processo de formação do objeto 'parque' e dos usos – explícitos e implícitos - que dele estamos fazendo enquanto equipamento projetado para a vida urbana, o que pode estimular percepções derivadas de outras referências.

A partir das proposições de Foucault, quando busca explicar a genealogia do sujeito moderno, é possível estabelecer um paralelo com o pensamento de Elias e o processo civilizador que, neste caso, ao se colocar em foco a função urbana dada ao parque enquanto modalidade de espaço público, expõe a intencionalidade explícita de oferecer mais um componente da maquinaria de conforto ao mesmo tempo em que, como contrapartida, procura exercer o controle sobre as emoções no corpo social, como intencionalidade implícita. É importante ressaltar que Foucault não faz uma pesquisa sistêmica, ou seja, não é através da ideologia e da consciência que ele analisa o controle dos indivíduos. São as práticas sociais, em suas redes de saber-poder, que ele enfoca: a genealogia consiste em revelar o nível pré-conceitual que se configura nestas práticas, uma densa rede de relações que se estende pela trama histórica. Foucault enfatiza sempre que essas estratégias não têm um sujeito, um estrategista, quer dizer, as estratégias surgem a partir de um dispositivo histórico, e, como tal, constituem-se a partir da rede de relações de força entre os saberes e os poderes do corpo social. *"O esforço de Foucault, como genealogista, é permanecer o máximo possível na superfície das coisas, para evitar recorrer a significações ideais, tipos gerais ou essências"* (Dreyfus&Rabinow, 1995).

Para Elias (1993), o processo civilizador se dá ao longo de muito tempo. É resultado de inúmeras gerações apropriando-se de suas características genéticas e experiências culturais, definindo comportamentos, poder e o *habitus*. Ao criticar o conceito de civilização e cultura, explicita que os comportamentos usuais, padronizados, habituais são tomados como características do humano, finais e acabados e, assim, camuflam a constituição histórica e negligenciam o longo processo subjacente. Os comportamentos socialmente aceitáveis assim como os sentimentos acerca desses comportamentos, são processos de longa duração. O poder não se localiza permanentemente num único grupo social, sendo distribuído de acordo com a dinâmica das posições desses grupos, o que decorre que as figurações são historicamente produzidas. A espécie humana é a articulação eu, nós e eles concomitantemente, o *hominis aperti*, que permite avançar para as análises da evolução

do objeto 'parque' e dos usos nele previstos, projetados, planejados ou até mesmo aqueles que parecem sair da mais espontânea reação ao ambiente criado com a utilização de outras formas de vida (plantas, animais, fungos, insetos) como processo do entrelaçamento de uma complexa rede de relacionamentos que carrega em seu desenvolvimento um forte componente não-planejado, atuando sobre a estruturação das relações sociais.

A ADMINISTRAÇÃO DO ESPAÇO DA CIDADE COMO UMA TECNOLOGIA DE MAPEAMENTO DA VIDA SOCIAL

O surgimento das Ciências Sociais e Humanas pode estar vinculado historicamente ao desenvolvimento de um tipo de racionalidade administrativa que caracteriza a política das sociedades modernas. Foucault considera que esse campo de saber administrativo começou a se formar com o Renascimento, na mesma época em que Maquiavel escreveu *O Príncipe*. Na opinião de Foucault, esse saber, voltado para a prática política, consiste em um ponto de ruptura no pensamento político tradicional, que defendia a idéia de que o governo dos homens deveria servir a um objetivo superior, espelhar o governo de Deus sobre a natureza; esse pensamento tem como seus principais representantes Aristóteles e São Tomás, e era calcado sobre considerações metafísicas. Maquiavel foi, talvez, o primeiro a considerar a política como um jogo de estratégias, sem finalidades ontotéicas e orientada exclusivamente para a manutenção e o aumento do poder do príncipe. Mas, para Foucault, o pensamento político moderno só foi inaugurado de fato nos autores de manuais políticos e técnicos dessa mesma época, na teoria da *Raison d'État*, que considerava o Estado como um fim em si mesmo, desvinculado de uma ordem ética mais abrangente e do destino individual dos príncipes. A esses autores interessava exclusivamente a aplicação de programas práticos de controle e disciplina dos indivíduos, utilizando as correntes tradicionais do pensamento político para mascarar essas táticas. Foucault aponta para passagens pouco estudadas na obra de Montesquieu, em *O Espírito das Leis*, como um exemplo dessa nova forma de racionalidade administrativa orientada para a prática: ao contrário do pensamento tradicional, que buscava estabelecer uma teoria geral do Estado, para esse saber prático-administrativo, o que se buscava era definir a diferença, ou seja, eram as particularidades de cada Estado que deveriam ser medidas, calculadas e somadas com eficiência. Para a administração era preciso um saber que mapeasse e detalhasse os recursos do Estado, sua população, seus recursos, seus problemas, e medi-los não em termos de virtudes, mas de força. Para Foucault, foi nesse momento em que a política transformou-se em bio-poder, quando os teóricos da *Raison d'État* colocaram a população como riqueza e suas habilidades e competências como medida para a força de um Estado, e assim, cada indivíduo como matéria-prima a ser trabalhada, aprimorada e domesticada para servir como potencialidade ao Estado. As ciências sociais e humanas do século XIX têm aí seus primórdios, no uso de métodos empíricos e investigativos a serviço dessa racionalidade política de mensuração e mapeamento da vida social (Dreyfus&Rabinow, 1995).

SOBRE O ESTUDO DAS PRÁTICAS SOCIAIS INSCRITAS NO PROCESSO HISTÓRICO

Segundo Foucault, é preciso considerar as práticas sociais que se relacionam com os espaços públicos não como uma organização centralizada nas mãos dos administradores, mas como uma rede complexa de relações de força que abrange todo o corpo social. Em O *Nascimento da Medicina Social*, Foucault descreve como a medicina moderna surgiu, a partir da socialização de seu objeto, o corpo. Através de uma multiplicidade de práticas sociais, o corpo passou a ser tratado como força estatal a ser trabalhada, desenvolvida e aprimorada, e a medicina compõe-se de técnicas específicas para esse fim. Com o objetivo de assumir o controle da saúde individual e coletiva, diversas práticas político-administrativas configuraram uma rede de relações de onde a medicina moderna emergiu como uma estratégia dominante de bio-poder, ou seja, um poder sobre a vida: o mapeamento das cidades, a homogeneização do poder jurídico, a higienização do espaço urbano e a medicalização

das massas foram os elementos que essa estratégia reuniu. Neste caso, por exemplo, Foucault busca explicar por que a medicina social se desenvolveu em conexão com uma tecnologia para tornar a vida das cidades mais saudável, ou seja, ele pergunta pelas causas que suscitaram o desenvolvimento de uma tecnologia médica com um objetivo específico, a partir de um novo o campo de saber, o salubrismo. Encontra então diversos pontos que tornaram necessário o mapeamento dos problemas de saúde, tal como eram vistos na época: o medo suscitado pelo caos urbano, a poluição, o amontoado da população, a precariedade das habitações, o acúmulo de mortos nos cemitérios e a má circulação do ar e da água pela cidade traziam a necessidade de se organizar o saneamento da cidade por meio de uma política de higiene pública. Desenvolveu-se então uma estratégia de poder que visava cuidar da vida, lançando mão de diversas medidas médicas, como a quarentena e o internamento dos doentes, aliadas com medidas administrativas, como o mapeando a cidade, a unificação de seu território e a constituição de um corpo jurídico homogêneo, com o objetivo de controlar a saúde individual – a administração da saúde levou a cabo a socialização do corpo, a partir da centralização de um campo de saber médico acerca dos indivíduos. Foucault assinala que, especialmente na Inglaterra, onde o capitalismo estava mais avançado, a medicina social desenvolveu instrumentos mais voltados para o controle da saúde das classes pobres, pois os movimentos de massa levantavam uma urgência em promover políticas de controle sobre os movimentos de revolta popular. A medicina inglesa foi a primeira a desenvolver técnicas de assistência pública, como forma de exercer um controle mais eficiente sobre os indivíduos, e, ao mesmo tempo, tornar as classes pobres mais aptas ao trabalho e menos perigosas para as classes ricas: na Inglaterra, a medicina assistencial, o controle da força de trabalho e o esquadrinhamento da saúde pública formaram um dispositivo estratégico que buscava responder aos problemas que envolviam o acúmulo de capital e de poder.

Segundo Beguin (1991), o calor do encortiçamento e do confinamento, as drogas e o álcool, a vadiagem pela rua, a promiscuidade, o anonimato das *lodging-houses* (pensões), a preguiça que elege a sujeira mais do que o esforço compõem as facetas de um "conforto corporal selvagem", sob todos os pontos de vista negativos. Avaliavam os estudiosos que o tipo e as condições de vida dos pobres, levava a um estado de letargia, tornando-os "*incapazes de trabalhar e devem, portanto, ser mantidos pela sociedade"*. Inversamente, o "conforto corporal civilizado" visa melhorar as condições de habitação dos pobres facilitando a satisfação das necessidades corporais *"não proibindo nem reprimindo, mas substituindo um modo de satisfação corporal cujos instrumentos e efeitos eram incontroláveis, por um bem-estar cujos meios de produção e os efeitos possam ser controlados e utilizados"*. O acesso ao conforto civilizado (casa, água corrente, aquecimento, ruas, praças e parques equipados e limpos) terá grande poder sobre aquele que os utiliza, ampliando o sentimento de perda. Os pobres passam a ser mais flexíveis e solidários com políticas defesa da propriedade e da "qualidade de vida". As habitações passam por modificações internas e externas visando atender à nova infra-estrutura. A maquinaria do conforto controla o comportamento privado e o parque público, enquanto espaço extensivo da casa, dela faz parte para controlar o comportamento social.

Do salubrismo desenvolve-se a idéia de melhores condições sanitárias associada à presença de árvores e espaços onde elas pudessem ser plantadas e cultivadas, quando não preservadas aquelas reconhecidas como as mais velhas. Cuidar de velhas árvores e até ao seu redor praticar algum tipo de rito é atitude aceita e permitida. Plantar árvores passa a ser uma recomendação de valorização social e política. Associa-se a presença de árvores à purificação do ar e a criação de parques públicos ao combate das causas das epidemias. Segundo essa concepção, árvores e parques tornariam o ar da cidade melhor e proporcionariam maior incidência de luz natural. Da mesma maneira, passam a ser considerados insalubres as áreas alagadas, úmidas e margens de rios e córregos, merecendo a ação que, amparada pelo salubrismo, amplamente aceito, promove o aterramento, a retificação, o represamento, a drenagem, o desvio, o aprofundamento ou

assoreamento de canais, a substituição ou até mesmo a supressão da vegetação. Da mesma maneira, é aceitável a presença de animais domesticados, tais como ovelhas e gansos para pastagem e manutenção do gramado (Thomas,1996). O salubrismo consolida-se num lento processo de incorporação de novos hábitos valorizados naquele meio social e cultural.

As necessidades decorrentes do caos urbano criariam as condições políticas para que os parques fossem projetados como objetos urbanos aos quais se associa a salubridade do ambiente e, por decorrência, um mecanismo de controle das emoções, através das práticas pré-estabelecidas.

FUNÇÕES DA CIDADE MODERNA

O urbanismo é concebido inicialmente como a arte de embelezar a cidade, evoluindo à medida que as cidades vão ganhando complexidade com as mudanças decorrentes da Revolução Industrial, potencializando suas funções originais. Na esteira dos acontecimentos decorrentes da Primeira Grande Guerra (1914-1918), avanços significativos ocorrem no domínio de técnicas de concreto armado e de cálculo de resistência de estruturas, de distribuição de ar condicionado, de separação entre pedestres e automóveis. Além do crescente domínio da técnica construtiva e de novos materiais, as cidades estão superlotadas.

Com a realização dos CIAM – Congressos Internacionais de Arquitetura Moderna, a partir de 1928, temas e práticas desenvolvidas pelo pré-urbanismo e pelas diferentes concepções de urbanismo até aquele momento, procuram encontrar uma resposta à cidade industrial ou "maquinista" que está se afirmando com o intenso processo de aglomeração populacional, incorporação de novas tecnologias ao sistema produtivo e proliferação indiscriminada de sistemas fabris. Converge para os CIAM a massa de pensamento e de propostas arquitetônicas desenvolvidas em diferentes culturas e ambientes e, em 1933, durante a sua IV edição, em Atenas, formula-se a Carta de Atenas que consagra as três funções fundamentais da cidade ideal: 1º, habitar; 2º, trabalhar; 3º, recrear-se, nesta ordem. O que determina a definição das funções urbanas "ideais" para a cidade moderna, está colocado nos trabalhos de Le Corbusier que em 1922, expõe o estudo "Une Ville contemporaine de 3 Milions d'Habitants", onde afirma que o *"urbanismo de hoje tem em consideração as condições de habitação, de trabalho, de repouso e de circulação"* (Le Corbusier, 1977) e constituindo a Carta de Atenas numa síntese dos seus trabalhos. O problema com a habitação, especialmente aquela dirigida à massa de trabalhadores que não as têm é perseguido desde o século XIX e vem obtendo abordagens diversas que oscilam da utopia ao utilitarismo. A cidade é o local de trabalho produtivo por excelência, e garantir os espaços de circulação de pessoas e mercadorias é fundamental, assim como o é assegurar a locação das unidades de trabalho e otimizar as distâncias a serem percorridas. O cumprimento das funções no espaço será viabilizada através da ocupação do solo, da organização da circulação e da legislação. A recreação ou a possibilidade de práticas de uso do tempo livre faz parte deste conjunto de valores de conteúdo utilitarista. Esse tempo, identificado originalmente como "recreação", ganha novos contornos na medida em que é reificado, que se identifica com uma atividade que pode ser escolhida e que assume formas de comportamento mimético (Gebara, 2002). Outrora, se a formação do homem se dava mais em suas relações com a cidade na dimensão do espaço natural agora, esta massa de tempo pode ser um elemento de relacionamento com uma estrutura técnica (a cidade e seus espaços equipados) planejada pela arquitetura moderna para influir igualmente na formação do cidadão e na sua estrutura simbólica. Não conviu, portanto, na visão consagrada, deixar o uso desse tempo desconectado da função central: o trabalho.

Os pressupostos estabelecidos pelos CIAM enfatizam o papel do projeto arquitetônico da habitação em detrimento da unidade histórica em que se constitui a cidade. Desta maneira, possibilita o utilitarismo das relações com o meio ambiente, agora visto como mera extensão das funções previstas, para prover o homem de formação, moralidade e higiene.

No entendimento de Argan (1998), *"a cidade é uma entidade histórica absolutamente unitária e (...) é o melhor aparato de mediação entre a cultura de classe* [e a] *cultura de massa (...) que poderá garantir o caráter intrinsecamente democrático (...) da sociedade e da cultura, estabelecendo em toda cidade uma circulação cultural uniforme que a torne, realmente, um sistema de informação*". O que a modernidade tem feito é potencializar esses pressupostos numa *"entidade política que deve transmitir o sentido de seu caráter político, e não* [vê] *como possa fazê-lo se não justificar o seu caráter político com seu caráter histórico".*

PARQUES, BEM-ESTAR SOCIAL E ESTRATÉGIAS DE PODER

A história mostra que o Estado, no papel de administrar a vida da população, aumenta seu poder, fazendo-se presente na implementação desses programas urbanísticos. O que se percebe com isso é que a racionalidade administrativa que concebe esses programas não é aquela das leis, do contrato social ou da teologia: é na biotecnologia do corpo social que investe o poder do Estado. De acordo com Foucault (1988), isto é possível graças às condições históricas que fazem da multiplicidade das práticas sociais a composição de um efeito de conjunto, onde o Estado passa a exercer uma função hegemônica, bio-política, ao segregar os espaços, hierarquizar os domínios e garantir a manutenção do sistema de produção capitalista. São as condições históricas que colocam para o Estado a preocupação com as questões biológicas, como a sexualidade e a reprodução dos grupos sociais, a doença e a implementação de programas de saúde, o trabalho e a educação como forma de produzir mão-de-obra apta, e a dor e as práticas punitivas, pois toda essa complexidade se inscreve nas práticas de objetivação do corpo individual, ou, como diria Foucault, nas disciplinas do corpo e nas intervenções de regulação do corpo social. Produz-se assim um dispositivo histórico complexo, onde a regulação da vida da sociedade parte dos micro-poderes das práticas cotidianas para configurar estratégias de poder de larga amplitude, dotadas de uma tecnologia voltada para o bem-estar social e biológico da população. As praças públicas consistiriam em instrumentos para essa racionalidade administrativa, como espaço de afirmação do seu poder político.

Existem antecedentes neste sentido: durante o Antigo Regime, as praças públicas foram palco de execuções de criminosos, era o teatro dos suplícios, onde o poder do rei se afirmava pelo direito de causar a morte ritualizada. Esses espetáculos foram o principal alvo da crítica dos reformadores do século XVIII: o discurso humanista articulou uma série de elementos na forma geral da contestação do poder absoluto e na busca de outras formas de punir. Entretanto, nesta mesma época, o que se desenrolava no nível das práticas ilegais cotidianas era que os crimes contra a propriedade privada começavam a prevalecer sobre os crimes violentos. Assim, o desenvolvimento da produção, o conseqüente aumento das riquezas e a valorização da propriedade criavam a necessidade de métodos mais eficientes de vigilância e policiamento. Estes fatores combinados levaram a um afinamento das práticas punitivas, com o objetivo de harmonizar os mecanismos de poder com os instrumentos de controle do corpo social. Tratava-se de estabelecer uma nova economia do poder de castigar, não mais baseado nos excessos e arrogâncias do poder do rei, mas que fosse *"repartido em circuitos homogêneos que possam ser exercidos em toda parte, de maneira contínua e até o mais fino grão do corpo social"* (Foucault, 1997). A reforma do sistema jurídico foi resultado de uma estratégia para o remanejamento do poder de punir, em uma nova política em relação às ilegalidades; no Antigo Regime, havia uma ilegalidade tolerada: privilégio para alguns, inobservância das ordenações, desusos e reativações súbitas da lei, consentimento mudo do poder, bem como certas margens de tolerância nas camadas desprivilegiadas. *"O jogo recíproco das ilegalidades fazia parte da vida política e econômica da sociedade"* (Foucault, 1997). Desse modo, a reforma foi também uma reestruturação na economia das ilegalidades, pois o capitalismo nascente precisava combater as ilegalidades populares, os roubos, e para isso foi preciso estabelecer sistemas de vigilância constante sobre o corpo social. *"Em suma, a reforma penal nasceu no ponto de junção entre a luta contra o superpoder do soberano e a luta contra o infrapoder das*

ilegalidades toleradas e conquistadas" (Foucault, 1997). A crítica dos suplícios em praça pública foi o ponto de união entre os que criticavam o poder do soberano e os que criticavam a ilegalidade do povo. Em lugar dos rituais através dos quais se restaurava o poder do monarca, foram então aplicadas receitas, terapêuticas como a eliminação dos doentes, o controle dos contagiosos, a exclusão dos delinqüentes. A eliminação pelo suplício é, assim, substituída por métodos de assepsia do corpo social: a criminologia, a eugenia, a exclusão dos "degenerados"... (Foucault, 2000).

Os jardins e os parques públicos, criações marcantes na urbanização européia a partir do século XVI, erguem-se sobre a tradição da praça pública – o espaço de domínio público por excelência - e não negam um envolvimento mitológico e estético com a natureza. A praça ancestral perde seu caráter de lugar onde a espontaneidade se manifesta e cede lugar ao formalismo e à prática da linguagem da dominação através dos ritos e objetos associados ao poder. Difunde-se o jardim, retirado da esfera privada para a esfera pública, como um espaço onde as pessoas vêem outras e querem ser vistas, obedecendo a regras e formalidades de comportamento (Segawa, 1996).

Os espaços públicos, concebidos na forma de parques urbanos, são destinados inicialmente a ser áreas de deleite da elite e exibição do poder econômico e político. Também servem para demonstrar a presença do Estado ao alterarem a paisagem primitiva com remoção de elevações, drenagem e aterro de áreas alagadiças, substituição de vegetação, retificação de cursos hídricos, construção de canais, barragens, diques, etc. ou, ainda, serem depositários de objetos integrantes do patrimônio histórico e abrigarem monumentos, marcos referenciais da identidade local ou nacional. Passam a representar lugares de maior proximidade com a natureza, mesmo que esta seja percebida de maneira artificializada ou apenas enquanto cenário para uma situação idealizada. O parque, agora, como simulacro da natureza, está dotado de novo significado, uma vez que identificado com o moralmente benéfico e enobrecedor, com a natureza distante e ameaçada (Sarti, 2001).

As associações de conteúdos e significados vai tornando possível um nexo entre aumento do número de habitantes nas cidades, sensação de pânico sanitário, queda das condições de segurança, medo que as elites têm da massa pobre e ascensão do Estado legítimo para se fazer presente e de ser ele próprio produtor do cidadão.

Os parques públicos são criados com a finalidade declarada de atender à necessidade de espaço livre e de uso público destinado e equipado para o exercício físico e para as práticas que recondicionem o corpo e a mente para a função do trabalho. São espaços urbanos que contemplam uma concepção de corpo engendrada pelo capitalismo, como sendo uma "realidade bio-política", enquanto força de produção, enquanto força de trabalho (Foucault, 2000). Constituem-se, entretanto, ainda, em objetos projetados para dar funcionalidade a áreas marginais ao processo de produção e apropriação do espaço urbano. Cumprem uma finalidade estética prevista e atendem aos interesses daqueles que controlam os processos políticos de decisão, amortecendo os possíveis impactos das desigualdades perpetuadas no interior do sistema. Enquanto sistema de informação integrado ao sistema informacional maior, articulam símbolos e signos construídos ao longo de séculos, distantes da realidade cotidiana da contemporaneidade. O parque, como modalidade de espaço livre de uso público, afirma-se como extensão da habitação.

O desenvolvimento das cidades estabelece constante conflito entre a pressão pelo esvaziamento e/ou regulação dos espaços públicos e, portanto, restrição das possibilidades de socialização e expressão da diversidade humana, e um movimento contínuo de seus habitantes visando se apropriarem e definirem novos usos a partir de seus anseios.

A crise do mundo público começa a delinear-se quando os limites entre o sentimento particular e a demonstração pública perderam sua nitidez. A expressão pública torna-se sinônimo de representação pessoal expondo a vida privada no campo social; dessa forma, como tentativa de manter a preservação da privacidade, o silêncio e a passividade passam a ser princípios da ordem pública. No espaço público esvaziado, significa que estar em público é uma experiência pessoal e

passiva; a personalidade torna-se categoria social, a platéia é espectadora, não interfere, somente testemunha (Sennett, 1988).

O esvaziamento do mundo público está intimamente relacionado com o tipo de crescimento das cidades, com a transformação dos espaços de expressão pública em espaços de circulação; a atomização da cidade que instaura os guetos, que represam a igualdade num único espaço, impedindo a vivência das diferenças, e põem um fim na superposição de funções que criavam complexidades de experiências e, portanto, sempre novas possibilidades de atuação.

As alterações de significado do urbano enquanto espaço público de vivência da diversidade encontra suas origens no discurso higienista, que no início do século através de argumentações tecnicistas, reconfigurou o espaço urbano através de estratégias de controle dos trabalhadores, transformando os espaços de sociabilidade em circulação, trazendo uma nova configuração da cidade e do papel de seus habitantes.

> Nessa nova cidade onde o espaço se urbaniza, o espaço público deixa de ser o lugar onde se forja a cultura e se transforma em puro espaço de circulação. Esse movimento não passa desapercebido às representações, vindas de todos os campos de saber, que dão corpo às imagens da cidade. Público e privado são desenhados pelo imaginário como estando drasticamente separados e passam a definir os novos padrões de conduta na cidade (Pechman, 1994).

A argumentação higienista, que estava baseada em melhorar a produtividade do trabalhador e em conseqüência do capital, configura uma cidade que separa e compartimentaliza os espaços, suprimindo a sobreposições de funções que davam vida à cidade, era uma tentativa de gerenciar a vivência na diversidade humana.

Apesar da relativa vitória higienista em reconfigurar a lógica de ocupação da cidade, esta não impediu de todo a ação contínua de seus moradores em reconquistar, ou re-criar espaços de sobrevivência que respondam as suas necessidades objetivas e subjetivas.

> Se a valorização do lar frente à rua, a evolução familiar e o mimetismo sócio-cultural empurram o operário para o interior da casa (Perrot), nunca o projeto higienista conseguirá esvaziar totalmente a rua das práticas e da presença popular. Por mais funcionais, por mais que se especializem, os espaços públicos são eternamente reinvadidos, repossuídos, reinventados, por aqueles que dele fazem o jogo da vida (Pechman, 1994).

Por esse motivo perde-se a perspectiva de dinâmica da cidade, ou seja, os planejadores a tomam como algo a ser controlado através de planos predeterminados que independem daqueles que a ocupam, dos fatores sociais, técnicos, econômicos e culturais que movem seu cotidiano, e a partir da idealização de um projeto urbanístico travam uma constante luta de adaptação do urbano a uma lógica concebida estaticamente para a cidade que colide com a produção do espaço dado pelo contínuo refazer de seus habitantes.

> A cidade enquanto organismo vivo é refratária a qualquer atividade planejada que a congele, ao contrário, o grande desafio do seu planejamento consiste em incorporar, preditivamente, as possíveis alterações urbanas, abandonando pretensões de soluções estáveis ou necessariamente corretas. É necessário operar com a dúvida e a incerteza; esse é o desafio científico da cidade que se transforma processualmente a partir de impactos ambientais que sobre ela se deslocam e modificam física, social e culturalmente (Ferrara, 1993).

Assim, se a lógica do salubrismo é investida de uma tentativa permanente de controlar as emoções e os fazeres, no caso dos parques, vividos no espaço público, cabe instaurar a dúvida sobre a eficácia de tal conduta.

Interpretar o uso que os cidadãos dão aos espaços públicos pode ser uma alternativa interessante, que reivindica até mesmo a resignificação dos atos de depredação para além do preconceito da inadaptação de uma população "inculta" para olha-los como forma de reconstrução do urbano, como forma de resistência desta população quanto aos seus anseios sobre o mundo público.

As intervenções urbanas são produzidas na articulação do trinômio meio ambiente, cultura e historia e são reinterpretadas continuamente assumindo novos usos. A rigidez da regulação dos espaços públicos produzirá incessantemente o confronto entre o passado, o presente e o futuro. Incorporar a noção de provisoriedade e movimento, talvez seja um passo importante para pensarmos o espaço público enquanto possibilidade de afirmação da individualidade[1] sobre uma perspectiva da cidade em movimento.

Para Cranz *apud* Magnoli (1986), o "movimento americano de parques", evolui desde meados do século XIX até o presente, em quatro fases, todas elas utilizando-se dos mesmos elementos constitutivos da paisagem – água, árvores, flores, caminhos, sebes, esculturas, edificações – mas em combinações distintas e diferentes predominâncias. Cada uma das fases indica metas sociais a atingir e formas de reagir aos problemas decorrentes da urbanização. Na etapa 1, de 1850 a 1900, a *"pleasure garden"*, o parque é a busca de uma aproximação com a natureza, simplificando seus elementos. Busca uma atmosfera bucólica, lembrando a vida no campo, em silêncio. São vistos como verdadeiros "pulmões da cidade". É um lugar para contemplação. Exercícios físicos mais exigentes ou repetitivos ou que exijam memorização não são estimulados. São proscritos o alcoolismo, a prostituição e os jogos de azar, assim como outras manifestações da cultura popular e da moral dos imigrantes. É o lugar onde o comportamento em público para passear e fazer os piqueniques é controlado pelos protetores da moral e dos bons costumes. A etapa 2, de 1900 a 1930, a *"reform park"* ou *"play-ground period"*, reflete a necessidade de espaços para as atividades mais próximos às residências e aos locais de trabalho e ganham uma programação que será condicionada pelos equipamentos – os *"play-grounds"*. São de pequenas proporções e totalmente ocupados com caixas de areia para brinquedos e exercícios físicos. Difundem-se informações sobre higiene, saúde, alguma profissionalização e naturalização americana, ginástica, atividades esportivas, aos diferentes grupos, idades e sexos. Ainda está presente a discussão entre recreação "ativa", para participação e "passiva", para apreciação. Entre 1930 a 1965, identifica-se a etapa 3, a *"recreation facility"*, significando a distribuição da recreação assegurada a todos, em nível nacional, no cotidiano, em eventos, jornadas, em tal escala que se passa à implantação seriada e multiplicada de estádios, grandes piscinas, quadras, arquibancadas e painéis de jogos e esportes. É massiva a participação na recreação considerada ativa que se refina para atender deficientes físicos, idosos, cegos e aposentados. A padronização se estende por todos os lugares, por toda a nação, em todas as propostas. A partir de 1965 até agora, define-se a etapa 4, onde a cidade é essencialmente vista

[1]A distinção entre individualismo e individualidade é importante para compreendermos que tais conceitos referem-se a projetos de sociedade radicalmente diferentes, pois enquanto o individualismo está centrado numa cultura do consumo que homogeneíza necessidades e particularidades do sujeito, segundo Heller (1992) "a individualidade humana não é simplesmente uma singularidade. Todo homem é singular, individual, particular, e ao mesmo tempo, ente humano genérico (...) O homem torna-se indivíduo na medida que produz a síntese em seu Eu, em que transforma conscientemente os objetivos e aspirações sociais em objetivos particulares de si mesmo e em que, desse modo 'socializa' sua particularidade". Vale salientar que, para a autora, a busca do humano genérico, que está composto pela sociabilidade, universalidade, consciência e a liberdade, não elimina a singularidade, pois o homem é ao mesmo tempo particularidade e generalidade e só pode se constituir em sujeito quando vive simultaneamente estas duas esferas da vida quotidiana.

O controle das emoções, o medo e a violência.

Carlos da Fonseca Brandão
Departamento de Educação
UNESP - Assis

Resumo

O objetivo deste texto é discutir as idéias de Norbert Elias no que tange ao medo e a violência, e suas possíveis relações com o controle das emoções, tomando como uma das referências a influência do pensamento de Max Weber sobre as idéias de Elias. Discutiremos, inicialmente, que tipo de influência o controle das emoções pode vir a exercer sobre o sentimento de medo presentes nas pessoas e, em seguida, analisaremos as possíveis relações entre violência e esse mesmo controle das emoções. Concluímos que o conceito de violência que Elias utiliza é, essencialmente, derivado das idéias de Weber, no que diz respeito, especialmente, ao monopólio do uso da força física ou monopólio do uso da violência física por parte de um Estado nacional constituído, unificado e pacificado.

The control of the emotions, the fear and the violence.

Carlos Fonseca Brandão
Department of Education
UNESP - Assis

Abstract

The objective of this text is to argue the Norbert Elias's ideas in that it refers to the fear and the violence, and its possible relations with the control of the emotions, taking as the one by the references influence of the thought of Max Weber on the Elias's ideas. We will argue, initially, that type of influence the control of the emotions can come to exert on the fear feeling gifts in the people and, after that, we will exactly analyze the possible relations between violence and this control of the emotions. We conclude that the violence concept that Elias uses is, essentially, derived from the Weber's ideas, in that it says respect, especially, to the monopoly of the use of the physical force or monopoly of the use of the physical violence on the part of a constituted, unified and pacified national State.

O controle das emoções, o medo e a violência

Carlos Fonseca Brandão
Department of Education
UNESP - Assis

[1]

O objetivo deste texto é discutir as idéias de Norbert Elias no que tange ao medo e a violência, e suas possíveis relações com o controle das emoções, tomando como uma das referências a influência do pensamento de Max Weber sobre as idéias de Elias. Discutiremos, inicialmente, que tipo de influência o controle das emoções pode vir a exercer sobre o sentimento de medo presentes nas pessoas e, em seguida, analisaremos as possíveis relações entre violência e

esse mesmo controle das emoções. Todos esses conceitos e idéias entendidos dentro do contexto cultural da época em que foram elaborados.

Iniciaremos nossa discussão pela idéia (conceito) de medo. A palavra medo, em língua alemã, possui pelo menos dois significados. Para os alemães, medo pode significar pavor, terror, mas também pode significar angústia em relação ao desconhecido, ao por vir. No livro **O processo civilizador**, Elias utiliza a palavra medo nesses dois sentidos (Cf. Elias, 1993a, pp. 456-9 e Elias, 1993b, pp. 199-202).

Quando analisa as sociedades guerreira e feudal, Elias usa a palavra medo no primeiro sentido, ou seja, medo imediato das ações de outros homens, medo de sofrer violência física imediata, pavor, terror, visto que naquelas sociedades o nível do controle dos impulsos é mais baixo, quando comparado com sociedades que as sucederam. Progressivamente, por meio do processo de civilização, quando Elias analisa o final da sociedade feudal e toda a sociedade de corte, a utilização da palavra medo adquire o sentido de um tipo de angústia em relação ao desconhecido, ao por vir.

No livro **Envolvimento e distanciamento**, Elias relaciona a intensidade do medo com o nível de conhecimento do homem sobre aquilo que lhe causa o medo, chamando essa relação de "processo crítico". Essa relação torna-se mais visível quando o homem depara-se com os perigos advindos da natureza não-humana. Ao inserir-se, histórica e progressivamente, na estrutura mental e psicológica do indivíduo, essa relação passa a fazer parte do seu aparelho coercitivo desse mesmo indivíduo (Cf. Elias, 1997a, p. 73).

Outro autor que utiliza essa mesma linha de raciocínio, ao escrever uma história do medo no Ocidente, é Jean Delumeau. Para este autor, a psiquiatria separou, no plano individual, o medo e a angústia, "outrora confundidos pela psicologia clássica". Medo e angústia são "dois pólos em torno dos quais gravitam palavras e fatos psíquicos ao mesmo tempo semelhantes e diferentes". O temor, o espanto, o pavor ou o terror, devem ser considerados como medo; já os sentimento de inquietação, de ansiedade e de melancolia, devem ser considerados como angústia. A diferença está em que o medo possui "um objeto determinado ao qual se pode fazer frente", pois refere-se a algo conhecido. Já a angústia não possui, nem conhece, esse objeto, sendo "vivida como uma espera dolorosa diante de um perigo tanto mais temível quanto menos claramente identificado: é um sentimento global de insegurança" (Delumeau, 1989, p. 25)[21].

Como resultado dessa divisão entre angústia e medo, Delumeau considera que os cavaleiros das sociedades guerreiras, por estarem habituados às guerras e aos duelos, e por se lançarem "com impetuosidade nas disputas", seriam mais impulsivos e menos sensíveis ao medo, já que, provavelmente, "fossem menos conscientes do que os soldados do século XX dos perigos do combate" (Idem, p. 18), caminhando assim, na mesma direção apontada por Elias[2].

---

[1] Delumeau acredita que o sentimento de segurança, a necessidade de nos sentirmos seguros, "é fundamental; está na base da afetividade e da moral humanas. A insegurança é símbolo de morte e a segurança, símbolo da vida" (Delumeau, 1989, p. 19).

[2] Delumeau considera também que em momentos atípicos, como no caso da miséria provocada pelos tempos de penúria e das pestes que assolaram diversos países europeus em séculos passados, principalmente na Idade Média, ocorre uma liberação das paixões, impulsos e emoções, e uma exacerbação da sensibilidade e da agressividade das populações atingidas, visto que "o aparelho repressivo desmoronara". Para Delumeau, nessas situações extremas, não "se podia ser senão covarde ou heróico, sem possibilidade de acantonar-se entre os dois". Elias refere-se às Guerras Mundiais como exemplos de situações em que também ocorre um relaxamento dos controles impostos aos indivíduos. Por outro lado, o medo de se tomar banho (nas casas de banho) em épocas de peste, exemplifica um aumento do nível de controle do indivíduo sobre si mesmo, acarretado por um sentimento de medo, ainda que esse sentimento, segundo Elias, fosse "relativamente vago" e que "exagerava o perigo real". (Cf. Delumeau, 1989, pp. 127, 133, 135 e 174-5 e Elias, 1985 e 1994a, pp. 268-9).

Marilena Chauí, em ensaio sobre o medo, amplia o leque de significados do mesmo, ao questionar: mas, afinal, do que temos medo? Para essa autora, temos medo "do grito e do silêncio; do vazio e do infinito; do efêmero e do definitivo; do sempre e do nunca mais". Também temos medo da "delação e da tortura, da traição e da censura", "da culpa e do castigo; do perigo e da covardia; do que fizemos e do que deixamos de fazer; dos medrosos e dos sem-medo", "do esquecimento e de jamais poder deslembrar. Da insônia e de não mais despertar. Do irreparável. Do inominável e do horror à perda do nome próprio". Temos medo "do ódio que devora e da cólera que corrói, mas também da resignação sem esperança, da dor sem fim e da desonra. Da mutilação dos corpos e dos espíritos", da loucura, dos vivos e dos mortos. "Temos medo da fala mansa do inimigo, mas muito mais, quão mais, do inesperado punhal a saltar na mão há pouco amiga para trespassar nosso aberto peito ou pelas costas nos aniquilar." (Chauí, 1987, pp. 36-9)

Todos esses tipos de medo convergem, em todos os tempos, segundo Chauí, para o principal deles, o medo da morte e "de todos os males que possam simbolizá-la, antecipá-la, recordá-la aos mortais", e de todos "os entes reais e imaginários que sabemos ou cremos dotados de poder de vida e de extermínio", tais como, a "cólera de Deus", a "manha do Diabo", "crueldade do tirano", a peste, a fome, o fogo, as guerras, etc (Idem, p. 36).

É nesse sentido, apontado por Chauí, o medo da morte como o principal de todos os medos, que Elias credita a fundamental diferença entre os seres humanos e os animais, ou seja, somos os únicos seres vivos que sabemos, antecipadamente, que, um dia, iremos morrer, tendo consciência de que a morte pode ocorrer a qualquer momento. Essa consciência é tão nítida que tomamos medidas, em grupo ou individualmente, que possuem o objetivo de nos proteger desse perigo. Segundo Elias, o sentimento em relação à morte é diferenciado em cada sociedade, que, apesar de parecer aos seus membros como algo natural e imutável, é variável e específico e, portanto, fruto de uma determinada aprendizagem (Cf. Elias, 1989, pp. 10-11).

As especificidades existentes em cada sociedade, e no processo de civilização como um todo, a que Elias se refere, são resultados de um maior nível de controle dos impulsos e das paixões e da pacificação interna de cada agrupamento social, proveniente da instituição e de uma relativa eficácia do monopólio do uso da força física, porém, uma monopolização desse tipo não se impõe imediatamente, ela é resultado de uma evolução prolongada e, geralmente, não planejada (Cf. Idem, p. 62). Para Elias, em nossa sociedade, quando comparada à Idade Média, a vida se tornou mais previsível, apesar de ainda exigir do indivíduo um nível maior de previsão e controle de suas emoções[3]. Já a pacificação interna da sociedade atual, protege o indivíduo de qualquer fato violento não sancionado pelo Estado, o qual é o detentor do monopólio do uso da força física. Outras ameaças à nossa vida, como a morte por inanição, são, segundo Elias, insignificantes, quando comparadas com épocas anteriores (Cf. Id., p. 14)[4].

Nos escritos de Thomas Hobbes a questão do medo também possui os dois sentidos apontados por Elias, postos no início deste capítulo. Para o pensador inglês, o homem tem medo da morte violenta. Assim, o medo proveniente da expectativa de uma agressão direta imprevisível e gratuita, ou seja, a possibilidade constante de violência física contra a pessoa, estará sempre presente enquanto o homem permanecer em seu "estado de natureza", resultando na existência

[3] Para Huizinga, a vida na Idade Média "era tão violenta e tão variada que consentia a mistura de cheiro do sangue com o das rosas. Os homens dessa época oscilavam sempre entre o medo do Inferno e do Céu e a mais ingênua satisfação entre a crueldade e a ternura, entre o ascetismo áspero e o insensato apego às delícias do mundo, entre o ódio e a bondade, indo sempre de um extremo ao outro" (Huizinga, 1978, p. 28).

[4] Isso não significa, para Elias, que o indivíduo esteja seguro em nossa sociedade. As diferentes guerras que estão acontecendo em nosso mundo provam isso (Cf. Elias, 1989, p. 15 e Elias, 1984, pp. 171 e 189).

constante do medo de "uma guerra de todos contra todos". Mas o que seria esse "estado de natureza"?

O *estado de natureza* hobbesiano diz respeito à natureza humana no sentido da igualdade "quanto às faculdades do corpo e do espírito", inatas nos seres humanos, mesmo que existam algumas diferenças entre eles, as quais não são suficientemente consideráveis para invalidar essa condição de igualdade (Cf. Hobbes, 1988, p. 74). Podendo aspirar às mesmas coisas, os homens encontram-se em uma situação permanente de possibilidade de conflito, a "guerra de todos contra todos", onde

> cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. (Idem, p. 78)

Para evitar essa situação de "guerra de todos contra todos", Hobbes defende a existência de um Estado governado pelo soberano, forjado a partir da celebração de um *pacto*, um contrato entre os homens. Para Hobbes, "os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém" (Id., p. 103), ou seja, um Estado, governado pelo soberano, que, nas palavras de Elias, detenha o monopólio do uso da força física (a espada)[5].

Essa situação psicológica com relação ao medo, como terror, identificada por Hobbes como constituinte do *estado de natureza*, pode ser localizada nos livros de Elias quando este descreve a constituição psicológica dos indivíduos na sociedade guerreira e em parte na sociedade feudal, nas quais a situação de guerra constante gera as chamadas forças centrífugas (Cf. Elias, 1993b, pp. 25-36).

O período compreendido pelas sociedades guerreira e feudal, analisado por Elias, pode ser considerado como homólogo ao *estado de natureza* de Hobbes, uma vez que, em ambos, não basta ao indivíduo contentar-se com o que possui. O indivíduo, necessariamente, precisa conquistar outras terras, atacar outros indivíduos, e o faz objetivando manter a sua própria segurança, a obtenção de vantagens materiais e para honrar a sua reputação (Cf. Hobbes, 1988, pp. 74-6)[6].

Essa situação só irá alterar-se, segundo Elias, com o estancamento das forças centrífugas, obtido a partir do surgimento dos mecanismos monopolistas (monopolização da força física e da tributação), os quais resultarão na pacificação e consolidação dos territórios, fazendo com que diminua o medo do homem em relação a outro homem. Por outro lado, a pacificação do espaço social (conseguida através do *pacto*, proposto por Hobbes ou pelo mecanismo monopolista de Elias) faz com que diminuam as possibilidades desse mesmo homem causar medo gratuito às outras pessoas.

---

[5] A figura do soberano, segundo Renato Janine Ribeiro, surge por causa do contrato, porém o contrato é celebrado entre os súditos, sem que o soberano assuma qualquer compromisso sendo, portanto, "isento de qualquer obrigação". Ribeiro afirma também que, o Estado, em Hobbes "é *condição* para existir a própria sociedade. A sociedade nasce com o Estado." (Ribeiro, 1991, pp. 62-3, itálico no original).

[6] Para Krieken, Elias, assim como Hobbes, "apresenta os seres humanos como ajustados para a sociedade pela disciplina, em vez de o serem pela natureza, e retrata a sociedade como oposta à natureza" (Krieken, 1996, p. 158).

O segundo sentido da palavra medo está presente na idéia eliasiana da visão retroativa e prospectiva que o indivíduo passa a ter, antes de realizar qualquer ato social, quando ele já se encontra inserido em uma sociedade pacificada, na qual o monopólio do uso da força física é realizado de maneira efetiva. A visão retroativa diz respeito aos exemplos que o indivíduo já possui do tipo de ação social (uma ação realizada no contexto da sociedade em que vive) que deseja efetuar. Na medida em que o indivíduo analisa as conseqüências que podem advir dessa sua ação, sejam elas boas ou ruins, explicita-se nele a existência da visão prospectiva. Ao deixar de tomar determinada atitude em seu meio social por medo dos seus resultados ou conseqüências que essa atitude pode gerar, seja baseado na visão retroativa ou na visão prospectiva, o tipo de medo presente no indivíduo é do segundo tipo.

O fato de os seres humanos incorporarem em sua estrutura psicológica essas modalidades de visão, retroativa e prospectiva, é que lhes confere as características de serem seres previdentes e dotados de memória, diferenciando-os dos animais, por saberem que, um dia, irão morrer. O medo da morte resulta da possibilidade de antever, ou seja, da existência de uma visão prospectiva, a qual indica uma finalidade inexorável. Os mais variados tipos de medo que o homem sente são resultantes de sua capacidade de previsão, com graus variados de precisão, daquilo que poderá lhe ocorrer no futuro, seja esse futuro distante ou próximo (Cf. Elias, 1989, pp. 10-1).

Retornamos, assim, às duas características, já apontadas, que estão presentes na representação do medo no indivíduo, quais sejam, o medo da morte de forma genérica e o medo de que esta aconteça de forma violenta, causada não pelo acaso, mas especialmente pela vontade arbitrária de qualquer outro indivíduo. Nesse momento a violência, em seus diversos aspectos e formas, adquire relevância, fazendo com que seja necessária uma discussão relacionando tais aspectos e formas com o controle das emoções.

Segundo a teoria dos processos de civilização de Elias, a pacificação e a unificação de territórios, realizadas, em grande medida, pelo surgimento e consolidação dos monopólios da tributação e do uso da violência física, constituem as condições elementares para que haja uma diferenciação no nível de controle dos impulsos dos indivíduos, no sentido do aumento do autocontrole. Na sociedade contemporânea, essa pacificação interna da sociedade e a proteção do indivíduo frente a todos os fatos violentos não sancionados pelo Estado, alcançaram um nível inimaginável por homens de épocas passadas (Cf. Elias, 1997b, p. 161).

Esse nível inimaginável é resultado do processo de civilização, o qual "ocorre em conjunto com uma limitação progressiva de perigos externos e, assim, com uma limitação e canalização do medo que eles provocam", ou seja, os perigos tornam-se mais "calculáveis", regulando os "caminhos e abrangência dos medos". Ainda que a vida nos pareça hoje bastante incerta, não podemos comparar seu nível de segurança ao do indivíduo na sociedade medieval. Uma das pré-condições mais elementares para a existência do "padrão de conduta que expressamos com o conceito de 'civilização'" é ter havido um "maior controle das fontes do medo", controle esse que foi "lentamente estabelecido na transição para nossa estrutura social". Para Elias, a "armadura da conduta civilizada poderia desmoronar com grande rapidez se, através de uma mudança na sociedade, o grau de insegurança que antes existiu voltasse a nos atingir, se o perigo se tornasse tão incalculável como outrora". Se isso porventura acontecesse, medos

"correspondentes logo depois arrebentariam os limites que hoje lhes são impostos" (Elias, 1994a, p. 268, aspas no original)[7].

Porém, mesmo uma monopolização relativamente eficaz do uso da violência física por parte do Estado é um acontecimento social que não se efetiva de maneira imediata, mas sim um processo, constituindo o resultado de uma evolução prolongada e, em grande parte, não planejada, o que não significa que esse, ou qualquer outro, processo de pacificação, necessariamente, conduzirá a níveis cada vez menores de violência entre os indivíduos de um determinado agrupamento social (Cf. Elias, 1989, p. 62).

Não podemos nos esquecer de que, para Elias, o processo de civilização, que também é um processo de longa duração, sem direção definida *a priori*, não teleológico, pode sofrer retrocessos, estando sempre em perigo. Isto significa que "a pacificação é algo construído a cada instante, uma tarefa e um desafio permanentes". Se um determinado grupo social internalizou de tal maneira o autocontrole em seus indivíduos, fazendo com que isso resulte em um elevado nível de controle da violência no trato dos seus conflitos internos, temos uma situação em que a tarefa de controlar a violência torna-se facilitada, "mas de modo algum resolvida", visto que ela "não se resolve jamais" (Elias, 1997b, pp. 161-7).

Mas, por que a questão da violência é insolúvel para Elias? Pelo fato de os seres humanos serem diferentes entre si, o que faz com que eles necessariamente se relacionem uns com os outros de maneiras conflituosas, ou seja, o conflito é inerente às relações humanas e, portanto, sociais. O processo de civilização "é justamente a regulação dos conflitos mediante coações exteriores e autocoações; quando elas não são 'eficazes', o conflito eclode sob a forma de violência" (Cf. Waizbort, 1998, p. 187, aspas no original). Para Elias, não "*é a agressão que deflagra os conflitos*", mas o contrário, ou seja, "*os conflitos que deflagram a agressão*" (Elias, 1997b, p. 402, itálicos no original).

A relação entre violência e civilização pode ser analisada sob o aspecto intra-estatal ou interestatal. Quando analisamos a relação entre civilização e violência no âmbito interestatal, ou seja, no âmbito do relacionamento entre os Estados nacionais constituídos, a idéia das guerras, grandes e pequenas, nos vêm imediatamente ao pensamento. Para Elias, as "guerras pertencem a uma sólida tradição da humanidade. Estão arraigadas nas suas instituições sociais, assim como no *habitus* social, na imagem coletiva dos homens, mesmo dos que mais amam a paz", elevando "o assassínio recíproco dos povos a uma instituição permanente" (Elias, 1985, p. 14, itálico no original).

A indignação de Elias é especialmente dirigida ao fato de nós, seres humanos, utilizarmos a razão no trato com a natureza, para dominá-la a serviço de nossas necessidades, e não sermos capazes de utilizar a mesma razão em nossa própria vida social e coletiva, para eliminarmos as guerras de nosso horizonte social (Cf. Idem, p. 23). A indignação com essa situação é um indicativo de que "os chamados tempos modernos representam um estágio de desenvolvimento muito inicial e não muito tardio", devido ao fato de "nós ainda não termos aprendido a refrear as guerras, as destruições massivas recíprocas de membros de diferentes Estados", ou seja, ainda possuímos "formas de comportamento que só podemos qualificar de bárbaras". No entendimento de Elias, a solução para esse problema está em nossa capacidade de eliminarmos ou não a violência, porém essa capacidade resulta de um processo de aprendizagem, ou seja, os "seres

[7] Nesse sentido, Elias completa afirmando que "uma forma específica de medo de fato cresce com o aumento da civilização: o medo 'interno' semi-inconsciente de uma quebra das restrições impostas ao homem civilizado" (Elias, 1994a, p. 269, aspas no original).

humanos precisam percorrer um longo período de aprendizagem do modo de viver em paz uns com os outros" (Elias, 1994b, pp. 147-8)[8].

No âmbito intra-estatal, ou seja, no interior de um Estado já relativamente pacificado, a relação entre violência e civilização é, para Elias, muito relativa, quando entendida como uma polaridade, visto que, baseado na teoria do monopólio da força física de Weber, Elias considera que tanto "a forma de vida social dentro de um Estado" quanto "a pacificação que ela acarreta estão baseadas na violência". A diferença fundamental para Elias está "entre pessoas que ameaçam outras com violência ou usam armas e músculos em nome do Estado e protegidas pela lei, e pessoas que fazem a mesma coisa sem permissão do Estado e sem a proteção da lei" (Idem, p. 162 e 402)[9].

Paulo Sérgio Pinheiro considera que, quando ocorre um relaxamento nas restrições sociais, um afrouxamento do monopólio da violência física legítima do Estado, "e a violência é considerada um meio usual de resolução de conflito, recorrer a atos violentos para resolver disputas na verdade pode ser encorajado" (Pinheiro, 1996, p. 7). Contardo Calligaris, por sua vez, acredita que é o sentimento de pertencer a uma comunidade que faz com que o indivíduo internalize suas leis, respeitando-as e, como conseqüência, diminuindo o nível de violência naquela comunidade (Cf. Calligaris, 1996, p. 5).

A violência no contexto do processo de civilização de Elias pode ser simplificada se entendermos a violência, explicitada em qualquer tipo de atitude violenta contra outro ser humano, como um dos impulsos que compõem o padrão de comportamento do homem em sua respectiva sociedade. Dessa forma, teremos, segundo Elias, por um lado, "uma clara diminuição das compulsões originadas diretamente na ameaça do uso das armas e da força física" e, por outro lado, um gradual aumento "das formas de dependência que levam à regulação" dos controles, especialmente sob a forma de autocontrole (Elias, 1994a, p. 185).

Ao discorrer sobre o monopólio da violência física, consideramos que, nesse momento, Elias se aproxima da teoria proposta por Max Weber sobre esse tipo de monopólio. Para entendermos como esse conceito aparece nos escritos de Weber faz-se necessário a compreensão de alguns outros conceitos utilizados por esse pensador. O primeiro deles é a diferença entre poder, dominação e disciplina. Enquanto poder "significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências", independentemente dessa probabilidade ter ou não fundamento, dominação diz respeito a "probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis". O conceito de disciplina, por sua vez, significa a "probabilidade de encontrar obediência pronta, automática e esquemática a uma ordem, entre uma pluralidade indicável de pessoas, em virtude de atividades treinadas" (Weber, 1998, p. 33)[10].

Weber entende que esse conceito de poder é "sociologicamente amorfo", visto que todas "as qualidades imagináveis de uma pessoa e todas as espécies de constelações possíveis podem

[8] Elias considera que o aumento da audiência pública, nos países mais avançados, em relação aos direitos humanos, "significa um fortalecimento da consciência humana, da simpatia e da compaixão dos homens uns para com os outros, que na Alemanha sob o domínio nazista desapareceu temporariamente por completo" (Elias, 1985, pp. 90-1).

[9] Goudsblom & Mennell afirmam que as considerações eliasianas contidas n'*O processo civilizador*, além de terem como referência as teorias psicanalíticas freudianas, procuram estar dentro de "uma ampla perspectiva sociológica, na tradição de Max Weber" - "*a broad sociological perspective, in the tradition of Max Weber*" - (Cf. Goudsblom & Mennell, 1998, p. 39, tradução de nossa autoria). Ao tecer uma série de consideração elogiosas ao pensamento de Weber, o próprio Elias, em sua autobiografia, indiretamente, indica a influência do pensamento de Weber sobre a sua formação intelectual (Cf. Elias, 1994c, pp. 99-100).

[10] Ao escrever a resenha de um dos livros de Elias, *Mozart: sociologia de um gênio*, Sérgio Miceli afirma que "vale a pena registrar a filiação de Elias aos princípios da vertente weberiana" (Miceli, 1995, p. 4).

pôr alguém em condições de impor sua vontade", numa dada situação, por isso, o conceito de dominação, ao significar "a probabilidade de encontrar obediência a uma *ordem*", é mais preciso. A idéia embutida no conceito de disciplina, "inclui 'treino' na obediência em *massa*, sem crítica nem resistência" (Idem, p. 33, aspas e itálicos no original).

A idéia de dominação weberiana só se efetiva quando existe "*alguém* mandando eficazmente em *outros*", ou no contexto de um quadro administrativo ou no contexto de uma associação. Uma "*associação de dominação*" surge quando os membros dessa associação estão "submetidos a relações de dominação, em virtude da ordem vigente", e transforma-se em "associação *política*" quando, "dentro de um determinado território geográfico, estejam garantidas de modo contínuo mediante ameaça e a aplicação de coação *física* por parte do quadro administrativo" , com o objetivo de preservar esse território e manter a vigência de suas ordens. O Estado se caracteriza a partir do momento em que "o seu quadro administrativo reivindica com êxito o *monopólio legítimo* da coação física para realizar as ordens vigentes" (Weber, 1998, pp. 33-4, itálicos no original e 1974, pp. 97-9).

A definição sociológica de Estado moderno só é possível se o entendermos que o mesmo possui "um *meio* específico que lhe é próprio, como também a toda associação política: o da coação física", deixando claro que essa coação física não é nem o único meio de que o Estado dispõe, nem o meio normalmente utilizado, "mas é seu meio específico". Outras pessoas ou associações só podem se atribuir "o direito de exercer coação física na medida em que o Estado o permita", considerado, por Weber, "a única fonte do 'direito' de exercer coação" (Weber, 1999, pp. 525-6, itálicos e aspas no original)[11].

Assim, o Estado pode ser definido como "uma relação de *dominação* de homens sobre homens, apoiada no meio da coação legítima", a qual só subsiste quando "as pessoas dominadas têm que se submeter à autoridade invocada pelas que dominam", ou seja, o Estado é "uma associação que pretende o monopólio do *uso legítimo da violência*", e não pode ser definido de outra forma" (Weber, 1999, p. 526 e 1974, pp. 98-9, itálicos no original)[12].

Quanto ao monopólio da tributação, Weber não faz uso dessa expressão, porém, antes de falar do monopólio do uso legítimo da violência no Estado moderno, Weber afirma que as primeiras cortes dos senhores feudais só surgiram quando o senhor feudal conseguiu ficar menos dependente "do capital financeiro do estamento cavaleiroso". A independência desse capital financeiro só foi possível quando, gradativamente, o senhor feudal excluiu "os cavaleiros do arrendamento de impostos", separando-os, "assim, da fonte mais abundante de riqueza", substituindo-os por funcionários da receita estatal (Weber, 1999, p. 521). Dessa maneira, quando Elias afirma que o monopólio da tributação permite a formação dos primeiros exércitos nacionais - enquanto um grupo institucional do Estado -, os quais possuem, entre outras funções, o papel de ajudar na arrecadação dos impostos através da ameaça do uso da força física, impostos esses que ajudarão a sustentar essa instituição, acreditamos que Elias utiliza uma linha de argumentação e raciocínio, muito próxima - poderíamos até mesmo dizer, semelhante - a essas argumentações anteriormente elaboradas por Weber.

Uma diferença - não de fundo, mas ainda sim uma diferença que deve ser apontada - entre o pensamento de Weber e o de Elias, é que, enquanto para Weber, tanto o monopólio da tributação como o monopólio da força física caminham para o que ele chama de "racionalização

[11] Em sua autobiografia, Elias realça a importância dos conceitos de poder e de monopólio do uso da força física, da forma como foram pensados por Weber, como elementos fundamentais para o entendimento de sua teoria dos processos de civilização (Cf. Elias, 1994c, pp. 141-2).

[12] Em trabalho posterior, *Envolvimento e distanciamento* , Elias confirma essa influência weberiana (Elias, 1997a, p. 115).

burocrática", dentro de um Estado já constituído (Cf. Giddens, 1994, pp. 245-6 e 313), para Elias, esses dois tipos de monopólios são os principais elementos constitutivos do processo de formação dos Estados nacionais, ou seja, enquanto a discussão principal de Weber é sobre o funcionamento do Estado, a discussão central de Elias é possibilidade de traçar uma teoria dos processos de civilização, dentro da qual a formação dos Estados nacionais ocidentais constitui-se em um dos elementos dessa teoria[13].

Ao analisar a questão da violência, retornamos à questão do controle dos impulsos. Em Elias, essa questão pode tornar-se mais clara ao visualizarmos a relação direta entre uma determinada estrutura social (pacificada e unificada), a qual admite a existência de conflitos não violentos, e a estrutura da personalidade dos indivíduos que constituem essa estrutura social, os quais já internalizaram, como uma segunda natureza, o autocontrole das suas emoções, explicitado pelo o controle dos seus impulsos e das suas paixões (Cf. Elias & Dunning, 1992, pp. 49-65 e 252-4).

Somente numa sociedade pacificada, que legitima o conflito não violento entre pessoas ou grupos de pessoas, encarando-o como um aspecto ordinário de seu funcionamento normal, é possível a existência de indivíduos cujas estruturas de personalidade são mais complexas e diferenciadas. Já em um regime autocrático, a estrutura de personalidade de seus componentes são "relativamente mais simples, por parte tanto dos que comandam quanto dos que obedecem". No contexto de um Estado democrático, Elias considera que o papel deste é o de árbitro na resolução dos conflitos entre os mais importantes grupos da sociedade, grupos estes que aderiram antecipadamente a certas regras de disputa, entre as quais a aceitação de formas não-violentas de luta, que se concretiza através de discussão verbal (Elias, 1997b, p. 262)[14].

Para Elias, é impossível a existência de sociedade alguma que sobreviva sem esses tipos de controle, internalizados nos indivíduos na forma de autocontrole (superego), e na sociedade como um todo, na forma de códigos de conduta e de padrões de comportamentos (controle social). O processo de civilização, apesar de aumentar o autocontrole do indivíduo, também "é acompanhado permanentemente por tipos de libertação dos mais diversos". A existência de "uma suposta liberdade "absoluta" é impossível, se por ela entendermos total independência e ausência de qualquer coação social. O que há é libertação, de uma forma de restrição opressiva ou intolerável para outra, menos pesada" (Elias, 1994a, p. 184). Nesse sentido, o processo de civilização, segundo Waizbort, "diz justamente respeito à regulação dos conflitos mediante coações exteriores e autocoações; quando elas não são 'eficazes', o conflito eclode sob a forma de violência" (Waizbort, 1999, p. 111, aspas no original).

Assim, o conceito de violência que Elias utiliza é, substancialmente, derivado das idéias de Max Weber, no que diz respeito, especialmente, ao monopólio do uso da força física ou monopólio do uso da violência física por parte de um Estado nacional constituído, unificado e pacificado.

Como conclusão, podemos afirmar que a idéia de medo e o conceito de violência proposto por Elias, além de possuírem uma marcante e explícita influência do pensamento de Max Weber, bem como as suas múltiplas relações com a idéia eliasiana de controle das emoções, só são

[13] Em um dos poucos momentos em que discute a idéia weberiana da "racionalização burocrática" como a melhor forma de organização da sociedade moderna, no livro *Introdução à sociologia* , Elias deixa claro que não concorda com a mesma. A burocracia na sociedade atual somente é mais racional quando comparada com as formas de organização das sociedades precedentes (Cf. Elias, 1980, p. 33).

[14] Isso não significa ausência do elemento passional na prática política, mas, segundo Huizinga, em comparação com épocas passadas, atualmente, esse elemento passional "é limitado e desviado em grande parte pelo complicado mecanismo da vida social" (Huizinga, 1978, p. 22).

possíveis de serem entendidos em seus plenos significados, se forem tomados dentro do respectivo contexto social, cultural e político em que foram elaborados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CALLIGARIS, C. A praga escravagista brasileira. *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais, 22/09/96, p. 5.

CHAUÍ, M. S. Sobre o medo. In: NOVAES, A. *Os sentidos da paixão*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

DELUMEAU, J. *História do medo no ocidente*: 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo, Companhia das Letras, 1996 (Trad.: Maria Lucia Machado e Heloísa Jahn).

ELIAS, N. *Introdução à sociologia*. Lisboa, Edições 70, 1980 (Trad.: Maria Luísa Ribeiro Ferreira).

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro/Lisboa, Bertrand/Difel, 1985 (Trad.: Manuel Loureiro).

_____. *La soledad de los moribundos*. 2. ed., Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1989 (Trad.: Carlos Martín).

_____. *El proceso de la civilización*: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1993a (Trad.: Ramón García Cotarelo).

_____. *O processo civilizador*: formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993b, vol. 2 (Trad.: Ruy Jungmann).

_____. *O processo civilizador*: uma história dos costumes. 2.ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994a, vol. 1 (Trad.: Ruy Jungmann).

_____. *Teoria simbólica*. Oeiras, Celta, 1994b (Trad.: Paulo Valverde).

_____. *Reflections on a life*. Cambridge/Oxford, Polity Press/Blackwell Publishers, 1994c (Trad.: Edmund Jephcott).

_____. *Envolvimento e distanciamento*: estudos sobre sociologia do conhecimento. Lisboa, Dom Quixote, 1997a (Trad.: Maria Luísa Cabaços Meliço).

_____. *Os alemães*: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997b (Trad.: Álvaro Cabral).

ELIAS, N. & DUNNING, E. *A busca da excitação*. Lisboa, Difel, 1992 (Trad.: Maria Manuela Almeida e Silva).

GIDDENS, A. *Capitalismo e moderna teoria social*. 4.ed., Lisboa, Presença, 1994 (Trad.: Maria do Carmo Cary).

GOUDSBLOM, J. & MENNELL, S. *The Norbert Elias reader*. Oxford, Blackwell Publishers, 1998.

HOBBES, T. *Leviatã* ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. São Paulo, Nova Cultural, 1988, (Os Pensadores, XIV), (Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva).

HUIZINGA, J. *O declínio da Idade Média*. São Paulo, Verbo/Edusp, 1978 (Trad.: Augusto Abelaira).

KRIEKEN, R. V. A organização da alma: Elias e Foucault sobre a disciplina e o eu. *Plural*. Universidade de São Paulo, Departamento de Sociologia, v. 3, pp. 153-80, 1996 (Trad.: Anamaria Cristina Schindler).

MICELI, S. Chave para ouvir Mozart. *Folha de São Paulo*, Jornal de Resenhas, 01/05/95, p. 4.

PINHEIRO, P. S. As relações criminosas. *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais, 22/09/96, p. 7.

RIBEIRO, R. J. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco (Org.). *Os clássicos da política*. 2.ed., São Paulo, Ática, 1991, v. 1, pp. 51-77.

WAIZBORT, L. Questões não só alemãs. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, nº 37, v. 13, pp. 185-90, 1998.

_____. (Org.). *Dossiê Norbert Elias*. São Paulo, Edusp, 1999.

WEBER, M. *Ensaios de sociologia e outros escritos*. São Paulo, Abril Cultural, 1974, pp. 249-55 (Os pensadores, XXXVII).

_____. *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. 4. Ed.. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1998, vol. 1 (Trad.: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa).

_____. *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1999, vol. 2 (Trad.: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa).

---

[1] Professor Assistente Doutor do Departamento de Educação da UNESP - Assis e da Pós-graduação em Educação da UNESP - Marília.

[2]

A EDUCAÇÃO DOS SENHORES DE ENGENHO: UMA LEITURA DE ANTONIL E BENCI.

CARMELINDO R. SILVA
NÚCLEO DE HISTÓRIA E EDUCAÇÃO
Universidade Metodista de Piracicaba

Como foi estabelecida a cultura da atual elite dirigente brasileira? Pergunta como esta pode em um primeiro momento soar um tanto estranho. No entanto, a busca para esta resposta poderá esclarecer muito do comportamento social de nossa sociedade passada, e o seu entendimento, nos proporcionar maior controle da sociedade presente. A nossa hipótese é que procedimentos comuns estabelecidos nos primórdios da colonização do Brasil, jamais nos abandonaram. Pelo contrário, no limiar do século XXI, continuamos sendo fortemente influenciados pelo mesmo proceder da cultura colonial de séculos passados pela elite dirigente atual. Para responder a pergunta colocada, estaremos indo às fontes, considerando como eixo de pesquisa os escritos de André João Antonil, "Cultura e Opulência do Brasil" e Jorge Benci, "Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos". Nesta empreitada procuraremos direcionar nossa pesquisa pela história cultural. Uma das fortes características da sociedade brasileira é a marca de sua verticalização em todos os seus aspectos. As relações sociais, quase sempre são estabelecidas entre um superior que manda, e um inferior que obedece. Esta característica de nossa cultura social não é nova. Ela, na verdade, tem sua origem na sociedade portuguesa. O pensamento social e político da sociedade portuguesa seiscentista era fortemente fundamentado em princípios estabelecidos no período medieval. **O objeto dessa pesquisa é trabalhar a educação dos senhores de engenho no Brasil seiscentista, à luz dos escritos de Antonil e Benci**. Para analisar a educação dos senhores de engenho do século XVII, consideraremos, em princípio, a realidade da sociedade portuguesa seiscentista, as determinações que estabeleceram os senhores de engenho e os princípios que nortearam tal decisão. A Coroa portuguesa cedo se deu conta de que não garantiria a posse das terras do Brasil somente se utilizando o expediente das expedições guarda-costas. Caso não tomasse medidas enérgicas, outros países se estabeleceriam por aqui. Era necessário povoar e colonizar a nova terra, antes que as potências rivais o fizessem. Povoar e colonizar foram exatamente as atitudes tomadas pela monarquia portuguesa. A necessidade de povoar era tão imediata que, segundo Capistrano de Abreu em "Capítulos de História Colonial", D. João III preocupou-se menos com sua própria autoridade, mas sim em equipar os donatários com poderes suficientes para enfrentar desafios dos possíveis colonos ou aventureiros.

A EDUCAÇÃO DOS SENHORES DE ENGENHO: UMA LEITURA DE ANTONIL E BENCI

Carmelindo Rodrigues da Silva
Programa de Pós-Graduação em Educação
Núcleo de História da Educação
Universidade Metodista de Piracicaba

INTRODUÇÃO:

No ano de 1999, retornei à Universidade Metodista de Piracicaba disposto a iniciar o curso de mestrado em História e Educação no ano 2000. Decidi utilizar a experiência dos anos de militância contra discriminação racial, empreendendo uma pesquisa qualificada que se debruçasse sobre a contribuição da cultura africana à cultura brasileira delimitando-a aos primeiros dois séculos da

colonização do Brasil. Para isso pude contar com apoio do Grupo de Pesquisa "Educação, Historia e Cultura" do Núcleo de Estudo "História e Educação" do programa. Grupo que tem por objetivo estudar a educação e a formação da cultura brasileira entre os séculos XVI e XVII.

No dia 08 de novembro de 2001, defendi minha dissertação de mestrado que tem por título, "Educação e Cultura: Portugueses e Africanos no Brasil dos Séculos XVI e XVII". Na dissertação procuro mostrar a cultura que portugueses e africanos trouxeram para o Brasil no início do processo de colonização. Pela pesquisa realizada é possível perceber em que nível de desenvolvimento se encontrava estes dois povos. Dos povos africanos é possível perceber também que etnias significam muito mais que bantos e sudaneses.

Durante o período de realização dos estudos do mestrado estive sempre motivado por estar pesquisando um assunto de grande importância para sociedade brasileira e que, minimamente, poderia vir a contribuir com o resgate da cultura dos ancestrais de quase 50% da população brasileira descendentes de africanos. Por ter pesquisado os séculos XVI e XVII, novas informações foram se agregando aos meus conhecimentos. Percebi a importância dos senhores de engenho no Brasil colônia e que a cultura desenvolvida pelos mesmos continua a influenciar a sociedade atual.

Ao deparar com a cultura dos senhores de engenho, concluímos que procedimentos comuns estabelecidos nos primórdios da colonização do Brasil, jamais nos abandonaram. Pelo contrário, no limiar do século XXI, continuamos sendo fortemente influenciados pelo mesmo proceder da cultura colonial de séculos passados pela elite dirigente atual. Decidimos a partir desse momento apresentar uma proposta de pesquisa para o doutorado que, procurasse resgatar como foi estabelecida a educação dos senhores de engenho e verificar que fatores tornaram possível a consolidação desta cultura de tamanha longevidade. Para atingir este objetivo, estabelecemos como eixo de pesquisa os escritos de André João Antonil, Cultura e Opulência do Brasil e Jorge Benci, Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos.

Neste projeto, estaremos analisando inicialmente as características culturais da sociedade portuguesa. O pensamento social e político da sociedade portuguesa seiscentista era fundamentado em princípios estabelecidos na idade média. Uma sociedade fortemente hierarquizada e regida por uma doutrina corporativista encontra um terreno fértil para aprofundar suas raízes no Brasil. As condições especiais regulamentadas para povoar e colonizar as novas terras solidificarão toda esta herança cultural, tornando-a influência preponderante no presente e futuro da colônia. Nesta realidade colonial do século XVII, os jesuítas André João Antonil e Jorge Benci oferecerão uma poderosa ajuda na re-educação dos primeiros senhores de engenho estabelecidos no Brasil.

Objeto de Pesquisa:

O objeto dessa pesquisa é trabalhar a educação dos senhores de engenho no Brasil seiscentista, à luz dos escritos de Antonil e Benci.

Justificativa:

Como foi estabelecida a cultura da atual elite dirigente brasileira? Pergunta como esta pode em um primeiro momento soar um tanto estranho. No entanto, a busca para esta resposta poderá esclarecer muito do comportamento social de nossa sociedade passada, e o seu entendimento, nos proporcionar maior controle da sociedade presente. A nossa hipótese é que procedimentos comuns estabelecidos nos primórdios da colonização do Brasil, jamais nos abandonaram. Pelo contrário, no limiar do século XXI, continuamos sendo fortemente influenciados pelo mesmo proceder da cultura colonial de séculos passados pela elite dirigente atual. Para responder a pergunta colocada, estaremos indo às fontes, considerando como eixo de pesquisa os escritos de André João Antonil, "Cultura e Opulência do Brasil" e Jorge Benci, "Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos". Nesta empreitada estaremos considerando a orientação de E. P. Thompson, que afirma:

> *O texto morto e inerte de sua evidência não é de modo algum "inaudível"; tem uma clamorosa vitalidade própria; vozes clamam do passado, afirmando seus significados próprios, aparentemente revelando seu próprio conhecimento de si mesmas como conhecimento.*[1]

Uma das fortes características da sociedade brasileira é a marca de sua verticalização em todos os seus aspectos. As relações sociais, quase sempre são estabelecidas entre um superior que manda, e um inferior que obedece. Esta característica de nossa cultura social não é nova. Ela, na verdade, tem sua origem na sociedade portuguesa. O pensamento social e político da sociedade portuguesa seiscentista era fortemente fundamentado em princípios estabelecidos no período medieval. Estes princípios, se mantiveram sempre ancorados à idéia de que cada parte do todo cooperava de forma impar na realização do destino cósmico. José Mattoso em, "História de Portugal", faz a seguinte declaração sobre o pensamento social e político desta época: "*Tão monstruoso como um corpo que reduzisse à cabeça, seria uma sociedade, em que todo o poder estivesse concentrado no soberano*".[2]

Ainda segundo José Mattoso, a sociedade portuguesa era rigorosamente hierarquizada e regida por uma doutrina corporativista. Esta doutrina, estabelecia como princípio o respeito do rei pela justiça.[3] O corporativismo seiscentista é imperativo no aspecto de sujeitar o rei às leis, quer como conjunto de comandos, dever de obediência à lei, ou como instância geradora de direitos particulares, dever de respeito dos direitos adquiridos.

---

[1] E. P. THOMPSON. A Miséria da Teoria ou Um Planetário de Erros, p. 27
[2] José MATTOSO. A História de Portugal, p. 123
[3] Ibid., p. 130

> *Do ponto de vista social, o corporativismo promovia a imagem de uma sociedade rigorosamente hierarquizada, pois, numa sociedade naturalmente ordenada, a irredutibilidade das funções sociais conduz à irredutibilidade dos estatutos jurídico-institucionais (dos "estados", das ordens). O direito e o governo temporais não podem fazer outra coisa que não seja ratificar esta ordenação superior.*[4]

Toda esta herança cultural somado aos determinantes peculiares advindos da necessidade de povoar a nova terra, contexto onde se inserem os senhores de engenho, torna-se no entanto, um pouco diferenciada da realidade portuguesa. No Brasil colonial, os direitos adquiridos serão ainda maiores do que na metrópole. Em Portugal, a organização política unia Igreja e Estado pela instituição do Padroado Régio. O crescimento da Fé era um compromisso da Igreja, mas ao mesmo tempo, um dever do Reino. O crescimento do Império era objetivo do Reino e inteiramente do interesse da Igreja que via nesta possibilidade a ampliação do seu campo de atuação. Neste panorama, o sucesso da sociedade colonial, em especial dos senhores de engenho, era também o objetivo dos representantes do clero. Nesta realidade colonial do século XVII, os jesuítas André João Antonil e Jorge Benci oferecerão uma poderosa ajuda na re-educação dos primeiros senhores de engenho estabelecidos no Brasil. Há de se reconhecer que esta contribuição pode ter melhorado em muito o desempenho administrativo e a qualidade da cultura social desses senhores de engenho. Por outro lado, pode também ter oficializado o nascimento da secular elite dirigente brasileira, além de regulamentar o seu *"modus operandi"*.

Ao trabalhar a educação dos senhores de engenho, nesta proposta, consideraremos que a educação é, pois, primeiramente o conjunto de formas de viver aprendidas através das relações sociais ou, em outros termos, é a aprendizagem da cultura. Ela se faz cotidianamente através do viver em sociedade. Num sentido restrito, chamamos de educação o processo de relações sociais no âmbito da escola, uma instituição criada para transmitir algumas formas do viver social relacionadas com o conhecimento e com a ideologia. A educação escolar, merecedora com efeito dos melhores esforços por parte dos pesquisadores, supõe na verdade as formas do viver social e, por isto, seus pesquisadores devem procurar conhecer essas formas.

Para analisar a educação dos senhores de engenho do século XVII, consideraremos, em princípio, a realidade da sociedade portuguesa seiscentista, as determinações que estabeleceram os senhores de engenho e os princípios que nortearam tal decisão.
A Coroa portuguesa cedo se deu conta de que não garantiria a posse das terras do Brasil somente se utilizando o expediente das expedições guarda-costas. Mesmo com todo o bom trabalho que Cristóvão Jacques pudesse estar desempenhado. Caso não tomasse medidas enérgicas, outros países se estabeleceriam por aqui. Era necessário povoar e colonizar a nova terra, antes que as potências rivais o fizessem. Povoar e colonizar foram exatamente as atitudes tomadas pela monarquia portuguesa. A necessidade de povoar era tão imediata que, segundo Capistrano de Abreu em "Capítulos de História Colonial", D. João III preocupou-se menos com sua própria autoridade, mas sim em equipar os donatários com poderes suficientes para enfrentar desafios dos possíveis colonos ou aventureiros, como fatos semelhantes, ocorridos na história portuguesa da Idade Média.[5]

---

[4] Ibid., p. 130
[5] J. Capistrano de ABREU, Capítulos de História Colonial, p. 73

> *Nas terras dos donatários não poderiam entrar em tempo algum, corregedor, alçada, ou outras algumas justiças reais para exercer jurisdição, nem haveria direitos de siza, nem imposições, nem saboarias, nem imposto de sal.*[6]

D. João III teria se inspirado em carta do português radicado na França, D. Diogo de Gouveia Sênior, para a mudança de estratégia, abandonando as expedições guarda-costas e estabelecendo as Capitanias Hereditárias no Brasil.[7] Os contemplados com as capitanias saíram, quase que na totalidade, da nobreza influente mas não preponderante: cavaleiros da Casa Real. Agrupados em duas categorias principais. Na primeira, aqueles que se distinguiram no desempenho de atividades militares e navegações, como Duarte Coelho, Francisco Pereira Coutinho, Vasco Fernandes Coutinho, Antonio Cardoso de Barros, Pêro de Gois, Martim Afonso de Sousa e Pêro Lopes de Sousa. Os segundos pertenciam à categoria dos indivíduos ligados à Coroa por terem ocupado importantes cargos na burocracia estatal. Nesta categoria estão: Jorge de Figueiredo Corrêa, Fernando Álvares de Andrade e João de Barros.

Donatários de capitanias, governadores e senhores de engenho, praticamente todos, estiveram de alguma forma envolvidos com a maior e mais importante atividade econômica do século XVII: a produção do açúcar, as atividades do engenho. Dentro desta realidade é que Antonil e Benci escrevem os seus compêndios educativos, visando uma melhora no desempenho daqueles que tinham sob suas responsabilidades estabelecer a viabilidade do projeto de colonização da nova terra.

André João Antonil, em "Cultura e Opulência do Brasil", inicia o capítulo I falando da importância do título de "Senhor de Engenho". Este título seria o maior objetivo de muitos homens da época.[8] A razão desta aspiração para tantos colonos, devia-se ao fato do grande acúmulo de poder desta função. O Senhor de Engenho, segundo Antonil, era servido, obedecido e respeitado por muitos. Declarava ainda, que o Senhor de Engenho deveria ser possuidor de bens materiais, capital, dotes morais e conhecimentos.

Uma vez que os meios de produção estabelecidos no Brasil colônia estavam fundamentados no trabalho servil, Jorge Benci, teve que enfrentar o grande dilema de conciliar o aumento da fronteira para atuação da fé e expansão do Império, com os princípios fundamentais do cristianismo, que recomendavam amor e caridade. Escravidão para a época, significava sobrevivência, ligava-se diretamente ao bom desempenho da indústria açucareira e garantia o sucesso do projeto de colonização. Para Ana Palmira B. S. Cassimiro, em sua tese de doutorado: "Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos: Uma proposta Pedagógica Jesuítica no Brasil Colonial", não havia unanimidade entre as ordens religiosas sobre compatibilidade entre escravidão e cristianismo, que em sua essência era contrário à escravidão. Afirma também que a maioria dos religiosos que atuaram no Brasil foi colaboradora de idéias justificadoras da escravidão, como por exemplo Jorge Benci.

> *Benci foi um desses ideólogos justificadores e com pretensão a reformadores da escravidão colonial, e seu livro, "Economia Cristã", foi autorizado pela Companhia de Jesus e pela Igreja Católica. Aliás. Poderia vir a ser um elemento catalisador e transformador do trato pessoal no que diz respeito às relações econômicas e sociais existentes entre os senhores e os africanos escravizados. Para Benci, foi uma árdua tarefa conciliar os seus conhecimentos filosóficos e*

[6] Ibid., p. 74.
[7] Harold JOHNSON, e Maria Beatriz Nizza da SILVA. O Império Luso-Brasileiro 1500-1620, p.114
[8] André João ANTONIL. Cultura e Opulência do Brasil, p. 75

> *teológicos, de forte matriz escolástica e plasmado estritamente dentro das normas pedagógicas da Companhia de Jesus, com aquela realidade adversa, para executar uma obra cuja finalidade era estabelecer regras, normas e modelos para escravidão colonial.*[9]

De fato, por mais de um século e meio, a produção do açúcar representou a única base da economia brasileira e sua maior riqueza. Esta importância chegou atingir nível internacional. Segundo Caio Prado Júnior, em História Econômica do Brasil, em meados do século XVII o Brasil se tornou o maior produtor mundial de açúcar.[10] A importância dos senhores de engenho, neste contexto, em nada ficou a dever à sua produção. A industria açucareira, principalmente a atividade produtiva desenvolvida na Bahia e Pernambuco, estabeleceu-se como a principal preocupação política e econômica não só para os senhores de engenho, mas também para os seus cidadãos mais influentes. A importância dessa atividade econômica permaneceu por todo o século XVII a merecer toda a atenção e privilégios da administração colonial.

A produção do açúcar, no entanto, era tarefa um tanto complexa, exigia determinação e principalmente boa administração. Devido à lenta rotatividade do capital investido, contratempos naturais da cultura da cana, sobe-e-desce de preços e endividamentos dos proprietários em conseqüência de empréstimos e dos cuidados com o escravismo, baixou-se uma lei para proteção dos senhores de engenho. Por esta determinação, estabelecia-se restrição aos direitos dos credores sobre bens penhorados pelos os senhores de engenho. Desde o governo de Telles Barreto (1583-1587) se impediam as execuções hipotecárias nos engenhos. A argumentação era que os mercadores vinham destruir a terra, levando dela em três ou quatro anos tudo o que podiam. No entanto, o Pe. Fernão Cardim, em visita a Pernambuco, aponta para um modo de viver um tanto descuidado desses senhores.

> *A gente da terra é honrada: há homens muito grossos de 40, 50, e 80 mil cruzados de seu: alguns devem muito pelas grandes perdas que tem com escravaria de Guiné, que lhes morrem muito, pelas demasias e gastos grandes que tem em seu tratamento. Vestem-se, e as mulheres e filhos de toda a sorte de veludos, damascos e outras sedas, e nisto têm grandes excessos. As mulheres são muito senhoras, e não muito devotas, nem freqüentam as missas, pregações, confissões, etc. : os homens são briosos que compram ginetes de 200 e 300 cruzados, e alguns tem três, quatro cavalos de preço. São muito dados a festas. Casando uma moça honrada com um viannez, que são os principais da terra, os parentes e amigos se vestiram uns de veludo carmesim, outros de verde, e outros de damasco e outras sedas de varias cores. (...) São sobretudo dados a banquetes, em que de ordinário andam comendo um dia dez ou doze senhores de engenhos juntos, e revezando-se desta maneira gastam quanto tem, e de ordinário bebem cada ano 50 mil cruzados de vinho de Portugal; e alguns anos beberam 80 mil cruzados dados em rol. Enfim em Pernambuco se acha mais vaidade que em Lisboa.*[11]

Como já constatado anteriormente, no século XVII era simplesmente impensável a distinção que hoje naturalmente fazemos entre Igreja Estado. Segundo o Prof. José Maria de Paiva em Colonização e Catequese, "*Estado e Igreja se fundiam numa sociedade única, "sui generis". Cristianização e aportuguesamento eram tarefas sinônimas, indissociáveis e identificáveis entre*

---

[9] Ana Palmira B. S. CASSIMIRO. Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos: Uma proposta Pedagógica Jesuítica No Brasil Colonial. p. 4

[10] Caio PRADO. História Econômica do Brasil. P. 39

[11] Pe. Fernão CARDIM. Tratados da Terra e Gente do Brasil, p. 201 e 202

si".[12] Será neste contexto que estaremos analisando os escritos de André João Antonil e Jorge Benci. Uma tentativa de educação ou reeducação informal dos senhores de engenho. Por este prisma, acreditamos ser possível perceber o alcance deste direcionamento educativo, que abrange desde o perfil adequado para o senhor de engenho, passa pelas orientações para o relacionamento com os vizinhos, subalternos, escolha do capelão do engenho, oficiais e o trato com a escravaria. Antonil, por exemplo, não se esquece de apresentar também suas orientações de como o senhor de engenho deveria "proceder no governo de sua família e gastos ordinários de sua casa".

Gilberto Freyre e Raymundo Faoro escreveram sobre os senhores de engenho do período colonial. Raymundo Faoro, em *Os donos do poder*, publicado em 1958, analisa a formação do patronato brasileiro. Busca as raízes de uma sociedade na qual o poder público é exercido, e usado, como se fosse privado. Para Faoro, a ausência do rei no Brasil colonial propiciou o alargamento da figura do funcionário.

> *O cargo, como no sistema patrimonial, não é mais um negócio a explorar, um pequeno reino a ordenar, uma mina a aproveitar. O senhor de tudo, das atribuições e das incumbências, é o rei – o funcionário será apenas a sombra real. Mas a sombra, se o sol esta longe, excede a figura: "A sombra, quando o sol esta no zênite, é muito pequenina, e toda se vos mete debaixo dos pés; mas quando o sol está no oriente ou no ocaso, essa mesma sombra se estende tão imensamente, que mal cabe dentro dos horizontes..."*[13]

Gilberto Freyre, em Casa Grande e Senzala tem posicionamento sobre a elite colonial do século XVII não muito distante da apresentada por Raimundo Faoro. No entanto, sua abordagem e bem mais ampla, ao mesmo tempo em que perde em profundidade. Justifica, por exemplo, que muito do comportamento dos portugueses eram oriundos de precedentes culturais anteriores à sua chegada no Brasil. Neste propósito, fala-nos do grande prestigio eclesiástico, maior do que o civil, exercido pela Igreja em Portugal. Para Gilberto Freyre, vem daí a famosa frase, quando esgotadas todas as instancias de apelo, policia, governo e justiça: "Vá queixar-se ao bispo". No Brasil, mesmo prestigiadas, as ordens religiosas não conseguiram repetir a performance exibida em Portugal e suplantar o poder dos senhores de engenho.

> *No Brasil, a catedral ou a igreja mais poderosa que o próprio rei, seria substituída pela casa-grande do engenho. Nossa formação social, tanto quanto portuguesa, fez-se pela solidariedade de ideal ou pela fé religiosa, que nos supriu a lassidão de nexo político ou de mística ou consciência de raça*[14].

Segundo Gilberto Freyre, as condições criadas para colonização através das capitanias hereditárias e mantidas pelo sistema de produção, condições ao seu ver fracamente feudais, solidificaram o poder dos senhores de engenho. Aqui, a casa-grande venceria a Igreja. Apesar dos intentos manifestados por esta, em princípio, para ser a dona da terra. Vencida a Igreja, tendo aqui a Companhia de Jesus como a ordem mais atuante, o senhor de engenho ficou dominando a colônia quase que sozinho. Verdadeiros donos do Brasil. Mais poderosos que os vice-reis e os bispos. Donos das terras. Donos das mulheres. Donos dos homens.

Nesta proposta, pretendemos avançar um pouco mais nas pesquisas já realizadas. A cultura portuguesa que permitia a determinados segmentos da sociedade controlar um poder que se

---

[12] José Maria de PAIVA. Colonização e Catequese. p. 13
[13] Raymundo FAORO. Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro. p. 171
[14] Gilberto FREYRE. Casa Grande e Senzala, p. 195

rivalizava com outro oficialmente instituído será analisado com atenção. A importância desta elite açucareira na consolidação do projeto da metrópole, de povoar e colonizar o Brasil. Os aspectos facilitadores do estabelecimento do poder dos senhores de engenho e, em todo este contexto, a educação informal que receberam através de Antonil e Benci, sistematizando e justificando seus procedimentos.

Objetivo Geral:
Analisar como foi se formando a elite dirigente colonial. Quais os princípios que justificaram o estabelecimento desta hierarquia e a sua cultura. A influência dos mesmos nas decisões de governo da colônia e o seu legado para o futuro do Brasil. Entender como se formou a cultura dos senhores de engenho do século XVII poderá explicar os procedimentos da elite dirigente atual, e fornecer á sociedade a capacidade de melhor controla-la.

Objetivo Específico:
Analisar como foi estabelecida a proposta de educação dos senhores de engenho e qual a sua finalidade. Quais princípios teóricos a nortearam esta educação informal. Levantar a formação educacional dos proponentes da educação dos senhores de engenho e o alcance atingido por suas proposta. Se houve mudanças no comportamento dos senhores de engenho. Verificar, se outros segmentos da sociedade colonial se beneficiou desta proposta educativa.

Procedimento Metodológico e Referencial Teórico:

Estabelecemos uma proposta de pesquisa histórica, que possa nos aproximar o máximo possível do objeto para melhor entendê-lo. Ao trabalhar as fontes primárias, priorizaremos como eixo de pesquisa os tratados de André João Antonil, "Cultura e Opulência do Brasil" e Jorge Benci, "Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos". Ainda em fontes primárias estaremos pesquisando, entre outros autores, os "Sermões" do Pe. Antônio Vieira e documentos tais como: registros notariais, testamentos e registros paroquiais. Como fontes bibliográficas, analisaremos os escritos de autores considerados clássicos, entre estes: Capistrano de Abreu, Gilberto Freyre, Stuart B. Schwartz, Caio Prado Júnior, José Mattoso e Raymundo Faoro, entre outros.

Estaremos atentos às orientações do historiador E. H. Carr, que faz a seguinte recomendação quanto ao trato a ser dispensado aos fatos: *"História se constitui de um processo contínuo de interação entre o historiador e seus fatos, um diálogo interminável entre o presente e o passado"*.[15] Segundo E. H. Carr, o historiador não pode esquecer que se encontra no presente, e seus fatos no passado. No entanto, recomenda-se ao historiador uma profunda interação com os seus fatos. E, a compreensão que os fatos não estão mortos, mas que a sua vitalidade, a sua "vida", dependerá da sua ação.

> *O passado é inteligível para nós somente à luz do presente; só podemos compreender completamente o presente à luz do passado. Capacitar o homem a entender a sociedade do passado e aumentar o seu domínio sobre a sociedade do presente é a dupla função da história.*[16]

[15]Edward Hallet CARR. Que é História, p. 25
[16] Edward Hallet CARR. Que é História, p. 49

Respaldado neste pressuposto, analisaremos o processo de relações sociais em que os senhores de engenho estiveram envolvidos no século XVII. Entre outros aspectos, a relação de compadrio na sociedade colonial merecerá nossa reflexão. Compadrio tinha o significado de proteção e intimidade. O afilhado passava a dever, no mínimo, o respeito para com o padrinho, e este, a proteção ao afilhado. Tratava-se, verdadeiramente, de uma instituição paralela à família, e seu alcance podia alcançar um número bem maior de membros "através do parentesco do coração". Na sociedade colonial do século XVII, relações de igualdades não eram procedimentos comuns. Igualdade, só poderia ser encontrada com facilidade no compadrio e no meio da parentela. Tratava-se na verdade de relações de cumplicidade. Para Stuart B. Schwartz, em *Segredos Internos*, a questão "família", os senhores de engenho preferiam tratar de forma bem objetiva. A família deveria ser bem unida e estar sob o seu indiscutível comando.

> *Durante a maior parte da era colonial, portanto, os senhores de engenho preocuparam-se não com abstrações filosóficas, literaturas ou leis civis ou divinas, mas com assuntos práticos ligados à posição social da família, entendida em seu sentido mais abrangente, ou seja, "casa" e "linhagem". Os fundamentos dessa atitude podem ser encontrados no pensamento dos Doutores da Igreja, especialmente Santo Agostinho, e no conhecido tratado filosófico clássico de Cícero, De Officiis. Nas palavras desse autor, "na família, a grande amplitude da sociedade humana é condensada em uma unidade compacta e coesa". Os moralistas freqüentemente usavam a metáfora da família em seus esforços para melhorar os relacionamentos entre pais e filhos, maridos e mulheres, senhores e escravos, reis e súditos, Cristo e sua Igreja. Essa analogia fazia sentido naquela sociedade, pois o ideal patriarcal era amplamente difundido e fortemente arraigado. Assim como o paternalismo, "família" implicava autoridade e hierarquia, como o pai a exigir o respeito e a obediência cega dos filhos, esposa, empregados, escravos e dependentes, em troca do que deveria garantir-lhes sustento, orientação e proteção. Simbolicamente, filhos e escravos deviam "pedir a benção" ao senhor, e esse devia dá-la.*[17]

Nas relações de compadrio, será possível perceber com facilidade, que até mesmo os povos submetidos pelos portugueses aproveitaram essa característica da cultura colonial e procuraram utiliza-la em seu próprio proveito.

Estabelecemos os escritos dos padres André João Antonil e Jorge Benci como referencial de pesquisa, porque entendemos que os dois podem ser considerados os primeiros educadores informais que escreveram objetivando atingir a elite colonial do século XVII, os senhores de engenho. Jorge Benci, por exemplo, não deixa dúvidas em seu propósito nem mesmo no título de seu livro: "Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos". Quanto a André João Antonil, sua proposta de educação contida em "Cultura e Opulência do Brasil", também é direcionada para a manutenção dos interesses dos senhores de engenho. O sucesso da industria açucareira e as melhorias nos relacionamentos dos senhores de engenho são os objetivos desses dois jesuítas. Para Antonil e Benci, o bom desempenho dos senhores de engenho fortalecerá os objetivos de propagação da fé e de expansão do Império.

Acreditamos que uma reflexão baseada na história cultural, em que pese as relações sociais, será possível perceber o tipo de educação direcionada para os senhores de engenho e a formação da cultura desta elite dirigente colonial. A sociedade colonial estabelecida no Brasil do século XVII pouco diferia da sociedade portuguesa em Portugal, no tocante aos princípios de sua constituição.

---

[17] Stuart B. SCHWARTZ. Segredos Internos, p. 240 e 241

Herança cultural de uma sociedade rigorosamente hierarquizada e regida por uma doutrina corporativista. Visão de mundo sob o prisma político e social advinda de teólogos católicos, com certa predominância de santo Tomás de Aquino, serviu também de arcabouço da nascente sociedade luso-brasileira. Estes pressupostos ajudam esclarecer a importância que se reveste as propostas de educação informal apresentadas por Antonil e Benci.

A sociedade colonial brasileira do século XVII, pelo menos em teoria, dividia-se e três ordens ou estados tradicionais, cujas posições foram inicialmente definidas pelas funções, mas posteriormente estabelecidas por privilégios, leis, costumes e modo de vida. Enquanto o rei governava como cabeça do organismo político, a nobreza era os braços que o defendiam, o clero, o coração que guardava a alma, e o povo, quem lhe fornecia energia e sustento para sobrevivência. Neste contexto, e com esse propósito de ser o coração, manter a essência e guardar a alma é que analisaremos a educação dos senhores de engenho pelo viés de Antonil e Benci.

Cronograma de Execução

Atividade/Tarefa	2003 Jan/Jun	2003 Jul/Dez	2004 Jan/Jun	2004 Jul/Dez	2005 Jan/Jun	2005 Jul/Dez	2006 Jan/Jun	2006 Jul/Dez
Levantamento Bibliográfico	X	X	X	X				
Leituras e fichamento	X	X	X	X				
Aperfeiçoamento do projeto[18]	X	X	X					
Versão final do projeto					X			
Redação da primeira versão da tese					X			
Qualificação para defesa						X		
Redação da Segunda versão							X	
Redação da versão final								X
Defesa								X
Últimos acertos								X

[18] Pretendemos aprofundar vários aspectos deste projeto inicial, em discussão com o orientador, incorporando outras leituras. Entendemos que somente após este trabalho teremos, de fato, um projeto de pesquisa definitivo.

Bibliografia:

ABREU, J. Capistrano. *Capítulos de Historia Colonial (1500-1800)*. São Paulo: Briguet, 1969.
ANTONIL, André J. *Cultura e Opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1997.
BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.
CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
CARR, Edward Hallet. *Que é História. Rio de Janeiro*: Paz e Terra, 1978.
CORTESÃO, J. *História da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.
FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro*. 6ª ed. São Paulo: Globo, 1985.
FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala.* 34ª ed.: Rio de Janeiro: Record, 1992.
JOHNSON, H. e SILVA, Maria B. N. *O Império Luso-Brasileiro 1500-1620*, Vol. VI. Lisboa: Estampa, 1992.
MATTOSO, José. *História de Portugal.* Lisboa: Estampa, 1992.
PAIVA, José Maria de. *Colonização e Catequese: 1549-1600*. São Paulo: Cortez, 1982.
PRADO, Cáio J. *História Econômica do Brasil.* 43. ed. : São Paulo: Brasiliense, 1988.
SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos*. São Paulo: Cia. das Letras [Ed. Schwacz], 1988.
THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
THOMPSON, E. P. *A Miséria da Teoria ou Um Planetário de Erros*. – Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
VIEIRA, Antonio. *Sermões I*. São Paulo: Ed. Hedra, 2000.

A racionalidade jesuítica: civilização e organização

Autor: Célio Juvenal Costa
Universidade Metodista de Piracicaba
Universidade Estadual de Maringá

RESUMO

A Companhia de Jesus foi fundada em 1534 e oficializada em 1540 em pleno período de efervescência de novas idéias, valores e concepções e em meio à reforma da Igreja Católica. Em pouco tempo os padres jesuítas se tornaram uma hoste de suma importância no terreno das missões e da educação religiosa/cultural da Igreja romana e da sociedade de corte em várias partes do mundo, particularmente do império português. Não sendo em absoluto distinta de outras ordens religiosas, mas tendo especificidades em seu pensamento e em sua ação, a *Societas Iesu* desenvolveu uma racionalidade própria, a qual estamos buscando a compreensão. Uma questão que instiga um aprofundamento e uma possível aproximação com a teoria do Processo Civilizador, diz respeito à compreensão da organização própria da Companhia (disciplina, epistolário, colégios, bases materiais para as missões etc.) como expressando uma forma de atuar no mundo de modo a instigar o processo civilizador nos limites de uma ordem religiosa do século XVI.

ABSTRACT

Jesus' Company was founded in 1534 and made official in 1540 in the middle of the period of effervescence of new ideas, values and conceptions and amid the reform of the Catholic Church. In little time the priests Jesuits became a troop of addition importance in the land of the missions and of the education religious and cultural of the Roman Church and of the cut society in several parts of the world, particularly of the Portuguese empire. Not being at all different from other religious orders, but tends specificities in your thought and in your action, the Societas Iesu developed an own rationality, which we are looking for the understanding. A subject that urges an understanding and a possible approach with Process Civilizator's theory, concerns the understanding of the own organization of the Company (it disciplines, letters, schools, material bases for the missions etc.) as expressing a form of acting in the way world to urge the process civilizator in the limits of a religious order of the century XVI.

A racionalidade jesuítica: civilização e organização

Célio Juvenal Costa
Universidade Metodista de Piracicaba - doutorando
Universidade Estadual de Maringá - professor

A racionalidade jesuítica é trabalhada aqui como algo concreto, tal qual uma bússola, ou talvez mais propriamente como um instrumento, e não identificada com os fundamentos filosóficos, teológicos, ou mesmo religiosos ou até científicos da Companhia de Jesus. Bem ou mal, uns com mais e outros com menos profundidade, são vários os textos que trilharam esta última direção, esquadrinhando quais os pensadores, autores e doutrinas que compõem o arcabouço intelectual e religioso daquela instituição.

A intenção é apresentar a racionalidade através da organização dos jesuítas e não fazer uma apreensão teórica e histórica do que se entende por racionalidade. A definição de conceito de racionalidade segundo esta ou aquela teoria, esta ou aquela definição semântica ou filológica, não se apresenta como ponto de partida. O que se quer é entender a racionalidade como uma *outillage* mental, como a capacidade empreendedora daquela jovem ordem religiosa.

Nesse sentido, a racionalidade aqui não deixa de ser um conceito abstrato, pois se trata de uma síntese de alguns elementos ou mesmo características que perfazem um todo, sendo isto o que permite se falar em racionalidade de algo ou de alguém. Portanto, como todo conceito abstrato, a racionalidade é constituída por vários elementos, uns mais teóricos e outros mais práticos.

Os elementos que constituem a racionalidade formam uma espécie de instrumento, como afirmado antes, que dá a direção para a ação que alimenta e retroalimenta a atuação e o pensamento teórico no seio na Companhia. Assim, a racionalidade é entendida precisamente como um instrumento do viver jesuítico, traduzindo esse viver como o agir, o compreender, o ensinar, o aprender, em síntese, o evangelizar. Por evangelizar entenda-se o transmitir e impor, na medida do possível, através das missões, das pregações, das confissões e dos colégios, uma determinada religião própria de uma determinada cultura tida como essencialmente verdadeira.

No entanto, quando se procura compreender a racionalidade jesuítica no século XVI, ou seja, no período em que nasce a *Societas Iesu*, não se pode esquecer que se trata de uma ordem religiosa e, como tal, participante de uma cultura religiosa que era própria da época. Porém, para além de características comuns que os jesuítas tinham para com outras ordens religiosas, algumas características particulares fizeram da Companhia de Jesus uma instituto religioso bastante peculiar à época. Eles não tinham a inspiração em algum santo, como os agostinianos ou beneditinos ou mesmo os franciscanos; eles estavam ligados diretamente ao papa, apesar de existir um superior geral; não privilegiavam as orações em conjunto, como as outras ordens monásticas; tornaram-se missionários e educadores; não constituíram nenhuma ordem espelho feminina, como muitas ordens masculinas; tiveram uma presença constante junto aos reis, principalmente os de Espanha e Portugal; e tiveram uma ação muito importante junto ao Concílio de Trento.

Uma das características da racionalidade jesuítica é a própria forma como a Companhia se organizou e, nessa organização, destaca-se aqui a união interna, a obediência, as cartas e o preparo intelectual para as missões.

A união interna

A Companhia de Jesus foi criada como uma ordem que queria ser, de certa forma, diferente das muitas outras. O mundo não era para ser hostilizado, mas encarado; a fé cristã não era para ficar encerrada dentro de muros, mas deveria ser propagandeada, levada para todos os cantos do mundo. No entender de Romano & Tenenti, o jesuíta se

> *convertía no en un monje más o menos extraño, al menos teóricamente, a los negocios de este mundo, y tampoco sólo en un sacerdote dedicado al cuidado de los fieles, sino en un sacerdote político; un religioso, en suma,*

> *completamente entregado a la causa pontificia y paladín de ella, tanto en el plano del dogma como en el de la propaganda o en el de los asuntos más terrenales*. (Romano & Tenenti, 1972, p. 255)

Este organismo religioso criado para o enfrentamento do mundo, teve um crescimento extraordinário em todo o mundo. Comparando com o crescimento que as ordens mendicantes – dominicanos e franciscanos – tiveram em sua época, Daniel-Rops faz uma síntese dessa expansão:

> *Assim animada pelos Papas* [Paulo III, Júlio III e Marcelo II que deram privilégios aos jesuítas como não colocar-se sob a jurisdição de nenhum bispo mas somente de Roma]*, considerada oficialmente como exército espiritual de Roma, a Companhia de Jesus ia conhecer uma expansão prodigiosa, muito semelhante à que tinham tido em seus tempos as Ordens mendicantes, e talvez mais impressionante ainda, se se pensa na severidade do recrutamento, na minuciosa formação imposta a cada um. Em 1540 eram dez os jesuítas; em 1556, à raiz da morte de seu fundador, seriam mil em cento e uma casas, repartidas por doze províncias; o impulso dado assim amplificou-se ainda: quarenta anos depois da sua criação , serão cinco mil com vinte e uma províncias; em 1616 serão 13.112 membros, 436 casas, 37 províncias; duzentos anos depois de sua fundação, serão mais de 22.000.* (Daniel-Rops, 1969, pp. 79-80)

Uma das principais características da Companhia de Jesus, praticamente desde o seu nascimento, é a forma como ela se organiza e se organizou no período de sua consolidação enquanto jovem ordem religiosa.

Essencialmente a organização jesuíta não divergia da forma como estavam organizadas as outras ordens religiosas, principalmente as mais antigas, como a dos frades mendicantes. No entanto, o fato primeiro de se colocar diretamente sob a obediência do papa e, por decorrência, dos monarcas cristãos que a requisitasse, e logo depois a diversidade dos trabalhos empreendidos, fez da Companhia de Jesus um instituto religioso que encontrou na sólida verticalização o fundamento de sua organização.

O geral da Companhia, juntamente com os provinciais, colaterais e visitadores, encaminhavam o direcionamento das atividades da Companhia, solidificando a sua organização. Para isso, as inúmeras experiências novas, inúmeras atividades novas foram sendo avaliadas constantemente até se tornarem parte da "essência" daquela ordem. Para além das questões nacionais que muitos jesuítas assumiram, a internacionalização era, sem dúvida, uma marca da Companhia, na medida em que a organização era centralizada em Roma, na casa principal, aonde residia o Geral.

Nessa organização era essencial a boa ordem interna, quer seja, a união interna de todos os padres e irmão jesuítas. Numa carta de Santo Inácio, primeiro geral, de 1556 praticamente seis meses antes de morrer, ao pe. Luis Gonçalves da Câmara, o qual foi investido numa alta função para as províncias de Portugal, Índias e Brasil, afirma a necessidade do respeito interno na Companhia:

> *1. O benefício feito à Companhia, como se disse acima, redunda o bem comum. Por isso poderia V. Revma. ajudá-la sob o aspecto material, se lhe firmassem as fundações existentes e outras que, com o tempo, parecessem convenientes ao divino serviço, especialmente nas Índias. Essas ajudas de custo para a existência humana, enquanto promovem mais a obra do Senhor, parece que se deixam tratar diretamente com SS. SS. E pessoas do poder.*
>
> *2. Em todo o corpo da Companhia destes reinos se deve procurar a união e conformidade dos membros entre si e com os da nação, e destes principalmente os que mais importam para a cabeça de todos nós, o Padre Geral, em favor do qual se deve procurar tenham o conceito, amor e reverência convenientes. Para essa união parece ajudaria o trato contínuo e outros meios que V. Revma. mais saberá usar que escrever.*

> *3. Para a união de todo o corpo da Companhia poderá ser útil procurar se compreendam e observem as Constituições e Regras de modo que sabe ser a intenção de nosso Padre; procedam todos como um só espírito, isto é, 'saibamos todos o mesmo, digamos todos o mesmo' etc.. Procurem cessar, se houver, qualquer distinção de nações e outros afetos mais humanos do que espirituais*. (In: Cardoso, 1993, pp. 125-126).

Se nos primeiros anos da existência da Companhia a organização sólida já era tida como necessidade, tanto que o Geral Loyola praticamente não se ausentou da casa central em Roma, em 1556, último ano do primeiro geral, a admoestação para que cada jesuíta procurasse manter unida a ordem era uma realidade praticamente cotidiana, pois, naquela altura, havia uma legião de jesuítas espalhados por várias partes do mundo e desenvolvendo atividades diversas daquela para a qual a ordem teria sido criada: uma cruzada religiosa pelas terras sagradas ao cristianismo.

A obediência

Um ingrediente absolutamente necessário que tinha a função de garantir a organicidade daquele instituto religioso era a obediência irrestrita de todos os jesuítas aos seus superiores e, principalmente, ao superior geral.

René Füllöp Miller, em seu **Os Jesuítas, seus segredos e seu poder**, reserva um capítulo inteiro para apresentar o que considera um dos segredos do poder dos jesuítas: a obediência como base de sustentação da organização jesuítica. Ele afirma que eram três os tipos de obediência a que os jesuítas estavam sujeitos: a obediência do ato, que se restringia a cumprir as ordens simplesmente; a obediência da vontade, não apenas cumprir a ordem dada, mas cumpri-la como se fosse vontade própria; obediência da inteligência, onde ocorre a imolação da inteligência, o aniquilamento da vontade e inteligência próprios para que se consiga a sintonia perfeita. A última forma de obediência é mais importante, pois é a busca de um pensamento único, de um desejo único, de uma única forma de agir. É a utopia no reino de qualquer organização.

O cumprimento das ordens, a vontade de cumpri-las e o conhecimento da necessidade que elas sejam de fato cumpridas, podem gerar um conflito, por exemplo, com a defesa que os jesuítas fazem da doutrina do livre arbítrio. Apressadamente se poderia questionar os jesuítas de defenderem a liberdade humana para os outros e a aniquilarem para os internos dela. Miller observa que a contradição é apenas aparente, pois "*... somente quem possuir uma vontade livre, poderá abrir mão dela por sua própria iniciativa, a fim de pô-la ao serviço de uma idéia elevada*" (Miller, 1946, p. 39). O devido entendimento de que tal ordem é um bem em si requer, necessariamente, a compreensão racional, motivadora da vontade, para não só se resignar a cumprir tal ordem como fazer da obediência uma virtude organizacional da Companhia.

Nesse sentido, a obediência na Companhia de Jesus é diferente da obediência nas outras ordens religiosas, pois, ainda na apreensão de Miller, os jesuítas não praticam a obediência para ficarem trancados num convento longe do mundo. Para eles a obediência

> *tem em mira, agora, a atividade exterior, ação una e consciente em prol do seu objetivo; ela desempenha, nessas condições, um papel semelhante ao que lhe cabe no serviço militar: os membros dessa Ordem, que se espalharam pelo mundo afora, a fim de pregar e lutar nos países mais remotos, deveriam permanecer ligados uns aos outros e à administração central da Ordem por uma disciplina de ferro* (Miller, 1946, p. 42).

É a obediência *perinde ac cadáver* ("conforme um cadáver"), que juntamente como o lema *ad majorem Dei gloriam* ("para a maior glória de Deus"), eram duas máximas marcantes da Companhia, que sempre deveriam acompanhar aqueles padres aonde eles estivessem. Estes são os lemas, apreende Miller, de uma ordem religiosa orgânica, tal qual um exército com grande força combativa.

Obedecer entre os jesuítas não era o mesmo que obedecer entre militares, assevera o pensador lusitano José Sebastião da Silva Dias. A obediência é a mortificação da vontade própria e individual para que o bem maior aconteça na figura das ordenações dos superiores. É,

segundo Dias, uma característica ascética própria de um rigoroso e tradicional monaquismo, meio religiosamente adequado para manter a unidade interna da Companhia.

> *Num instituto ordenado à acção, a obediência e a plenitude do espírito têm uma função primordial. Ora a obediência inaciana não se inspira em paradigmas militaristas, como tantas vezes se tem dito, mas sim num princípio ascético, tradicional no monaquismo, a eficácia da obediência como meio de perfeição pessoal, e num princípio orgânico, íamos a dizer místico, que é a preservação da unidade da Companhia e a adequação desta à finalidade apostólica de que tira a razão de ser. ... O duplo fundamento espiritual da obediência supõe uma mortificação, tão completa quanto possível, das paixões, pois sem a perfeita abnegação do espírito, cuja raiz é a abnegação exacta da vontade, será difícil ver em cada momento do superior, não o homem, mas o representante de Deus, e estar disponível para obedecer sem ira, nem reserva, nem ressentimento, como tantas vezes o inculcou o Santo Patriarca* [Inácio] *aos de Portugal*. .... (Dias, 1960, p. 648)

A companhia de Jesus produziu a obediência e a disciplina de ferro por um lado e, por outro, incentivou a liberdade individual dos futuros padres, liberdade necessária para o desenvolvimento dos trabalhos no mundo e não fora dele. Miller destaca que a aliança entre esses dois aspectos, aparentemente dicotômicos, é o segredo do poder daquele instituto religioso. Ambas características eram garantidas pela longa e sólida formação moral e intelectual do futuro jesuíta. A Sociedade de Jesus, continua Miller, "*soube, desde o início, utilizar de maneira proveitosíssima as qualidades pessoais dos seus membros, e, justamente, essa aliagem de disciplina e individualismo reside tôda a originalidade da corporação criada por Inácio*" (Miller, 1946, p. 46).

Antes de continuar com as características da organização jesuítica, é preciso estabelecer uma ponte entre a forma fortemente hierárquica e orgânica da Companhia com a época em que ela aparece na história. A organização daquela corporação expressava a organização social e política própria do absolutismo que estava nascendo e se fortalecendo. A corte centralizada em torno do rei fortalecido também caracterizava o estado romano da Igreja. Como já visto anteriormente, o absolutismo foi uma forma política que expressou o capitalismo em sua fase mercantil e, como tal, se fortaleceu com o tempo, tendo como expressão mais acabada a corte do *Roi Soleil* Luis XIV (1643-1715). O século XVI viu se desenvolver e se fortalecer essa forma política da sociedade. Assim, a organização solidamente centralizada como a dos jesuítas, expressava a acomodação política geral e, ao se colocar sob às ordens diretas do papa, participava de uma forma de governo absolutista que era a Igreja, além de se colocar sob às ordens diretas dos soberanos nos reinos cristãos.

O epistolário

A união interna da Companhia e a obediência como regra a ser cumprida encontraram no vasto epistolário jesuítico um instrumento devidamente eficaz.

Para se ter idéia da importância da correspondência interna na Companhia, transcrevo a seguir uma carta de Inácio a Pedro Fabro – também fundador da ordem -, de 1542, na qual se faz uma série de apontamentos a respeito de como e o que o padre jesuíta deveria escrever[1]. Apesar de se tornar uma longa citação, fez-se a opção por transcrevê-la integralmente para mostrar como até detalhes – *ad majorem Dei gloriam* – eram importantes. Na carta é possível verificar, com extrema clareza, que Inácio prezava muito a organização da Sociedade, mostrando a necessidade da obediência e da disciplina.

> *Eu me lembro de ter falado aqui muitas vezes aos presentes, e outras vezes de ter escrito aos ausentes, que cada membro da Companhia, quando quisesse escrever para cá, escrevesse uma carta principal, a que se pudesse mostrar a qualquer pessoa. Mas não ousamos mostrar a muitos que nos são*

[1] Cardoso informa que a carta foi escrita quando Pedro Fabro se encontrava na Alemanha, na corte do Imperador Carlos V a pedido do papa Paulo III. Informa também que os conselhos contidos na carta foram copiados e mandados a todas as casas jesuíticas.

afeiçoados e desejam ler nossas cartas, porque elas não têm nem guardam ordem alguma. Falam nelas de assuntos que não vêm ao caso. Sabendo esses amigos que temos cartas de um ou de outro, passamos vergonha e damos mais desedificação do que edificação. Mesmo nesses dias me sucedeu ser necessário mostrar umas cartas de sujeitos da Companhia a dois Cardeais que deviam cuidar do assunto das próprias cartas e, por elas virem escritas com fatos alheios dispostos sem ordem, não as pude mostrar e me vi em apuros para declará-las em parte e em parte as encobrir.

Portanto, agora de novo repetirei o já recomendado, para nos entendermos todos e em tudo. Assim, por amor e reverência de Deus N. S., peço que em nossa correspondência procedamos para o maior serviço de sua divina bondade e maior proveito do próximo. Escreva-se na carta principal o que cada um faz em sermões, confissões, Exercícios[2] *e outras obras espirituais conforme Deus N. S. o executa através de cada um, quanto possa servir para maior edificação dos ouvintes ou leitores.*

Se a terra fosse estéril e não houvesse assunto para carta, declare-se em poucas palavras sua saúde corporal, alguma conversa com alguém ou fatos semelhantes. Mas não se misture matéria que não vem ao caso. Deixem-na para folhas separadas, nas quais podem vir as datas das cartas recebidas e o gozo espiritual e sentimentos experimentados ao lê-las; enfermidades, notícias, negócios, podendo até alargar-se em palavras de exortação.

Neste ponto, para ajudar-me a não errar, direi o que faço e espero fazer ao diante, no Senhor, ao escrever aos membros da Companhia. A carta principal, eu a escrevo uma vez, narrando fatos edificantes. Depois, olhando e corrigindo e ainda considerando todos os leitores dela, torno a escrever, atendendo melhor ao que se declara. Porque a escrita fica e dá testemunho, sem se poder corrigir e explicar facilmente como quando se fala.

Com tudo isso, penso ainda faltar muito e temo faltar mais adiante. Deixo para folhas separadas as outras particularidades impróprias da carta principal e não aptas para edificação. Nessas folhas pode alguém escrever às pressas, da abundância do coração, ordenada ou desordenadamente. Mas na principal não se admite a falta de cuidado particular e edificação que não permita mostrar-se e edificar os leitores.

Neste ponto vejo faltas em todos e por isto escrevo esta carta e mando em cópias, pedindo instantemente, no Senhor nosso, que ao escrever a carta principal, como se disse acima, a torneis a olhar, e escrevais de novo ou a façais escrever. Assim, escrevendo-a duas vezes, como eu o faço, me persuado que vossas cartas virão mais ordenadas e claras. Se eu vir que não fazeis assim, daqui em diante, para maior união, caridade e edificação de todos e para Deus não pedir contas de minha negligência em assunto tão importante, serei forçado a escrever-vos e ordenar-vos em obediência que olheis cada carta principal, torneis a escreve-la ou a façais escrever depois de corrigida. Com isso e com o cumprimento do meu dever, ficarei contente, embora muito mais desejo que não me deis motivo para assim escrever.

Portanto, eu vos exorto, como estou obrigado, para a maior glória de Deus, e vos rogo somente por seu amor e reverência, que em vossa correspondência vos emendeis, prezando-vos disso e desejando edificar vossos irmãos e outros próximos com vossas cartas. O tempo gasto nisso, ponde-o na minha conta, pois será bem gasto no senhor.

Eu me esforço para escrever duas vezes uma carta principal para que leve alguma ordem, além de muitas outras de assunto particular. Até esta, eu a

---

[2] Trata-se dos **Exercícios Espirituais**, redigidos por Inácio de Loyola já em 1522, bem antes da fundação da própria Companhia de Jesus. Os **Exercícios** eram, e penso que ainda são, uma espécie de "porta de entrada" para o espírito jesuítico, pois todos os noviços, irmãos e padres deveriam fazê-los.

> *escrevi duas vezes por minha própria mão: quanto mais o que deve fazer cada um da Companhia. Porque vós deveis escrever a um só, e eu devo escrever a todos. Posso dizer com verdade que nesta noite contamos as cartas que mandamos a todas as partes e somaram duzentas e cinqüenta. E se alguns estão ocupados na Companhia, quero crer que, se não estou muito, não estou menos do que ninguém, e com menos saúde corporal.*
>
> *Até agora, neste ponto, não podendo louvar ninguém, embora diga isto não para pôr culpa a ninguém, mas para avisar a todos. Se as cópias que vos envio sobre notícias de outros vos pareceram ordenadas e não supérfluas, isso é devido a muita, muita perda de tempo para separar os fatos edificantes, em pôr e pospor as mesmas expressões cortando e omitindo o que não vem ao caso, para dar a todos prazer, no Senhor nosso, e edificação dos que a ouvirem de novo.*
>
> *Portanto, torno a pedir-vos por amor e reverência de sua divina Majestade que, com a boa vontade e inteira inteligência, trabalheis neste ponto que importa não pouco ao proveito espiritual e consolação das almas. Podeis escrever de quinze em quinze dias uma carta principal, revista e emendada, que equivale ao trabalho de duas cartas, deixando para folhas separadas e alargando como quiserdes o assunto destinado para quem somente tender a escrever.*
>
> *Eu, com a ajuda de Deus N. S., vos escrevei a todos uma vez a cada mês sem falta, embora brevemente; e de três em três meses mais longamente, enviando-vos todas as notícias e cópias de todos os da Companhia. Assim, por amor de Deus N. S., nos ajudemos todos e me favoreçais em levar e aliviar, de algum modo, tanta carga como me pusestes às costas e a outras que ainda não faltam, de obras pias e ganhos espirituais. Se eu valesse por dez ou estivéssemos todos juntos em Roma, ainda nos sobraria o que fazer. Se vos falhar a memória, como a mim sucede muitas vezes, ponde esta diante dos olhos ou um sinal em lugar equivalente, quando escreverdes cartas principais.*
>
> *De Roma, 10 de dezembro de 1542.* (In: Cardoso, 1993, pp. 28-33)

As recomendações de Inácio praticamente "falam" por si. Em um mundo vasto, com enormes distâncias que demoravam meses e até anos para serem percorridas; em um mundo que estava mudando, estava se "arredondando" e que exigia dos padres da Companhia atitudes, muitas vezes, inusitadas, e comportamentos inimagináveis até então; um mundo cuja complexidade fez com que a Companhia diversificasse as suas atividades, os seus trabalhos; enfim, num contexto bastante favorável à dispersão, o Geral da Companhia tratou de fortalecer, com uma riqueza de detalhes que impressiona, um instrumento que contribuía, e muito, para a manutenção e organicidade da rígida hierarquia.

Numa outra carta, agora para Manuel da Nóbrega (1553), primeiro provincial do Brasil, Inácio de Loyola lembra que depois que o Brasil passou a ser província independente da de Portugal, as cartas deveriam ser destinadas diretamente para o geral, em Roma, não necessitando mais passar pelo provincial português. E, como agora se tratava de um ligação mais direta do provincial brasileiro com o geral, são apresentados, inclusive, quais assuntos que deveriam ser, preferencialmente, tratados nas futuras cartas:

> *Nas cartas que se podem mostrar a outros, informar-se-á em quantos lugares há residência da Companhia, quantas pessoas em cada casa e em que se ocupam, tudo em vista da edificação. Igualmente, como andam vestidos, qual é o seu comer e beber, em que camas dormem e o que gasta cada um deles. Também, quanto à região onde moram, qual o clima e graus geográficos, quais os vizinhos, como andam vestidos, que comem, como são suas casas e quantas, segundo se diz, e que costumes têm; quantos cristãos pode haver, quantos gentios ou mouros*. (In: Cardoso, 1993, p. 89)

Interessante que os assuntos das cartas não se restringem somente às especificidades da vida dos padres em seus afazeres, mas também são relatos da vida, da cultura, da religião, da

geografia, do clima das regiões onde se encontravam, principalmente territórios novos e desconhecidos como o Oriente e o Brasil. Os relatos são pormenorizados, pois deveriam permitir que todos os membros da Companhia e todos os que mais interessavam a ela conhecessem o mais fiel possível a realidade que era enfrentada por eles.

Os comentaristas são praticamente unânimes em relatar que quanto mais desfavorável fosse o terreno das missões – tanto o terreno espiritual como o material mesmo – mais edificante para os outros seriam os relatos.

A vasta correspondência entre os jesuítas não se restringia a informações, a troca de novidades, ou mesmo simples relatos de subordinados para os chefes. A correspondência entre os jesuítas encerrava, em inúmeras ocasiões, verdadeiros tratados culturais, religiosos ou, para usar um termo mais atual, etnográficos. Não discutir-se-á aqui se as apreensões culturais dos jesuítas correspondiam ou não à verdade, pois primeiramente, o único "olhar" que eles tinham era o eurocêntrico, ou seja, o da cultura cristã-ocidental e nenhum outro; segundo, porque em história, a verdade parece ser sempre relativa. O que importa destacar é que todo o terreno no qual eram desenvolvidos os trabalhos daqueles padres deveria ser descrito da forma mais detalhada e circunstanciada possível.

O valor do epistolário entre os jesuítas é também encontrado nas **Constituições da Companhia de Jesus**, escritas por Loyola e aprovadas pela Companhia. Cardoso e González-Quevedo, na introdução das **Cartas de Santo Inácio de Loyola**, informam os leitores que a extensa correspondência interna não ficou apenas como desejo e determinação do primeiro geral, mas passou a fazer parte da legalidade da Companhia:

> *A mesma preocupação passará às **Constituições** da Companhia de Jesus: na parte VIII, sobre os meios de unir com a cabeça e entre si aqueles que estão dispersos: "Concorrerá também, de maneira muito especial, para esta união, a correspondência epistolar entre súditos e superiores, com o intercâmbio freqüente de informações entre uns e outros, e o conhecimento das notícias e comunicações vindas das diversas partes" (**Constituições**, 673). Duas longas declarações insistem sobre a freqüência que naquele tempo parecia necessária. Finalmente, na parte X, ao tratar da conservação e desenvolvimento de todo o corpo da Companhia no seu bom estado: "O que ajuda para a união dos membros desta Companhia, entre si e com a cabeça, ajudará muito para a manter em seu bom estado. Em especial o vínculo das vontades, ou seja, da caridade e amor mútuo. Para isto concorrerá que todos comuniquem freqüentemente uns com os outros e recebam notícias uns dos outros*".(Cardoso, 1993, p. 12)

O contínuo incentivo à troca regular de cartas, a indicação do conteúdo das cartas formais e das informais, a quantidade das cartas[3], a recomendação legal da continuidade da correspondência, fazem, sem dúvida alguma, do epistolário jesuíta uma das principais características da organização deles. A carta é a liga, material e espiritual ao mesmo tempo, da organização, pois não apenas incentiva a sistematização das ações, mas também obriga a que se pense, cotidianamente, em toda a corporação.

O preparo intelectual para as missões

Outra característica importante da organização da Companhia de Jesus diz respeitoàs missões. Com o desenvolvimento dos trabalhos em terras com culturas diferentes – culturas pecaminosas, segundo a concepção ocidental cristã da época – alguns preparativos começaram a se tornar importantes para contribuir com o êxito da missão. Trata-se do preparo intelectual que os jesuítas foram julgando importantes.

As cartas dos primeiros missionários e as visitações forneciam o material suficiente para que os colégios preparassem os seus futuros padres missionários com o cabedal intelectual específico necessário para o aperfeiçoamento dos trabalhos. Novamente Miller fornece um

---

[3] Cardoso e Gonzáles-Quevedo informam que somente do fundador, enquanto Geral (1541-1556), são conservadas 6.815 cartas, das quais 5.301 são para os próprios jesuítas.

exemplo interessante acerca dessa necessidade de formação especial, no caso, para a missão na China:

> *... No colégio de Macau, os missionários jesuítas aprendiam, agora, tôdas as sutilezas das expressões idiomáticas chinesas da classe culta, da mesma maneira que o dialeto da gente simples; estudaram a complicada escrita ideográfica e apropriaram-se, por meio de numerosos livros, de conhecimentos básicos da história, dos costumes, das leis e da literatura da China.* (Miller, 1946, p. 271)

Os colégios de Coimbra e Macau (na Índia) eram o centro formador dos missionários para as Índias e para o Oriente. Especificamente em Macau, padres vindos da Europa ensinavam e aprendiam com os neófitos índios e orientais os costumes, a religião e a cultura ocidental e os correspondentes das novas terras.

Os colégios jesuíticos se tornaram, com o tempo, uma das principais formas de organização da Companhia. O crescimento do número de colégios entregues à Companhia ou construídos por ela, teve um aumento significativo já no século XVI[4]. Os colégios jesuíticos eram os centros fundamentais da organização interna, eram os centros promovedores e propagadores da cultura correspondente e, finalmente, constituíam-se o centro formador do espírito jesuítico.

Na organização das missões, o aprendizado da língua aborígine se tornou uma necessidade para todas as ordens religiosas. Não só os jesuítas, mas outros institutos religiosos se preocuparam também em aprender a língua nativa das missões. No entanto, pelas informações de C. R. Boxer e de outros relatos, os jesuítas foram mestres nesse assunto e se destacaram nas missões. Os jesuítas, por isso, receberam inúmeras críticas, informa ainda Boxer, das outras ordens religiosas, principalmente das mendicantes, as quais viam seu poder de séculos diminuir com o crescimento da "concorrente". No entanto, o próprio autor em tela, muito crítico dos jesuítas como instrumentos do eurocentrismo, é da opinião que "*pelos 50 anos de estudo de documentos*" (Boxer, 1978, p. 96), os jesuítas foram superiores aos padres das outras ordens, tanto na prática missionária como na formação de seus padres.

As missões se revestiram, entre os jesuítas, de cuidados e de preparativos intensos e sólidos para enfrentar, com mais experiência e mais instrumentos materiais e espirituais, terras e povos às mais das vezes hostis e perigosos. Uma verdadeira organização foi criada, mantida e aperfeiçoada para dar conta da atividade religiosa que, talvez, fosse aquela que mais fazia brilhar os olhos do fundador e primeiro geral da Companhia de Jesus.

O esforço da contínua união interna da Companhia, a obediência como uma liga interna, o epistolário como um instrumento de comunicação eficaz e contínuo, os preparativos intelectuais das missões são elementos, são características da organização jesuítica que foram sendo construídas com o tempo e possibilitaram, de fato, uma organicidade sólida e eficaz.

A forma como a Companhia se organizou, principalmente pela diversidade de atividades que ela assumiu com o passar do tempo, expressa, sem dúvida alguma, a necessidade de levar, a qualquer custo e para qualquer pessoa em qualquer lugar, a mensagem cristã como algo essencialmente verdadeiro e que todos os homens deveriam conhecer. Para que os homens se salvem é necessário que conheçam a verdadeira religião, a única capaz de libertá-los da ignorância e dos erros. Essa a condição *sine qua non* para que os homens exerçam sua liberdade de escolher, aí sim, livremente, o seu destino. O exercício do livre-arbítrio, tão caro aos jesuítas, só é possível com a verdadeira religião. A organização dos jesuítas, como um instrumento de sua racionalidade, constituiu-se, exatamente, para levar esta liberdade aos homens: liberdade de escolher a verdadeira e única religião. Contradição? Não no ambiente cultural e religioso ocidental do século XVI.

O processo civilizador

---

[4] Francisco Rodrigues, em **a Companhia de Jesus em Portugal e nas missões**, (no capítulo IV) informa que na província de Portugal os jesuítas tinham, de 1542 até 1599, 15 colégios; na província de Goa, no mesmo período foram 05; na província de Malabar, de 1560 até o final do século XVI, foram 05 também; na província do Japão, de 1580 a 1594, foram 02 colégios; e na província do Brasil, de 1556 a 1576 foram 03 colégios. E isso sem contar os seminários e a universidade de Évora.

A organização da Companhia de Jesus, constituindo aqui parte da racionalidade jesuítica, deve ser entendida no contexto em que foi produzida, ou seja, na efervescência social, política, econômica e cultural do século XVI. Mesmo constituindo-se uma hoste da Igreja Romana, uma instituição que se colocou de costas para o desenvolvimento da futura sociedade burguesa e sua consciência, os jesuítas não podem ser taxados simplesmente de reacionários, pois, como atores sociais do período, muito contribuíram com a própria expansão da sociedade européia e de sua cultura, ajudando o mundo a se arredondar.

Assim, a questão que pode ser debatida aqui diz respeito a uma possível consideração da racionalidade e da atuação dos padres da Companhia de Jesus como fazendo parte, de alguma forma, do processo civilizador, ou negando-o, por essência.

Tal questão não parece simples se se tomar em conta que Norbert Elias começa analisando o processo civilizador da modernidade por um ícone do chamado humanismo quinhentista. Elias não toma como ponto de partida as obras mais filosóficas de Erasmo de Roterdã, como **Elogio da Loucura**, por exemplo, mas, é inegável que as lições de etiqueta para os jovens estavam no jogo das críticas sociais, morais e religiosas que Erasmo desferiu à escolástica e ao ritualismo da Igreja romana. Portanto, a primeira impressão é que processo civilizador na modernidade é sinônimo de desenvolvimento de um comportamento e de uma cultura anticlericais e, a rigor, antimedievais. Nessa lógica, a racionalidade jesuítica, expressa pela sua organização, não estaria antenada com qualquer tipo de processo civilizador, muito ao contrário, o negaria, como se nega a morte iminente. Mas não seriam apressadas essas conclusões tomando como objetivo estabelecer uma ponte entre a teoria de Elias e a racionalidade jesuítica? Temo (e espero) que sim.

O próprio Elias, no volume primeiro do **Processo Civilizador**, mostra que na história de longa duração que foi (ou é) a modernidade[5] não é tão simples encontrar uma definição do que seja, a rigor, civilizado e bárbaro. A civilização é um processo que resulta mudanças de comportamento:

> *... O comportamento social e a expressão de emoções passaram de uma forma e padrão que não eram um começo, que não podiam em sentido absoluto e indiferenciado ser designador de "incivil", para o nosso, que denotamos com a palavra "civilizado". E para compreender este último temos que recuar no tempo até aquilo de onde emergiu. A "civilização" que estamos acostumados a considerar como uma posse que aparentemente nos chega pronta e acabada, sem que perguntemos como viemos a possuí-la, é um processo ou parte de um processo em que nós mesmos estamos envolvidos. Todas as características distintas que lhe atribuímos – a existência da maquinaria, as descobertas científicas, formas de Estado, ou o que quer que seja – atestam a existência de uma estrutura particular de relações humanas, de uma estrutura social peculiar, e de correspondentes formas de comportamento. Resta saber se a mudança em comportamento, no processo social de "civilização" do homem, pode ser compreendida, pelo menos em fases isoladas e em seus aspectos elementares, com qualquer grau de perfeição.* (Elias, 1993, p. 73)

Uma das preocupações de Elias é deixar claro que o comportamento e sua mudança e ainda a estrutura das funções psicológicas das pessoas não se explicam por si próprias, pois expressam funções sociais, relações sociais, as quais, ao passarem por processo de mudança, acarretam novos valores igualmente sociais e, por conseqüência, novas formas de comportamento que, aos poucos, vão se tornando culturais:

> *Alguma coisa muito parecida, finalmente, está acontecendo em nosso tempo com a conduta das pessoas e com toda a estrutura de sua personalidade. No curso deste estudo, tentamos demonstrar em detalhe esses fatos e como a estrutura das funções psicológicas, o modelo específico de controle do*

[5] Jacques Barzeu, em **Da alvorada à decadência**, crê firmemente que a modernidade é um espaço de tempo de longa duração de aproximadamente 500 anos, iniciando-se, a rigor, com a revolução religiosa do século XVI e que ainda hoje vivemos a decadência de uma era.

> *comportamento num período dado, vincula-se à estrutura das funções sociais e à mudança nos relacionamentos entre as pessoas...* (Elias, 1994, p. 266)

Nesse sentido, o que poderia ligar a organização dos jesuítas e, por conseguinte, sua racionalidade, é o fato de que eles expressam e, mais do que isto, corroboram incessantemente com o processo de centralização do poder. Essa ligação poderia ser feita tendo em vista que Elias aponta justamente a chamada sociedade absolutista como fundamental para o processo civilizador na modernidade, fazendo, inclusive, da corte de Luis XIV, *le roi soleil*, uma espécie de ícone e síntese desse processo todo:

> *... A sociogênese do absolutismo ocupa, de fato, uma posição decisiva no processo global de civilização. A civilização da conduta, bem como a transformação da consciência humana e da compreensão da libido que lhe correspondem, não podem ser compreendidas sem um estudo do processo de transformação do Estado e, no seu interior, do processo crescente de centralização da sociedade, que encontrou sua primeira expressão visível na forma absolutista de governo. (p. 19)*

Talvez essa seja a chave (ou pelo menos uma delas) que possibilite entender ou relacionar a atuação dos "filhos" de Loyola – *ad majorem Dei gloriam* – com o processo civilizador da modernidade, tal qual ele é entendido e apresentado na teoria do processo civilizador.

A organização da Companhia de Jesus não nasceu pronta, ela foi se construindo com os novos trabalhos a que ela foi sendo chamada, e a contínua avaliação desses trabalhos produziu uma ordem religiosa fortemente organizada e organicamente atuante. No entanto, é um instituto criado no século XVI e, portanto, "devedor" da cultura da época, mesmo sendo uma cultura por vezes contraditória por ser conservadora e revolucionária ao mesmo tempo. A racionalidade jesuítica é uma racionalidade muito próxima da mercantil, pois a medida, a contagem, a quantidade eram contabilizados como frutos ou perdas reais, concretas, no cotidiano do trabalho. E, exatamente por ser fruto de um período no qual os comportamentos e as redes de relações estavam mudando, a teoria de Norbert Elias pode servir, creio, como um instrumento a mais que contribua com o entendimento da vida e ação dos jesuítas.

Bibliografia

BARZUN, Jacques. **Da alvorada à decadência – a história da cultura ocidental de 1500 aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

BOXER, C. R. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. Lisboa: Edições 70, 1978.

CARDOSO, Armando, s. j. (org). **Cartas de Santo Inácio de Loyola**. Volume 3. São Paulo: Loyola, 1993.

DANIEL-ROPS. **A Igreja do Renascimento e da Reforma – uma era de renovação: a Reforma Católica**. Tomo IV, volume 2º da História da Igreja de Cristo. Porto: Tavares Martins, 1969.

DIAS, José Sebastião da Silva. **Corrente de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)**. Tomo I, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador – formação do Estado e civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., vol. 1, 1993.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador – uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., vol. 2, 1994.

MILLER, René Füllöp. **Os Jesuítas, seus segredos e seu poder**. Tradução de Álvaro Franco, Porto Alegre: Globo, 1946.

RODRIGUES, Francisco. **A Companhia de Jesus em Portugal e nas missões – esboço histórico, superiores, colégios, 1540-1934**. Segunda Edição, Porto: Apostolado da Imprensa, 1935.

ROMANO, Ruggiero & TENENTI, Alberto. **Los fundamentos Del mundo moderno – Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma**. Madrid/México DF, Siglo XXI, 1972.

Estabelecidos e Outsiders na Torcidas Organizadas

José Carlos Mosko
Celso Luiz Moletta Jr.
Prof. Ms. Miguel A. de Freitas Jr. (Or.)
Centro Universitário Positivo – UnicenP

O desconforto causado na sociedade pelas atitudes violentas das Torcidas Organizadas de futebol é um fato que vem ocorrendo com relativa freqüência nos estádios paranaenses, principalmente no final da década de 90 e início do século XXI. Objeto de interesse nas pesquisas das Ciências Sociais, os conflitos entre torcedores são analisados em diversas situações, sob vários aspectos e à luz de diferentes teorias, com o intuito de buscar a compreensão sobre este processo de construção da violência, que tantos prejuízos traz à comunidade. Este trabalho tem como objetivo analisar uma das configurações menos comuns de confronto entre facções de torcedores: A violência entre duas Torcidas Organizadas de uma mesma equipe de futebol. Para o desenvolvimento desta análise, optou-se pela investigação da briga entre as torcidas Os Fanáticos e Ultras, ambas do Clube Atlético Paranaense, ocorrida no dia 04 de outubro de 2000, momentos antes de uma partida contra o Guarani Esporte Clube, válida pela Copa João Havelange.

Observa-se que as Torcidas Organizadas lutam pelo controle do poder no local onde estão inseridas e que esta luta é normalmente desempenhada através da violência, verbal e física, contra seus oponentes, normalmente torcedores de equipes adversárias. Não obstante, pergunta-se: como ocorre o processo que leva à geração de conflitos entre duas facções, aparentemente semelhantes em suas características sociais gerais, inclusive sendo torcedoras de uma mesma equipe de futebol? Para compreender este processo, além de suas aparentes causas superficiais, procurou-se na leitura de Norbert Elias, mais precisamente em seu trabalho "Os Estabelecidos e os Outsiders", embasamento teórico que auxiliasse na compreensão deste fenômeno. Acredita-se que este estudo de Elias encaixa-se peculiarmente nesta proposta de pesquisa e dará suporte teórico necessário à investigação.

ANÁLISE DA RELAÇÃO ENTRE AS TORCIDAS À LUZ DA TEORIA DE ELIAS

Na obra "Os Estabelecidos e os Outsiders", Elias investiga dois grupos de moradores de uma cidade, que não possuem diferenças de nacionalidade, ascendência étnica ou cor da pele, nem tampouco de ocupação, renda ou nível educacional. O que difere os dois grupos é o tempo de residência no local, ou seja, um grupo encontra-se instalado na região há algumas gerações, enquanto que o outro é formado por recém-chegados; motivo suficiente para que o primeiro grupo não aceite o segundo. Esta configuração é também encontrada na relação entre as duas torcidas organizadas do Clube Atlético Paranaense.

A Torcida Organizada Os Fanáticos, fundada em 24 de outubro de 1977, adquire com o passar dos anos a característica de ser a única torcida organizada do Clube Atlético Paranaense. Em meados dos anos 90 a torcida organizada já é legalmente registrada com registro de estatuto, C.G.C, registro de marcas e patentes, entre outros, construindo inclusive uma sede própria e fundando a Associação Recreativa Torcida Organizada Os Fanáticos. Reconhecida pela presença em todos os jogos do Atlético, a torcida tornou-se notável e marcante pelo irrestrito apoio à equipe paranaense.

Em 1992, surge a Associação Independente Ultras do Atlético. Por ser uma torcida organizada com uma história recente e um efetivo muito menor de associados, em comparação à Os Fanáticos, a Ultras sempre foi caracterizada pela imprensa e torcedores, como a segunda torcida organizada do Atlético. Porém mesmo com esse rótulo, sua presença passa a caracterizar uma disputa pelo status de incentivadora fiel da equipe paranaense.

Apesar de torcerem por uma mesma equipe, a separação entre as duas torcidas sempre foi evidente. Tal fato é reconhecido quando observa-se a disposição das torcidas no estádio e suas condutas durante os jogos. As duas torcidas posicionavam-se em locais pré-estabelecidos, uma afastada da outra. Salienta-se ainda que o local onde Os Fanáticos instalam-se é claramente mais confortável e de melhor visibilidade com relação ao campo de jogo, do que o espaço onde a Ultras alocava-se. Acontecimento semelhante é percebido na obra de Elias, quando o autor comenta sobre a área de Winston Parva onde residiam os outsiders:

> "Os antigos residentes diziam que essa área não fora desenvolvida por Charles Wilson por ser pantanosa e infestada de ratos; e, como veremos, os "aldeões" continuaram a se referir a ela como "beco dos ratos". Um entrevistado, membro do conselho municipal, lembrou-se de que os moradores ilustres da "aldeia" haviam protestado junto ao conselho conta o aproveitamento dessa área vizinha a suas terras."[1]

Percebe-se que escolha de um bom espaço, tanto no Estádio Joaquim Américo[2], quanto em Winston Parva, dá-se pelo tempo de estabelecimento no local, que caracteriza a detenção do poder e a discriminação a quem não pertence ao grupo estabelecido. Neste contexto, torna-se natural a situação dos estabelecidos, de ocuparem os melhores lugares e não permitirem aos outsiders o mesmo direito.

O FATO NORTEADOR DA PESQUISA E SUA INTERPRETAÇÃO

Em 04 de outubro de 2000, momentos antes do jogo entre o Clube Atlético Paranaense e o Guarani Esporte Clube, válido pela Copa João Havelange, ocorreu o fato que norteia esta análise. Um jogo normal do campeonato, em que a equipe paranaense encontrava-se numa posição intermediária de classificação e que não demonstrava nenhum risco aparente de brigas entre torcedores. Porém, momentos antes do início da partida, ocorre uma discussão pelo espaço destinado às faixas das torcidas organizadas, como observa a nota do jornal local: "Cinco minutos antes de começar a partida, as duas facções de torcedores do Atlético, a 'Ultras' e 'Os Fanáticos', começaram a brigar por motivo fútil: o melhor posicionamento de faixas dentro do estádio".[3]

O desentendimento citado toma a dimensão de um confronto de gangues, levando, inclusive, ao ferimento de um torcedor de Os Fanáticos, por um golpe de faca, desferido por um torcedor da Ultras. A reportagem abaixo descreve o fato:

---

[1] Elias, Norbert. **Os Estabelecidos e os Outsiders.** 1ª ed.. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000,p.62

[2] Estádio particular do Clube Atlético Paranaense, situado no bairro Á gua Verde, em Curitiba – PR.

[3] Gonçalves, Moises. **Liberado o autor das facadas**. Tribuna do Paraná, Curitiba, 07 out. 2000. Caderno de Esportes, p. 10.

> "Uma vergonha. Num tempo em que todo mundo fala em paz no futebol, a Torcida Organizada Os Fanáticos deu o pior exemplo possível, ontem, nas arquibancadas da Arena da Baixada. Uma pancadaria sem tamanho, na curva de fundos, antes mesmo de a bola rolar. Numa atitude pretensiosa e totalmente desprovida de educação, alguns integrantes da torcida avançaram sobre a outra facção do Rubro-Negro, a Ultras, que estava colocando uma sua no lugar, como se estivessem tomando posse de uma terra improdutiva. O ato ridículo, aos olhos dos presentes, foi rechaçado pelos demais torcedores que estavam na Baixada, que responderam com vaias. Achando-se os donos razão, os integrantes da organizada reagiram com gritos de guerra, que não merecem reprodução em qualquer mídia."[4]

Talvez analisar atos de violência entre torcidas de um mesmo clube seja complicado, considerando que se está acostumado a presenciar brigas entre torcidas de times rivais. Todavia esse peculiar caso deixa-nos traçar alguns paralelos com as escritas elisianas. Em "Os Estabelecidos e os Outsiders", Norbert Elias, ao descrever o cotidiano de Winston Parva, relata:

> "Não havia diferenças de nacionalidade, ascendência étnica, "cor" ou "raça" entre os residentes das duas áreas, e eles tampouco diferiam quanto ao seu tipo de ocupação, sua renda e ser nível educacional – em suma, quanto a sua classe social. As duas eram áreas de trabalhadores. A única diferença entre elas era a que já foi mencionada: um grupo compunha-se de antigos residentes, instalados na região havia duas ou três gerações, e o outro era formado por recém-chegados." [5]

As torcidas analisadas neste trabalho possuem entre si características semelhantes às existentes entre os grupos estudados por Elias. Os dois grupos são formados por jovens de mesmo nível sócio-econômico e intelectual, residentes basicamente em bairros de periferia. As diferenças entre os componentes dos grupos são desconsideráveis, porém entre os grupos, um parâmetro é diferenciador: o tempo de existência como torcida organizada do clube. Esta diferença torna Os Fanáticos o grupo estabelecido, que considera os sócios da Ultras como outsiders.

Em Winston Parva, como nas torcidas organizadas a exclusão e/ou a agressão se deve ao medo de que o grupo outsider venha a ter o domínio do poder, deixando os estabelecidos submetidos aos novatos. Essa relação conforme Elias, torna-se normal nestes grupos, ficando difícil achar-se os culpados:

> "Podemos ficar tentados em por a culpa pelas tensões entre os residentes antigos e novos no outro lado. Na verdade, no estado atual de nossas técnicas sociais, essas tensões eram o concomitante normal de um processo durante o qual dois grupos antes independentes tornam-se interdependentes. Se considerarmos a configuração resultante da recém-criada interdependência, na condição de vizinhos e membros de uma mesma comunidade, de grupos que eram estranhos entre si, poderemos ver como teria sido difícil evitar as tensões. [...] Em regra, tais comunidades temem que

[4] Gonçalves, Moises._____. Tribuna do Paraná, Curitiba, 07 out. 2000. Caderno de Esportes, p. 10.
[5] Elias, Norbert. Op. cit, p.21.

> os novatos não se adaptem às suas normas e crenças; esperam que eles se submetam às suas formas de controle social e demonstrem, de modo geral, a disposição de "se enquadrar".[6]

O grupo estabelecido enxerga o outsider como alguém que vem atrapalhar ou incomodar a ordem já estabelecida do local e que é incapaz de merecer os mesmos direitos e a consideração do primeiro. E este pensamento é reforçado pelo forte poder de coesão e controle exercido por um grupo estabelecido, que induz seus indivíduos a não abrirem espaço para a relação com pessoas que não façam parte deste grupo. Esta discriminação é resultado de uma cultura que é formada de uma forma arbitrária e que responde aos interesses de poder de quem está no comando dos grupos. Desta forma mantém-se garantido o domínio das ações em determinado espaço de convivência.

Não se trata de justapor um modelo, ou criar uma situação de causa e efeito entre as torcidas, mas, a partir de uma situação empírica, buscou-se compreender a dinâmica existente nas arquibancadas dos campos de futebol e que acabaram resultando em um processo de exclusão no qual a torcida mais antiga acaba se considerando estabelecida e com isto gozando de todos os direitos a ela atribuída (melhor local no estádio, maior, mais poderosa). E quando os mais novos não assumem o seu lugar de outsiders (inferiores, excluídos), esta situação é resolvida através de uma forma rudimentar de se conseguir o poder, ou seja, pela força.

Quando este tipo de situação de falta de controle ocorre, as conseqüências são inimagináveis. No caso estudado, especificamente, ocorreu a extinção da torcida mais nova, o que permite afirmar, ou quem sabe confirmar, uma certa hegemonia do grupo que se considera estabelecido e que hoje permanece exclusivo nas arquibancadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Elias, Norbert. **Os Estabelecidos e os Outsiders.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

Gonçalves, Moises. **Liberado o autor das facadas**. Tribuna do Paraná, Curitiba, 07 out. 2000. Caderno de Esportes.

Gonçalves, Moises._____. Tribuna do Paraná, Curitiba, 07 out. 2000. Caderno de Esportes.

[6] Elias, Norbert. Op. cit, p.64.

Cesar Romero Amaral Vieira
Doutor em Ciências da Religião - UMESP
Doutorando em Educação – UNIMEP

RESUMO

Propomos discutir a emergência do individualismo nas sociedades modernas, a partir dos clássicos da sociologia como Durkheim e Weber. Desde a abordagem organicista que atribui a emergência do individualismo a conseqüência da complexidade crescente da divisão do trabalho social, até a abordagem compreensiva que vê o individualismo como um processo de racionalização irreversível inaugurado pelo protestantismo. O motivo de trabalharmos com estes ícones da sociologia se deve ao fato deles partirem do pressuposto de que a religião se constitui num prisma fundamental para se compreender a emergência das sociedades modernas e suas principais conseqüências. Apoiaremos nossos argumentos nos estudos realizados por Norbert Elias em *A sociedade dos indivíduos* (1994) para fazermos algumas considerações metodológicas. Elias visualiza duas grandes vertentes de pensamento, consideradas antagônicas entre si, que têm predominado nas pesquisas sociológicas sobre a situação do indivíduo em relação à sociedade, notando que tanto em uma quanto em outra existem equívocos que condicionam e determinam os resultados últimos da pesquisa, pois tendem a ver a sociedade e os indivíduos a partir de análises mecanicistas ou através de modelos extraídos das ciências naturais, principalmente da biologia. Para Elias é na tensão estabelecida entre os indivíduos e a sociedade que devemos procurar as bases dessa relação. Assim, consideramos importante termos como fio condutor suas considerações a respeito dessas correntes de pensamento e destacar o seu posicionamento em relação a este tema, por considerarmos um pensador importante e atual para esta análise.

PALAVRAS-CHAVES - INDIVIDUALISMO, SOCIEDADE, PERSONALIDADE, PROTESTANTISMO

INDIVIDUALIZAÇÃO E SOCIEDADE

Cesar Romero Amaral Vieira
Doutor em Ciências da Religião - UMESP
Doutorando em Educação – UNIMEP

Introdução

A polarização que se estabelece entre a natureza da pessoa singular, que chamamos de indivíduo, e a da pluralidade de pessoas, que chamamos de sociedade, tem levado as ciências sociais a estabelecerem parâmetros muitas vezes contraditórios que, por sua vez, têm alargado o extenso abismo, quando tratamos de questões relativas a interdependência entre elas. Algumas das dificuldades a serem enfrentadas residem tanto na complexa concordância do nascedouro do processo de individualização - a velha charada "do ovo e da galinha" -, quanto na compreensão metodológica da importância do conceito para a atual análise da sociedade. Esta é uma questão recorrente nas ciência humanas, porém, de maneira nenhuma superada. Se buscarmos, nos dicionários especializados, a conceituação dos termos "indivíduo" e "individualidade", descobrimos que se originaram da palavra latina *individuus*, o qual significa não-dividido ou indivisível. Ao que tudo parece, foram utilizados pela primeira vez na linguagem escrita, por volta do século XVII, para caracterizar o ser humano isolado, muito embora as raízes desta idéia possam ser encontradas anteriormente em nossa tradição judaico-cristã. O substantivo "indivíduo" é sinônimo de pessoa ou ser humano singular; já o adjetivo "individual" refere-se mais a uma qualidade particular do comportamento de uma pessoa.

O individualismo, tal qual se compreende em nossos dias, é uma conceituação teórica bastante recente. Data do início do século XIX, na França pós-revolucionária, significando a dissolução dos laços sociais, o abandono de obrigações e compromissos sociais pelo indivíduo. Desde então, tem sido utilizado para designar diferentes características pessoais ou sociais das sociedades modernas, seguindo as especificidades e ideologias contextuais.

Sendo um termo de difícil conceituação, abrange várias idéias, doutrinas e atitudes, cujo fator comum é a atribuição de centralidade no "indivíduo". Na sociologia, o conceito relaciona-se mais estreitamente a uma propriedade característica de algumas sociedades, em particular das industriais modernas. Nelas, o indivíduo é considerado unidade de referência fundamental, tanto para si mesmo como para a sociedade, e sua autonomia é maior do que nas ditas sociedades tradicionais. Nas páginas que se seguem trataremos de discutir, sob o prisma dos clássicos da sociologia, o processo de individualização na sociedade ocidental moderna. Este astigo tem como única pretensão expor, sinteticamente, os pensamentos de Èmile Durkheim e de Max Weber, sobre esta questão, por entendermos que as teorias da personalidade individual formuladas em ambos foram as que mais contribuíram para a compreensão do pensamento social moderno. Entretanto nos apoiaremos nos estudos realizados por Norbert Elias em *A sociedade dos indivíduos*, que será utilizado como paradigma conceitual para este debate.

Redigido, inicialmente em 1939 e somente concluído definitivamente em 1987, *A sociedade do indivíduo* aborda como tema central a relação entre o indivíduo e a sociedade. Nesta obra, são apresentadas duas grandes vertentes do pensamento acadêmico, consideradas antagônicas entre si, que têm predominado nas pesquisas sociológicas sobre a polaridade indivíduo/sociedade. Observa-se que tanto em uma quanto em outra vertente existem equívocos que condicionam e determinam os resultados últimos da pesquisa, pois tendem a ver a sociedade e os indivíduos a partir de análises mecanicistas ou através de modelos extraídos das ciências naturais, principalmente da biologia. Elias deixa brechas para a compreensão de que é na tensão estabelecida entre os indivíduos e a sociedade que se deve buscar as bases dessa relação. Assim, consideramos importante expor, de modo abreviado, suas considerações a respeito dessas correntes de pensamento e destacar o seu posicionamento em relação a este tema, por considerarmos um pensador importante e atual para o entendimento desta questão.

A questão atual em Norbert Elias

Elias parte do princípio de que existem dois campos opostos nas ciência humanas que tratam do processo de formação sócio-histórico. Para ele, em algumas pesquisas argumentam-se que, sendo o indivíduo produto das estruturas sociais, pode ser negligenciado em uma análise sociológica. Que toda ação individual está sujeita a coerções sociais, portanto, sua interação com a sociedade está diretamente determinada pela pressão a que o indivíduo está exposto. Desta forma, a sociedade é encarada como algo que existe antes e independentemente das relações humanas. Atribuem ao indivíduo, e sua relação com a vida social, "substâncias" que transcendem a natureza individual. Esses grupos,

> Fundamentando-se nessas regularidades sociais específicas, só conseguem conceber a sociedade como algo supra-individual. Inventam, como meio de sustentação dessas regularidades, uma "mentalidade coletiva", ou um "organismo coletivo", ou ainda, conforme o caso, "forças" mentais e materiais supra-individuais, por analogia com as forças e substâncias naturais (ELIAS, 1994: 25).

Este tipo de pensamento, que despreza o indivíduo como força social histórica, retira seu modelo conceitual das ciências naturais. Crê que a sociedade é uma entidade que se organiza analogamente a um organismo biológico comandada pela influência de forças supra-individuais anônimas. Elias adverte que este tipo de abordagem dá "margem a uma espécie de panteísmo histórico: um Espírito no mundo, ou até o próprio Deus, ao que parece, encarna-se num mundo histórico em movimento (...), e serve de explicação para sua ordem, periodicidade e intencionalidade" (ELIAS, 1994:14). Vê a organização da sociedade sob o prisma de uma fatalidade e o indivíduo apenas como um meio à sua realização histórica. Podemos elencar Emile Durkheim como um dos

representantes deste modelo metodológico, se tomarmos seus estudos sobre *As formas elementares da vida religiosa* e principalmente *Da divisão do trabalho social* como modelos de análise. Muito embora ele se afaste dela em *O suicídio,* quando explica o aumento da taxa de suicídio, pela relação direta com o nível de expectativa e risco de decepção que um indivíduo pode experimentar sob determinadas circunstâncias, aí o indivíduo ganha um peso maior. Paradoxalmente, outros segmentos preferem tratar o indivíduo isoladamente, afirmando serem individuais os fins das ações e, dessa forma, não passarem os bens sociais de concentrações de bens individuais. Consideram os indivíduos como átomos isolados, independentes de quaisquer relações com o meio. Concebem os indivíduos como "postes sólidos, entre os quais, posteriormente, se pendura o fio dos relacionamentos (...) pensam o indivíduo como algo que existe antes e independentemente da sociedade" (ELIAS, 1994: 25). Estes mais próximos aos modelos mecanicista e funcionalista, preferem ver o indivíduo como o objetivo final e a organização em sociedade apenas um meio para a realização desse propósito. Explicam os fatos históricos segundo o modelo conceitual que atribui a organização das estruturas sociais à intencionalidade racional e deliberada de indivíduos isolados. Argumentam, por exemplo,

> que a finalidade da linguagem é a comunicação entre as pessoas, ou que a finalidade do Estado é a manutenção da ordem - como se o curso da história da humanidade, a linguagem ou a organização de associações específicas de pessoas sob a forma de Estado tivesse sido deliberadamente criada para esse fim específico por indivíduos isolados, como resultado de um pensamento racional. (ELIAS, 1994: 14)

Encontramos esta centralidade do indivíduo na filosofia política liberal do século XIX. O indivíduo é, para Locke e Mill, soberano em seu espaço de representação, livre das obrigações e pressões da tirania da vida pública e faz da sua condição o lugar da verdadeira manifestação. Para esses a individualidade é a própria condição humana. Encontramos também na teoria do contrato social de Rousseau um artifício teórico que descreve a fundação da sociedade e do governo como um acordo racional entre indivíduos. Portanto, para esse tipo de abordagem, é o indivíduo, através de sua livre manifestação e organização, quem define as funções da sociedade e não vice-versa como sustentam os adeptos da visão organicista, pois para estes a sociedade é somente um meio para obtenção da felicidade dos indivíduos, sendo o indivíduo o fim. Enquanto os primeiros atribuem a fatalidade histórica à força supra-individual que organiza e conduz a sociedade, estes, por sua vez, encontram na intencionalidade racional do indivíduo particular esta fatalidade. Para os que subordinam o indivíduo à sociedade, o espaço da individualidade ganha uma conotação negativa como espaço simbólico de um sujeito defensivo, temeroso e inseguro. Espaço de pura rendição e submissão. Enquanto para os que defendem uma ação mais autônoma do indivíduo, o espaço da individualidade ganha uma acepção positiva que permite a cada um desenvolver suas potencialidades de forma plena em uma atitude de oposição e de resistência, é o espaço do desenvolvimento de um sujeito moral.

Faremos uma pausa no pensamento de Norbert Elias para vermos como este problema é tratado nos dois clássicos do pensamento social moderno: Èmile Durkheim e Max Weber.

Émile Durkheim: o individualismo ético

Em *Da divisão do trabalho social,* resultado de sua tese de doutoramento escrito em 1893, Durkheim deixa transparecer muito claramente a influência que o positivismo de Augusto Comte exerceu sobre seu trabalho científico. Introduz a diferenciação quanto aos tipos de solidariedades que se apresentam em uma e em outra sociedade, como uma condição do desenvolvimento das sociedades. Se nas sociedades arcaicas o tipo de solidariedade que liga as pessoas é do tipo *mecânico* - pois baseia-se na relação de semelhança-, nas sociedades modernas esta ligação será estabelecida pela solidariedade do tipo *orgânico*, determinada pelas diferenças e desigualdades complementares. Durkheim centra o seu pensamento na relação entre os indivíduos e coletividade, patenteando sua concepção de que só se pode conhecer as partes pelo conhecimento do todo, ou seja, o indivíduo nasce da sociedade e não o contrário. Este é um ponto fundamental para a compreensão da análise durkheimiana. Ele estabelece a diferenciação entre as sociedades arcaicas e modernas, através da análise sociológica do direito penal nas sociedades, para daí demonstrar como elas organizam-se de modo a viverem em consenso, aspecto fundamental para o convívio comunitário. Chega-se portanto ao

eixo central do seu livro que é a conceituação das duas formas de solidariedade: *mecânica* e *orgânica*. Por analogia, Durkheim demonstra que o direito repressivo, cuja violação constitui em delito, é uma característica das sociedades arcaicas, pois é revelador de um tipo de sentimento comum à média de uma mesma sociedade que se organiza sob a forma de *solidariedade mecânica*, que é a *consciência coletiva*. Sendo uma sociedade fundada em princípios de semelhanças aos quais os indivíduos estão imersos num mundo onde pouco se diferem socialmente, a punição tem como função o restabelecimento do sentimento de coletividade, através da punição exemplar das faltas e dos crimes que possam por em dúvida diretamente aquilo que ele chama de *consciência coletiva*. A *solidariedade mecânica* tem como função vincular diretamente o indivíduo à sociedade protegendo-o e dando-lhe um sentimento de coesão. Por sua vez, nas sociedades de *solidariedade orgânica*, o direito restitutivo substitui o direito repressivo característico das sociedades de *solidariedade mecânica*. Nestas sociedades fundamentadas na diferenciação de seus pares, a principal função não é punir o faltoso, mas condená-lo a submeter-se à justiça segundo uma ordem preestabelecida, restituindo, na medida do possível, o objeto de sua falta. O conjunto de leis tem por objetivo a organização da cooperação entre os indivíduos e não simplesmente a punição. Este é um direito racional que constitui menos a expressão dos sentimentos comuns de uma coletividade do que a organização da coexistência regular e ordenada de indivíduos já diferenciados (ARON, 1995: 304). Nestas sociedades a *consciência coletiva* se mostra de modo difuso, uma vez que a liberdade individual encontra-se cada vez mais desenvolvida. Quanto mais uma sociedade tem como elemento agregador de seus indivíduos o tipo de *solidariedade mecânica* - onde a maior parte da existência é orientada pelos imperativos e proibições sociais - mais a *consciência coletiva* se manifesta. Quanto maior for a diferenciação dos indivíduos, maior a autonomização da esfera da ação. Com o surgimento da *solidariedade orgânica*, os laços de sustentação da antiga sociedade também vão se desfazendo e dando lugar a outros tipos de vínculos sociais que preencham os espaços vazios deixados pelo tradicionalismo da *solidariedade mecânica*, e segundo Durkheim estes novos vínculos são produzidos pela divisão do trabalho.

A distinção quanto ao grau de coerção que uma sociedade experimenta em relação a outra, na obra durkheimiana, é de extrema relevância, já que com isso ele demonstra que as sociedades modernas se encontram muito mais individualizadas no estágio atual da história. Embora seu pensamento não mude em relação à irredutibilidade do conjunto social em relação à soma dos indivíduos, - já que para ele só se pode conhecer o fenômeno do individualismo pela explicação do estado da coletividade - deixa brechas para outras interpretações quanto à independência do indivíduo em relação ao coletivo. Entretanto, não considera o individualismo uma patologia social, mas como uma expressão normal e saudável da nova sociedade moderna, pois vê nesta esfera, por um lado, a possibilidade do indivíduo desenvolver sua própria personalidade enquanto, por outro, aumenta o sentimento de unidade e de reciprocidade entre os indivíduos.

Weber: inversão do telescópio.

Com um espírito relutante em aceitar as principais correntes metodológicas que se frutificavam no final do século XIX, Weber se opunha ao modo pelo qual as principais cabeças conduziam as questões da distinção metodológica entre as ciências humanas e as ciências da natureza. Diz ele, numa carta, ao economista Robert Liefmann, que

> Se agora sou sociólogo então é essencialmente para pôr um fim nesse negócio de trabalhar com conceitos coletivos. Em outras palavras: também a Sociologia somente pode ser implementada tomando-se como ponto de partida a ação do indivíduo ou de um número maior de indivíduos, portanto de modo estritamente individualista quanto ao método.[1]

Contrário às tendências organicistas presentes nas ciências humanas, as obras de Weber, atribuem ao indivíduo um "status" metodológico. Enquanto Durkheim subordina a ação do indivíduo em relação à sociedade, muito embora faça dessa subordinação a condição mesma de sua emancipação, Weber atribui o fundamento de sua sociologia compreensiva ao indivíduo e não à sociedade, pois, a sociedade, para ele, não constitui uma realidade em si capaz de ser abordada

[1] Citada por Gabriel Cohn em sua introdução a alguns textos selecionados de Weber (1991: 25).

compreensivamente. Somente o indivíduo é um agente compreensível segundo uma atividade orientada significativamente. Assim, descarta a hipótese de uma *consciência coletiva*, por considerar esta pura abstração.

Para a sociologia weberiana, o que interessa é a vontade do indivíduo que realiza todas as intervenções no curso de uma dada atividade orientada a um fim. O indivíduo, por constituir-se uma unidade por si só, deve ser o fundamento no qual a sociologia busca sua validade como ciência autônoma. Daí os conceitos coletivos serem para Weber puras abstrações que se tornam inteligíveis somente a partir da compreensão das relações significativas: a conduta individual. A utilização de conceitos coletivos tais como Estado, nação, classe, família e outras formas organizativas, esbarra em limites que a própria realidade impõe, e para a sociologia compreensiva o que tem validade são as motivações e comportamentos que se estabelecem sob estas formas de organizações, e não elas mesmas, como por exemplo: os motivos que determinaram tais indivíduos a se organizarem desta forma e não daquela. Entretanto, a análise que leva em conta o coletivo, afirma Weber, é largamente utilizada por aqueles que se utilizam da metodologias organicistas.[2]

Os conceitos coletivos em Weber só ganham sentido quando vistos sob o prisma das relações significativas dos indivíduos a eles relacionados. Isto não quer dizer que Weber abandone categoricamente estes conceitos em sua sociologia, mas toma-os a partir de uma outra lógica, a lógica do indivíduo. Entretanto, isto não representa, de forma alguma, uma rendição aos princípios psicológicos, muito embora a psicologia também só considere o indivíduo como condição para a sua investigação. Mas se esta assim o faz, é mediante a análise do que é puramente psíquico, sem se preocupar com a interpretação do comportamento humano quanto a seu *sentido* (WEBER, 1991: 12). Apesar disso, Weber tira grande proveito das pesquisas de ordem psicanalíticas, particularmente, no plano da motivação dos atos, para fazer daí a distinção entre o que ele considera ação social orientada por uma relação de *sentido* e o tipo de ação puramente *reativa*. No caso da ação *reativa*, aquele que age nem sempre sabe porque se orienta nesta ou naquela direção. É uma ação, geralmente inconsciente, puramente condicionada por uma massa, e que não apresenta nenhuma relação de sentido com o seu fim. Por ser inconsciente, a sociologia compreensiva nem sempre tem condição de distinguir, com toda clareza, a mera *influência* da *orientação* pelo sentido, entretanto podem ser separadas conceitualmente (WEBER, 1991: 15). Estes são alguns dos pressupostos necessários para se entender a metodologia individualista de Weber. A temática do indivíduo em Weber deve ser entendida guardados estes pressupostos metodológicos de sua sociologia, e não buscada enquanto uma definição pronta que atenda a toda a sua análise em diferentes momentos. Como ele mesmo disse: "A expressão *individualismo* inclui as coisas mais heterogêneas que se possa imaginar" (WEBER, 1987: 167).

Entretanto é na *A ética protestante e o espírito do capitalismo* que extraímos as bases de uma teoria da personalidade individual em Max Weber. Motivado por tentar explicar por que somente no Ocidente se desenvolveu um tipo de organização racionalista que engendraria as condições ideais para o desenvolvimento de um tipo de capitalismo moderno, Weber encontra no fator "ético" do agir individual, expresso nos ideais ascéticos da Reforma, o elemento fundante desse tipo de organização. Para ele este fator "ético" é expresso por um conjunto de idéias religiosas divulgadas pelo protestantismo ascético, principalmente calvinista, que predispôs indivíduos a uma conduta prático-racional diante da religião e do mundo. O *espírito do capitalismo*, entretanto, é um conjunto de normas que guia o indivíduo a agir segundo normas e princípios racionalmente estabelecidos. Sem pretender estabelecer conexões causais, a ética protestante é para Weber uma das fontes de racionalização da vida que contribuiu para formar este *espírito* moderno.

Weber encontra no conceito de *vocação* a manifestação do dogma central do protestantismo que estabelece uma completa transformação nos princípios tradicionais em relação às atividades seculares. Assim *vocação*, na Reforma, ganha um sentido de uma tarefa ordenada por Deus de

[2] "Para outros fins de conhecimento", diz Weber, "talvez possa ser útil ou necessário conceber o indivíduo, por exemplo, como uma associação de 'células' ou um complexo de reações bioquímicas, ou sua vida 'psíquica' como algo constituído por diversos elementos individuais (como quer que sejam qualificados). Sem dúvida, obtêm-se desse modo conhecimentos valiosos (regras causais)." Contudo, Weber nega este tipo de conhecimento como "caminho certo para chegar a uma interpretação que se baseia no *sentido visado*" (1991: 8 - 9).

valorização das atividades seculares e não na superação destas atividades pela ascese monástica, caracterizada pela rejeição ao mundo (*weltablehnende Askese*), como era próprio do catolicismo medieval. Tomando como exemplo o *Christian Directory,* trabalho de um influente teólogo presbiteriano inglês, Richard Baxter (1673), contemporâneo de Hobbes, Weber deixa claro como este conceito se expressa na vida do crente que vê na melhor profissão um dever religioso.

> Se Deus vos aponta um meio pelo qual legalmente obtiverdes mais do que por outro (sem perigo para a vossa alma ou para a de outro), e se o recusardes e escolherdes um caminho menos lucrativo, então estareis recusando um dos fins de vossa vocação, e recusareis a ser servo de Deus, aceitando suas dádivas e usando-as para Ele, quando Ele assim o quis. Deveis trabalhar para serdes ricos para Deus, e, evidentemente, não para a carne ou para o pecado. (WEBER, 1987: 116)

Esta idéia de *vocação* que surge do interior do indivíduo, de acordo com suas convicções religiosas, tem para ele uma força moral imperativa que o fortalece ao mesmo tempo em que o desafia frente ao mundo. Béjar encontra no ideal de *vocação* os elementos necessários para a constituição de um tipo de individualismo, diz ela que,

> O fenômeno da vocação permite que dois níveis de realidade muito distante, o sentimento e o dever, se entrelacem até fundir-se: a vocação é o encontro de um domínio íntimo que se torna dever moral. O trabalho, atualização de um chamado interno, toma a forma de um fim em si mesmo. Esta concatenação de interior e exterior determina a atitude ante a vida dos primeiros empresários capitalistas e constitui o pano de fundo para o surgimento do individualismo (BÉJAR, 1995: 126 e 127).

Mas para entender a valorização do trabalho secular no sentido de uma *vocação*, como um dever religioso, é necessário interrogar pelas condições dadas aos indivíduos para agirem de tal forma, uma vez que os motivos já foram esclarecidos. Assim a pergunta que está implícita nos argumentos de Weber, é a respeito dos fatores que orientavam tais condutas que levavam as pessoas a agirem tal como agiram e continuam a agir. Em outras palavras, para Weber, a motivação religiosa que leva um indivíduo a agir é dada pela ética protestante, na qual a idéia de *vocação* tem uma função preponderante ao substituir a culpa pelo dever. E o espaço para o cumprimento deste dever, é o mundo natural. Esta legitimação é dada pela "influência daquelas sanções psicológicas que, originadas da crença religiosa e da prática da vida religiosa, orientavam a conduta e a ela prendiam o indivíduo" (WEBER, 1987: 67). E são estas sanções psicológicas derivadas das idéias religiosas que legitimarão um tipo de ascetismo no mundo (*innerweltliche Askese*), que mui contrariamente à idéia de um exílio monástico, penetrará em todos os âmbitos da vida cotidiana, afetando igualmente tanto a esfera pública quanto a esfera privada (BÉJAR, 1995: 128), racionalizando o mundo eticamente de acordo com os mandamentos de Deus.

Os principais traços da teoria da personalidade weberiana, latente em seus escritos anteriores, desde *A ética protestante...*, só viriam a ser amplamente formulados em função dos acontecimentos do pós-guerra. Weber retira tal formulação tanto de sua aproximação aos escritos de Nietzsche e Tolstoi[3], quanto de sua admiração pela antiga postura calvinista diante do mundo. Para ele é precisa e unicamente aí que se encontra tanto uma convicção quanto um senso de responsabilidade elevado, ao qual o reino da vida ascenderia (DIGGINS, 1999: 163). Somente no ideário do protestantismo ascético que se encontram de forma mais cabal as motivações necessárias que permitiriam o estabelecimento de uma correspondência entre a *vocação* e o trabalho mundano. Para Weber, a vocação e a virtude ética puritana diante do mundo estão na relação direta com a motivação na crença da predestinação. Ainda que esta doutrina tenha perdido o seu potencial de cunho motivador, permanece disseminada no

[3] "Entre o orgulho aristocrático de Nietzsche e a humildade cristã de Tolstoi reside a visão trágica de Weber. Em Nietzsche, a nobreza humana repousa na sua força para o autocontrole e a responsabilidade individual. Em Tolstoi, a salvação humana reside na auto-resignação mística e na obediência às convicções interiores" (Diggins, 1999: 164).

que Weber chamou de "personalidade global". É na análise comparativa das religiões mundiais, em sua *Sociologia da religião*, que Weber explicita de forma clara que é somente no ideal de *vocação* que os indivíduos encontram uma forma de escapar de um mundo sem sentido, sendo, ao mesmo tempo, esta a única forma coerente de servir a Deus ao transformar o mundo de acordo com os ideais formulados pelo protestantismo ascético, numa atitude de responsabilidade. É a partir do resgate dos pressupostos religiosos encontrados no calvinismo que Weber propõe um tipo ideal de personalidade fazendo a adaptação dos pressupostos da Reforma para uma nova postura de organização social na vida secular. Esta personalidade ideal típica extraída do universo religioso do puritanismo deveria, segundo Weber, ser transplantada para o mundo secularizado que jazia sob o imperativo sombrio da racionalização moderna. Embora a ética de convicção impulsiona o agir e o falar sem que o agente considere as possibilidades finais, mantendo-se distantes de uma conduta racionalizada, ela é parte integrante da condição humana que muitas vezes é guiada pelas convicções mais do que pela razão. A ética da responsabilidade, por sua vez, encontra-se permanentemente guiada pela ação instrumental, portanto racionalizada, e "obriga-nos assim a ver o mundo como é e a analisar as conseqüências prováveis do que fazemos ou dizemos" (ARON, 1996: 490). É esta síntese entre a emoção por um lado e a razão por outro que orienta as nossas ações. Embora presenciamos um homem dividido entre esta antinomia da ação, intelectualmente Weber propõe uma personalidade ideal-típica que consiga conciliar as duas expressões como a síntese necessária entre arriscar-se a agir em consonância a um meio, antecipando as conseqüências, e mesmo assim agir de acordo com as exigência de sua consciência. É através desta síntese que conseguimos visualizar a teoria da personalidade que será capaz de, pelo uso da emoção e da razão, superar o cruel processo de racionalização da sociedade moderna ocidental. É somente nesta conciliação que o agir da pessoa individual busca a identificação com a sociedade deixando para trás, para utilizar uma expressão consagrada por Agnes Heller, seus "particularismos" e se engajando num processo de transformação onde ele se compreende e compreende a sociedade. O poder inovador deste aparente dualismo trata-se na verdade de um processo dialético que eleva tanto a pessoa quanto a sociedade a um outro comportamento.

Assim, a personalidade proposta por Weber é fruto de uma autodecisão motivada pela convicção religiosa manifesta numa *vocação* profissional, voltada para uma atividade mundana racionalmente empreendida e portadora de uma potencialidade capaz de dotar o mundo de novas possibilidades axiológicas. O sujeito weberiano, adverte-nos Maria Angélica Madeira, é um sujeito executivo, de voz ativa: "faustico, voltado à ação, um indivíduo com capacidade de agir no mundo, de intervir no curso da história" (2000: 249). A personalidade que move o indivíduo no mundo moderno é para Weber nada mais do que a antiga personalidade típica do "velho puritano", mas de uma forma agora secularizada.

> Não podia o velho satisfazer-se com 75 mil dólares por ano e descansar? Não! A frente da loja deve ser aumentada para 400 pés. Por quê? Porque isso supera tudo - diz ele. À noite, quando sua mulher e filha lêem juntas, ele quer ir para cama. Aos domingos, olha para o relógio cada cinco minutos, para ver quando estará no fim o dia. (WEBER, 1987: 224 - n. 110)

Weber não exalta aqui o conteúdo mas a maneira responsável de se deixar guiar por uma convicção. Uma personalidade capaz de impor seu próprio cunho à vida organizando-a a partir de objetivos finais. Nos dizeres de Featherstone, "tornar-se uma personalidade requer um firme compromisso com as próprias convicções, em um contexto de incerteza de pluralismo de valores" (1997:61).

Algumas considerações provisórias

Podemos dizer que, tanto o modelo conceitual que eleva a sociedade acima dos indivíduos, abdicando da importância de suas relações sociais, quanto o que transfere a esses mesmos indivíduos isolados os caminhos da sociedade, colocam-se como barreiras intransponíveis à compreensão dos fenômenos sociais e individuais. Para se compreender a relação indivíduo/sociedade deve-se pensar em termos de "relações e funções", como nos sugere Elias, do mesmo modo que "não se compreende uma melodia examinando-se cada uma de suas notas separadamente, sem relação com as demais.

Também sua estrutura não é outra coisa senão a das relações *entre* as diferentes notas" (ELIAS, 1994: 25).

Portanto, para se estudar a relação entre o indivíduo e a sociedade devemos considerar antes de mais nada o tipo de configuração ou de representação social que regulam as sociedades. Estas estruturas sociais são responsáveis diretas pela compreensão que o indivíduo tem de si e do mundo e que por sua vez também são reguladas pela relação espaço-temporal que estabelece com o seu contexto. Assim para compreendermos o processo de individualização é necessário compreendermos as estruturas sociais dos períodos analisados bem como a relação que os indivíduos típicos estabeleciam entre si e seu contexto. Uma pessoa não nasce com as características típicas do individualismo, ou qualquer outra que seja externa ao seu desenvolvimento biológico, mas adquire determinados hábitos na relação que estabelece com as idéias e práticas que se encontram disseminadas na cultura onde vive. O modo pelo qual o indivíduo se percebe e se comporta é diretamente proporcional ao tipo de estrutura social que ele pertence e à relação que estabelece com as outras pessoas. Esta relação não é algo passível, onde somente o indivíduo é coagido pela organização social, mas é uma relação bastante dialética. Nas palavras de Elias "o que é moldado pela sociedade também molda, (...) o indivíduo é ao mesmo tempo, moeda e matriz" (1994: 52).

Para apreendermos a regularidade do conceito de individualismo moderno, é necessário se considerar as características particulares do individualismo em si, investigar a quem ele serve e de quais fatores depende, como também o tipo de estrutura social onde ele se desenvolve, para depois então passarmos à análise da relação entre o indivíduo e o contexto e sua resultante. Assim podemos dizer que o avanço da individualização é uma conseqüência do processo de reestruturação das relações humanas e da organização das sociedades.

Norbert Elias entende desta forma o processo de diferenciação individual, ou de individualização, como um processo civilizador, onde o indivíduo aos poucos vai libertando-se das exigência da sociedade e adquirindo uma maior autonomia em relação ao todo. Por analogia, compara este processo ao desenvolvimento de uma criança que aos poucos se transforma em um indivíduo adulto. Entretanto, esclarece que este processo não se dá aleatoriamente à organização social a que o indivíduo esta inserido, nem à relação entre o indivíduo e as outras pessoas, ao que ele chama de processo reticular. Muito menos, compartilha a idéia de uma *anima colletiva* ou “mentalidade grupal” auto reguladora do processo social, seja ela em sociedades rudimentares, seja em sociedades ditas complexas. Embora não discorde que nas sociedades complexas existe um alargamento do espaço das decisões pessoais, mas este fato, é visto como uma rede de relações humanas que determinam a posição dos indivíduos e da sociedade. “Nenhuma pessoa isolada, por maior que seja sua estatura, poderosa sua vontade, penetrante sua inteligência, consegue transgredir as leis autônomas da rede humana da qual provêm seus atos e para a qual eles são dirigidos” (ELIAS, 1994: 48).

Bibliografia de referência

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico.* 4. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BÉJAR, Helena. *El ámbito íntimo (privacidad, individualismo y modernidad)*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

COHN, Gabriel. *Crítica e resignação. Fundamentos da sociologia de Max Weber.* São Paulo: Queiroz, 1979.

DIGGINS, John Patrick. *Max Weber: a política e o espírito da tragédia.* Rio de Janeiro: Record, 1999.

DURKHEIM, Èmile. *As formas elementares da vida religiosa.* São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *As regras do método sociológico.* 14. ed., São Paulo: Nacional, 1990.

_____. *O suicídio*. Lisboa: Presença, 1973.

_____. *Da divisão do trabalho social.* 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. "La gènese chrétienne de l'individualisme". In: *Le Débat*, No. 15, 1981

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

_____. *Mozart, sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*, São Paulo: Studio Nobel, 1995b

_____. *O desmanche da cultura. globalização, pós-modernismo e identidade*, São Paulo: Studio Nobel/ SESC, 1997

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 5. ed., São Paulo: Pioneira, 1987.

_____. *Economia e sociedade.* V. I. 5 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

_____. *Economia y sociedade.* 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. *Ensaios de sociologia.* Rio de Janeiro: Guanabara, Zahar Editores, 1982.

_____. *Metodologia das ciências sociais, parte 1*. 2. ed., São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp, 1993.

_____. *Metodologia das ciências sociais, parte 2*. 2. ed., São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp, 1995.

Meninos de rua ou de um beco sem saída? - Um novo resgate

Constantino Ribeiro de Oliveira Junior
Profº Dr. do Departamento de Educação Física
Curso de Licenciatura em Educação Física da Universidade Estadual de Ponta Grossa.
CAPES
e-mail: constantinojr@uol.com.br

RESUMO

Esta pesquisa retoma a discussão sobre o projeto social denominado Centro Ocupacional para Crianças e Adolescentes em Situação de Proteção Especial (COCASPE), realizado na cidade de Ponta Grossa, Paraná no período entre 1993 a 1996. O objetivo foi verificar sua eficiência educacional em relação aos meninos que participaram deste. O problema que gerou a pesquisa está centrado na preocupação de verificar se as atividades desenvolvidas no COCASPE, bem como as relações produzidas no interior deste projeto modificaram o comportamento destes meninos na sociedade passados dez anos. Mais. Identificar se estas relações produziram uma nova identidade. A hipótese trabalhada seria a de que este projeto proporcionou configurações que não proporcionaram uma nova identidade a estes meninos por não possibilitar o convívio social com grupos diferentes dos que estes meninos mantinham contato. Para a execução da pesquisa foram utilizados mecanismos próprios de uma pesquisa exploratória de cunho qualitativo. O estudo de caso foi trabalhado com a construção da problematização com base no relatório de pesquisa da dissertação que tratou do COCASPE num primeiro momento. A partir desta problematização e da formulação da hipótese foram utilizadas fontes de inspiração para mostrar a condição social meninos de/na rua, bem como para uma leitura da sociedade contemporânea. Com base nestas fontes de inspiração foi organizada a entrevista, semi-estruturada, para ouvir os antigos participantes do projeto, hoje maiores de idade. As entrevistas tiveram dois momentos: a pré-entrevista com 7 pessoas ouvidas e a entrevista com 5 pessoas. A pré-entrevista serviu para o retorno às fontes, e a entrevista permitiu a visualização de que estes meninos interiorizaram formas de auto-controle, economia psíquica, que permite associá-los a um dos qualitativos de homem proveniente desta economia: o homem equilibrado. Constatou-se que o COCASPE não contribuiu num processo de colocação destas pessoas no mercado formal de trabalho. Mas, através de atividades rotineiras (cursos semi-profissionalizantes) e atividades de lazer, teve êxito no processo de interiorização das restrições das pulsões. Conclui-se que esta forma de auto-controle contribuiu para que estes meninos buscassem alternativas no mercado informal de trabalho bem como atividades miméticas como forma compensatória das dificuldades encontradas no cotidiano. Destarte, a hipótese foi confirmada parcialmente. Houve uma evolução no processo de autocontrole, no entanto estas pessoas continuam associadas a grupos considerados outsiders.

Palavras-chave: Política pública; Trabalho, Lazer, Identidade, Meninos de/na rua.

ABSTRACT

STREET BOYS OR DEAD END BOYS?: A NEW RANSOM.

This research retakes the discussion on the social project denominated Occupational Center for Children and Adolescents in Situation of Risk (COCASPE), accomplished in the city of Ponta Grossa, Paraná in the period of 1993 to 1996. The objective verified was the educational efficiency in relation to the boys that participated. The problem that generated the research is centered in the concern of verifying the activities developed in COCASPE, as well as the relationships produced inside this project that modified these boys' behavior in the society after ten years. To identify if these relationships produced a new identity. The worked hypothesis was centered that this project provided configurations that didn't provide a new identity to these boys for not facilitating the social conviviality with groups different from the ones that these boys maintained contact. For the execution of the research a self mechanisms of exploratory research in qualitative matter was used. The case study worked with the construction of the problem and was based on COCASPE in a first moment. Starting from the construction of the problem and the formulation of the hypothesis inspiration sources were used to show the social condition of the boys on and at the streets, as well as for an analysis of the contemporary society. Based in these inspiration sources the interview was semi-structured and organized to hear the old participants of the project, today all over 18. The interviews had two moments: the pre-interview

with 7 people and the interview with 5 people. The pre-interview return to the sources, and the interview allowed the visualization that these boys had within, forms of self-control, psychic economy, that allowed them to associate to one of the quality of men coming to this economy: the well balanced man. It was verified that COCASPE didn't contribute in a process of these people's placement in the formal market of work. But, through routine activities (courses semi-professionalizing) and leisure activities, had success in the process of self control. It was concluded that this form of self-control contributed so that these boys looked for alternatives in the informal market of work as well as adaptive activities to compensate form of the difficulties found in the daily living. This way, the hypothesis was partially confirmed. There was an evolution in the self-control process, however these people continue associated to groups considered outsiders.

KEY-WORDS: Public policies; Work; Leisure; Street boys.

INTRODUÇÃO

Iniciamos um novo século vivenciando velhos problemas. Referimo-nos as constantes crises que a humanidade viveu e continua a viver. O processo de mundialização da cultura e de globalização econômica (Ortiz, 1998) remete-nos a duas situações. Ao aumento da pobreza e ao aumento de concentração de rendas por uma minoria. Estas situações são visíveis entre países. Em especial no Brasil estas situações são nítidas entre a sua população. Numa reportagem da Revista Veja, Mendonza (2002) apresenta este quadro. Pior, mostra que o Brasil é o país mais rico entre países com maior número de miseráveis. Dados contidos na mesma reportagem mostram que, segundo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), possuímos 14,5% da população vivendo na classificação de miseráveis. Isto corresponderia a 23 milhões de brasileiros. E entende-se por miséria a condição em que o indivíduo não consegue nem garantir a alimentação. A pobreza seria o conceito aplicado para pessoas com renda insuficiente para manutenção de custos mínimos, como alimentação, moradia, transporte e vestuário. Abaixo desta categoria e acima da miséria teríamos 30 milhões de brasileiros. Totalizando 53 milhões de habitantes. Em referência a crianças estes números são mais assustadores. Dos 23 milhões de miseráveis, teríamos 43% de crianças até 15 anos.

Estas situações remetem-nos a problemas sociais distintos. Entre eles, um dos mais preocupantes da atualidade refere-se a segurança. Vivemos um intenso conflito num cenário em que o "poder paralelo" vem se organizando em busca de mais poder, entrando em confronto com as instituições formais de forma explícita.

A lógica que se apresenta seria a de que este poder paralelo é organizado pela utilização e "recrutamento" de uma população carente. População que vive abaixo da linha de pobreza. Não é difícil encontrar trabalhos que apresentam a "produção" dos chamados "meninos de/na rua" (Entre eles: Fraga Filho, 1996; Priore, 1991; Fausto, 1991; Zaluar, 1994; Graciani, 1997; Gregori, 2000) como frutos deste quadro. Uma situação de pobreza, miséria, em que a criança é colocada nas ruas para buscar a sua subsistência.

Neste cenário proliferam-se programas sociais com o intuito de suprir algumas das deficiências básicas desta população. No caso do município de Ponta Grossa, possuímos inúmeros projetos que se destinam a tirar estas crianças da rua e possibilitar a conquista e a defesa de seus direitos. Entre eles: Educação Social de Rua; Piá no Esporte; Núcleo de Integração; Estação Ofício; Da Rua para a Escola. Todos desenvolvidos após a implantação do COCASPE (Centro Ocupacional para Crianças e Adolescentes em Situação de Risco). O argumento geral é melhorar sua auto-estima como meio para que elas possam "virar o jogo". Que consigam exigir, reivindicar e manter seus direitos de cidadãos.

Em trabalho anterior (Oliveira Jr., 1996) fizemos o estudo do COCASPE. A retomada deste projeto como meio de debater a situação social de crianças de rua engajadas em projetos com programas de esporte e lazer justifica-se na medida em que surgem algumas dúvidas. Através de diversas atividades, entre elas a prática esportiva e de lazer, existiu realmente o interesse em recuperar a auto-estima de crianças de rua? Vamos além. Será que não contribuímos para possibilidades de retaliação na medida em que estes jovens alcançariam uma consciência crítica de sua posição frente à sociedade e não teriam reais chances de inserção e acesso ao poder? O assistencialismo diagnosticado neste projeto não contribuiu para uma consciência negativa deles em relação à sociedade em que vivem? Demos ferramentas adequadas para que aquelas crianças que estiveram no COCASPE conseguissem uma inserção efetiva na sociedade? Pensamos no sentido de acesso a emprego e ao consumo.

Estas questões nos levaram a buscar algumas discussões encontradas no trabalho de Elias e Scotson (2000). Contudo, o que pretendemos neste trabalho é apresentar uma parte da discussão efetivada na construção da tese de doutoramento defendida na Universidade Estadual de Campinas como forma de compreensão em relação ao funcionamento de projetos sociais destinados a meninos de rua. Pensar a respeito das relações de poder entre detentores de poder e a população excluída e os mecanismos de manutenção da diferenciação de pertencimento a um grupo. Desta forma tentaremos contribuir com algumas categorias de Elias (2000) na definição e discussão sobre determinadas formas de controle para a manutenção do "status quo". No nosso caso discursos ideológicos que legitimam formas de controle mascaradas para a manutenção de pertencimento a um grupo considerado inferior.

SÍNTESE DO PROJETO

O COCASPE (Oliveira Jr, 1996) foi uma experiência na qual buscava-se resgatar meninos, sob situação de risco, da rua para um espaço que lhe permitisse uma oportunidade de inserção social com maiores chances de êxito social. Este projeto funcionou, sob este nome, de 1993 a 1996. Seria complemento de outros centros assistenciais existentes em Ponta Grossa, como o caso da Assoma (Associação dos Meninos e Meninas de Rua) e a Casa do Menor, oferecendo cursos semi-profissionalizantes, como o caso da encadernação e serigrafia como alternativa de profissionalização.

Um dos primeiros pontos que se levantava era a eficácia destes cursos. Diga-se que até hoje são cursos utilizados como meio educacional em projetos mais recentes no município. Os cursos semi-profissionalizantes seriam desenvolvidos com turmas separadas em dois períodos, manhã e tarde, na qual a clientela teria direito a três refeições, bem como prática esportiva diária, além da obrigatoriedade na alfabetização.

A clientela destinada ao projeto era: crianças de sete a 18 anos incompletos, encaminhadas pela comunidade ou outros centros assistenciais, sendo que o perfil destas, segundo o projeto COCASPE, seria:

> crianças exploradas em condições de subemprego, onde poderíamos citar aquelas que buscam junto ao lixo da cidade, com seus carrinhos de mão, papéis para vender aos depósitos, e aquelas que mendigam nos semáforos, na porta das padarias para arrecadar fundos para seus pais; aquelas que perambulam pelas ruas sem ocupação, predispostas a marginalidade, servindo ou podendo vir a servir quadrilhas para vender tóxicos ou furtar objetos em troca de uma suposta "proteção" (Oliveira Jr., 1996).

As atividades iniciaram com aproximadamente 100 crianças e adolescentes. A estratégia foi oferecer a prática esportiva e a alimentação. Tivemos um ginásio para iniciar as atividades. Cabe ressaltar a heterogeneidade no grupo. Alguns enquadravam-se no perfil apresentado e outras freqüentavam a escola em um dos períodos. Estas tinham seus pais trabalhando, mas estavam a um passo da marginalidade, pois conviviam nas ruas com adultos e outras crianças sem ocupação, voltando altas horas da noite para suas casas, quando voltavam.

Estruturamos as atividades esportivas. Fizemos escolinhas de Futsal, Vôlei, Basquete, Handebol e Tênis de Mesa, sendo que a preferida foi a escolinha de Futsal. Após algumas semanas de trabalho deveríamos realizar torneios das modalidades em questão. A maioria das crianças participantes era meninos. Portanto, usamos uma modalidade mais conhecida, fato justificado considerando que o Futsal, em Ponta Grossa, também é conhecido como uma forma de ascensão social, dado a tradição da modalidade e as diversas escolinhas no município.

As principais dificuldades foram de ordem disciplinar. As crianças relutavam em aceitar as atividades propostas, quase sempre tendo comportamentos agressivos. Em diversas experiências vivenciadas com outros grupos, jamais encontramos resistências tão intensas. Como um dos objetivos era recuperar a auto-estima destas crianças estranhamos o comportamento agressivo. Não só nas atividades esportivas como nas outras atividades. Não só contra funcionários como entre eles também.

A freqüência neste projeto foi pequena. Após um mês do início das atividades tínhamos em torno de 15 a 20 crianças diariamente. O horário de maior participação sempre foi no momento do lanche. Nem sempre o ginásio estava a nossa disposição. Em função da agressividade de alguns meninos, nem todos tinham acesso aos cursos semiprofissionalizantes. E, em termos gerais, existia mais a preocupação em segurá-los nos locais de desenvolvimento do projeto do que efetivamente ensiná-los. Havia, de certa forma, uma disputa de comando entre eles e os funcionários. Estes tentando modificar o comportamento daqueles. E eles querendo certa autonomia com relação ao que fazer. A atividade que mais os contentava era assistir a filmes.

O MODELO DE ANÁLISE

Na edição brasileira da obra de Elias e Scotson (2000) tem-se a visão de dois novos mundos. Neste estudo eles conseguem apresentar uma figuração social (relações de interdependência que "unem, separam e hierarquizam indivíduos e grupos sociais") no sentido de pensar relações de poder (também apresentada como superioridade social e moral, autopercepção e reconhecimento, pertencimento e exclusão) através da interpretação de dados empíricos aparentemente insignificantes que levam as ciências sociais, e também nós, a pensar uma nova interpretação a respeito de exclusão e violência. Estabelecidos e Outsiders são duas categorias de análise empregadas no estudo de um vilarejo inglês chamado Winston Parva no que se refere a relações de poder. Neste vilarejo existem dois grupos que descaracterizam a possível homogeneidade do povoado. Um dos fatores que determinava a divisão deste vilarejo era o "status" de pertencimento a um grupo denominado em inglês de established ou establishement. Estas palavras seriam usadas para a designação de um grupo detentor de mais poder e prestígio dentro da comunidade, os quais seriam definidos por tradição, autoridade e influência dentro do vilarejo industrial. O termo outsiders seria empregado para pessoas não pertencentes a esta elite, ou grupo, mas ligadas entre os indivíduos de uma população com laços sociais menos intensos, geralmente associados à anomia. Estas categorias seriam definidas pela negação e constituição de um pelo outro como constituinte de uma identidade social. No entanto, pessoas ligadas as duas categorias estariam separadas e unidas "por um laço tenso e desigual de interdependência" (Elias e Scotson, 2000, p. 8).

Os estabelecidos possuíam uma percepção de superioridade social e moral frente aos outsiders. Como é estabelecido o entendimento das relações de poder entre estabelecidos e outsiders?

A divisão de dois grupos é balizada pelo tempo de moradia. Os mais velhos eram considerandos superiores aos mais novos, que eram induzidos a pensar que seriam pessoas de menor valor humano; faltava-lhes virtude humana superior. Esta percepção era dada pelos membros do próprio grupo. Seria a auto-imagem normal. Neste processo os indivíduos estabelecidos conseguem que os outsiders, designados de inferiores, sintam-se "carentes de virtudes" – ou seja: "humanamente inferiores". Como se processa isso? De que modo mantém-se este tipo de crença? De que meios utilizam para manter esta crença?

Os estabelecidos recusam o convívio social com outsiders, exceto o profissional. Esta recusa era mantida pelo uso de "meios de controle social como a fofoca elogiosa [praise dossip] e a fofoca depreciativa [blame gossip]" (Elias e Scotson, 2000, p. 20), sendo a segunda atribuída para suspeitos de transgressão. Não havia diferenças entre grupos em relação à classe social. E sim de tempo de moradia no vilarejo.

O alto grau de coesão entre os moradores permitia aos estabelecidos manterem os outsiders em seu devido lugar na medida em que utilizavam desta coesão como forma de controle comunitário. De que forma? Reservando cargos importantes para seus membros em conselhos, clubes e escolas.

A coesão em busca de poder é uma constante nas figurações. A imagem de seres superiores era obtida em relação à auto-imagem dos seus melhores membros. Os melhores que se destacam dentro do grupo estabelecido, que pode ser uma minoria, contribui para a formação da auto-imagem do grupo. Para provar para si e para os outros que o grupo é formado de indivíduos superiores em relação ao outro grupo, as ações individuais são classificadas de acordo com o interesse. Outsiders que se aproximam do grupo de estabelecidos possuem uma imagem semelhante aos piores do grupo estabelecido, ativando um mecanismo de defesa que seria a fofoca depreciativa [blame gossip].

Como funciona a sociodinâmica da estigmatização (condições pelas quais um grupo consegue estigmatizar outro)? A presença de um estigma entre o grupo de estabelecidos com relação a outros moradores ficou patente pelo fato dos outsiders serem de "lá". Característica para um grupo estigmatizar outro. Existe uma tendência em se tratar a estigmatização social enquanto uma situação contida entre indivíduos. A forma mais clara disto é conceituar tal situação como "preconceito". Esta situação ocorre, ao mesmo tempo, no grupo e o entendimento da estigmatização depende deste discernimento. Indivíduos que se estigmatizam em função ao pertencimento a um grupo e não a sua qualidade individual. A chave para o entendimento está na relação figuracional entre os grupos, na natureza de sua interdependência, e não em análises contidas em categorias como "preconceito social" que estão centradas na estrutura de personalidade dos indivíduos.

A idéia contida para o entendimento da estigmatização de um grupo pelo outros seria a de que existe "um equilíbrio instável de poder, com as tensões que lhe são inerentes" (Elias e Scotson, 2000, p. 23); situação esta caracterizada como precondição decisiva para uma estigmatização eficiente. Ela será eficaz se os membros do grupo estabelecido estiverem bem posicionados em locais de poder e os membros de outros grupos, ou grupo, estiverem excluídos destas posições. A posição é clara: enquanto um grupo detentor de posições privilegiadas de poder mantiver estas posições e conseguir manter os membros de outro grupo longe destes cargos inculcando neles a noção de que são seres humanos inferiores conseguirão manter sua superioridade social. A arma? Vender a idéia de que os outsiders são incapazes. A tática de enfraquecimento é fazer com que este estigma atinja a auto-imagem do grupo mais fraco. O problema se instaura para os estabelecidos na medida em que não conseguem manter o monopólio dos cargos de poder. Surge aí uma diminuição da capacidade de estigmatização ou até a inversão desta capacidade. Caso haja a desigualdade do equilíbrio de forças existe a hipótese dos antigos outsiders retaliar. É a chamada contra-estigmatização.

Existe a preocupação em "saber que características estruturais da comunidade em desenvolvimento de Winston Parva ligavam dois grupos de tal maneira que os membros de um deles sentiam-se impelidos[...] a tratar os de outro, coletivamente, com certo desprezo, como pessoas menos educadas e, portanto, de valor humano inferior, se comparadas com eles" (Elias e Scotson, 2000, p. 24). A coesão e a integração na organização social são diferenciais de poder na medida em que se constata como principal ponto na diferenciação dos grupos existentes.

Como funcionava? Houve um estabelecimento de normas e um estilo de vida para os antigos moradores. Qualquer estranho poderia ameaçá-los. Para eles, a inclusão na coletividade estava ligada à vida e às tradições comunitárias e a coesão possui papel central. As características de superioridade se dariam pelo seu alto grau de coesão, pelo alto valor humano, entendido como carisma do grupo. Os outsiders eram desprovidos deste carisma na medida em que não conheciam os membros de seu grupo, sem coesão social; desonra grupal.

Para entender a mecânica da estigmatização é necessário compreender a imagem criada por indivíduos a respeito de seu grupo em relação a outros e de sua posição dentro

do grupo. As pessoas pertencentes ao grupo usufruem o carisma grupal, atribuído a eles por eles mesmos. No entanto, para a manutenção deste carisma submetem-se as "regras específicas do grupo[...] através do controle dos afetos" (Elias e Scotson, 2000, p. 26). Existe uma relação funcional entre o orgulho de pertencimento ao grupo poderoso em relação a sujeição a cumprir as obrigações que lhe são impostas. Existe um alto grau de comprometimento e submissão ao grupo em função do alto grau de satisfação proporcionado por pertencer a este grupo.

O não cumprimento das normas por parte de algum membro do grupo estabelecido poderia levá-lo a um rebaixamento de status perante o grupo, deixando de compartilhar do valor humano superior. A lógica deste processo estaria ligada a noção de que os membros outsiders seriam anômicos. Por esta razão a barreira afetiva com relação a contatos sociais mais próximos seria essencial para que não houvesse uma "contaminação anômica no grupo". Isto se daria em função de um sentimento de "medo de poluição", termo emprestado de outro contexto.

Os meios de estigmatização podem variar de acordo com "as características sociais e as tradições de cada grupo". Mas, possuem uma característica comum: não ter contatos próximos com os outsiders. E para a manutenção do sentimento de inferioridade contam com a chamada voz interior dos membros outsiders. Esta voz tem uma função central na manutenção de uma auto-imagem negativa, inferior que proporciona uma paralisia na tentativa de buscar acesso a certas posições de poder. Conseqüência: mantém-se a capacidade de retaliação reprimida em relação a equilíbrio de poder.

Elias nos apresenta termos que tendem a criar um efeito estigmatizante. Entre estes termos, "'crioulo', 'gringo', 'carcamano'". Eles tendem a ter efeito dependendo da consciência tanto do usuário como do destinatário. Esta consciência está ligada a posição de seus grupos na relação de tensão entre as fontes de poder. Caso haja uma grande disparidade de forças, de acesso ao poder, estes termos, xingamentos, tendem a ferir o destinatário outsider. Normalmente os outsiders não possuem termos que possam atingir os estabelecidos.

A anomia é uma das características comuns nas diversas figurações possíveis entre estabelecidos e outsiders. Ela seria uma forma de estigmatização usada por figurações possíveis em espaços e tempos distintos na sociedade humana. E isto se dá pela reprodução da HUMILHAÇÃO E OPRESSÃO a que os outsiders são submetidos. Este seria o caminho para a interiorização, por parte dos outsiders, de que seriam inferiores. A pobreza, a exclusão do convívio dos estabelecidos, a sujeição aos desmandos e ordens, entre outros são reais sinais de inferioridade humana. Quanto maior o calibre de poder de um grupo, mais os "inferiores" interiorizam, visualizam-se como pessoas de menor valor, de menor capacidade. A relação seria a de que os outsiders vivenciam sua inferioridade de poder como inferioridade humana. O autor aponta para a possibilidade de visualizar o impacto que as figurações entre estabelecidos e outsiders possuem em sociedades em que o impacto sobre a personalidade não é tão intensa e poderosa, dado a um maior equilíbrio de força de poder; em ambientes nos quais "o desequilíbrio é menor e em que a pobreza, a deferência e o sentimento de inferioridade são mais moderados" (Elias e Scotson, 2000, p; 29).

Além da forma dos estabelecidos, que detém o poder, visualizarem os outsiders como desordeiros e não cumpridores de suas normas e leis, também os enxerga como não limpos. Este era outro item que justificaria o medo de contaminação dos estabelecidos na relação social com os outsiders.

Analisando as tensões e conflitos entre os grupos, o autor apresenta a idéia de que eles podem permanecer latentes ou em forma de conflitos contínuos. Tudo dependerá da relação de forças. No entanto, para se apreender a força destes vínculos é necessário entender que há um vínculo duplo. Caso não haja esta tensão de forças, o grupo outsider pode simplesmente ser posto de lado. Este vínculo duplo aparece na medida em que o grupo outsider exerce alguma função para os estabelecidos. Na medida em que a dependência de um para outro (out/est) diminui as tensões surgem com maior intensidade.

Quem detém o poder possui diversas vantagens. No entanto a vantagem econômica não é a única pretendida. Isto ficou claro no contexto de Winston Parva. Na medida em que a tensão de forças e conflitos diminui, em função de mais poder para grupos estabelecidos, o grupo de outsider reside numa preocupação de manutenção e/ou acesso a sua subsistência. Aí sim existe uma preocupação central econômica. Na medida em que se supera este nível de subsistência existe a busca por outras aspirações humanas, que podem ser atendidas por uma maior renda. No entanto, é neste momento que as pressões aludidas surtem efeitos. Neste momento que a inferioridade de poder e de status começa a agir como forma de manutenção da diferenciação de pertencimento a um grupo. Ou seja, uma luta para satisfazer aspirações humanas.

A luta pela sobrevivência física por parte dos outsiders é, sempre, colocada como prioritária quando a obtenção dos meios para tal é incerto. Grandes setores da humanidade possuem esta meta na medida em que os setores mais poderosos consomem mais e o abastecimento é menor que a velocidade de crescimento da população. Num contexto como o do Brasil, temos uma produção alimentar invejável, mas alta concentração de rende e de poder na mão de poucos. Destarte, os itens apontados por Elais vão ao encontro desta situação. Ou seja, os grupos poderosos não se mobilizam adequadamente para sanar problemas dos grupos menos poderosos. O lembrete dado pelo autor para esta situação seria a de que a humanidade trava grandes embates por poder e ainda não percebeu que estamos prestes ao que ele chama de efeito bumerangue. Ou seja, num mundo no qual existe uma interdependência crescente a rédeas do poder podem mudar. Aí o efeito de contra-estigmatização poderá vir com força excessiva.

Elias (2000) referencia Marx, apontando no sentido de dar crédito a uma meia verdade deste autor. Seria a luta entre grupos humanos em busca da distribuição mais equilibrada do controle dos "meios necessários à satisfação das necessidades materiais humanas". No entanto, o foco em disputas que colocam objetivos econômicos, restritos a uma interpretação de abastecimento de alimentos foi o exemplo de limitação da interpretação. Elias (2000) aponta para os objetivos econômicos, num sentido mais amplo, como foco de disputa entre os grupos humanos. Entendemos que seria o foco central a busca por mais poder. Ou seja, a "verdadeira aspiração fundamental dos grupos humanos".

ALGUNS PONTOS DE RELATOS DE EX-PARTICIPANTES

Numa aproximação entre o conteúdo e a situação vivenciada por ex-integrantes do COCASPE, fizemos contato com ex-participantes. Conseguimos conversar com sete deles num primeiro momento e com cinco no segundo momento. Tivemos notícias de que três estavam presos por delitos cometidos na cidade.

As entrevistas foram balizadas por questões amplas que tendiam ao resgate da situação em que se encontravam antes e depois da participação no COCASPE. Na pré-entrevista pode-se resgatar algumas respostas na medida em que fizemos perguntas diretas. Entre elas destacamos a preocupação em saber se os meninos ainda tinham contato entre eles. A resposta da maioria era a de que ainda mantinham contato com alguns meninos que moravam no mesmo bairro em alguns momentos em que se encontravam num local

conhecido como “som”. Dos entrevistados, apenas um conseguiu emprego formal remunerado e todos não permaneceram nos projetos em função da idade. Além do fato de não terem conseguido emprego, todos pararam de estudar. Os pontos positivos ressaltados em relação ao projeto foram às atividades esportivas e a alimentação. O cotidiano destes meninos é parecido. Durante o dia eles assistem televisão ou ficam nas esquinas conversando em “rodas” de amigos.

Na percepção dos entrevistados, os cursos escolhidos para compor o programa do COCASPE não deram subsídios para que estes meninos entrassem no mercado de trabalho. Nenhum curso interferiu efetivamente nas atividades que desenvolveram após terem saído do projeto. No entanto, consideraram a participação no COCASPE relevante. Sobretudo pela possibilidade de proporcionar-lhes mais “educação”. Referiram-se ao fato de suas atitudes em relação à sociedade serem mais amenas; atitudes mais educadas. A eficácia dos cursos restringiu-se na ocupação do tempo. Fato que possibilitou a verificação de embates dentro do projeto entre membros de grupos que eram separados segundo os locais de moradia. Os meninos que eram mais recentes no projeto eram estigmatizados pelos mais antigos. E estes mais antigos eram os que moravam no mesmo bairro.

Os meninos entrevistados ainda estavam em situação de rua. Passavam boa parte do dia e da noite nas praças e na rua, apesar de possuírem moradia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após esta apresentação quais seriam os caminhos prováveis de convergência em relação às categorias apresentadas e o projeto COCASPE?

Conseguimos identificar uma aproximação desta realidade em relação aos estabelecidos e aos outsiders. Inclusive com características semelhantes. Os funcionários do COCASPE possuíam uma certa coesão no relacionamento profissional. Todos eram funcionários públicos e assumiam determinados cargos com determinados níveis de poder. No entanto, não apresentavam um convívio social externo entre eles. Fato que nos leva a pensar numa dupla relação ou classificação. A de que os funcionários poderiam ser enquadrados como estabelecidos e como outsiders, dependendo do contexto. Independente desta classificação os meninos correspondiam às características de outsiders. No entanto, as relações produzidas dentro do COCASPE permitiram a verificação que entre os próprios meninos havia ums distinção entre estabelecidos e outsiders. Vínculos coesos em seus relacionamentos existiam somente no momento em que havia brigas entre grupos de meninos. A estigmatização ocorreu em duas frentes: uma em relação a alguns funcionários e outra em relação a eles próprios. A tentativa de submetê-los a normas comportamentais sem mesmo possuir condições adequadas de funcionamento das atividades demonstrou a estigmatização. Constatou-se a intenção de colocá-los em um espaço isolado com o intuito de tirá-los da rua para que não venham a incomodar a sociedade.

O convívio entre funcionários e estes meninos somente existiu durante o horário de trabalho, reforçando as características de um afastamento. A representação da estigmatização pode ser visualizada se levarmos em conta que todos os funcionários possuíam um diferencial de poder sobre os meninos. Para que os meninos permanecessem no projeto deveriam obedecer às normas comportamentais estabelecidas. Talvez este tenha sido um dos principais motivos de muitos terem desistido. Situações deflagradas davam a nítida percepção da tentativa de interiorização da idéia de incapacidade de resolução de problemas. Fato que coloca em cheque a tentativa de aumento da auto-estima destes meninos. Mas não de forma consciente por parte dos funcionários. A tentativa de interiorização de que estes meninos seriam incapazes fica explícito se considerarmos a escolha das atividades propostas. Principalmente as atividades esportivas. O modelo de competição e de esporte de rendimento possui a dimensão de vencedores e perdedores.

Uma noção de que somente os melhores vencem. Como eles próprios não conseguiam uma certa união, estas atividades serviam para aumentar a distância de convívio entre eles e para reforçar a aceitação das desigualdades existentes. A idéia de carisma grupal nem existia, pois depende de um certo nível de coesão. Até porque o pertencimento a um determinado grupo dentro do projeto deve ser realtivizada.

Por outro lado, as atividades desenvolvidas permitiram uma transição entre atividades rotineiras e atividades miméticas. O que de certa forma possibilitaram novas atitudes comportamentais em relação ao preparo para atividades de "trabalho" informal e a busca de atividades de lazer como meio de vazão de tensões.

De forma implícita os funcionários do COCASPE reproduziram a humilhação e a opressão que estes meninos sofrem enquanto grupo na sociedade. Esta reprodução não pode ser creditada apenas a funcionários, mas principalmente nas relações entre eles. Mesmo com boas intenções, a forma que se tentou controlar as emoções destes meninos reforça a idéia de que houve a interiorização da noção de seres inferiores. Basta visualizarmos a inércia em relação às atividades de trabalho e estudo que se constatou através da abordagem de ex-participantes.

Mesmo as crianças que estavam na escola e na rua eram estigmatizadas. Primeiro por terem sido enquadradas pelos grupos representativos da "elite" social num grupo "inferior" caracterizado por "meninos de rua". Segundo pelo fato de que os menores pertenciam a grupos, externos ao projeto, definidos por afinidades: família, drogas, roubos. Poucos ficavam isolados. Os entrevistados pertenciam a um mesmo bairro. Alguns deles numa mesma família. Como conseguir reabilitação e aumento da auto-estima se, mesmo nos projetos, as relações sociais eram contidas apenas entre elementos do grupo? As relações existentes entre meninos que freqüentaram o projeto com outros membros da sociedade davam-se apenas no ambiente de rua.

Outros pontos parecem justificar a necessidade de utilização do esporte e do lazer como meio de estigmatização dos outsiders. Seria a possibilidade de contra-estigamtização, hoje representada pelo poder paralelo. Temos tanta desigualdade social que o poder paralelo alcançou um elevado grau de recuperação da auto-imagem através do tráfico, dos seqüestros, cada vez mais ousados. E a população fica justamente no meio termo. De um lado, estigmatizados por morarem no mesmo espaço em que está o poder paralelo. De outro, por grupos detentores de poder que ainda deixam nossa população abaixo da linha de pobreza.

Cremos que através da busca da consciência crítica da situação em que estas crianças encontram-se pode, através do esporte, dar acesso a um caminho que não pretendíamos. A constatação de que realmente estaríamos falando de um beco sem saída para elas.

Ao mesmo tempo, após o término da pesquisa constatou-se um trânsito mais controlado destes meninos nas relações sociais produzidas no interior da sociedade. Fato que aponta para um novo olhar sobre como entender a possibilidade de auxílio a estes meninos. Um olhar centrado na produção do autocontrole como forma de diminuir as tensões negativas na sociedade. Por este viés, o COCASPE teve sua relevância.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ELIAS, N.; SCOTSON, L. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FAUSTO, A. O trabalho e a rua, crianças e adolescentes no Brasil dos anos 80. São Paulo: Cortez,

FRAGA FILHO, W. Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX. Salvador: HUCITE/EDUFBA, 1996.

GRACIANI, M. S. S. Pedagogia Social de Rua: análise e sistematização de uma experiência vivida. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 1997.

GREGORI, M. F. Meninos de rua e instituições: tramas, disputas e desmanche. São Paulo: Contexto, 2000.

MENDONÇA, R. O Paradoxo da Miséira.**Veja.** São Paulo, nº 3, p. 82-93, 23 jan. 2002.

PRIORE, Mary Del. História da criança no Brasil. São Paulo: Contexto, 1991.

1991.

OLIVEIRA JUNIOR, C. R. Meninos de rua ou de um beco sem saída? Piracicaba, 1996. 142 f. Dissertação (Mestrado em Educação) Pós-Graduação em Educação, Universidade Metodista de Piracicaba.

ORTIZ, R. Mundialização e Cultura. São Paulo: Brasiliense, 1998.

ZALUAR, A. Cidadãos não vão ao paraíso. São Paulo: Escuta, 1994.

A Sociologia do conhecimento em Mannheim e Elias – Modelos teóricos de Investigação social

Dagmar Hunger
Departamento de Educação Física
Universidade Estadual Paulista-Bauru/LESCHEF-Rio Claro/NEPEF
Samuel de Souza Neto
Departamento de Educação
Universidade Estadual Paulista-Rio Claro/NEPEF

O presente trabalho objetiva elucidar a sociologia do conhecimento**,** nas perspectivas teóricas de Karl Mannheim e Norbert Elias**,** reinterpretando a história do pensamento intelectual dos autores, bem como as influências de Mannheim em Elias. São abordados os conceitos de configuração, interdependência, força relativa, competição e poder apresentados nos respectivos estudos. Mannheim argumenta que os componentes de um grupo cooperam e competem em grupos diversamente organizados, ora pensando de forma comum e ora pensando de modo antagônico. Os indivíduos reunidos em grupo forçam, mediante a posição que pertencem, por modificar o mundo circundante**,** da natureza e da sociedade**,** ou por perpetuá-lo em uma dada condição. Dessa maneira é a direção destes desejos coletivos que fornecem o fio orientador ligado ao surgimento de seus problemas, seus conceitos e seus modos de pensamento. Portanto, na construção desses diversos modos de pensamento, é a competição que influencia na emergência de novos conhecimentos e os sentidos em que estes se desenvolvem, controlando a atividade econômica através do mecanismo do mercado, dirigindo o curso dos acontecimentos políticos e sociais, fornecendo o impulso motor de diversas interpretações de mundo, mas também se revelando como expressões intelectuais de grupos em luta pelo poder. Para Mannheim a vida inteira de um grupo histórico - social - apresenta-se como uma configuração interdependente, em que o pensamento é a expressão social e a interação desses dois aspectos (vida social e produção intelectual), bem como é o elemento essencial da configuração, cujas conexões devem ser averiguadas. Nesta perspectiva, mas sob outro enfoque, Norbert Elias, que foi professor assistente de Mannheim, defende a tese de que para compreender a sociedade há a necessidade do entendimento de que as pessoas constituem teias de interdependência ou configurações de muitos tipos. Para Elias configuração significa o padrão mutável que foi criado por um conjunto de jogadores – não só por seus intelectos - no seu todo, na totalidade das suas ações, nas relações que sustentam uns com os outros. A configuração forma um entrançado flexível de tensões. Para explicar o modo como se entrelaçam os fins e as ações dos homens, apresenta uma série de modelos de competição. Os modelos que se baseiam em duas ou mais pessoas, que medem as suas forças, parte do princípio de que esta é uma situação básica sempre que indivíduos entrarem ou se encontram em relação uns com os outros. Finaliza-se o estudo, justificando o quanto a compreensão dos modelos teóricos desses autores podem auxiliar numa reflexão científica – sociológica no campo dos fenômenos relativos à vida social, ampliando para novas perspectivas de análises da sociedade.

THE KNOWLEDGE'S SOCIOLOGY IN MANNHEIM AND ELIAS - THEORETICAL MODELS OF SOCIAL INVESTIGATION

The present work purpose is to present the knowledge's sociology within Karl Mannheim and Norbert Elias' theoretical perspectives. It covers the author's intellectual thought history, as well as, Mannheim's influences on Elias. The configuration, interdependency, relative force, competition and power concepts presented in respective studies are approached. Mannheim argues that, components of a determined group cooperate and compete in differently organized groups, sometimes thinking in a common way, sometimes adversely. The individuals gathered in groups force, under the position they are inserted in, by modifying the world around, nature and

society, or, by perpetuating it at a given condition. So, it's the direction of these collective wishes that supply the orientative wire connected to the arising of its problems, concepts, and ways of thinking. Therefore, during the construction of these different ways of thought, it is the competition that influences at the emerge of new knowledge and the directions where these ones are developed. Besides controlling the economic activity through the market mechanism, driving the course of political and social happenings, it also supplies the motor impulse of different interpretation of the world, many times revealing as groups' intellectual expressions in the fight for power. In synthesis, for the author, the whole life of a historical-social group is presented like an interdependent configuration, in which the thought is a social expression, and, the interaction of these two aspects (social life and intellectual production) is the essential element of configuration, whose connections must be verified. Elias who was Mannheim's assistant teacher, defends thesis that in order to understand the society; it is necessary to understand that people constitute nets of interdependency or configurations of many types. For Elias, configuration means the changable standard created by a group of players – not only by their intellects in their whole, in the totality of their actions that they hold up one with each other. The configuration forms a flexible tangle of tensions. In order to explain the way like men' ends and actions are connected, he presents a series of competition models. The models he develops are based in two or more people that measure their powers; he starts from the principle that this is a basic situation, always when individuals are met in relation one with the other. The study comes to its end by justifying how the understanding of these authors' theoretical models can assist, at theoccasion o a sociological scientific-reflection inside the field of relating to social life phenomena.

Nos dois últimos séculos a ciência assumiu a sua hegemonia na esfera do conhecimento, privilegiando, num primeiro momento, as ciências físicas e naturais dentro de uma cosmologia matemática e mecanicista. Dentro deste contexto, o conhecimento tido como "verdadeiro" tinha como fonte metodológica o positivismo, também denominado de abordagem quantitativa, tornando-se a grande fonte de referência do que era considerado academicamente cientifico, exercendo uma espécie de "ditadura do conhecimento", modelo, para as áreas que não possuíssem os mesmos pressupostos epistemológicos. Posteriormente, num segundo momento, esse processo foi questionado pelas abordagens qualitativas, quando cientistas sociais começaram a indagar se o método de investigação das ciências físicas e naturais deveria continuar sendo o modelo de referência para o estudo dos fenômenos humanos e sociais.

Entre os primeiros investigadores nesse tipo de indagação, Dilthey - historiador, buscou uma metodologia diferente para as ciências sociais, observando que "os fenômenos humanos e sociais são muito complexos e dinâmicos para serem uniformizados", pois nestes "a aplicação de leis gerais, como na física ou na biologia, se torna quase que impossível, havendo necessidade de se considerar o particular - elemento essencial para a sua compreensão" (André, 1995: 16-18). Nesta proposta, o pesquisador se propõe a compreender os significados atribuídos pelos atores às situações e eventos dos quais participam, tentando entender a ''cultura'' de um grupo ou organização, na qual coexistem diferentes visões correspondentes aos subgrupos que os compõem (Souza Neto, 1999).

Em face deste contexto, o presente trabalho objetiva elucidar a sociologia do conhecimento**,** nas perspectivas teóricas de Karl Mannheim e Norbert Elias. Portanto, trata-se de um recorte que se fará dos trabalhos desses autores, visando delimitar alguns pressupostos dessa nova metodologia de pesquisa com relação ao fenômeno humano.

Karl Mannheim[1] foi um pensador húngaro, de cultura alemã, que foi influenciado pelo marxista húngaro Georg Lukács (autor do livro História e Consciência de Classe, 1922), discípulo de Droysen e de Simmel.

Foi o responsável pela introdução da Sociologia do Conhecimento como disciplina científica e representante do historicismo, que é uma das correntes mais importantes na teoria do conhecimento social. Mannheim introduz o materialismo histórico do marxismo, afirmando que o conhecimento não é só historicamente relativo, mas é também socialmente relativo, com relação a certas condições do ser social, especialmente, das classes sociais. Em *Ideologia e Utopia* [2] - *Introdução à Sociologia do Conhecimento*, discute o Conceito Sociológico do Pensamento numa perspectiva histórica.

A proposta de seu estudo era elaborar um Método Sociológico para compreender o problema de como os homens pensam, no seu funcionamento efetivo na vida pública e na política, como resultado da ação coletiva.

Este método seria o da Sociologia do Conhecimento, tendo por tese que os modos de pensamento não serão adequadamente compreendidos enquanto permanecerem obscuras as suas origens históricas e sociais.

Argumenta que os componentes de um grupo cooperam e competem em grupos diversamente organizados e, assim, ora pensam em comum, ora antagonicamente. Os indivíduos reunidos em grupo forçam, de acordo com a posição dos grupos a que pertencem, por modificar questões da sociedade ou perpetuá-las em uma dada condição. De acordo com os desejos de mudar ou de conservar, dessa atividade coletiva, é que surgem os problemas, os conceitos e os modos de pensamento.

E, na construção dos diversos modos de pensamento, é a competição que influencia no aparecimento de novos conhecimentos e os sentidos em que estes se desenvolvem. Não só controla o mercado econômico e dirige o curso dos acontecimentos políticos e sociais, mas, principalmente, impulsiona as diversas interpretações de mundo que, quando descobertas as suas origens sociais, majoritariamente revelam-se como expressões intelectuais de grupos em luta pelo *poder*.

---

[1] Para melhor compreensão das raízes intelectuais de Mannheim, ler LÖWY, M., *Ideologias e ciência social* e; EAGLETON, T., *Ideologia – uma introdução*.

[2] MANNHEIM, K. *Ideologia e Utopia – Introdução à Sociologia do Conhecimento*.

Em síntese, Mannheim enfatiza que seu estudo consiste em observar de que modo a vida intelectual em um determinado momento histórico está relacionada com as forças sociais existentes. Ou seja, a *Sociologia do Conhecimento* objetiva uma compreensão sistemática das relações entre a existência social e o pensamento. Pois, para o autor, um grupo histórico – social apresenta-se como uma *configuração interdependente*, em que o pensamento é a expressão social e a interação desses dois aspectos (vida social e produção intelectual); é o elemento essencial da *configuração*, cujas conexões íntimas devem ser analisadas para que o contexto possa ser compreendido.

Mannheim enfatiza que:

> (...) pertencemos a um grupo, não apenas porque nascemos nele, nem porque professamos pertencer a ele, nem finalmente porque lhe oferecemos nossa lealdade e lhe prestamos nosso preito de fidelidade, mas primeiramente porque vemos o mundo e certas coisas do mundo da mesma maneira pela qual eles os vêem (isso é, em função das significações do grupo em apreço) cada conceito, cada significado concreto é resultante das experiências de um determinado grupo. Em qualquer definição todo conteúdo substancial, toda avaliação não mais suscetível de merecer um consenso sofre uma reinterpretação em termos funcionais.[3]

Por isso, a *configuração* histórica existente em determinado período não se constrói artificialmente. As formas de pensamento persistem e são transformadas em estreita conjunção com as forças sociais. E, é a força social em oposição à ordem existencial que influenciará no destino das concepções.

Assim, a concepção da unidade e *interdependência de significados*, em determinado período, se encontra sempre na base da interpretação desse período. Em segundo lugar, esse *sistema interdependente de significados* varia, tanto em suas parcelas quanto em sua totalidade, com o período em que se encontra. Para tanto, a reinterpretação dessa transformação contínua e coerente de significados torna-se a preocupação principal das modernas Ciências Históricas.

Para Mannheim o que é mais importante é o fato de que uma vez apreendido pelo indivíduo o método de se orientar no mundo, ele se volta, inevitavelmente, para além do horizonte de sua cidade e apreende a se compreender como parte de uma situação nacional e, mais tarde, de uma situação mundial. Do mesmo modo será capaz de compreender a posição da própria geração, o contexto e a sua situação dentro da época em que vive, e esse período, por sua vez, como parte de um processo histórico.

---

[3] MANNHEIM, K., *op. cit.*, p. 20-1.

Karl Mannheim trabalhou com Norbert Elias em Frankfurt, após ele ter estudado medicina, filosofia e psicologia nas Universidades de Breslau e Heidelberg. Era um sociólogo alemão que nasceu na cidade de Breslau em 1897 e morreu em Amsterdam no ano de 1990. Foi professor de sociologia na Universidade de Leicester (1945-62), na Universidade de Gana (1962-4) e no Centro de Pesquisa Interdisciplinar em Bielefeld. O seu trabalho mais conhecido é o livro intitulado *O Processo Civilizador* (1939).

Após 34 anos da versão inglesa de *Ideologia e Utopia*, esse sociólogo que foi professor assistente de Mannheim e; que fugiu da Alemanha nazista para a Inglaterra nos anos 30, publicou pela primeira vez, em 1970, *What is Sociology?* [4]

Mannheim criticava os métodos *epistemológico* e *psicológico* de análise e; já Elias critica a influência do pensamento *físico*, *químico* e *biológico* nas ciências humanas. Assim, apresenta estudo aprofundado dos conceitos ora inicialmente desenvolvidos por Mannheim.

Elias defende uma nova interpretação da Sociologia do Conhecimento para a sociedade contemporânea. Sua preocupação central é que na sociedade contemporânea é difícil superar o sentimento de encarar os seres humanos como se fossem meros objetos e, o que é mais agravante, como estáticos. Explica que estes sentidos de separação vêm sendo reforçados por conceitos correntes na linguagem acadêmica – científica. Pois, passou a ser usual afirmar que a sociedade é a *coisa* que os sociólogos estudam. Esclarece que muitas das descobertas das estruturas químicas e físicas passaram para o *stok* de conceitos e palavras usados no quotidiano da sociedade européia.

Mediante tais indagações, apresenta o *modelo tradicional* de compreensão da sociedade e que domina, ainda hoje, chamando-o de *Padrão Básico de uma visão egocêntrica da sociedade*. Com este modelo explica que o modo predominante de conceituar os grupos sociais – família, escola, indústria, estado, universidade, cidade – correspondem a pessoa individual, o ego particular, rodeado de estruturas sociais, que são entendidas como objetos em cima e acima do ego individual. O conceito de sociedade é, também, dimensionado desta forma.

Para reordenar a compreensão de sociedade, considera que é preciso substituir esta concepção tradicional deste modelo para o entendimento de que as pessoas constituem *teias de interdependência ou configurações* de muitos tipos, tais como famílias, escolas, cidades, estratos sociais ou estados; os quais o autor representa num diagrama que chama *Representação de indivíduos interdependentes* (família, estado, grupo, sociedade, etc.).

Sua crítica é que:

---

[4] ELIAS, N. *Introdução à Sociologia*. Para maiores informações sobre sua produção intelectual, ler *Dicionário do pensamento social do século XX*, Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar. Ler, ainda, *Norbert Elias por ele mesmo*.

> Falamos do indivíduo e do seu meio, da criança e da família, do indivíduo e da sociedade ou do sujeito e do objeto, sem termos claramente presente que o indivíduo faz parte do seu ambiente, da sua família, da sua sociedade. Conceitos como família ou escola referem-se essencialmente a grupos de seres humanos interdependentes, as configurações específicas que as pessoas formam umas com as outras.[5]

Deseja, ainda, explicar que os processos humanos e sociais são representados por pessoas que estão sujeitas as forças que as compelem, ou seja, representam de fato forças exercidas pelas pessoas, sobre outras pessoas e sobre elas próprias. E, neste sentido o ensino da sociologia e a prática de sua investigação deverão voltar-se para a compreensão dessas forças.

Afirma, então, que tem que se comprovar como e porque a interpenetração de indivíduos interdependentes forma um nível de integração no qual as formas de organização e processos não podem ser deduzidos das características biológicas e psicológicas que constituem os indivíduos.

Partindo do pressuposto que as pessoas modelam as suas idéias sob todas as suas experiências e, essencialmente, sob as experiências que obtiveram dentro do seu próprio grupo, entende que é preciso promover a evolução de um pensamento e de uma imaginação social relativamente à percepção da interconexões e *configurações* elaboradas pelas pessoas. Pois, as *configurações são formadas por grupos interdependentes de pessoas*, organizados em grupos e não por indivíduos singulares. Portanto, para Elias torna-se necessário investigar o modo como esses componentes individuais se ligam uns aos outros.

Elias explica muito bem que:

> Uma tribo inteira podia desenvolver uma capacitação especializada para a pesca e trocar seu excedente, de maneira sistemática, pelos frutos e raízes comestíveis de uma tribo do interior. Com o correr do tempo, à medida que os povoados das aldeias se transformaram, aqui e ali, em povoações urbanas e cidades – Estados, em virtude do avanço da divisão das funções, e as cidades – Estados evoluíram para ligas de cidades ou reinos que, juntos, agregavam diversos burgos e as áreas rurais que os cercavam numa organização estatal mais frouxa ou mais centralizada, e os Estados dinásticos se transformaram em Estados nacionais, ou impérios mundiais, ou confederações de nações, como quer que tenha perseguido o desenvolvimento, despontaram não apenas hierarquias oficiais, funções coordenadoras especializadas permanentes, dotadas de um centro num mesmo nível, como também hierarquias oficiais, com seus centros verticalmente dispostos em muitos níveis. Quanto maior a área territorial e o número de pessoas e atividades especializadas dentro de um Estado, mais aumentou o número de níveis superpostos no aparelho governamental, bem como a variedade de departamentos e cargos.[6]

---

[5] Idem, p. 13-4.

Ao se proceder toda esta complexidade social, gerou-se um distanciamento do entendimento de que os homens são seres sociais. E, de que sua organização biológica está em harmonia com sua vida social.

Para complicar ainda mais, Elias avalia que devido a divisão das disciplinas acadêmicas no Ensino Universitário, com a hegemonia das ciências biologias e médica, o organismo têm sido visto em isolamento. Isto têm favorecido para a impressão de que o corpo de um ser humano, tal como é estudado nas aulas de anatomia e examinado pelos médicos – funciona como modelo real do que se entende por indivíduos. Considera-se o organismo isolado como real e, a vida comunitária das pessoas, sua sociedade e processos apresentam-se, em contraste, como não sendo efetivamente reais.

E, é deste modo, critica Elias, que a especialização acadêmica vêm permitindo que se construa um arcabouço conceitual inadequado, caracterizando a natureza e a sociedade como opostos. O que significa dizer que as Universidades continuarão isoladas, principalmente no que se refere à análise científica, enquanto os *indivíduos forem encarados meramente como eus desprovidos de um nós e não se entender adequadamente o papel da balança nós-eu, do ideal-do-nós e da identidade-nós nos sentimentos e comportamentos individuais.*[7]

Esta é a razão pela qual defende que não se pode reduzir a Sociologia à Psicologia, à Biologia ou à Física. O campo de estudo da sociologia – *as configurações de seres humanos interdependentes* – não se pode explicar ao estudar os seres humanos isoladamente. Defende que para se compreender muitos dos aspectos do comportamento ou das ações das pessoas individuais, deve-se iniciar pelo estudo da sua *interdependência*, das suas sociedades, em suma, das *configurações* que formam uns com os outros.

Defende que a Sociologia trata de pessoas: as *interdependências* que ocorrem entre elas constituem seu problema central. Procura tornar as teias "entrecruzadas" de relações mais transparentes e, por conseguinte, impedir o modo cego e arbitrário.

Enfatiza, ainda, que as sociedades são formadas de indivíduos e estes possuem características especificamente humanas, tais como as capacidades de falar, pensar e amar nas e pelas relações existentes com outras pessoas – em sociedade. Critica que se o objetivo da investigação física era reduzir tudo que se move e muda a algo de estático e imutável; isto não se pode dar com os indivíduos, pois uma pessoa está em constante movimento, ela não só atravessa um processo, ela é um processo. E, é com esse sentido que, a imagem do homem para o estudo da Sociologia não pode ser a da pessoa singular; deve ser a de pessoas no plural; a imagem de uma multidão de pessoas, cada uma delas constituindo um processo aberto e interdependente.

---

[6] ELIAS, N. *A sociedade dos* indivíduos, p. 113-4.

Pois, todo indivíduo logo ao nascer começa a jogar com os outros. Em suma, cada pessoa é uma entre as outras, e a todas as conseqüências que daí advêm.

Com os pronomes pessoais como *modelos figuracionais* que Elias apresenta, compreende-se facilmente que a posição individual nas relações não pode ser tratada de modo separado. A função do pronome *eu* na comunicação humana deve ser compreendida no contexto de todas as outras posições relativamente às quais se referem os outros termos da série. As seis outras proposições são inseparáveis, pois não é possível imaginar um *eu* sem um *tu*, sem um *ele* ou uma *ela*, sem *nós*, *vós* ou *eles*.

Os pronomes pessoais, no seu conjunto, são uma representação elementar do fato de que cada um se relaciona com os outros e de que cada ser humano individual é essencialmente um ser social. O conceito de indivíduo se refere a pessoas interdependentes, e o conceito de sociedade a pessoas interdependentes no plural.

O conceito de *configuração* para Elias representa um instrumento conceitual, tendo em vista evitar que se fale e pense como se o indivíduo e a sociedade fossem antagônicos e diferentes. O autor destaca: no momento em que quatro pessoas se sentarem à volta de uma mesa e jogarem cartas formam uma configuração. As suas ações passam a ser interdependentes.

Configuração significa para Elias, portanto, o padrão mutável gerado por um conjunto de jogadores – não só pelos seus intelectos, mas pelo que eles são no seu todo, na totalidade das suas ações e nas relações que sustentam uns com os outros. Na configuração observa-se um *entrançado flexível de tensões*. A interdependência dos jogadores, sendo uma condição prévia para que se forme uma configuração, pode ser uma interdependência de aliados ou de adversários.

Explica que no seio das configurações mutáveis há um equilíbrio flutuante, elástico e de poder, que se move constantemente, inclinando-se primeiro para um lado e depois para o outro. Este equilíbrio flutuante é a característica do fluxo de cada configuração.

Como já foi descrito, o conceito de configuração chama a atenção para a interdependência das pessoas. Mas, Elias questiona: o que é que, na realidade, une as pessoas em configurações?

E, é neste sentido que advoga que uma das tarefas da pesquisa sociológica é a de tornar mais acessível à compreensão dos homens estes processos "cegos" e não controlados, explicando-os e permitindo às pessoas uma orientação dentro da teia social – a qual, embora criada pelas suas próprias necessidades e ações, ainda não lhes é clara.

---

[7] Idem, p. 180.

Para explicar o modo como se entrelaçam os fins e as ações dos homens, apresenta uma série de modelos que são, com exceção de um, *Modelos de Competição* que (pelo menos nas suas formas mais simples) se assemelham a jogos reais tais como o xadrez, bridge, futebol ou tênis.

Os modelos desenvolvidos pelo autor se baseiam em duas ou mais pessoas que medem as suas forças. Pois, parte do princípio que esta é a situação básica sempre que indivíduos entram ou se encontram em relação uns com os outros.

Para Elias os jogos de competição constituem um elemento natural das relações humanas. Ou seja, sempre que sucederem provas de forças maiores ou menores entre as pessoas, as questões serão: serei eu o mais forte? – serás tu o mais forte? Dado um tempo pode-se chegar a um certo equilíbrio de poder que, de acordo com circunstâncias pessoais e sociais, poderá ser estável ou instável.

Ao explicar os modelos, adverte que deve ser levado em consideração que o equilíbrio de poder não se encontra unicamente na arena das relações entre os estados, onde freqüentemente se apresenta de modo espetacular. E, sim, constitui um elemento integral de todas as relações humanas.

Enfatiza que os modelos demonstram de modo simplificado o caráter relacional do poder. Ou seja, a "força" do jogo de um jogador varia relativamente ao seu adversário. E, o mesmo acontece com o poder, e com muitos outros conceitos da nossa linguagem. Os modelos de jogo, os conceito de equilíbrio, força e poder são mais adequados ao se investigar as relações que os seres humanos interdependentes mantêm uns com os outros, do que os conceitos modelados em objetos imóveis.

O primeiro modelo, em que Elias chama de "Competição Primária", representa uma competição real e mortal entre dois grupos. É um modelo de competição sem regras. A rivalidade e inimizade entre dois grupos tornam-se cada vez mais feroz. Um antagonismo razoavelmente estável revela-se como forma de interdependência funcional. Os dois grupos são rivais e dependem um do outro, como num jogo de xadrez (originariamente como jogo guerreiro), os movimentos de um grupo determinam os movimentos do outro grupo e vice – versa. Só se pode explicar os planos e as ações de cada um dos grupos quando consideradas as forças coercivas que os grupos exercem um sobre o outro, devido à sua interdependência, à função bilateral que desempenham como inimigos.

A Competição Primária apresenta-se como um caso de fronteira. Neste modelo, um dos lados tem por objetivo privar o outro, não só das suas funções sociais como também da sua própria vida. Elias entende que ao se estudar as interdependências mutáveis dos homens e a

interpenetração dos seus objetivos e atividades, não se pode esquecer a interdependência dos antagonismos violentos representada por este modelo.

Nos *Modelos de Jogo de Processos de Interpenetração com Normas* apresenta como a teia de relações humanas se modifica quando é alterada a distribuição de poder, em que os participantes têm de exercer sempre um controlo mútuo.

Em *Jogos multipessoais*, o número de participantes está constantemente a crescer, aumentando-se a pressão efetuada sobre os jogadores para que mudem o seu tipo de organização. Com isto, a constituição da representação mental do decurso do jogo e da sua configuração torna-se cada vez mais difícil ao jogador. Assim, sente-se perdido, pois tal representação inexiste. O jogador precisa de uma representação razoavelmente clara do desenvolvimento do jogo e da sua configuração, que muda constantemente à medida que o jogo avança, para poder, de acordo com ela, planejar a sua próxima jogada.

A configuração dos jogadores interdependentes e a do jogo que conjuntamente jogam, constitui cada uma das jogadas individuais. Para o jogador individual é importante estar numa posição em que veja tal configuração para que possa decidir qual a jogada que lhe dará melhores possibilidades de ganhar ou de se defender contra os ataques do adversário.

Entretanto, há um limite para que um jogador individual possa se orientar adequadamente, planejando a sua estratégia sobre uma série de jogadas, especialmente quando se dá uma expansão da teia de interdependências dentro da qual está. Ao crescer o número de jogadores interdependentes, a configuração, desenvolvimento e orientação do jogo tornar-se-ão cada vez mais opacas para o jogador individual, estando cada vez menos apto a controlá-lo. Com isso, o jogo tornar-se-á progressivamente mais desorganizado e o seu funcionamento estará se deteriorando. E, ao deteriorar-se o funcionamento, há uma pressão crescente que se exerce no grupo de jogadores com vista a uma reorganização, podendo levar um grupo à desintegração, fragmentando-o numa série de pequenos grupos.

Assim, os grupos fragmentados podem movimentar-se à parte e continuar a jogar totalmente independentes dos outros grupos ou, constituir uma nova configuração de grupos interdependentes, cada um jogando de um modo mais ou menos autônomo, embora todos rivalizem em certas oportunidades. Há também a possibilidade de um grupo de jogadores se manter integrado, formando, no entanto, uma configuração altamente complexa, podendo desenvolver-se num grupo de dois níveis a partir de um grupo de um único nível.

Nos *modelos de jogo de dois níveis*, denominado por Elias do tipo *Oligárquico*, representa um grupo em que os indivíduos que jogam com os outros a um mesmo nível, pode

converter-se num grupo de jogadores de dois níveis. Todos os jogadores se mantêm interdependentes, mas já não jogam diretamente uns com os outros.

O autor diz que esta função é desempenhada por funcionários especiais que coordenam o jogo – delegados, líderes, governos, cortes, régias, elites monopolistas etc. É formado um segundo grupo menor, de nível secundário. As pessoas num segundo nível apenas têm como função respeitar as do primeiro nível. Cada um dos níveis é mutuamente dependente possuindo reciprocamente diferentes oportunidades de poder, correspondentes ao grau da sua dependência mútua. Mas, a distribuição de poder entre os indivíduos do primeiro e do segundo níveis pode variar. As diferenças de poderes existentes entre eles podem ser muito grandes – em favor dos últimos – e podem tornar-se cada vez menores.

Após explicar o tipo Oligárquico, Elias retrata outro jogo a dois níveis, em que chama de tipo *Democrático crescentemente simplificado*. É um modelo de dois níveis em que a força dos jogadores de nível mais baixo vai se desenvolvendo e crescendo lentamente, relativamente à força dos jogadores de nível mais alto. Ao diminuírem as diferenças de poder entre os dois grupos, reduzindo-se as suas desigualdades, o equilíbrio de poder torna-se mais flexível e elástico. Flutuará mais numa das direções. Se diminuírem as diferenças de poder entre os dois níveis, a dependência do nível mais alto em relação ao mais baixo tornar-se-á mais forte – e sendo mais forte, todos os participantes tem dela maior consciência. Torna-se mais evidente. Se as diferenças de poder continuarem a diminuir, mudam as funções dos jogadores de nível mais alto e, por fim, mudam os próprios jogadores. Tal configuração evidencia-se em tempos de crise.

Durante determinado tempo será difícil para os jogadores compreenderem que a sua incapacidade de controlar o jogo deriva da sua dependência mútua, das posições que ocupam enquanto jogadores e das tensões e conflitos inerentes a esta teia que se entrelaça.

Ao finalizar a explicação dos Modelos de Jogos de Competição, Elias enfatiza que são modelos didáticos. O autor acredita que ao ser utilizada a imagem dos participantes dum jogo como metáfora das pessoas que formam as sociedades, é mais fácil repensar as idéias estáticas que se associam a maior parte dos conceitos correntes.

Elias afirma que os modelos servem para a reflexão científica dos problemas relativos à vida social, sendo o mais importante entre eles, o problema do poder. E, a tarefa não é resolver tal questão, mas procurar desbloqueá-lo. Explica que na medida em que somos mais dependentes dos outros do que eles são de nós, em que somos mais dirigidos pelos outros, estes têm poder sobre nós, quer nos tenhamos tornado dependentes deles pela utilização que fizeram da força bruta ou pela necessidade que tínhamos de ser amados, pela necessidade de dinheiro, de cura, de estatuto, de uma carreira ou simplesmente de um estímulo.

Enfim, o autor destaca a importância dos modelos, relembrando que todas as relações – tais como os jogos humanos – são processos.[8]

Em suma, conclui-se enfatizando que os estudos dos autores em referência apresentam-se como uma leitura indispensável para pesquisadores que objetivam investigar, especialmente, no campo das ciências humanas.

Referências Bibliográficas

ANDRÉ, M. E. D. A. *Etnografia da prática escolar*. Campinas: Papirus, 1995.

EAGLETON, T. *Ideologia - uma introdução*. São Paulo: Unesp e Boitempo, 1997.

ELIAS, N. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

_____. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LÖWY, M. *Ideologias e ciência social - elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 1996.

MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia - introdução à sociologia do conhecimento*. Porto Alegre: Globo, 1950.

SOUZA NETO, S. *A educação física na universidade: licenciatura-bacharelado - as propostas de formação e suas implicações teórico-práticas*. Tese (doutorado) São Paulo, Faculdade de Educação da USP, 1999.

[8] Para melhor compreensão dos Modelos de Jogo, ler o Capítulo 3, p. 77-112, do livro *Introdução à Sociologia* de Norbert Elias, *op. cit.* .

Hegemonia e civilização na educação metodista

Darlene Barbosa Schützer
Faculdade de Educação - Programa de Pós-Graduação
UNIMEP

Introdução

A presença da educação confessional no Brasil já é mais que centenária, e nas últimas décadas tem havido um esforço dos pesquisadores em estudar com mais cuidado o seu papel. Este trabalho se propõe a:

- discorrer brevemente sobre o estabelecimento no Brasil da Igreja Metodista e suas escolas, no final do século XIX até os primeiros anos do século XX;
- localizar esse acontecimento no panorama político e social do país;
- buscar diferentes olhares para as propostas educacionais e evangelísticas da missão metodista, tais como o conceito de hegemonia cultural e o de processo civilizador.

A pesquisa será feita a partir de documentos oficiais da Igreja Metodista, de pesquisas recentes e à luz de teóricos do materialismo histórico.

A missão educacional metodista nas primeiras décadas

A Igreja Metodista, iniciada na Inglaterra na segunda metade do século XVIII a partir do movimento de renovação espiritual liderado por John Wesley, reconheceu desde o começo a importância da educação em seu projeto missionário. Wesley e seus seguidores estavam constantemente preocupados com a formação de seus pregadores e a instrução adequada das pessoas que se agregavam à Igreja nascente. Em 1747 fundaram Kingswood, a primeira escola metodista, em Bristol, que atendia filhos de trabalhadores nas minas de carvão, filhos de pregadores metodistas, e pessoas amigas do movimento.

Outras escolas foram abertas na Inglaterra, e a experiência se repetiu quando imigrantes ingleses se estabeleceram nos Estados Unidos da América. Nesse país a Igreja Metodista se expandiu a ponto de se constituir, ao final do século XIX, na maior denominação religiosa norte-americana. Sua vocação na área educacional se expressava, nesse período, através de 200 escolas, das quais 34 de nível superior.

O movimento migratório de norte-americanos para o Brasil foi relativamente intenso no século XIX, sobretudo na sua segunda metade, quando a mão-de-obra rareava, o Partido

Liberal pressionava por modernidade e o mercado externo exigia novos produtos, com novas técnicas de cultivo. Fez-se verdadeira propaganda sobretudo entre os sulistas vencidos na Guerra Civil dos Estados Unidos, e facilidades foram oferecidas às famílias que aqui chegavam. A maioria delas instalou-se no Rio de Janeiro, Minas Gerais e interior de São Paulo.

No entanto, o ensino público era precário. Os imigrantes eram protestantes, e as escolas católicas não era adequada para seus filhos. Com a vinda de missionários foi possível a instalação de escolas que respondiam a essa necessidade; e foram além dos imigrantes - atenderam sobretudo filhos e filhas de famílias da emergente classe média brasileira.

O Colégio Piracicabano, inaugurado em setembro de 1881, foi o início de um projeto de presença metodista no Brasil através da educação. Nos anos seguintes foram criados colégios em Porto Alegre, Juiz de Fora, Ribeirão Preto, Belo Horizonte, Birigüi, Passo Fundo. Esses colégios eram lugar privilegiado da missão metodista no Brasil; durante mais de três décadas os investimentos em recursos humanos e materiais (vindos da igreja norte-americana) foram de tal ordem que as escolas metodistas foram tomadas como modelo para reformas educacionais do governo brasileiro, pois representavam o que havia de mais moderno e avançado na área da educação[1].

Os planos de ensino, as matérias ensinadas e o corpo docente eram expressões de excelência, comentada em jornais da época. A fundadora do Colégio Piracicabano, em carta aos seus conterrâneos, transcreve trechos da reportagem que o editor da Gazeta de Piracicaba escreveu em dezembro de 1882, relatando ter assistido aos exames dos alunos daquela escola, com descrição de detalhes do acontecimento que reuniu a elite da cidade, e ao final acrescenta que

> *" ... o benefício do ensino administrado naquela instituição é real, e todos os pais deveriam se convencer desta verdade e filhos deveriam ser colocados no caminho para receber uma educação sólida, baseada em princípios sólidos, de acordo com o progresso dos tempos." (MESQUITA, 2001, p.50)*

Os metodistas apresentavam uma pedagogia marcada pela diferença em relação ao ensino católico, dominante até então, e anunciavam esse fato com orgulho. A arquitetura impressionava, aprendia-se o inglês para falar com os professores e estudar nos livros trazidos

---

[1] Sobre a história da instalação das primeiras escolas metodistas, ver BOAVENTURA (1978), KENNEDY (1928), MATTOS (2000), MESQUIDA (1994) e MESQUIT A (1992).

dos Estados Unidos (assim como todo material pedagógico e até carteiras escolares, cujas dimensões foram recomendadas pela Reforma do Ensino de Francisco de Campos, de 1926). Utilizava-se a observação e a experiência como elemento fundamental do aprendizado e foram introduzidas as práticas esportivas e a educação física, que tinham o efeito pedagógico de perceber que o esforço de cada um contribui para um resultado de conjunto. Os missionários educadores se empenharam na tarefa de fazer das escolas metodistas centros de influência e modelo, e alcançaram seu objetivo: o sistema de educação aplicado nessas escolas foi o apontado nas reformas "Rui Barbosa" e da Escola Normal e da Instrução Pública dos primeiros anos da República, bem como alimentou outras reformas do ensino nas décadas seguintes (MESQUIDA, 1994).

Esse período da presença educacional metodista tem sido caracterizado pela proposta do ensino prático, ambiente de liberdade entre os alunos, preocupação com a educação feminina e com o preparo de docentes especializados, incentivo às atividades extra-classe, orientação religiosa sem proselitismo. A teologia liberal que permeava a iniciativa missionária e educacional dos metodistas no Brasil se baseava na convicção de que a educação do indivíduo orientada para o bem é o método mais eficiente para o aperfeiçoamento social e moral da sociedade.

Nos documentos dos missionários percebe-se claro o objetivo de evangelizar através da educação, no entanto RAMALHO (1976) afirma que as escolas protestantes, admitindo estudantes não-protestantes, auto-impuseram-se certas restrições às atividades proselitistas:

> *"Há necessidade de se utilizar o instrumento da educação como elemento auxiliar da evangelização e forma de aquisição de respeitabilidade (importante para um grupo minoritário), ao mesmo tempo em que a coerência da posição ideológica liberal não deve ser quebrada, pois, entre outros objetivos, também é importante o de atrair elementos da sociedade considerados destacados para receberem a nova influência de que o protestantismo é portador." (p. 146)*

MESQUIDA (1994) acrescenta que

> *"tornou-se necessário apresentar a religião traduzida em princípios de dignidade moral, honestidade, eficiência, usando educadores que testemunhassem esses princípios em suas vidas." (p. 213)*

Diante dessa tensão entre evangelizar e educar, destacam-se os elementos componentes da sociedade brasileira antes e logo depois da Proclamação da República, e suas relações com os imigrantes norte-americanos.

A educação metodista e as forças políticas nativas

A presença de famílias norte-americanas na região Sudeste do Brasil foi motivo de grandes mudanças, contribuindo muito para a implantação e o desenvolvimento de técnicas de tratamento do solo, beneficiamento do algodão e do café, introdução do arado e a conseqüente economia de mão-de-obra. Ressentiam-se, no entanto, da falta de escolas adequadas aos seus filhos, pois a educação pública, isto é, estatal, era muito precária, sem material didático, com salários muito baixos, e restrito quase somente à leitura e escrita e às quatro operações. A tímida escola particular era destinada aos mais ricos, e o ensino era quase domiciliar. A possibilidade de freqüentar as escolas católicas não estava em discussão.

Com larga experiência na educação confessional nos Estados Unidos da América, os imigrantes lançaram-se ao trabalho de construir suas próprias escolas. Essa atitude foi amplamente apoiada pelas forças políticas da região Sudeste, especialmente no Estado de São Paulo.

> *"Este movimento educativo protestante, que foi impelido pela situação da instrução na província, estimulado pela presença dos emigrantes do Sul dos Estados Unidos na região que veio a ser a mais produtiva, recebeu o apoio e o respaldo das elites 'progressistas' de São Paulo, embevecidas pelo papel sócio-político e cultural atribuído à educação nos EUA." (MESQUIDA, 1994, p. 66)*

Os fazendeiros da região, mas também os intelectuais, receberam com euforia os representantes de uma sociedade onde o sistema de produção e a tecnologia estavam muito adiante, o ideal republicano era o seu fundamento e onde a educação exercia papel importante na manutenção da estrutura política, econômica e cultural e na formação de novas gerações republicanas. Outro laço importante que unia líderes dos grupos imigrantes aos brasileiros era a maçonaria, igualmente adepta de ideais libertários, avessa à supremacia do catolicismo no país e convicta da importância da educação. Todos esses grupos tinham interesses a defender, mas estavam unidos na certeza de que

> *"a educação norte-americana transferida para o Brasil poderia ser instrumento de fundamental importância para inculcar no espírito dos filhos dos fazendeiros*

> *da Região Sudeste a confiança em si e o apego à liberdade individual e de empresa que, na sua opinião, haviam promovido a força da 'Grande Nação Americana'." (MESQUIDA, 1994, p.48)*

O conceito de hegemonia em Gramsci

Alguns autores têm, recentemente, relacionado as missões protestantes do final do século XIX com intenções hegemônicas por parte dos norte-americanos. No caso dos metodistas, isso poderia ser ainda mais forte, pelo fato de, como relatado acima, serem maioria naquele país.

Quando se fala em hegemonia é preciso buscar primeiramente em Antonio Gramsci um referencial teórico. Para ele, esse conceito caracteriza a liderança cultural-ideológica de uma classe sobre as outras. O que estabelece uma hegemonia é um complexo sistema de relações e de mediações, ou seja, uma completa capacidade de direção; não deve, assim, ser entendida como afirmação de uma dominação, mas como afirmação de uma superior capacidade de interpretação da história e de solução dos problemas que ela coloca.

Para Gramsci, uma classe dirigente pode inclusive perder a hegemonia cultural, ideológica ou moral, passando a exercer dominação pela força. Da mesma forma, a conquista do poder não se dá por um colapso repentino da dominação, mas numa ocupação progressiva de espaços, modificando a correlação de forças e terminando por impor uma nova direção.

> *"...a hegemonia não é uma construção monolítica, e sim o resultado das medições de forças entre os blocos sociais atuantes em determinado contexto histórico. Nessa perspectiva, avalia-se que as relações de poder estão atravessadas por contradições que favorecem o surgimento de lutas contra as formas de domínio material e imaterial, através de ações nos campos comunicacional e cultural." (MORAES, 1997)*

Com esses referenciais, abre-se a possibilidade de analisar a implantação das escolas metodistas dentro de um quadro de busca de hegemonia.

Intenções expressas nos documentos

A influência que os metodistas exerciam nos Estados Unidos da América sobretudo durante o século XIX era grande não só na área educacional, mas também nas áreas política e social, de forma tal que algumas propostas do metodismo e da democracia norte-americana muitas vezes foram tomadas como idênticas.

> *"A proximidade do poder político levou as autoridades metodistas a identificarem metodismo e democracia americana de tal maneira que toda mudança política era vista pelos metodistas como sendo feita para nutrir a religião da República. (...) A convicção de que os sinais do Reino de Deus são a liberdade, a civilização e o progresso, levou os metodistas a identificarem a nação americana como o povo escolhido por Deus para salvar o mundo." (MESQUIDA, 1993, p.38)*

Essa identidade marcou decisivamente o trabalho dos missionários enviados a diversos países durante os séculos XIX e XX. Em muitos documentos é possível constatar que eles estavam convencidos de que, como nação mais evoluída, tinham o dever de "civilizar" os povos atrasados.

MESQUIDA (1994) defende a tese de que o esforço missionário metodista no Brasil se dá num contexto de interesse norte-americano de exercer hegemonia cultural, política e econômica. Esse autor descreve o desejo das elites progressistas da Região Sudeste do Brasil de se aproximarem dos Estados Unidos da América e imitarem seu modelo e concepção de mundo, identificados com os ideais republicanos e liberais. Pesquisa, ainda, o papel mediador da maçonaria - força social e de difusão dos mesmos ideais republicanos e liberais - nos contatos entre a elite brasileira e os missionários norte-americanos. E traça o panorama da sociedade brasileira dos últimos trinta anos do século XIX como favorável à ação de agentes internos e externos de mudança. Assim, a acolhida que os missionários, suas escolas e seu modo de ser receberam, com apoio e respaldo moral e financeiro, se deve, para esse autor, a um interesse das forças locais nos benefícios culturais e morais que a educação dirigida pelos estrangeiros poderia trazer ao Brasil, na formação de novas gerações da liderança. Esse interesse estava em perfeita sintonia com os objetivos declarados dos colégios metodistas, de desenvolver uma educação inovadora, cuja idéia fundamental era a da liberdade, entendida como liberdade individual de consciência, de expressão e de ação.

Sinais de que os missionários traziam seus valores culturais colados à proposta educacional são fáceis de serem identificados.

> *"A prática pedagógica das escolas metodistas pioneiras começava pela arquitetura que reproduzia, em terras brasileiras, os modelos das "casas brancas" dos fazendeiros do sul dos Estudos Unidos (ou as casas com tijolinhos à vista). Não só isso, reproduz, especialmente através dos pilares, a frente do*

> *Capitólio, a sede do governo confederado, (por que não?) os pilares da maçonaria, representando o trabalho, a força que deve ser feita para progredir, para se atingir o topo da escalada. Trata-se de uma arquitetura fabulosa para aquela época, diferente, atraente, sedutora. E o interior das construções? Nos salões nobre, bem à vista, havia de um lado, a bandeira brasileira, de outro, a bandeira dos Estados Unidos; de um lado, a foto de William Mc Kinley, de outro, a de Prudente de Moraes (no caso do Piracicabano). Os alunos tinham que aprender inglês para poderem se comunicar com os professores e ler os livros trazidos da América." (MESQUIDA, 1993, p. 48)*

Outros autores compartilham dessas idéias, e, pesquisando documentos que divulgavam os colégios metodistas encontram subsídios que as justificam.

> *"O corpo docente do Colégio Piracicabano era composto quase todo, por professores formados nos Estados Unidos ou com especialização no exterior. (...) Todas as atividades do colégio, desde o simples ato de pôr à mesa e preparar o cardápio, até à pedagogia e as atividades internas sofriam influência norte-americana. Viver no internato era como viver em território norte-americano. Os colégios protestantes foram, sem dúvida, agentes de transplante cultural. Ignoravam-se totalmente as manifestações culturais brasileiras." (MESQUITA, 1992, p. 207)*

A própria fundadora do Colégio Piracicabano, nas cartas em que relata à sociedade missionária que a enviara ao Brasil suas impressões da cidade, das pessoas e o processo de instalação e início de atividades da escola, menciona episódios e faz comentários bastante significativos. Em 1882 ela faz realizar pela primeira vez um exame público em seus vinte alunos, e relata que

> *"Após algumas palavras de explicação, eles deram início ao trabalho como se estivessem acostumados a ele como as crianças de nosso país. Fiquei deliciada em ver isso. Os professores, que não estavam acostumados a meu modo de correção e organização das provas, também tomaram o trabalho com entusiasmo, abandonando seus modos pelos meus, os quais aprendi nas escolas públicas de Louisville." (MESQUITA, 2001, p. 46)*

A simples instalação da escola metodista na cidade movimentava as forças estabelecidas, levando a respostas que certamente satisfaziam aqueles que ansiavam por mudanças. Em outra carta, de 1884, Martha Watts relata:

> *"Não distante de nós está o Colégio Jesuíta, que está prestes a ser construído - no momento aguarda por falta de recursos; esta, juntamente com a nossa escola, acrescentou considerável importância para nossa rua. (...) Veja que nós ajudamos a melhorar o local do ponto de vista temporal, mas isso não é tudo. Do ponto de vista social, nossa presença é sentida." (MESQUITA, 2001, p. 71)*

BOAVENTURA (1998) reafirma essa percepção, ao pesquisar prospectos, estatutos e outros documentos da fase de instalação e primeiros anos de funcionamento do Instituto Granbery, escola metodista de Juiz de Fora, MG.

> *"...os missionários foram grandemente responsáveis por um esforço de transplante cultural. Este fato, não obstante mais visível na educação formal, podia ser percebido também no cotidiano metodista no vestuário, na alimentação, nos usos e costume em geral." (p. 96)*

Outras possibilidades teóricas

Encontramos, no entanto, outras possibilidades de analisar a influência das escolas metodistas no Brasil, nesse período. A teoria da Gestalt já nos oferece argumentos a respeito de como o todo incorpora expressões de suas partes, modificando-as e apresentando-se, finalmente, de modo que não é mais possível delinear suas partes.

Norbert Elias (1994) montou sua teoria do processo civilizador a partir da constatação de que planos e ações orientados por pessoas isoladas ou grupos se entrelaçam, e desse movimento resultam mudanças e modelos não planejados. Elias trabalha com padrões de interdependência em processo de mudanças, rearticulando relações de poder entre os indivíduos em sociedade. Da interdependência de pessoas surgem novas maneiras de agir e pensar, diferentes e às vezes mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem.

> *"Estas figurações sociais são conseqüências inesperadas das inúmeras possibilidades de interações sociais vividas, estando o poder situado sempre como elemento fundamental de qualquer configuração." GEBARA (1998 p. 142)*

Para Elias, o processo civilizador é um processo necessariamente não planejado e imprevisível, de longa duração, e que entrelaça ações não intencionais de grupos ou indivíduos. É um processo cego e empiricamente evidente, segundo sua ótica.

MENEGHETTI (1998) analisa a chegada das escolas metodistas no Brasil como esperada pela sociedade republicana da época, e entende que o modelo protestante de vida e a influência da ética protestante eram desejáveis para veicular o sistema capitalista que nascia alicerçado na ideologia liberal. O projeto de educação metodista seria, assim, adequado e conveniente à formação do novo modelo de sociedade brasileira. Para os religiosos, era uma maneira de levar a influência protestatnte aos poderes constituídos e, dessa forma, melhorar as condições de vida das pessoas.

Embora não mencione a teoria do processo civilizador de Norbert Elias, Meneghetti expõe idéias bastante próximas desse pensador.

> *"Podemos dizer que o posicionamento educacional metodista influenciou o processo educacional brasileiro? Ou devemos pensar que as instituições de ensino confessional, no caso, as metodistas, foram determinadas pelo modelo educacional brasileiro oficial? Ou o processo de interferência foi mútuo? Se foi, em que instâncias e de que forma aconteceu?" (MENEGHETTI, 1998, p. 158)*

A autora, no entanto, conclui levantando os pontos comuns entre proposta educacional metodista, o pragmatismo de Dewey e os pressupostos da Escola Nova. Nessa avaliação, evidencia-se a crença na educação como instrumento de veiculação de valores constitutivos de uma sociedade democrática.

Conclusões passíveis de novas reflexões

> *"Podemos hoje discordar das premissas ideológicas missionárias, mas temos de entender as circunstâncias históricas que acabaram condicionando a implantação do metodismo no Brasil. Os pioneiros teriam tido outra alternativa para a sua estratégia missionária se considerarmos sua origem e mandato? Teriam tido outra alternativa diante dos condicionamentos históricos da sociedade brasileira ...?" (MATTOS, 2000, p. 60)*

A pergunta intrigante de Mattos nos leva de volta às ponderações feitas anteriormente, sob a luz da intencionalidade contida no conceito de hegemonia de Gramsci, e depois crivadas pelas

ressalvas de Norbert Elias sobre a interdependências dos elementos sociais e sua afirmação de que o processo é cego e não intencional. Mesmo em autores que afirmam em alguns textos a força unilateral das iniciativas missionárias na área da educação, é possível encontrar outras versões.

> *"Realmente seria difícil avaliar se mais pesou a intransigência religiosa apoiada pela omissão governamental, a desmoralização do clero tão explorada no primeiro império e no período regencial, o oportunismo do movimento que adequadamente se utilizou do apoio dos republicanos e dos abolicionistas, ou, ainda, o vigor da própria ideologia metodista, que naquele momento simbolizava a opção que os brasileiros ansiavam tanto para uma prática religiosa mais aberta aos leigos, como também uma alternativa educacional com metodologia mais adequada que aquela dos jesuítas." (BOAVENTURA, 1978, p.59)*

Sem dúvida houve proveito de muitos lados, e interesses os mais diversos foram atendidos. O bispo S. T. Anderson chega a afirmar, no Methodist Publishing House, de Nashville, em 1874, que

> *"as missões não fazem somente convertidos, elas também contribuem para mudar os hábitos de consumo dos povos atrasados, criando necessidades que estimulam a importação de produtos dos países civilizados e abrem novas vias para o comércio." (citado por MESQUIDA, 1994, p.106).*

Ao mesmo tempo, não se pode desacreditar das boas intenções dos missionários. Martha Watts, em suas cartas à secretária de missões que a tinha enviado, insiste no convite a outras pessoas para que venham juntar-se a esse esforço:

> *"Que eles possam chegar com total determinação de serem felizes, fazendo os outros felizes." (MESQUITA, 2000, p. 89)*

Bibliografia

BOAVENTURA, Elias. *A educação metodista no Brasil (origem - evolução e ideologia).* Piracicaba: UNIMEP, 1978 (dissertação de mestrado).

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

GEBARA, Ademir. *Anotações para a teoria do processo civilizador: proposições para a história da educação.* In Comunicações ano 5 número 2, Piracicaba: UNIMEP, novembro 1998 p. 140-150.

KENNEDY, James L. *Cincoenta annos de methodismo no Brasil.* São Paulo: Imprensa Metodista, 1928.

MACCIOCCHI, Maria-Antonietta. *A favor de Gramsci.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

MATTOS, Paulo A. *Mais de um século de educação metodista.* Piracicaba: COGEIME, 2000.

MESQUIDA, Peri. *Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil.* São Bernardo do Campo: Editeo, 1994.

MESQUIDA, Peri. *Metodismo e educação no Brasil: formar elites e civilizar a nação.* in Revista do COGEIME n. 2. 1993.

MESQUITA, Zuleica de C. C. (org.) *Evangelizar e civilizar. Cartas de Martha Watts, 1881-1908.* Piracicaba: Editora UNIMEP, 2001.

MESQUITA, Zuleica de C. C. *Educação Metodista: uma questão não resolvida.* Mestrado. Piracicaba, UNIMEP, 1992 p. 207/208

MORAES, Denis de. *Notas sobre imaginário social e hegemonia cultural.* in Contracampo, UFF, n.1, 1997.

RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e sociedade.* Rio de Janeiro: Zahar. 1976.

SALVADOR, José G. *História do metodismo no Brasil.* S. Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1982.

SCHÜTZER, Darlene B. *Em missão na escola: as pastorais escolares da Igreja Metodista.* Mestrado. Piracicaba: UNIMEP, 2000.

Aspectos da violência na cidade do Recife: Entre os homícidios e a busca dos lazeres

Edilson Fernandes de Souza
Universidade Federal de Pernambuco
Laboratório de Sociologia do Esporte
CNPq

Dentre os impactos mais efetivos da violência, os homicídios têm ocupado o principal ponto de partida dos estudos dos organismos governamentais e não-governamentais. É natural que os pesquisadores tenham se debruçado neste paradigma pela imagem nefasta de sua representação, junto à população brasileira, particularmente, entre os jovens e adolescentes. Os homicídios devem obviamente aparecer como produto final da violência e, tendo-o como paradigma indica que seu efeito serve mesmo de espelho para uma sociedade que se espera pacificada. Neste aspecto analisamos os homicídios como o aprofundamento da forma de violência física, contraposta a uma outra mais sutil, menos palpável, mas nem por isso menos nefasta como a que advém das desigualdades sociais; da imposição e favorecimento de políticas, do Estado para um grupo ou elite em detrimento de outras categorias da escala social. Se já conseguimos sentir o aprofundamento da violência é porque ao longo do processo sócio-histórico construímos mecanismos de não tolerância ao comportamento agressivo como princípio de resolução dos conflitos interpessoais. Entretanto, estudos da UNESCO mostram que em 2000, 52,3% das mortes externas no estado de Pernambuco, foram causadas por homicídios. Em Recife, 95,8% desse total resultaram da morte de jovens com idade entre 16 a 21 anos. Os bairros do Ibura e Nova Descoberta foram considerados os mais violentos pelo DataSus, em 2001. Os dados que produziram estes resultados foram colhidos mediante o seguinte procedimento: a) a cada homicídio a Secretaria de Saúde registra o local de residência da vítima e não o local da ocorrência do crime; b) os registros são cumulativos, o que permite ao final de cada ano o cômputo geral do número de homicídios ocorridos naquela localidade (bairro de residência da vítima) As fontes DataSus embora confiáveis podem estar revelando falsos resultados, uma vez que divulgam como os bairros mais violentos aqueles de maior número de vítimas residentes, o que podem acabar gerando uma falsa imagem deste ou daquele bairro, impactando em um processo difamatório nas referidas localidades. De qualquer modo, mesmo gerando esses resultados, as perguntas que se impõem como objetos de investigação seriam: *mesmo que os homicídios não tenham ocorrido no bairro de residência das vítimas por que, então, os indivíduos são assassinados em outras localidades? Por que os jovens e adolescentes têm "optado" em se tornarem vítimas distantes de suas residências?*

O Espírito Granberyense e a escola do futuro

Elias Boaventura

O Granbery é uma piscina de luz.
Mário de Magalhães Goes

Permanentemente tenho sido instado pelas circunstâncias a uma reflexão sobre o instigante fenômeno, que ocorre no Granbery e que contagia fortemente o coletivo de ex-alunos, denominado Espírito Granberyense, que ano após ano se reúne na Instituição,.

Não se trata de mera abstração idealista, mas de algo real, que preside os encontros e se manifesta concretamente das mais variadas formas, não só durante as reuniões, mas também ao longo da existência de muitos daqueles que freqüentaram os bancos escolares daquela Casa de ensino, mormente seu movimentado internato, que por muitas décadas da primeira metade do século XX constituiu cidade à parte, incrustada na belíssima Juiz de Fora, na Zona da Mata de Minas Gerais.

Não conheço ex-aluno interno que não o sinta, nem desconheça seus fluidos em momentos de ocorrências especiais da vida. Vejamos o que dizem os ex-alunos:

> *O Espírito Granberyense descoberto e incentivado por J.W. Tarboux criou a mística granberyense.*
> *Ser granberyense é algo indizível, que só pode ser experimentado pelos que lá estiveram ou estão.*
> *Nos nossos encontros são poucos os que não choram ao cantar o hino granberyense e o hino ao Sino.*
> *O espírito granberyense preside as nossas reuniões. São horas de fraternidade e muita emoção,* ...SANTOS, (1982, p. 236 – 238)

Intrigado, resolvi deter-me sobre a envolvente questão e imaginei-me a falar com os pioneiros da Casa, solicitando-lhes que jogassem alguma luz sobre o misterioso fenômeno cultural, que já tem provocado seguidas manifestações de ex-alunos.

Comecei por Mr. Moore, o mais querido ex-reitor da Casa, com quem tive o privilégio de conviver, na condição de aluno interno, pelo menos por um ano, e indaguei-o:

- **Mr. Moore eu gostaria que o senhor me esclarecesse o que é o Espírito Granberyense e em que década se manifestou no Granbery? Foi mesmo com o Reitor Tarboux?**
- Mr. Moore abriu largo sorriso, apontou seu dedo em minha direção e com grande poder de persuasão pôs-se a falar.
- "Gosto muito de sua complicada pergunta, mas considero que ela se encontra prejudicada pelo modo como você a formulou, e lhe digo porque.
- O Espírito Granberyense não surgiu no Granbery, é mesmo anterior a ele e, se considerarmos a era Granbery como limite de tempo, temos que admitir que é um espírito que se manifestou antes do antes e que Tarboux pode ter sido aquele que de modo mais claro conseguiu inicialmente

perceber sua manifestação e tentou captá-la e entendê-la. Indiscutivelmente, se trata de rica manifestação cultural."

- **Como antes do antes?**
- "É mistério, dificilmente apropriável de modo racional e científico, por extrapolar a noção de tempo e espaço, ele é tanto antes do antes como depois do depois. O Espírito Granberyense, antes mesmo da existência de nosso Gigante Branco, já se encontrava nele e com ele freqüentava a Junta de Missões nos Estados Unidos, presidia as providências, acompanhava as decisões, que extrapolavam, tanto o que foi como o que surgiria e neste sentido seguramente o tempo passado do Granbery antes e após sua implantação física encontra-se gravidado do futuro, isto é, o ontem, o hoje e o amanhã do Granbery se encontraram de modo deslumbrante. Tento, embora perceba inútil, esclarecer: o Granbery já surgiu no amanhã, não se instalou no seu passado e não o desprezou, recusa-se a fazê-lo no presente e vive concretamente o futuro, que entretanto traz em sua constituição tanto o que foi, que nunca passou, como o que é, que ainda não chegou, exatamente porque ele vive no espírito, que não se enquadra nem se submete às vicissitudes do tempo, nem é cumulativo."
- **Desculpe, Mr. Moore, mas sua resposta complicou muito e depois dela fico tentado a considerar que no espírito Granbery nada é permanente. Seria isto mesmo?**
- Mr. Moore novamente: "Meu caro, há uma questão a ser esclarecida em sua inquirição, sabe por quê? Permanência talvez seja a mais inquestionável qualidade do Espírito Granberyense que é constante, contínuo e persistente. Permanente, sim, estático, não. Trata-se de uma permanência comparada a uma caminhada, aparentemente segura, que faz do caminhante um passante, que de fixo só tem o propósito de chegar, e que se nutre do provisório. Muda-se o modo do caminhar com certa constância, o que nos leva a imaginar que o que mais permanece no permanente é o instável, o provisório o mutável, que nutre o permanente e lhe dá sustentação.
- Só permanece aquilo que muda, que se permite morrer para viver, neste sentido pode-se afirmar que só o provisório é permanente e que a permanência se realiza na provisoriedade."
- **O que me intriga, Mr. Moore, é que uma instituição tão ousada venha passando por tantas e prolongadas crises, amargas na maioria das vezes, e percebe-se que ela ao longo dos anos sofreu grande esvaziamento e perdeu o ardor profético.**
- "A rigor o Granbery não é uma instituição no sentido que se encontra instituído, porque no intuito está o início do fim. O Espírito Granberyense representa mais uma passagem que não passa do que uma parada, vive e se nutre do movimento em direção ao indeterminado e ao incerto. Reitorar o Granbery, no espírito, é tentar gerenciar aflições sem fim, porque rigorosamente nele nada se encontra definitivamente posto e acabado e tudo se movimenta, se relaciona em um ir e vir constante.

- Entende a razão das crises? Tem que se admitir que Ele é em si mesmo a crise, a inquietação, razão porque não se instala, não tem o definitivo. A propósito quero adaptar algo que Brechet (1990) disse, que ilustra bem a situação do Granbery. Ele tem pressa porque sente dores de parto. Onde está não quer e não pode ficar. De onde veio Ele não pode voltar e para onde vai receia chegar. Ele é a própria crise.
- Por isto seu Espírito, que também é Ele, mas que não é seu, é uma anomalia, que não consegue se pensar, não dá conta de si mesmo, não possui interior, vive no outro, para o outro, seu "interior" se encontra lá fora, sua intimidade é pública, é coletiva, é do outro. Seu interior, que não é seu, se faz extremamente aquecido e não cabe em si e por natureza tem necessidade de sair, de se dar para se auto-preservar.
- Acostumamo-nos com a idéia de que eternizar-se é permanecer intacto no tempo, como se fosse possível ser sempre o mesmo ou permanentemente cumulativo. A expressão "aquele que perder a sua vida ganhá-la-á" pode sintetizar o que se entende por extrapolar o tempo e nascer no futuro!! Não se trata tanto de ficar na marca do tempo e da presença física ostensiva, mas sim de o tempo em que viver seja pleno, eterno qualitativamente e que a força profética aconteça com muito maior vigor da pujança persuasória da ausência sentida, que quase sempre se transforma na presença mais forte.
- Quero chegar ao ponto de admitir que o Espírito Granberyense pode já ter vivido o momento mais forte de sua trajetória, que vou chamar de "física", talvez impropriamente, mas não há como escapar-se da constatação de que o vivido dele eternizou-se, viajou até o futuro, o depois, e de lá continua a emitir pela força de ausência-presença mensagens proféticas e convocatórias muito mais fortes, mais contundentes do que tem sido possível fazer suas instituições filhas e herdeiras dentro do metodismo no Brasil.
- Sentir saudades do Granbery é sentir saudades do futuro, que ainda não chegou, mas cujas manifestações já se encontram aí, contagiando e contaminando a todos e os convocando para o incerto desejado.
- Seus ex-alunos internos percebem isto, muitas vezes sofrem de forte saudade de seu passado e não conseguem escapar da nostalgia. Este sentimento pode ser sintetizado mais ou menos assim: Fomos, junto ao Espírito Granberyense, fortíssimos no passado, parece que nosso Gigante Branco, vítima de tantas refregas, aparentemente se apequenou, se esvaziou, ao mesmo tempo há em seu vívido um apelo, uma convocação para o futuro. Tão forte como o passado de muitas saudades é o futuro que se vislumbra senão n'Ele, mas fora d'Ele sob a batuta da força de seu Espírito."
- **Mas como se dá isto no cotidiano? Como isto se torna visível e apropriável?**
- "Aqui peço desculpas, por ter sempre que me referir ao meu passado, ao tempo em que vivi no Granbery, porque não conheço o presente do Gigante Branco, embora eu confie que ainda está o mesmo ou até

melhor. Minha linguagem é de um passado futuro, único meio de tentar aproximar-me da realidade Granberyense e torná-la visível.

- Apropriável? Jamais!! Visível, de modo aproximado sim, com algum esforço e sem pretensão de total domínio ou de perfeita objetividade.
- Pode-se perceber isto em sua generosidade caótica, como a própria generosidade universal, por natureza incerta.
- O Espírito Granberyense contribuiu para a construção da Igreja Metodista no Brasil, se deu inteiramente a ela, e por ela foi apossado. Desde o início o "Espírito" se propôs a isto – viver para o outro e para a Igreja e prepará-la para sua auto-doação. Esta generosidade é futurística, sempre contagiante, doída e seus sinais encontram-se disseminados e gravados na maioria das instituições metodistas de ensino.
- O sonho maior de se ter uma universidade metodista nasceu à sua sombra, vem se sustentando em seus filhos, surgiu nele e continua nele e, como tudo que lhe pertence, vive fora dele.
- Muitos falam do esvaziamento do Espírito Granberyense, e não conseguem percebê-lo tão forte quanto antes, na construção e sustentação das demais casas metodistas de ensino no Brasil, onde sua força profética continua a atordoar os dirigentes.
- Mas sua generosidade não se limita ao denominacional e pode se notar, que em grande parte, Ele concorreu para a construção de Juiz de Fora, cidade que traz suas marcas por toda parte e pode ainda ser percebido na Universidade Federal.
- Eu já lhe disse isto em outras ocasiões e agora repito: No Brasil, no seu gênero, não conheço maior manifestação de generosidade e solidariedade em uma instituição congênere.
- Um dos mais fortes equívocos de muitos granberyenses é tentar pensar, compreender e impulsionar o Granbery, voltando e se fixando exclusivamente em seu passado, como se Ele pudesse permanecer lá. O mundo mudou, complexificou-se, e se ajuda, até encontra-se pós-modernizando-se. O simples acabou, não existe mais e nessa avalanche de fins de paradigma o Granbery se diluiu, inteligentemente assumiu novos contornos, vive novas ênfases paradigmáticas e até mesmo o diminuir-se para avançar faz parte do seu ser. Espraiou-se, às vezes até como parte de um processo, se vê negado e seu passado vira presente com acenos para o futuro, ele constitui parte da malha, do tecido, cuja elaboração vem de longe e vislumbra um caminhar distante de uma arrumação sem rumo, de uma ordem desordenada, de uma certeza incerta.
- O Espírito encontra-se, entretanto, vivo na UMESP com sua histórica Faculdade de Teologia, na UNIMEP, no Bennett e no Izabela com a presença dos seus filhos e em tantas outras instituições, onde ainda se manifesta em influência, que nunca passou como Guaraci Silveira, Oscar Machado, Primitivo Moacir, Otília Chaves, José Gomes de Campos e outros tantos de seus filhos. A Igreja Metodista no Brasil traz as marcas do Espírito Granberyense e em grande parte é de fato construção sua, que também historicamente o construiu.

- Antes que você volte a formular novas questões, quero postar-me em relação à questão de passado-presente-futuro de modo mais claro.
- Acostumamo-nos a pensar tudo dentro do espaço e do tempo, o que aqui se torna difícil. O eterno, o futurístico a que nos referimos escapa a estes limites, embora viva neles. Viver no futuro é tentar buscar o que é pleno, ou o que se aproxima dele e viver antecipadamente o futuro é tentar a realização completa do desejo, que, como a paixão, quando alcança a plenitude e se vê preenchido, desaparece ou muda de patamar. Cria-se assim uma busca insaciável, geradora de crises produtivas sem fim.
- Muitas ousadias do Espírito Granberyense, que é o próprio Granbery são ao mesmo tempo sua negação, por não lhe permitir o estável. A crise se anuncia e se repete de modo contínuo, porque quem nasce e vive no futuro não vive em lugar algum, seu porto não é de chegada, mas apenas de partidas infindáveis, sem o onde do fim."
- **Estamos chegando ao fim deste papo e já me dou por satisfeito por encontrar-me absolutamente frustrado. Eu insistiria então em alguns sinais, que dessem corpo a este sonho de viver no futuro, e de se apresentar diferenciado pedagogicamente.**
- "Com todo o risco de equivocar-me, quero avançar na direção da explicitação de alguns sinais indicativos da determinação do Espírito Granberyense de colocar os pés no futuro.
- Sinal ou signo constitui categoria traiçoeira e muito perigosa de se trabalhar com ela. Tomo-a no sentido mais simples de vestígio, prova, que demonstre um pensamento indicativo de algo, que ainda nos pareça obscuro.
- Começo pelo sonho da proposta diferenciada de Universidade, que até este momento, apesar de se ter caminhado muito, ainda não se realizou.
- No Brasil, ao fim do século XIX e primeiras décadas do século XX não havia universidade e os poucos cursos superiores obedeciam ao modelo profissionalizante da Universidade Francesa, ou do Poder, empenhada na prestação de serviços ao Estado e muito restrita à preparação de mão de obra para atender a demanda da industrialização. (DREZE, 1983).
- Este modelo de universidade que se constituiu no Brasil, a partir da junção de Faculdades, não se empenhava na formação do homem, no avanço do pensamento, mas apenas no fazer, na manipulação conteudista, na preparação de mão de obra, sem uma reflexão mais profunda sobre o sentido do trabalho e da própria vida. Preparava mãos, mas não cuidava da cabeça.
- O Espírito Granberyense revelou claramente o que esperava da Universidade Granbery e registrou:

Que esta Instituição se torne a primeira Universidade Metodista no Brasil (Atas da Congregação 1890, 1896, 1897). Com o fim básico de inspirar a vontade de pensar... ou seja um centro de influências fortes e positivas... mostrando-lhes claramente a luz da verdade o erro e o perigo em que vivem. Que se dedique ao preparo de homens que pensem e raciocinem por si próprios, senhores de um capital real de conhecimentos (Vademecum, 1913).

- Tudo dentro da proposta de (MILL, 1967).

...que os homens sejam homens antes de serem advogados, médicos, comerciantes ou industriais.

Que estes moços assim formados venham ocupar os primeiros lugares na indústria, no Estado, na Igreja de Cristo, nos lares e na vida social. (Vademecum, 1913)

- Essa universidade do Espírito deveria ser, entretanto, prática, mas que não limitasse esta categoria ao simples fazer não refletido, mas à formação do homem *que sabe o que fazer com sua História e jogar com sua química. Trabalhos práticos que sejam uma realidade valiosa. (Estatuto, 1891).*
- Prático é o homem capaz de viver a solidariedade universal, de ter uma compreensão do outro e do sentido da vida e que não viva de modo estranho ao universo e ao outro, que antes saiba como viver com a diversidade, com o diferente, do que se esforçar para a igualização e o consenso. Ser prático é saber viver solidariamente na diversidade.
- Queremos que nossa educação, como se registrou no Estatuto (1892) *seja ministrada através de cursos com instrução alta e compreensiva" ...* que vise a evolução dos poderes pessoais e não o simples *inchar a cabeça com massa de informações como disse LANDER (1919).*
- É vontade do Espírito Granberyense que *o Granbery não só ensine, mas eduque* e reivindica que os *cursos profissionais longe de se tornarem apenas meios de uma profissão, sejam instrumentos para a formação de inteligências robustas e sérias (*Vademecum, 1913)."

A partir dessa fala, entendi a que futuro ele se referia e comecei a ver em pequenas práticas o caráter espiritual, solidário e prático da proposta, que se pretendia diferenciada por sua generosidade.

Relembrei o ousado episódio em que Mr. Moore, diante da violência das enchentes, recolheu as prostitutas como iguais no Granbery. Veio-me à mente também o apego aos empobrecidos, que se fez visível na preocupação de Irineu Guimarães, em povidenciar abrigo para os idosos e apoiar meninos jornaleiros e carpinadores de rua. Recordei-me também das constantes pregações e do testemunho, no sentido de levar os alunos, através de assembléias diárias a serem fraternos e perceberem a dimensão universal de sua existência, o que redundava em compromisso com a preservação do planeta.

Refleti também no fato de o Granbery apresentar tanta disponibilidade, como pode ser verificado nos documentos oficiais. Em 1913 já se dizia: *O Granbery não tem como fim ganhar dinheiro... não pretende acumular capital para cousa alguma ou pessoa alguma. (Vademecum, 1913)*

Tão confiantes no futuro se encontravam os pioneiros, que chegaram a concluir :

A história do Metodismo no Brasil será mais ou menos a história do Colégio Granbery. (Projeto de Pesquisa I página 27, 1994), revelando claramente que seus objetivos iam além dele.

Imaginei-me em seguida, conversando com Irineu Guimarães, professor do Granbery, brasileiro, polêmico e que chegou a ocupar a Reitoria, embora fosse comunista, e perguntei-lhe onde ele via a antecipação do futuro do Espírito Granberyense, dentro do tempo em que lá viveu.

Disse-me ele:

- "O Granbery é todo ele futuro e nele se respira o ar forte da esperança, prevista e sustentada em seu passado e seu futuro. Vou destacar algumas

enfases que considero futurísticas, que foram intensamente vivenciadas no Granbery .

- Em geral as escolas são pachorrentas, cansativas e sombrias e delas os ex-alunos não guardam boas recordações. Com o Granbery isto é muito diferente e a memória de seus ex-alunos é tão forte, que eles recusam serem considerados ex-granberyenses, isto é, são ex-alunos, mas ainda granberyenses.
- A maioria, em seus depoimentos, como revelam seus poetas, considera a vida no internato uma grande festa, que viveu, e neste testemunho vejo a escola do futuro: solta, feliz, onde a educação é algo leve e a aprendizagem se dá pelo prazer e pelo encantamento. A memória granberyense é prazerosa.
- Do Granbery disse José Lins do Rego (1982). *As relações de mestres e alunos e há, no contato de rapazes e velhos uma intimidade camarada, sem afetações, sem rigorismo, sem os vícios da velha educação rotineira de outros estabelecimentos.*

  O Caraça havia criado em Minas, o tipo de colégio de professor de cara fechada. Os homens do Granbery trouxeram para a nossa renovação educacional a boa camaradagem, as alegrias, os jogos esportivos, formas e processos que a pedagogia americana sabiamente pusera em função.
- Quero mencionar algumas iniciativas, que tornaram isto possível.
- Em primeiro lugar, a centração de toda atenção no aluno, pessoa humana, e não no conteúdo, facilitava muito o relacionamento professor-aluno.
- Por outro lado as atividades extra-classe, muito ricas, se tornaram tão importantes como a sala de aula e foram levadas muito a sério por todos. Isto se tornou possível, porque a quase totalidade dos professores morava no "campus" ou em suas proximidades e muitos deles eram de dedicação exclusiva.
- Em geral os granberyenses, que já não são alunos, se referem com grande entusiasmo a estas atividades e as destacam.
- A vida esportiva muito rica, com campo de futebol para alunos de diferentes idades chamados: maiores, médios menores e mínimos. É com muito orgulho que destacam as competições e o prazer da vitória, especialmente contra a Academia do Comércio, colégio concorrente em Juiz de Fora.

  O Granbery possuía a maior praça de esportes de Juiz de Fora e nenhum colégio ou universidade, no Brasil, tinha área dedicada ao esporte como o Granbery. SANTOS, (1982)
- Há também uma saudade imensa dos extraordinárias grêmios literários, onde o forte era o treinamento de oratória e a defesa de "teses". Eram muitos estes grêmios. SANTOS (1982) foi muito feliz na síntese que fez acerca do Granbery neste período:

Se às quinze e cinqüenta os campos de esporte transbordavam de meninos e jovens, praticando todas as modalidades de esporte e atletismo, às sextas-feiras, às dezenove e trinta reuniam-se oito grêmios literários: Coelho Neto, o mais antigo Sílvio Romero, Castro Alves, Olavo Bilac, Associação Contábil Thomaz

Bernardino, João Wesley, da Faculdade de Teologia e Humberto de Campos, do Curso Noturno (Propedêutico e Perito Contador) e Erasmo Braga, da Faculdade de Pedagogia.

Os grêmios literários realizavam, todos os anos seus concursos de oratória declamação, e alguns organIzavam, também, o Concurso de Contos. O primeiro colocado recebia medalha de ouro, conferida pelo grêmio.

Nós mesmos elegíamos a diretoria que se compunha de: Presidente, Vice-Presidente, Secretário, Tesoureiro e o Conselho Fiscal, composto de três associados.

Do programa semanal constavam: O orador oficial, declamador oficial, música, piano e, às vezes, violino e flauta, tese, disputada entre dois alunos e, às vezes, mais de um júri simulado, por ano.

Havia um professor assistente em cada grêmio, que no final fazia a sua crítica, orientando oradores, declamadores, debatedores das teses e no fim se referia ao conteúdo e postura na tribuna.

Eram noites realmente maravilhosas.

O Granbery é uma piscina de luz.

- Esta é a Escola do Espírito Granberyense, que no início do século XX já funcionava no futuro, por ser suave, ativa, amada, lugar agradável de se viver, um rico centro esportivo e cultural com extraordinárias atividades extra-classe."

Professor Irineu continuava entusiasmado em sua fala, recordando com minúcias o seu tempo.

- "Não posso esquecer que além dos notáveis grêmios e a riqueza do esporte, muitas outras atividades revelam o Espírito Granberyense e sua vontade de ir além do presente. Refiro-me ao Centro Cívico, encarregado de celebrar os acontecimentos nacionais, ao Clube de Francês de Madame Zilda, aos Banco Granberyense, onde os alunos abriam e movimentavam suas contas e faziam o controle de suas mesadas, à riquíssima Associação Teatral, movimentada por longos anos pela Professora Irene Montes com grande sucesso e muitas paragens brasileiras.
- Santos menciona mais umas tantas outras atividades:

Havia oito grêmios literários, Associação Feminina Granberyense; Centro de Ação Social; Associação Teatral Granberyense; Associação Esportiva Granberyense; Orfeão Granberyense; Banda Granberyense; Choro Granberyense; Centro de Menores, Grupo de Escoteiros Caynás; Museu Comercial Machado Sobrinho; Tiro de Guerra e a Escola Militar Preparativa, que substituiu o Tiro de Guerra nas Escolas. Granbery (1990)

- Muitos se referem ao Granbery como colégio de elite e pessoalmente sou tentado a concordar e justifico.
- Não se trata de uma preferência pela elite econômica ou de dar atenção especial à elite política detentora do poder. Pertencem à elite aqueles que aprenderam viver solidariamente, que convivem respeitosamente com o diferente, com o outro, sem tentar cooptá-lo; que mantêm sua alto-estima e sabem lidar de modo feliz com suas origens.

- Solucionar a questão da pobreza nunca foi proposta do Granbery, porque este fenômeno não estava posto para Ele, mas os pobres que bateram às suas portas não saíram de mãos vazias, entre estes, tenho a honra de me incluir porque:

Fui barbeiro, alfaiate, tintureiro, caixeiro, varredor, 'regente', garçon de 'help-self', cozinheiro de bordo e rachador de lenha. SANTOS, (1982)

Vou me permitir o risco de cometer injustiça grave e de reduzir-me em minha análise, mas quero ilustrar isto. Os metodistas brasileiros se orgulham das figuras do negro João Ramos Júnior e do capiau Celcino de Oliveira Paradela, que vieram para o Granbery muito pobres e realizaram seus estudos como rachadores de lenha. O primeiro se tornou brilhante intelectual e excelente líder metodista e o segundo, como Pastor, se fez símbolo de homem trabalhador, extremamente dedicado e fiel e que nunca deixou a roça e o caipirismo. Ambos se transformaram em homens de elite, legítimos representantes do Espírito Granberyense.

Exemplos assim de granberyenses, existem às centenas na Igreja, na educação, na política e em tantas outras atividades, que têm em comum o fato de terem sido alunos pobres, que passaram a fazer parte da elite granberyense, graças à visão de futuro da Escola. Esta "elite" guarda, onde quer que atue, um profundo amor à liberdade, que herdaram do Espírito Granberyense, reivindicante de uma sólida formação democrática.

Liberdade com responsabilidade não só era verbalizada nas assembléias e nas aulas, como vivenciada nos pátios, corredores, praças de esporte, como de resto em qualquer outro local onde vivessem os granberyenses.

No VALDEMECUM 1913, isto fica esclarecido.

O fim basico da existencia do Granbery é inspirar a vontade – de pensar e de ser livre...

As estudantes têm a liberdade de escolher, organizar e levar a têrmo planos de ação educativa, ...

Exemplo contundente deste esforço em busca de uma vivência democrática foi o CPU – Centro Pré-Universitário que criei.

No Granbery os dois regimes eram de liberdade com responsabilidade, mas no C.P.U. esta filosofia era mais nítida.

Dessa maneira ninguém abusava da liberdade, todos faziam seu próprio cronograma de estudo e o interesse em ser um bom aluno crescia a cada mês. (SANTOS, 1982)

A liberdade com responsabilidade em uma época de culto ao controle e à rigidez disciplinar era indiscutivelmente sinal indicativo da escola do futuro. Este esforço foi duramente criticado e muitos o entenderam como frouxidão disciplinar, responsável por badernas no interior da Instituição, a que respondi:

Não tenho motivos para castigar freqüentemente. Mesmo porque, para mim, o castigo só tem a função de corrigir, e só deve ser aplicado, na escola, quando falharem recursos mais persuasórios. Ora, em geral, os rapazes atendem a uma simples palavra de conselho. Por que castigá-los? O castigo – vingança, o castigo - , desagravo, não tem mais lugar na escola. Quem o pratique é indigno da missão de educar. (SANTOS, 1982)

Faz-se oportuno ainda ressaltar, que o empenho em defesa da liberdade alcançava a vida religiosa, não obstante a confessionalidade professada. O Espírito

Granberyense sempre cultivou a religiosidade, mas teve o bom senso de não transformar o Granbery em Igreja, o que de fato seria lamentável, se acontecesse. Nos Estatutos, que são a voz do Espírito, isto fica patente (Estatutos, 1930):

Posto que a religião seja livre, e não nos esforcemos para que os alunos façam parte de nossa Egreja, contudo desejamos sinceramente que todos conheçam o Evangelho e sigam a Christo verdadeiramente.

... haverá sempre logar amplo e liberdade completa para descobrir novas verdades, ...”

Quero encerrar esta conversa, Prof. Irineu, pedindo ao senhor que comente pelo menos três restrições, que têm sido passadas com referência à educação no Granbery.

Reconheço que há uma incoerência neste questionamento, porque, ao mesmo tempo que o acusam de desprezar o conteúdo no ensino e dar muita ênfase à religião, o acusam de positivista. Critica-se também o fato de a Instituição se declarar liberal e tolerar em seu interior a presença de fascistas e comunistas e ser subserviente ao militarismo tenentista, e ser Ele mesmo repressor.

Em resumo são as seguintes as críticas levantadas:

- **desprezo ao conteúdo no ensino**
- **extremada exigência religiosa**
- **tolerância às manifestações totalitaristas**
- **subserviência ao militarismo**
- **repressão do alunado.**
- “Vamos por partes, sem nos fixarmos nelas, porque temos que ver o todo, a malha que é tecida junta, porque é no olhar desta teia mutante que poderemos abordar o problema, sem a cafifa da solução e das respostas cabais:
- De que conteúdo se estaria falando nestas críticas? Seria o puro repassar didático e sistematizado do saber teórico e livresco? Não seria conteúdo preparar o educando para a identificação da origem dos erros, cegueiras e ilusões da pseudo-ciência e outras, sem fazer um apelo à lucidez?
- Não seria conteúdo levar a educação a uma avaliação do disjuntivo e da fragmentação do saber?
- Muitas vezes encontramos grupos, que tomam o conteúdo apenas como aquelas perigosas certezas que a ciência adotou, e sobre as quais sustenta uma falsa previsibilidade futura, uma certeza rígida, que dispensa qualquer possibilidade de eventualidades, como se o conhecimento disjuntivo pudesse mesmo dar conta de tudo.
- De modo nenhum desprezamos o conteúdo ou negligenciamos repassá-lo aos alunos. Não procede a crítica. O que fazemos é relativizá-lo, é considera-lo instrumento. No Granbery prioriza-se o aluno e coloca-se o conteúdo à serviço do aprendiz. No passado o Granbery afirmava em seus estatutos, referindo-se ao sistema brasileiro de educação *nosso sistema é mais acanhado, mais vago, mais incerto. Nós visamos a educação, dos poderes pessoais e não o encher a cabeça dos alunos com uma massa de informações heterogêneas. O homem não é vaso para encher, mas*

espírito para ser desenvolvido. (Granbery, 1892). Este é o Espírito Granberyense, ensinar e aprender para a vida.

- Por outro lado chamam-nos de positivistas, porque cuidamos do saber científico e zelamos por sua divulgação. Não o absolutizamos nem o desprezamos. A crítica nos é feita, porque damos muita ênfase à ciência inteligente e até colocamos algum slogans como a *Ordem é Progresso, mais pela esperança do que venha a ser do que já seja.*
- Não nos submetemos cegamente ao saber científico, como se ele estivesse sempre acima do bem e do mal. A Ciência traz no seu interior falhas, que crescem juntos na medida em ela avança. A crença na certeza da razão instrumental e na ciência como um novo deus tem sido o pecado da modernidade e representa fiasco irreparável.
- Como Casa de ensino o Granbery tenta preparar o aluno para a vivência da solidariedade universal, ao mesmo tempo que procura garantir-lhe competência para o enfrentamento em termos do mercado de trabalho e para a compreensão do sentido das relações trabalhistas existentes ao seu redor.
- Se o positivismo contempla estas facetas não temos porque recusá-lo. Para o Granbery tanto o macro, como o micro do aluno precisam ser considerados, porque um encontra-se dentro do outro e a rigor é impossível separá-los.
- Em suas últimas colocações, há duas questões interessantes.
- Primeiramente da incoerência entre nosso discurso e nossa prática no Granbery. Por quê a estranheza? A prática, quando responde completamente a um discurso, pede outro. O discurso é o aceno, a meta, a convocação, ou, se quiser, a utopia, o sonho conseqüente, que por sua natureza finca-se na realidade, aproxima-se e distancia-se dela simultaneamente e com ela interage, modificando-a e sendo por ela modificado.
- Do discurso-programa faz parte o desejo, e às vezes a paixão, que funcionam como mola propulsora do processo. O discurso progressista que brota da própria realidade social, dificilmente coincide com ela, porque vai à sua frente e tenta arrastá-la.
- Esta aparente incoerência, ou sem muito rigor, este caráter contraditório, é que sustenta e movimenta o caminhar até a uma mudança de qualidade, um novo patamar de aspirações, que completa o hoje e o ontem, mas escapa deles nesta trama onde tudo se movimenta, se relaciona e se modifica em permanente ir e vir ou avançar e retroagir.
- Os que acusam o Espírito Granberyense de adesão ao militarismo o fazem em função de gestos pouco compreendidos da administração. Refiro-me à amizade que o Granbery sempre cultivou com as unidades do exército em Juiz de Fora, ao fato de termos por longos anos mantido no "campus" o Tiro de Guerra, a Escola Militar, a unidade escotista, fardada, e de termos mantido tenentistas militantes em nossos quadros, como também agasalhamos integralistas e comunistas, o que em Juíz de Fora não ocorreu em outra escola.

- Agir assim, parece-me não ser adesista, nem frouxo ou omisso, por estar aberto para uma nova ordem, onde caibam confortavelmente todos.
- Vivi um tempo em que educar era sinônimo de moldar, de criar obediências, de domesticar e, sem exagero, até adestrar.
- O Granbery possui valores, os defende, mas não os impõe como verdade final. O Granberyense deve sair daqui com mente aberta, capaz de conviver e compreender o outro, com ele viver e não se agarrar a certezas intransigentes, imutáveis, acabadas, mas inclui no seu dia a dia a existência do incerto, do caótico, da desordem do acaso como elementos constitutivos do processo de avanço, como elementos que fazem parte da caminhada e não podem ser desconsiderados.
- Também não há como fazer educação trabalhando sem limites ou sem parâmetros e isto as escolas em geral possuem, com a diferença de que lá são impostos e aqui divididos, debatidos, deglutidos em uma paciente interação.
- Há no Espírito Granberyense erros, equívocos, por se tratar de um empreendimento humano, trabalhando sem fixação absoluta, mas com limites. Por exemplo a proibição do uso do fumo nas dependências do Gigante pode ser um exemplo em meio a tanta liberdade.
- O que não se pode questionar é o empenho que se faz dentro do Espírito Granberyense, para que a caminhada seja feita sem rigidez, com os avanços e recuos necessários, com acertos e equívocos, com incorporação das dúvidas e certezas, mas sempre visando a preservação do processo dinâmico e orientador que, por sua natureza, não tem fim.
- Você levanta a crítica que nos é feita da omissão, ou até da conivência com grupos diferentes mas não antagônicos que compartilham conosco o mesmo espaço.
- Não se trata de omissão, muito menos de conivência ou até mesmo de ecletismo. O Espírito Granberyense reivindica a existência de um mundo novo, em que sejam preservadas as diferenças. Não se trata de convívio tolerante meramente piedoso, mas de uma compreensão fenomenológica do outro e de um esforço para sua aceitação como ele é.
- Se começarmos a proibir o diferente e o tentarmos anular, acabamos por cair em seu mundo, nadar em sua praia e negar a verdadeira democracia, que consiste na aceitação da diversidade e da diferença."

Estou seguro de que o papo com Mr. Moore e Prof. Irineu Guimarães esclareceu-nos, de que de fato, inspirados pelo Espírito Granberyense, eles representaram bem o pressuposto, que o Granbery procurou trabalhar com os pés no futuro, este entendido como uma condição "liberal" e que dele se pode dizer que agiu sempre no amanhã, o que contagiou seu agir presente.

O amanhã granberyense era imaginado dentro de um espírito liberal evangélico, que se esforçava por desvencilhar-se de um conservadorismo escolástico, e que não se conformava com a situação educacional e social instalada, que almejava ver removida dentro de um processo persuasório embasado no diálogo, que descartava qualquer tipo de solução conflituosa ou negação à participação do diferente, não antagônico.

Os sinais deste pé no amanhã pela educação se faziam viáveis, segundo os atores do processo, por acontecimentos muito explícitos, que esperamos poder sintetizar:

- Trabalhava-se com a mais absoluta confiança no poder transformador da educação formal, considerada mola propulsora da adequação do homem ao universo, máquina perfeita, dentro da qual se podia planejar e prever com segurança, embora não se descartasse o imprevisível.
- Neste mundo futuro imaginado o homem era o centro de tudo, o mais notável dos seres e o Planeta Terra, a mais importante manifestação do universo.
- Nesta educação o processo de aprendizagem não se limitava à comunicação do "saber sabido" nem se dava prioritariamente na sala de aula no discurso teórico.
- Aprendizagem acontecia no viver, nas resoluções cotidianas e concretas, nas relações prazerosas professor-aluno em um convívio salutar, em que todos são aprendentes e se vêem como tais, ao longo do processo não retilíneo nem cumulativo de conhecimento.
- A Escola tinha que se esforçar para ser vista como lugar agradável, bom de se viver, ligada às necessidades e à realidade dos participantes, onde não se sentia o enfado do ensino livresco nem o peso autoritário do "magister dixit" ensinador-perfeito como palavra final.
- Um pressuposto podia ser facilmente percebido. A mente humana é altamente seletiva, o aluno só aprende o que lhe dá prazer aprender e, portanto, só ocorre a verdadeira aprendizagem, quando o processo é lúdico. Só uma escola amada pode ser eficaz, ou como mais tarde nos disse o Pequeno Príncipe "Só se conhece bem com o coração". As rosas amadas são as mais belas. O emocional deve ser cultivado e cuidado carinhosamente.

Para que isto se desse, algumas sugestões foram feitas e providências foram tomadas:

- Os professores, que não são simples prestadores de serviços ou empregados, mas sócios preparados, participantes ativos do empreendimento, onde são ouvidos e respeitados, devem se sentir felizes em seus trabalhos, prioritariamente de tempo integral, e moradores do "campus".
- Estes professores se faziam participantes das atividades extra-classe, dispunham de tempo para música, teatro, esporte, grêmios literários e mantinham natural predisposição para o diálogo e melhor qualidade dos serviços prestados "na missão de educar".
- Nestas condições eram possível relações positivistas, agradáveis, geradoras das saudades, que por toda a vida acompanham os granberyenses ex-alunos e criam o estilo de solidariedade e urbanidade marcantes, características básicas do Espírito Granberyense.

Esta escola do futuro, para a vida, manteve-se entretanto "modernista', embora nutrisse leve desconfiança do método científico; ainda imaginava a possibilidade do progresso e saber contínuos, da previsibilidade e da ordem estática e duradoura e do conhecer pleno.

O homem educado poderia garantir por antecipação o êxito de um futuro ordenado e invariável, plenamente sob controle do intelecto e do emocional.

Em grande parte este futuro ameaçou chegar e passou, deixando em seu lugar a atmosfera de uma promessa frustrante e não cumprida, que leva os granberyenses a indagações angustiantes. O que nos aconteceu? Onde o "Espírito" fracassou, se apenas permitiu nossa nostalgia? Para onde foram nossas certezas e nossa esperança?

Nela o conhecer a realidade, tarefa do sujeito, se fazia possível plenamente pelo método científico, auxiliado pelo saber revelado.

O conhecimento pleno, este imaginado como alcançável, podia ser exaustivo, desde que as condições de bom convívio se estabelecessem entre os aprendentes por força de um ambiente propício.

No mundo futuro, com o objetivo completamente dissecado, fotografado, a realidade se revelará e a natureza será capturada em todos os seus mistérios.

O que o Espírito pedia é que este super-homem, assim preparado, se desse conta da solidariedade universal, da impossibilidade de êxito do viver solitário e da necessidade de se compartilhar continuamente estas benesses, para fazer de nosso mundo um grande Granbery.

Fica-nos a impressão de que nosso mundo ruiu; com ele foram nossas certezas e nossas previsibilidades; que vivemos o futuro, que não chegou e passou o que nos fez nostálgicos e saudosos não do passado, mas deste futuro sonhado e tão desejado.

O Espírito Granberyense continua, entretanto, a nos propor revisões, a nos esclarecer, que podemos estar imaginando que "o depois chegou" e que ele é o fim. Mas lembra-nos que há o depois do depois, o pós, quem sabe o pós-moderno, menos retilíneo e mais complexo?

Neste momento temos que refazer a pergunta. De que educação vamos precisar para este novo futuro? É a tarefa que cuidaremos realizar na Segunda parte deste trabalho.

BIBLIOGRAFIA:

BRECHET, Bertold. **Poemas 1913 – 1956.** Editora Brasiliense. São Paulo, 1990.

DREZE, Jacques & DEBELLE, Jean. **Concepções da Universidade.** Trad. Francisco de Assis Garcia. Fortaleza, Editora UFC. 1983.
Estatuto Granbery. 1891
Estatuto Granbery. 1892
Estatuto Granbery. 1930
LANDER, In BOAVENTURA, Elias. **A Educação Metodista no Brasil (Origem – Evolução e Ideologia).** Dissertação de Mestrado. Piracicaba, 1978.
MILL, John Stuart. **Inaugural Adress Deliverd no the University of st**. Andrews. EUA. 1967. In BOAVENTURA, Elias.
Projeto de Pesquisa. **A Proposta Educacional Metodista no Brasil I.** Piracicaba, 1994.
REGO, José Lins do. In SANTOS, Messias Amaral. **GRANBERY sua mística e sua história.**
SANTOS, Messias Amaral. **Granbery sua mística e sua história.** Imprensa Metodista, São Paulo, 1982.
VADE-MECUM, Granbery 1913

O Conceito e configuração social em Norbert Elias – Espaço Social de ambivalência?

Elisa Pereira Gonsalves
DHP/Centro de Educação
Universidade Federal da Paraíba

Buscar a visibilidade da vida social a partir das janelas conceituais de Norbert Elias é uma tarefa exigente e prazerosa, marcada pelo humilde reconhecimento do sociólogo de que nós temos dificuldade de nomear a vida.. Atento aos desafios do processo de investigação social, Elias chama atenção para o fato de que descobrimos movimentos, fluxos, descontinuidades e, extasiados e perplexos diante do novo, descobrimos também que nos faltam conceitos e até palavras que permitam indicar uma aproximação adequada ao que está diante dos nossos olhos.

O Conceito e configuração social em Norbert Elias – Espaço Social de ambivalência?

Elisa Pereira Gonsalves
DHP/Centro de Educação
Universidade Federal da Paraíba

Buscar a visibilidade da vida social a partir das janelas conceituais de Norbert Elias é uma tarefa exigente e prazerosa, marcada pelo humilde reconhecimento do sociólogo de que nós temos dificuldade de nomear a vida.. Atento aos desafios do processo de investigação social, Elias[1] chama atenção para o fato de que descobrimos movimentos, fluxos, descontinuidades e, extasiados e perplexos diante do novo, descobrimos também que nos faltam conceitos e até palavras que permitam indicar uma aproximação adequada ao que está diante dos nossos olhos.

Quando Elias[2] ressalta a idéia de que o movimento próprio do pensamento, no sentido de dar uma intelegibilidade às relações sociais, permanece lacunar. Aqui, uma questão fundamental é colocada: conhecer exige comunicação, designação. Exige palavra. E a nomeação corresponde sempre a uma forma de apropriação precária. É certo que só temos à medida que designamos – este parece ser um grande desafio dos pesquisadores em todas as áreas: designar, nomear. No entanto, a linguagem é o nosso esforço humano, é o nosso modo de buscar a realidade. É também o nosso limite. Como diz Clarice, *"por destino tenho que ir buscar e por destino volto comas mãos vazias. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem.*".[3]

Neste sentido, a linguagem aprisiona. O esforço humano de nomear as coisas traz em si uma incompletude, uma limitação. O movimento da descoberta é incessante e é justamente o ato de buscar que nos leva para encontros inesperados com o novo. O achar – que se confunde com o que já sabemos, com o que já conhecemos - brota das nossas certezas, não remete para o desconhecido.

Quando obscurecemos os limites da linguagem, tendemos a edificar um modelo ideal que coloca à sombra e à margem os possíveis elementos inovadores, pois descrevemos estados petrificados e não conseguimos designar o movimento da vida social – ele nos escapa.

Além disso, temos dificuldade de lidar com o movimento, de nomeá-lo e por que não dizer, dificuldade de lidar com o que está vivo, o que nos coloca confortavelmente ao lado do que não tem respiração. Mas precisamos dar conta do que pulsa.

É nesse contexto que encontro Norbert Elias. Pretendendo contribuir para a eliminação da rigidez do pensamento que distingue e separa o indivíduo da sociedade e ciente dos limites da linguagem, Elias apresenta o conceito de configuração. Acolho esse conceito como mais um esforço humano que revela o nosso eterno buscar e não achar, por destino.

---

[1] Elias, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro, Zahar, 1994.
[2] Idem. Ibidem.
[3] Lispector, Clarice. **A Paixão segundo GH**. Rio de Janeiro, Rocco,1998.

A idéia de jogo talvez seja a primeira aproximação necessária para o entendimento do conceito de configuração:

> *Se quatro pessoas se sentarem à volta de uma mesa e jogarem cartas, formam uma configuração. As suas ações são interdependentes. Neste caso, ainda é possível curvarmo-nos perante a tradição e falarmos do jogo como se este tivesse uma existência própria. É possível dizer: « O jogo hoje à noite está muito lento!». Porém, apesar de todas as expressões que tendem a objetivá-lo, neste caso o decurso tomado pelo jogo será obviamente o resultado das acções de um grupo e indivíduos interdependentes. Mostrámos que o decurso do jogo é relativamente autónomo de cada um dos jogadores individuais, dado que todos os jogadores têm aproximadamente a mesma força. Mas este decurso não tem substância, não tem ser, não tem uma existência independente dos jogadores, como poderia ser sugerido pelo termo «jogo». Nem o jogo é uma idéia ou um «tipo ideal», construído por um observador sociológico através da consideração do comportamento individual de cada um dos jogadores, da abstracção das características particulares que os vários jogadores têm em comum e da dedução que destas se faz de um padrão regular de comportamento individual*[4].

A configuração é entendida como um "padrão" criado pelos jogadores, padrão este mutável que compreende o conjunto criado pelos jogadores através de suas mentes, suas ações nas relações com os outros [5].

O jogo é um sistema de interdependência complexo que serve para pensar relacionalmente os grupos humanos. Como ferramenta conceitual, a idéia de jogo serve tanto para compreender grupos menores como grupos que possuem grandes dimensões. É importante destacar que a opção por um estudo de um pequeno grupo não significa simplificar a pesquisa pois a natureza das relações sociais é a mesma e extremamente complexa. O aumento do número de jogadores indica apenas o "caráter exponencial" das interações possíveis[6].

Aqui reside um elemento-chave: o jogo, em Elias, não remete para o conjunto de regras e não é definido por elas; o jogo é uma combinação provisória e dinâmica das relações sociais. O movimento da vida social é o jogo para Elias, o jogo *"se apresenta como uma lei geral do funcionamento social e se impõe, pois, como um imperativo do qual ninguém poderia fugir*"[7]. Configuração seria, portanto, uma *abrangência relacional*, o modo de existência do ser social e a possibilidade conceitual de aproximação às emergências do cotidiano.

Remeter o conceito de configuração apenas para a sua realidade material – número de jogadores e regras existentes – significa, portanto, uma distorção. Uma configuração social é sempre um espaço de síntese, sempre provisória, do movimento dialético da realidade.

Entender que o essencial está na relação é o desafio mais caro. Como diz Clarice, na relação está a respiração do mundo: "*entre dois grãos de areia por mais juntos que estejam existe um intervalo de espaço(...)nos interstícios da matéria primordial está a linha de mistério e fogo que é a respiração do mundo(...) que ouvimos e chamamos de silêncio.".*[8]

O estudo de uma configuração social não pode ser reduzido ao estudo de um elemento, isoladamente: não basta a compreensão de aspectos do comportamento ou das ações das pessoas, individualmente consideradas, é preciso acenar para a interdependência, para as configurações que as pessoas estabelecem umas com as outras. É preciso pensar na *linha de mistério e fogo* de Clarice, para enxergar o que existe no intervalo de espaço entre os dois grãos de areia.

A centralidade das relações no pensamento de Elias tem levado alguns autores a associar o trabalho do sociólogo "*a um modo de pensamento que chamaríamos atualmente de estrutural ou até mesmo estruturalista*"[9].

---

[4] Elias, Norbert**. Introdução à Sociologia**. Lisboa, Edições 70, 1999, pp. 141-142.
[5] Idem. Ibidem.p.142.
[6] Garrigou, Alain. O "Grande Jogo" da Sociedade. In: Garrigou, Alain e Lacroix, Bernard. **Norbert Elias: a política e a história.** São Paulo, Perspectiva, 2001, p.77.
[7] Idem. Ibidem, p.78.
[8] Lispector, Clarice. A Paixão segundo GH. Rio de Janeiro, Rocco, 1998, p.98.
[9] Heinich, Nathalie. **A Sociologia de Norbert Elias**. São Paulo, EDUSC, 2001, p.120.

Acredito que essa discussão merece destaque. Sob inspiração estruturalista, as configurações sociais estariam subordinadas a leis que determinariam a sua forma e o seu conteúdo, cabendo ao pesquisador desvelar as leis internas (sejam elas estáticas ou dinâmicas). Considero essa questão um núcleo fértil porque, ao contrário do que poderia ser uma aproximação, é justamente este o ponto de evidencia uma descontinuidade do pensamento de Elias ao pensamento moderno.

Elias distingue duas tarefas da Sociologia: *"o exame e interpretação de forças compulsivas específicas que agem sobre as pessoas nos seus grupos e sociedade*" como também a "*libertação do discurso e do pensamento relativos a essas forças*"[10]. Ao chamar para si a tarefa de contribuir para a reorientação do discurso e do pensamento das pessoas no que se refere às forças que as pessoas exercem umas sobre as outras, Elias afirma que

> *"Seria mais fácil compreender que tais forças são totalmente distintas, se a nossa linguagem e pensamento não estivessem tão totalmente penetrados por palavras e conceitos tais como 'necessidade causal', 'determinismo', 'leis científicas' e outras do mesmo tipo. Estes denotam modelos derivados de uma experiência prática n o campo das ciências naturais, da física e da química. Foram mais tarde transferidos para outros campos de experimentação, para os quais não tinham sido de modo algum primeiramente destinados, como por exemplo o campo das relações humanas, a que chamamos sociedade. Nesse processo perdeu-se a consciência da sua relação original com as descobertas relativas a acontecimentos físico-químicos. Assim, apresentam-se-nos agora como concepções a priori do modo como os acontecimentos se interligam; todos os homens parecem possuí-los como fazendo parte de um senso comum ou de uma razão inatos, independentes da experiência."*[11]

O terreno em que se movem as configurações é fugidio, não se prende a determinismos nem a leis científicas. Interpretar as forças compulsivas significa mergulhar em singularidades para contemplar o seu movimento e descreve-lo, não impondo o trabalho de elaboração de leis. Em Elias pode-se perceber uma necessidade de aproximação acariciante à realidade para mostrá-la como é, aos nossos olhos, longe de qualquer razão legislativa que se realiza pela obsessão do dever ser.

Quando Elias constitui o jogo pelo movimento acena para a incerteza e para imprevisibilidade. Os indivíduos estão ligados entre si e as relações que estabelecem com os outros são necessariamente relações de poder, cujo equilíbrio é instável. Dependendo da configuração, pode-se acostar para um lado ou para o outro, ou ainda pode estar numa situação momentânea de equilíbrio.

No interior da configuração não se tem um controle absoluto das trocas e das relações. Aqui Elias recorre a noção de valências abertas ou desligadas, que emergem como possibilidades, como vetores que podem atingir zonas conhecidas ou desconhecidas, que podem estar ou não na dependência do indivíduo.

Os vetores, quer estejam correspondendo a um equilíbrio de poder mais ou menos instável, quer representem valências abertas, são figuras de ordem/desordem porque ocasionam naturalmente a dissensão, pela diferença, desafiando as regras existentes do jogo, tendo inclusive poder de destruição, não do jogo – o modo próprio de ser da sociedade – mas daquela configuração, daquele movimento específico. O movimento não se constitui por uma dinâmica integradora, que cuida da sobrevivência do sistema. O movimento é fonte de vida e de morte da configuração.

O mundo ordenado é o mundo no qual sabemos como prosseguir, sabemos qual será o próximo passo. O mundo ordenado possui ligações constantes, passíveis de controle e de medição. As configurações confundem, causam estranheza, não tem direção, não são planejadas. O conceito de configuração permite entender a existência social não ordenada.

O conceito de configuração em Elias parece, portanto, confrontar-se com o esforço da linguagem em sustentar a idéia moderna de ordem e, por conseguinte, em negar ou excluir o acaso e a contingência. O conceito de configuração constitui-se na e pela ambivalência, ambivalência que é uma desordem específica do esforço de nomear, por nascer da auto-constituição da ordem.

---

[10] Elias, Norbert. **Introdução à Sociologia**. Lisboa, Edições 70, 1999,p.18.
[11] Idem. Ibidem,p.22.

Quando rejeita enfaticamente as disjunções do pensamento sociológico, Elias também faz referência ao binômio ordem/desordem: *"entre os homens, tal como na natureza, não é possível o caos absoluto"*[12]. Para Elias

> *"a palavra 'ordem' não está a ser usada no mesmo sentido do que quando se fala de 'ordem e lei'ou, de uma forma adjectiva, de uma pessoa 'ordenada' em oposição a uma pessoa 'desordenada'. Fala-se de ordem no mesmo sentido em que se fala de uma ordem natural, na qual a decadência e a destruição têm o seu lugar como processos estruturados lado a lado com o crescimento e a síntese e a morte e a desintegração lado a lado com o nascimento e a integração."*[13]

O "equilíbrio flutuante" muitas vezes reiterado por Elias como *"uma característica do fluxo de cada configuração*"[14] corresponde, portanto, a afirmação de que o estado natural das coisas é a ambivalência. Isto significa que as configurações possuem dois ou mais aspectos diferentes ou até opostos que convivem e não se excluem.

Atribuir ao conceito de configuração a qualidade de ambivalente indica, também, o reconhecimento dos limites da linguagem. A ambivalência é tida como desordem, falta de precisão, impossibilidade de classificação. A modernidade previne a ambivalência porque vive sob o espectro do mundo ordeiro e de uma ciência masculina que pretende controlar e dominar as coisas da natureza e da sociedade. A modernidade classifica, inclui e exclui, realizando um ato de violência contra o mundo porque a vida não é dividia, a vida não se deixa enclausurar.

A ambivalência, entretanto, é resultado do trabalho moderno de classificação e exige um esforço maior:

> *"Embora nascida do impulso de nomear/classificar, a ambivalência só pode ser combatida com uma nomeação ainda mais exata e classes definidas de modo mais preciso ainda: isto é, com operações tais que farão demandas ainda mais exigentes (contrafactuais) à descontinuidade e transparência do mundo e assim darão ainda mais lugar à ambigüidade. A luta contra a ambivalência é, portanto, tanto autodestrutiva quanto autopropulsora. Ela prossegue com força incessante porque cria seus próprios problemas enquanto os resolve."*[15].

A questão-chave mediante a configuração não é medir, tocar, precisar matematicamente. Mediante configurações sociais a exigência é a de visualizar as *linhas de mistério e fogo*, os vetores, que revelam forças concentradoras e dispersoras, sem leis que as regem.

O conceito de configuração de Elias indica uma importante superação do modelo que prevaleceu no pensamento moderno e ajuda a "*fazer esse mundo falar a nós, por assim dizer, tornar audíveis os seus silêncios: explicar o que aquele mundo não percebia*."[16]. Pela sua entrada epistemológica que está vinculada com a recusa ao pensamento disjuntivo, Elias nos ajuda a não reconstruir um "outro mundo", mas a dar lugar ao "outro do nosso próprio mundo"[17]. E, mais uma vez, estamos diante de um humanista que não esconde o seu desejo de viver uma democracia.

A nós, cabe a disposição para o acolhimento. Cabe a sensiblidade para enxergar as descontinuidades. Como escutar uma música. Identificar notas não basta. Ao mesmo tempo em que é soma de notas, é mais do que isso. Lembremo-nos de Mozart:

> *O imperador José II, que de algum modo se envolvera no projeto de <u>O rapto do serralho</u> enquanto protótipo da <u>Singspiel</u> alemã, ficou nitidamente insatisfeito com o trabalho final. Declarou ao compositor após a <u>première</u> em Viena: "Notas demais, meu caro Mozart, notas demais"* .

---

[12] Idem. Ibidem. p.82.
[13] Idem. Ibidem.p.82.
[14]Idem. Ibidem,p.143.
[15] Bauman, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro, Zahar, 1999, p.11.
[16] Idem. Ibidem. p.13.
[17] Idem. Ibidem. P.14.

Parece que uma das cantoras também se queixou de que sua voz não podia ser ouvida acima da orquestra. Igualmente nesse ponto, sem se dar conta, Mozart tinha inaugurado outro deslocamento na relação de poder. Nas óperas de corte ao estilo antigo, os cantores é que mandavam. A música instrumental era subserviente; estava ali apenas para acompanhá-los. Mas, no Serglio, Mozart mudou um pouco este equilíbrio de poder; algumas vezes gostava de intercalar vozes humanas com as dos instrumentos, numa espécie de diálogo. Solapou, assim, a posição privilegiada dos cantores. E ao mesmo tempo inquietou a sociedade de corte, que, numa ópera, estava acostumada a ter empatia com as vozes humanas e não com as vozes simultâneas da orquestra. Se Mozart deu à orquestra algo a ser dito, o público não escutou. Somente escutou "notas demais"[18].

[18] Elias, Norbert**. Mozart: a sociologia de um gênio**. Rio de Janeiro, Zahar, 1994, pp.128-129.

Rol social de la obra educativa Metodista em Bolívia.

Erlan Chavez Justiniano
UNIMEP/PPGE
Mestrando.

El presente trabajo tiene como interés acercamos a lo que particularmente se llama " fenómenos sociales ", debido al poco sino también escaso interés de investigación que se le a otorgado por parte de las ciencias sociales en Bolivia y de manera particular de la ciencia de la educación, fenómenos tales como es el Religioso - Educativo, Iglesia - Educación, Estado - Iglesia. Dentro de la composición del campo religioso en Bolivia dos hechos históricos dan lugar al protestantismo: Primero, el hecho de reclutar la mayor parte de la clientela religiosa entre los sectores populares: la segunda, el hecho de que dentro del campo social y religioso, el protestantismo ocupa de alguna manera una manera subalterna. Esto reforzado por el hecho de privilegio que la Iglesia Católica ocupa dentro de la estructura jurídico y política, establecido en la constitución del país.

Rol social de la obra educativa Metodista em Bolívia.

Erlan Chavez Justiniano
UNIMEP/PPGE
Mestrando.

Objetivo General.-
Realizar un analisis del momento historico de 1900 – 1920 en la educación Boliviana identificando la ideologia e inserción de la educación metodista a traves de los colegios Institutos Americanos de la Paz y Cochabamba.
Objetivos especificos.-

- Describir los hechos educativos mas importante desarrollado por el gobiernos del partido liberal.
- Verificar la influencia que ejerció el positivismo dentro del contexto Educativo Boliviano en el 1900 – 1920 sobre las demas corrientes tradicionales.
- Señalar e identificar los aportes realizados por los colegios de La Paz y Cochabamba en la educación Boliviana.
- Establecer una relación entre los sistema de la educación Boliviana y la educación Metodista.

Con el presente trabajo se pretende realizar una investigación historica educacional acerca de;

a) La influencia de los diferentes paradigmas pedagógicos en los años 1900 – 1920.
b) La ideología, los aportes y el contexto en la cual se inserto la Iglesia Metodista y los Colegios Americanos en Bolivia.

Aunque muy poco se há escrito sobre el periodo de gobierno del partido liberal en materia de educación y más reducida es aún la bibliografia que analiza lo que significo ese periodo.
Los liberales, partidarios de la ideologia liberal vigente en la epoca, van expresar esta doctrina fundamentalmente en el rol que debe cumplir el Estado, es decir, basicamente en su función de un Estado controlador que sostiene que que el Estado debe preocuparse de la seguridad externa y el orden interno.
Pararelamente a la vigencia del liberalismo, se siente claramente el influjo de la corriente filosofica positivista al ser asumida por los principales gestores de la politica educativa liberal.
El Gobierno liberal comienza con la presidencia del General José Manuel Pando (1899 – 1904) que se rodeó de gente muy capaz y a la educación le dio mucha importancia. Faustino Suarez de este periodo nos dice: "...el ministro de Instrucción Samuel Oropeza, Inicio una labor de

reconstrucción nacional, poniendose por primera vez el énfasis merecido en la educación del pueblo. Por circular de 31 de Enero de 1900, implantó nuevamente el metodo gradual concentrico en los establecimientos escolares com la recomendación de iniciar la practica en las escuelas primarias a fin de que los alumnos egresados de estas aulas pudieran llegar a secundaria "con el espiritu preparado". **(1)**

Este metodo fue nuevamente implantado pues anteriormente ya habia sido rechazado por los maestros al no comprenderlo.

Un aspecto importante que se debe de tomar en cuenta y no dejar pasar por alto es el influjo económico en lo educativo. Al respecto, un factor que favoreció al gobierno liberal para que su tarea en la educación sea fructífera , fué que durantes los gobiernos liberales el pais vivió en la epoca del auge del estaño, de la goma, y de recibir las compensaciones económicas del tratado de Petropolis con Brasil y del tratado de Paz con Chile, que significarón grandes ingresos al Tesoro Nacional, lo cual hacia posible se aumente los presupestos al Ministerio de Instrucción Pública de la epocá en estudio..."Lo esencial fue la impresionante inyección económica representó el dinero de los dos tratados por los que Bolivia cedió territorios al Brasil y Chile...Los liberales se vierón beneficiados com el crecimiento de las exportaciones gomeras cuyo punto más alto se dio entre 1905 y 1915 y el sostenido auge del estaño, que cambió completamente la economia boliviana en el periodo 1900 - 1940.." **(2)**

El Dr. Ismael Montes presidente de 1904 – 1909 y nuevamente en las gestiones 1913 – 1917, es uno de los Presidentes que más impulso dia a la educación durante sus gobiernos, dedico gran parte a mejorar el sistema educativo, enviar jovenes com becas al exterior, contratar personal especializado para la formación de los profesores.. " Uno de los éxitos más notables de su administración fue su empeño en la mejora del sistema educativo, envio una misión a Europa...logro becas para estudiantes bolivianos en el exterior y la contratación de la misión belga presidida por el profesor Rouma (1908). **(3)**

Por su parte el Ministro de Instrucción Pública de 1904 – 1908 , Juan Misael Saracho fué tambien uno de los que se preocupó por la educación visitando personalmente el trabajo desarrollado dentro de las escuelas en los diferentes distritos, para haci conocer de manera cabal el trabajo que se desarrollaba. Tambien logró un incremento económico en el presupuesto destinado para la educación .." Si en 1904 el presupuesto de instrucción tenia 130.000 bolivianos, fué aumentado paulatinamente hasta llegar en 1908 a 1.833.904 bolivianos, es decir cinco veces más. Luego aseguro un trato igual y puntual en el pago de los haberes al personal docente...por primera vez se consideró que la eficiencia y rendimiento del maestro está en relación directa com su economia.." **(4)**

Un aspecto que llama la atención es su afán de modernizar y hacer progresar la educación de entonces..." Armonizó la enseñanza clasica con las necesidades de la vida moderna.. Reemplazó la catedra de latin y religión, de utilidad limitada, com la aritmetica y la contabilidad , de necesidad urgente en el comercio y la industria." . **(5)** Esto com el fin de que si algun educando por alguna razón no conclui sus estudios ya sea por no contar com recursos económicos el mismo estaria capacitado de manera tecnica com dichas materias comerciales.

Con el espiritud cientifico que caracterizó al gobierno de esta epoca se envió a prepararse cientificamente a maestros a través de becas para estudiar en chile en escuelas pedagógicas para primaria y secundaria, ofreciendo mayor oportunidad a la mujer que habia sido abandonada hasta entonces..." el 12 de Febrero de 1906 el Presidente Montes y su Ministro Saracho se trasladaron a Oruro nada más que para despedir a ocho señoritas que partian a capacitarse en la Escuela Normal de Chile." **(6)**

Se dierón muchos trabajos en el campo educativo como ser; se dicta el Plan General de estudio y de organización de la Instrucción Primaria, se da la diversificación educativa, se crea la escuela de agronomia y veterinaria, la academia de bellas artes , se compra material didactico modernos, se compran edificios para el funcionamiento de escuelas, por decreto del 4 de Julio se declará la gratuidad de la enseñanza, se declara la libertad de culto y de esta manera se declara la enseñanza laica..." luego se reformó el articulo 2 de la Costitución Politica del estado en sentido de reconocer y sostener la Religión Católica, Apostolica y Romana, permitiendo el

ejercicio público de todo outro culto, o sea que se abrió campo a la libertad de conciencia y a la enseñanza laica respetuosa de todas las religiones. **(7)**

Los gobiernos del Dr. Eliodoro Villazón (1909 – 1913) y del banquero José Gutierrez Guerra (1917 – 1920), ambos de la epoca liberal fueron simplemente de consolidación de las instituciones creadas por el Presidentes Montes, cuya alta personalidad y cualidades de caudillismo tuvierón influencia preponderante en todo el curso del regimen liberal. **(8)**

Por otro lado tambien es de significativa valia el estudio sobre la influencia y aporte fundamental el realizado por los Colegios americanos a traves de la Iglesia Metodista en la educación , pues este se convirtio en el primer colegio protestante evangelico en Bolivia, que trajo consigo nuevos metodos de enseñanza y una nueva corriente pedagogica diferente a la tradicional de esa epoca. Además de que la educación evangelica protestante durante mucho tiempo estuvo a cargo exclusivo de los dos colegios de la Iglesia Metodista.

La ideologia Liberal es identificada durante este periodo tanto por la influencia dada por el gobierno del partido liberal asi como por la ideologia liberal presentada por la iglesia metodista, propiciando de este modo la inserción de los colegios como la alternativa más clara frente al catolisismo y la educación escolastica.

Los inicios de la obra misionera en bolivia se da, no como un trabajo próprio de Iglesia metodista en bolivia sino como un trabajo a cargo de misioneros representantes de Sociedades Biblicas instalados en otros paises donde ya existia la Iglesia Metodista... “En febrero de 1901, el obispo Charles McCabe, como presidente de la conferencia Americana del Occidente del Sur de Iquique , Chile, fue quien primero se movilizó para extender el trabajo de la Iglesia Metodista Episcopal hacia Bolivia. Designo a Carl G. Bautelspacher , un predicador de origen alemán, como superintendente del flamante distrito de Bolivia y como predicador encargado de la estación de La Paz.”. **(9)**

Pero el trabajo misionero de Bautelspacher no fue realizado por largo tiempo debido a que en Bolivia no existia la libertad religiosa ni las garantia constitucional para comenzar un trabajo misionero, por lo tanto este intento debio ser postegado por circunstancias adversas del medio cultural boliviano...” Esta prohibición era reforzada por el Codigo Penal Nacional, que tenia una sección titulada “ Crimenes contra la religión del Estado”. El Codigo establecia, “todo aquel que conspire directamente para establecer en Bolivia, o ser causa de que la República cese de profesar la religión Católica Apostolica y Romana, sera traidor y sufrira la pena de muerte..” **(10)**

Por lo tanto en esta etapa de inserción misionera metodista de 1900 – 1920 solo fue posible realizar a travez de la enmiendas juridas realizada a la Constitución Politica de Estado de el 6 de Agosto de 1906, que se aprobó en el congreso “ El estado reconoce y sostiene la religión Católica Apostolica y Romana, permitiendo el ejercicio público de otra forma de culto.” **(11)**

Otro elemento importante para la inserción en Bolivia fué la invitación a realizar un trabajo en el campo educaciónal al Obispo de la iglesia Metodista de Chile...” Cuando los misioneros de la Iglesia Metodista vinieron a Bolivia en 1906, a la Paz, a invitación del Partido Liberal, por entonces en el gobierno, hecha al Obispo de la Iglesia Metodista en la conferencia de Chile, querian que alguien iniciara una escuela en La Paz, tal como la tenían Chile, Perú y la Argentina en esa época.” **(12)**

Por otro lado la presencia metodista se vió favorecida com el apoyo ecónomico realizado por el gobierno del partido liberal, tanto para el colegio en la Paz como en el 1912 para el colegio de Cochabamba....” Harrington habia firmado en forma anticipada, un ofrecimiento para dos colegios. El gobierno estaba dispuesto a págarle 15.000, pesos bolivianos, para establecer un colegio en La Paz bajo el control y dirección de la Sociedad Misionera. **(13)**

Citas Bibliograficas;

1.- Suarez , A, Fautino. “ Historia de la educación en Bolivia”. Pag.214
2.- Mesa, G. Carlos, Teresa, José. “ Historia de Bolivia” Pag. 526
3.- Ibid. Pag. 527
4.- Suarez , A, Fautino. “ Historia de la educación en Bolivia”. Pag. 221
5.- Ibid. Pag. 218
6.- Ibid. Pag. 222
7.- Ibid. Pag. 225

8.- Ibid. Pag. 271
9.- Tremayne, J. Coplestone. " Misión Metodista en Bolivia. Pag. 1
10.- Ibid. Pag. 2
11.- Galindo, F. " Ideologia Metodista en Bolivia 1969 – 1999" Pag. 15.
12.- Tremayne, J. Coplestone. " Misión Metodista en Bolivia. Pag 5
13.- Ibid. Pag. 9

Este trabajo será desarrollado de la siguiente manera;

El primer Capítulo se presenta un breve panorama de los antecedentes históricos educativos, desde la política educativa del periodo conservador; también incluye al periodo liberal. Se presentará la importancia de la filosofía dentro de este contexto y su relación con la educación. También veremos las influencias doctrinarias e ideológicas que convergen en la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX en Bolivia.

Este capitulo es uno de los fundamentales para contextualizar el desenvolvimiento del trabajo veremos como se desarrolla la política educativa liberal en sus aspectos más relevantes bajo la influencia del positivismo. Mostraremos también las principales obras pedagógicas ejecutadas o llevadas a cabo bajo la óptica del avance de la ciencia y el progreso.

En el Segundo Capitulo estaremos elaborando las características generales del periodo misionero de 1900 - 1920, las condiciones socio-eclesiales de la iglesia y el estado, el desarrollo de la iglesia metodista, analizaré la ideología liberal tanto del estado como de la iglesia.

En el Tercer Capitulo y el más importante pretendo trabajar lo particular de los Institutos Americanos de la Paz y Cochabamba es decir la propuesta educativa, Programas curriculares, actividades extracurriculares.

Diseño de Investigación.

La recolección del material sera mediante el analisis literario de :

- Bibliografia referente al tema de investigación como ser libros de Dr. Fautino Suárez " Historia de la educación en Bolivia" o de Guillermo Francovich, " La filosofia en Bolivia" .
- Material de publicaciones: articulos, periodicos, folletos.
- Consulta a archivos, manuscritos, resumen de conferencias, ect.

Bibliografia

- Suarez , A, Fautino. " Historia de la educación en Bolivia" Editorial, Trabajo, La Paz – Bolivia 1963
- Mesa, G. Carlos, Teresa, José. " Historia de Bolivia" Cuarta Edición, Editorial, Gisbert y Cia. La Paz – Bolivia 2001.
- Tremayne, J. Coplestone. " Misión Metodista en Bolivia" Estracto de History Methodist Episcopal Church (1896 – 1939); Nueva York, Boarde of Global Ministries, Unite Methodist Church, 1973. Traducido por Fanny G. de Pantelis.
- Galindo, Fernando. " Ideologia Metodista en Bolivia 1969 – 1999" Tesis de Licenciatura en Sociologia, 1999. Universidad Mayor de San Simon. Cochabamba – Bolivia.

A TEORIA FIGURACIONAL E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A RELEITURA DAS CONCEPÇÕES DE LAZER NO BRASIL

Fernando Cavichiolli
UFPR/ CEPELS/UNIMEP

A finalidade desse texto é proporcionar a interpretação de Norbert Elias e Eric Dunning sobre o lazer nas sociedades contemporâneas e iniciar o debate com as posições adotadas pelos teóricos do lazer no Brasil. Procuramos explicitar algumas das preposições da teoria figuracional referentes: primeiro, as características gerais que melhor definem uma atividade como lazer, segundo, o amplo controle que os seres humanos exercem sobre si mesmo e a relação com o lazer, e por último o tipo de excitação que os seres humanos procuram com o lazer. As formulações estão fundamentadas nos livros *A busca da excitação:* desporto e lazer no processo civilizacional e *Sport Matters: sociological studies of sport, violence and civilization.* Na seqüência, questionamos o desenvolvimento do estudo do lazer no Brasil, que parece ter sido influenciado pelo padrão de democratização e cultura, surgido na metade do século XX. A cultura foi entendida como um bem em que todas as pessoas deveriam dispor, e, sobretudo, deveria despertar consciências, responsabilidades e direitos a serem conquistados. O modelo adotado nos anos 50 torna o lazer (segundo a ótica de Joffre Dumazedier e posteriormente de um número considerado de pesquisadores brasileiros) um instrumento de poder para o desenvolvimento do projeto político de partilha do poder. O processo apresenta um caminho que necessariamente teria que ser seguido: possibilitar o desenvolvimento de consciência do cidadão. Nesta primeira fase, a organização dos lazeres, a educação política e a democratização cultural formaram um único projeto.

A TEORIA FIGURACIONAL E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A RELEITURA DAS CONCEPÇÕES DE LAZER NO BRASIL

Fernando Cavichiolli
UFPR/ CEPELS/UNIMEP

Resumo: A finalidade desse texto é proporcionar a interpretação de Norbert Elias e Eric Dunning sobre o lazer nas sociedades contemporâneas e iniciar o debate com as posições adotadas pelos teóricos do lazer no Brasil. Procuramos explicitar alguns dos preceitos da teoria figuracional referentes: primeiro, as características gerais que melhor definem uma atividade como lazer; segundo, o amplo controle que os seres humanos exercem sobre si mesmo e a relação com o lazer, e por último o tipo de excitação que os seres humanos procuram com o lazer. As formulações estão fundamentadas nos livros *A busca da excitação:* desporto e lazer no processo civilizacional e *Sport Matters: sociological studies of sport, violence and civilization.* Na seqüência, questionamos o desenvolvimento do estudo do lazer no Brasil, que parece ter sido influenciado pelo padrão de democratização e cultura, surgido na metade do século XX. A cultura foi entendida como um bem que todas as pessoas deveriam dispor, e sobretudo, deveria despertar consciências, responsabilidades e direitos a serem conquistados. O modelo adotado nos anos cinqüenta torna o lazer (segundo a ótica de Joffre Dumazedier e posteriormente de um número considerado de pesquisadores brasileiros) um instrumento de poder para o desenvolvimento do projeto político de partilha do poder.

Abstract: The purpose of this text is provide the interpretation of Norbert Elias and Eric Dunning about leisure in contemporary societies and start the debate with the same point of view of the leisure's theoretical in Brazil. We show some propounds about figuration theory: first, the whole features that define better an activity as leisure; second, the whole control the human being exert on themselves and the relation with leisure, and last, what kind of excitation the human being demands of leisure. The formulations are based on books *The quest for excitement* and *Sport matter: sociological studies of sport, violence and civilization*. Following, we ask about the development of leisure study on Brail it seems that it was influence by culture and democratization pattern, arose on the middle of twenty century. The

culture was understood like an asset available for everybody, it might to awake consciences, responsibilities and rights to be conquest. The model adopted at fifty years become leisure (in conformity with Joffre Dumazedier and after with other Brazilians researcher) an instrument of power for politics projects development of partition power.

Para orientar este texto, utilizei basicamente de dois trabalhos *A Busca da Excitação* desporto e lazer no processo civilizacional, de Norbert Elias e Eric Dunning e *Sport Matters:* sociological studies of sport, violence and civilization de Dunning.[1] Num primeiro momento o texto procura enfocar algumas proposições da teoria figuracional e os estudos relacionados ao lazer. Na seqüência, a atenção é voltada aos acontecimentos que ocorreram na década de cinqüenta e que posteriormente vieram influenciar os estudos do lazer no Brasil. Por último (sem querer esgotar o assunto), procuramos ressaltar a originalidade dos estudos de Elias e Dunning, os quais, podem nos auxiliar na releitura das abordagens do lazer no Brasil.

As características gerais que melhor definem o lazer

Para um melhor entendimento sobre a sociologia do lazer, devemos enfocar a tipologia elaborada pelos autores. Há estudos que atrelam as explicações das atividades de lazer em termos da sua função, como um meio de proporcionar relaxamento as tensões ou a recuperação do desgaste do trabalho, indicando que as tensões devem ser avaliadas como algo negativo. Elias e Dunning não condenam as tensões como algo prejudicial, esse não é o ponto de partida. Os autores procuram explorar as necessidades que os seres humanos revelam no seu cotidiano por uma dose específica de tensão.

Para tanto, os autores esboçam uma tipologia preliminar sobre as atividades de tempo livre, buscando as características comuns das atividades de lazer. Resumidamente destacamos as três categorias:

1º Atividades relacionadas as rotinas do tempo livre, subdividida em: provisão rotineira das necessidades biológicas e cuidados com o próprio corpo; rotinas familiares e tarefas com a casa;

2º Atividades intermediárias de tempo livre, voltada para a formação, auto-desenvolvimento e auto-satisfação subdividida em: trabalho particular voluntário ou para si próprio, atividades religiosas, *hobbies*, participações em associações, leituras entre outras.

3º Atividades de lazer, subdivididas em: encontros sociais formais ou informais, lazer comunitário, festas; atividades de jogo ou miméticas de elevado grau organizacional (uma partida de futebol), participar como espectador de atividades miméticas de alto grau de organização, participar de atividades miméticas de menor grau de organização (caminhada ou dança); miscelânea de atividades esporádicas, prazerosas e multifuncionais.

A primeira categoria pode até conter algum tipo de atividade que se possa classificar como lazer, mas no geral apresentam o elemento rotina[2] e em alguns casos são pouco prazerosas. Além disso, boa parte dessas atividades exige disciplina e autocontrole. Isso indica que em grande parte as atividades desses grupos são permeadas por certos limites socialmente estabelecidos, os quais tendem a reprimir as manifestações espontâneas.

As atividades da categoria número dois, podem ser menos rotineiras e mais prazerosas se comparadas com os grupos anteriores, contudo ocorrem de forma muito diversificada. Essas atividades ocorrem objetivando a descontração, mas também podem se destinar a tratar de assuntos a respeito de interesses políticos, profissionais, religiosos entre outros indicando um grau de rotina. Portanto, a

---

[1] Cf. ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. (1992)**.** *A busca da excitação* - desporto e lazer no processo civilizacional. Trad. Maria Manuela Almeida e Silva**.** Lisboa, Difel. 421p. ; e DUNNING, Eric (1999). *Sport Matters:* sociological studies of sport, violence and civilization. Londres e Nova York, Routledge, 282 p.

[2] O termo procura acentuar o fato que ela é, direcionada e controlada por outros ("eles") mais que por si mesma ("eu") e que ela envolve não somente regularidade, como também uma pressão social para o controle emocional. Dunning define o termo rotina como "canais reincidentes de ação que têm interdependência com outros, e que impõe no indivíduo até mesmo um grau bastante elevado de regularidade, firmeza e controle emocional em sua conduta". DUNNING, Eric (1999). *Sport Matters*... p. 33.

categoria número três contém atividades que proporcionam à destruição da rotina e proporcionam o "descontrole controlado" das restrições sobre os impulsos e as manifestações emocionais. Neste caso, os seres humanos podem experimentar atividades em que as restrições rotineiras das emoções atingem níveis reduzidos, com aprovação social, mais do que em qualquer outra esfera da vida.

Há mais duas variáveis a serem consideradas, que caracterizam as atividades de lazer. A primeira refere-se ao grau de compulsão social, que é marcadamente mais baixo, isto é, o leque de escolhas voluntário é mais elevado se comparada as demais esferas do cotidiano. A segunda variável reporta-se ao menor constrangimento social que a pessoa é exposta nas atividades de lazer, ou seja, as decisões tomadas no lazer oferecem um campo de ação mais vasto para o divertimento individual e relativamente espontâneo se comparado com as demais esferas da vida. Como expõe os autores, "representam uma esfera da vida que oferece mais oportunidades às pessoas de experimentarem uma agradável estimulação das emoções, uma divertida excitação que pode ser experimentada em público, partilhada com outros e desfrutada com aprovação social e boa consciência",[3] dentro de certos limites socialmente estabelecidos.

Essa classificação evidencia inicialmente que somente alguma parte do tempo livre pode ser considerada lazer, mas, sobretudo demonstra o equívoco de pesquisas baseadas na polarização trabalho e lazer. As sociedades complexas e diferenciadas apresentam na sua grande maioria – atividades profissionais ou não profissionais, públicas ou privadas – a exigência integral de suas restrições, isto significa dizer, que tanto o tempo de trabalho quanto o tempo de não trabalho são permeados por restrições em diferentes graus. Mesmo os que ocupam os mais altos cargos de poder, podem colocar em risco sua posição na sociedade, caso não controlem suas emoções, "a uniformidade e o rigor do leque de restrições podem ser um pouco atenuados na relação mais íntima, mas, comparado com as sociedades mais simples, o manto perdeu o seu caráter segmentar".[4] Todavia, as atividades de lazer integram um tipo peculiar de risco, que se caracterizam por desafiar a rigorosa ordem da vida rotineira dos indivíduos sem, entretanto, colocar em perigo os meios de subsistência. Isso, sem ofender a sua própria consciência ou as normas construídas socialmente.

A tipologia apresentada por Elias e Dunning não pretende impor uma classificação rígida para simplesmente identificar as várias atividades, mas colocar em evidências as atividades do tempo livre que se confundem, sobrepõem-se e fundem-se no cotidiano com freqüência. Como expõe os autores "mas as propriedades de tais amalgamas, de todas as fronteiras e tipos de transição, só podem ser compreendidas a partir das suas próprias características",[5] que na teoria figuracional, é bastante fácil de perceber que o denominador comum de todos os fatos que percorrem a tipologia integram um descontrole controlado das restrições das emoções.

O amplo controle que os seres humanos exercem sobre si mesmo

Nas sociedades mais diferenciadas e complexas profundamente organizadas, com alto grau de interdependência, as pressões e as formas de controle externo e interno são extensivas a todos os momentos vividos pelo seres humanos, resultando na monotonia das emoções. Tanto no tempo de não-lazer quanto no tempo de lazer as restrições estão presentes, embora de forma diferenciada.

As modificações realizadas pelos seres humanos no quadro social são percebidas se utilizarmos o método comparativo com sociedades anteriores, mas, talvez aqui venha se dar uma confusão de interpretação. Como os seres humanos podem viver um quadro social tão intenso, envolvendo também o tempo além do trabalho e as suas vidas serem consideradas monótonas? Existe o fato das sociedades atuais proporcionarem um alto grau de segurança e de ordem, isso leva alguns pesquisadores a entender que a função do lazer em tais sociedades tende a possibilitar a recuperação para o trabalho ou a descontração da fadiga da vida diária e liberação das tensões.[6] Ora se isso fosse verdade a chave para a

[3] ELIAS; DUNNING. *A busca da excitação...* p. 151.
[4] Id., ibid., p. 111.
[5] Id., ibid., p. 146.
[6] Vamos aqui citar somente duas pesquisas tratando do tema dessa forma compensatória, cujas definições dadas ao termo lazer são esclarecedoras, primeiro de Renato REQUIXA: "ocupação não obrigatória, de livre escolha do indivíduo que vive, e cujos valores propiciam condições de recuperação psicossomática e de desenvolvimento

solução seria o somente descanso. Pode até parecer uma contradição a possibilidade de viver plenamente as mudanças sociais e ao mesmo tempo considerar a vida tão monótona, mas essa é uma interpretação equivocada.

Em diversas situações, por alguns instantes ou por longo período, os seres humanos têm que sublimar suas emoções, subordinando-as ao conjunto de interesses que se exerce direta ou indiretamente sobre eles, pelas expectativas indicadas aos outros devido a sua posição social. Há um padrão de atitudes, cujo demais integrantes esperam que venham ser cumpridas, isso implica no refrear dos sentimentos e impulsos em muitas situações da vida cotidiana. Significa que não há atitude natural dos homens, na verdade o que ocorreu foi o condicionamento dos costumes, resultando no elevado autocontrole nas sociedades mais complexas.

O amplo controle que os seres humanos exercem sobre si mesmos, deriva de um processo bastante longo, que emergiram no entrelaçar das estruturas sociais e individuais – sociogênese e psicogênese.[7] As restrições não podem ser visualizadas como se ocorressem num crescente contínuo, pois, no transcorrer desse processo podem ocorrer momentos de regressões, tais como movimentos exaltando o preconceito, a violência, ou a guerra. No desenvolvimento da espécie humana as restrições sobre os sentimentos oscilaram menos entre os extremos, pode-se dizer que há uma elevação no patamar de autocontrole.

A não permissão em agir de acordo com as emoções mais elementares de conduta humana – isso decorre do fato que o equilíbrio entre formas de conduta predominantemente aprendidas e não aprendidas pendem fortemente em favor da primeira, o que pode ser estendido aos componentes sensíveis de suas emoções, portanto, a conduta é guiada pela aprendizagem – tendem a produzir uma *secura das emoções*, um sentimento de monotonia. Cabe ressaltar que esse sentimento não pode ser entendido como exclusividade das atividades advindas do campo do trabalho, mas também podem fazer parte das demais esferas da vida. Aqui, por vezes, repete-se um erro de investigação com questionamentos centrais tal como, o trabalho só causa sentimentos e impulsos negativos? Esse é um exemplo de pergunta, capaz de revelar como alguns pesquisadores confinam suas investigações a áreas muito restritas das atividades humanas, pois tanto no trabalho como fora deste pode ocorrer a oscilação entre impulsos extremamente agradáveis, para impulsos desinteressantes.

Numa sociedade onde o controle social e individual se apresenta de forma mais aguda, sentimentos e impulsos são cada vez mais controlados, apresentando uma propensão de se viver próximo da condição de monotonia. O desenvolvimento do autocontrole, que envolve o controle dos impulsos libidinais, afetivos e emocionais espontâneos, faz parte inicialmente da condição básica para a sobrevivência em sociedade. Cada vez mais as novas gerações aprendem a controlar os impulsos provocando novas tensões, não atendendo as necessidades de satisfação dos instintos e impulsos afetivos e emocionais. As tensões resultantes desse gênero de conflito estão presentes em larga escala, assim como suas contra-medidas.

---

pessoal e social", na obra *Sugestões e diretrizes para uma política nacional de lazer,* São Paulo, SECS, 1980, p. 35; segundo de Ethel Bauzer MEDEIROS: "espaço de tempo não comprometido, do qual podemos dispor livremente, porque já cumprimos nossas obrigações de trabalho e de vida", *no livro Lazer no planejamento urbano,* Rio de Janeiro, FGV, 1971, p. 03.

[7] A psicogênese esboça o desenvolvimento de longa duração das estruturas psíquicas e as modificações no comportamento dos seres humanos. A preocupação de Elias volta-se para as estruturas e mecanismos de regulação e controle das emoções, e na formação social do superego. Suas pesquisas examinam a transição dos mecanismos de coação exteriores para mecanismos interiores. Assim, demonstra por meio de provas factuais, como os mecanismos de coação e autocoação agem na regulação dos modos de se comportar. Com relação a sociogênese, refere-se ao desenvolvimento, em longo prazo, das estruturas sociais. No cerne da obra são estabelecidas relações no processo de centralização rumo à monopolização: do território, da tributação e do uso da violência, o que passou a determinar um crescente grau de dependência e funcionalização, coordenação, regulação e integração do conjunto dos processos sociais. O entrelaçamento entre psicogênese e sociogênese passa a ser uma estratégia necessária para tornar mais transparente e inteligível as transformações sociais. Essa síntese pode ser observada no livro *O Processo Civilizador,* vol.1, de Norbert ELIAS.

A emoção que os seres humanos procuram no lazer

Até o momento buscamos explicitar algumas das idéias de Elias e Dunning, por meio da análise do espectro do tempo livre e sobre o controle social que os indivíduos são submetidos nas sociedades mais complexas. Passamos agora para discussão sobre as funções específicas do lazer nesse tipo de sociedade.

Quais foram as conseqüências decorrentes do aumento do controle das emoções nesse tipo de sociedade e sua relação com atividades de lazer? O lazer é um campo social onde se produzem movimentos opostos às restrições desenvolvidas no atual estágio de civilização, no sentido de um equilíbrio da liberação das restrições sociais e individuais.

Como a multiplicidade das atividades de lazer nas sociedades mais complexas é extremamente ampla e as diferenças entre elas são muito acentuadas, o meio utilizado pelos autores foi focar seus estudos naquilo que elas têm de mais característico:

> [...] A estimulação emocional peculiar e a renovação de energias proporcionada pelas atividades de lazer da categoria mimética, culminando numa tensão agradável, representam um equivalente mais ou menos institucionalizado face ao poder e à uniformidade das restrições emocionais exigidas por todos os tipos de ações intencionais dos indivíduos nas sociedades mais diferenciadas e civilizadas. A agradável excitação-prazer que as pessoas procuram nas suas horas de lazer representa assim, ao mesmo tempo, o complemento e antítese da tendência habitual perante a banalidade das valências emocionais que se deparam nas premeditadas rotinas 'racionais' da vida, enquanto a estrutura das próprias organizações e das instituições miméticas representa a antítese e o complemento das rotinas formalmente impessoais e das instituições orientadas para o trabalho, que deixam pouco espaço às emoções apaixonadas ou às oscilações de disposição.[8]

Essa idéia de análise do lazer por aquilo que é mais característico não é uma solução completa, são apenas alguns passos que contemplam a necessidade da pesquisa nesse campo específico. Portanto, a polarização que os autores colocam em evidência é a função específica que o lazer proporciona associado à interrupta relação com o controle das excitações.

As atividades de lazer apresentam características específicas relacionadas ao estágio de civilização: diversão, repugnância à violência, mas o que há de mais característico é a possibilidade de experimentar em público fortes emoções, podendo propiciar manifestações coletivas de excitação, diferente das excitações sérias conhecidas na vida rotineira diária. A música, o teatro, os esportes, entre outros, representam uma interrupção "moderada" das restrições.

A síntese inicial em relação às atividades de lazer, enquanto área social de liberação das restrições do "não-lazer", é de proporcionar excitação controlada e a emoção compensadora. O termo que Elias utiliza é *mimético*. As estruturas das organizações miméticas não são mais do que as formas de representação de um mundo de fantasia irreal, já a esfera mimética constitui uma parte distinta e integral da realidade social. Há possibilidade de vivenciar excitações agradáveis naquilo que consideramos a parte "séria da vida cotidiana", mas a mimese está relacionada à renovação das tensões.

As atividades de lazer possibilitam a criação de tensões, animando os sentimentos, sobretudo numa esfera imaginária, onde medo ou prazer, tristeza e alegria, entre outros tantos sentimentos, são evocados e colocados em contraste. Como expõe Elias, "conceitos tradicionais podem tornar difícil o entendimento de que nas atividades de lazer, sentimentos aparentemente tão antagônicos, como medo e prazer, não são simplesmente opostos uns ao outros como eles parecem logicamente do ponto de vista do *homo clausus*, mas são partes inseparáveis do processo de aproveitamento do lazer".[9] Esses sentimentos criados têm afinidades com os sentimentos desencadeados em situações reais da vida ordinária.

O teatro pode ser um exemplo esclarecedor. Medo, risos, paixões, são ingredientes presentes nas peças teatrais e estão profundamente relacionados com aqueles sentimentos apresentados no cotidiano em

[8] ELIAS; DUNNING. *A busca da...* p. 115-116.
[9] ELIAS, Norbert. (1978) p. 128 In: DUNNING, Eric (1999). *Sport Matters*...p. 27

condição real. Tanto o teatro quanto os considerados aspectos sérios da vida são produzidos por humanos, ou seja, da mesma forma como que produzem sentimentos fortes nas peças teatrais no gênero tragédia, ou desenvolvem a supressão das emoções no cotidiano, também produzem esses impulsos e sentimentos na esfera mimética. Todavia, a diferença significativa está naquilo que é imaginário no lazer, ao ser possível evocar as emoções, sem o sofrimento, riscos e perigos da vida real. Nas sociedades com razoáveis níveis de pacificação, a esfera mimética pode originar a excitação agradável ao mesmo tempo em que não produz violência extrema para si ou para os demais.

A categoria mimética não pode ser considerada fantasia, pois faz parte integral da realidade social, sendo o pólo oposto da uniformidade das restrições emocionais. Os sentimentos acabam fluindo neste contexto simbólico, aliviando-se o fardo inerente à vida cotidiana. Na vida cotidiana os seres humanos se esforçam para conter suas emoções, decorrentes de procedimentos que foram desenvolvidos durante várias gerações, e isso não é uma atitude "natural", há realmente um empenho para manter esse controle. Viver em sociedade e conservar esse amplo controle dos sentimentos de acordo com padrões desenvolvidos, só é possível se ocorrer à aprendizagem, para se tornar humano os impulsos primários são colocados sobre controle, ajustados a cada situação social construída. Aprendizagem do autodomínio passa ser uma condição humana universal.[10]

Para explicar a esfera mimética Elias e Dunning passam a investigá-la no período que não se fazia o fracionamento em áreas (fisiologia, psicologia e sociologia), dessa forma acaba reportando-se a Aristóteles. Na sociedade Grega o lazer apresentava um sentimento diferente do atual, para Aristóteles trabalhamos com o fim de termos tempo para coisas melhores e mais significativas, de certa forma, trabalhamos para ter lazer. Os efeitos do lazer no ser humano estariam ligados a *catarse*, conceito médico utilizado referente ao expulsar do corpo, as substâncias nocivas, tendo efeito curativo, por meio de excitação agradável em relação às excitações do tipo crítico sérias, sugerindo que algumas atividades provocam algo similar. O efeito curativo da esfera mimética consiste no fato da excitação que produzem, em contraste com as excitações críticas sérias serem agradáveis. A contra-medida de lazer passa ser entendida por meio do efeito restaurador da satisfação.

Como seria uma teoria para o lazer que se mantivesse distante o suficiente de padrões dominantes de comportamento, isto é, categorias e valores da sociedade para serem capazes de entender o significado do lazer longe das dicotomias, das opiniões políticas e morais ou de explicações derivadas de um campo específico somente? Embora, sintética a proposta de Elias é de grande complexidade:

> Teria seu foco em primeira instância nas atividades de esportes e atividades de lazer por si e seria uma teoria na qual é feita uma tentativa de sintetizar elementos de biologia, psicologia, sociologia e história. E teria que ser uma teoria que se focasse igualmente sobre processos cognitivos e emocionais das pessoas, procurando entender suas atividades de esporte e lazer no contexto do fluído e sincronicamente mudando "figurações", isto é, cadeias e correntes de interdependência espaço-temporal, as quais eles formam e nas quais um hábil equilíbrio de poder e um correspondente trabalho entrelaçado de tensões sempre formam a parte crucial.[11]

Pela amplitude da proposta não seria errôneo considerar como uma teoria ainda em elaboração, e que para seu entendimento, merece destaque o fato de despertar um tipo específico de excitação. Julgamos que as observações dos fatos miméticos são capazes de promover a discussão além de análises dualistas (trabalho e lazer) e funcionalistas (liberar tensões, provenientes da vida estressante), de um campo de pesquisa tão complexo.

O desenvolvimento das pesquisas de lazer no Brasil

---

[10] Cf. ELIAS, Norbert. On human beings and their emotions: process-sociological essay. In: FEATHERSTONE, Mike et al. (org.) *The body:* social process and cultural theory. Londres, Sage Publications; New Delhi, Newbury Park, sd, pp. 103-125 (texto reproduzido na revista: Theory, Culture and society, 4, 1987, p.339-361).

[11] ELIAS, Norbert. (1978) p. 128. In: DUNNING. *Sport Matters*… p. 24.

O final da década de 50 é assinalado como um momento que apresenta uma conjuntura muito específica e de grande importância para todos os projetos subseqüentes para a Educação (e posteriormente também para o lazer), sendo que, uma série de eventos contribuiu para a mudança do padrão de democratização e cultura. Os eventos que sucederam após esta data transformaram profundamente as expectativas e mentalidades de todos, Chartie e Hébrard apontam para três acontecimentos discursivos concorrendo para alterar a jogada no final dos anos 50:

> 1º A difusão de novos estudos estatísticos coloca em evidência as disparidades sociais e culturais que caracterizam os êxitos e os fracassos escolares;
> 2º A emergência de um modelo cultural novo, ligado às mutações industriais e econômicas, que num primeiro momento toma a cara de um humanismo científico moderno, capaz de substituir, para a nova elite, a "cultura clássica";
> 3º Os valores da "civilização dos lazeres", considerados inicialmente como a eclosão do "peri-escolar" nas dimensões da sociedade, mas logo depois atingidos pelas práticas consumistas individuais do mercado dos objetos culturais.[12]

Os valores resultantes desses três campos de reflexão passam a interferir continuamente nas projeções feitas para a escola. Como vamos destacar mais adiante, esse fato torna-se importante para entender o posicionamento assumido por pesquisadores brasileiros na área do lazer.

O que está por surgir nesta época, são dois problemas que constantemente voltam a circular nas políticas educacionais: trata-se de uma concorrência entre os que querem preparar o futuro mediante a abertura do ensino e um maior número de ciências e aqueles que entendem o ensino clássico[13] como essencial à formação dos seres humanos. Por trás dessas opções, se constrói o projeto cultural da escola.

Qual o significado desses episódios para a escola e para os futuros projetos de lazer? Antes desses acontecimentos, a aprendizagem ocorria progressivamente, pautada em pressupostos por meio dos quais as crianças e adolescente criavam paulatinamente sua relação com o mundo, às experimentações eram evitadas.

A década de 50 colocou a discussão em outro patamar, os fatos ocorridos modificaram esse enfrentamento das crianças e jovens com o mundo. Os meios de comunicação conseguem despejar um número incalculável de informações científicas ou de cultura geral, sobre os ouvidos menos preparados. Os educadores defrontam-se com saberes tanto herdados da cultura geral, quanto aqueles que os alunos levam consigo para a escola. Portanto, a escola não mais, consegue construir sozinha a relação do ser humano com o mundo, na melhor das hipóteses, é atribuida "a missão de ajudar a criança a elucidar e a dominar uma experiência confusa mais decisiva (afetiva, social e técnica), já em plena evolução".[14]

A formação com base nas humanidades sobrevive aos programas de ensino, atrelada aos pressupostos de que os saberes técnicos necessários a racionalidade da produção vão ser acompanhados pelo crescimento geral do nível de instrução, e, portanto, as humanidades desempenham um papel importante na cultura humana de base para todos. Há também um outro pressuposto, que pode desconcertar alguns leitores: boa parte dessa manutenção também se baseia na *extensão dos lazeres culturais*, apoiados pela imprensa, pelo rádio e pela televisão e outros meios de comunicação.

Trata-se de uma nova forma de ensino das humanidades, ao mesmo tempo em que são necessárias nessa configuração – não de forma voraz ou tão aprofundada como anteriormente – ganham novos contornos, em troca de uma alteração feita as escuras dos fins educacionais. Antes da formação dessa conjuntura muito específica nos fins dos anos 50 a preocupação era formar o cidadão, tornando o homem culto para poder analisar múltiplas situações, agora, trata-se de *formar* profissionais e *informar* os

---

[12] CHARTIER, Anne-Marie; HÉRBRAD, Jean. *Discursos sobre a leitura:* 1880 - 1980. São Paulo: Ática, 1995. p. 526. s/ grifo no original.

[13] Refere-se a cultura herdada, acumulada durante séculos e transmitida principalmente pelas ciências humanas. A partir da década de cinqüenta, os valores do ensino clássico começam a ser questionados devido ao distanciamento com os problemas cotidianos, assim como, por ser privilégio de um número reduzido de pessoas.

[14] CHARTIER; HÉRBRAD. *Discursos sobre a leitura...* p. 541.

consumidores, em particular de bens culturais, isto é, o ensino clássico cerra fileiras para educar uma nação inteira ao *lazer inteligente.*[15]

O projeto cultural da escola apresentava características de um deslocamento para receber mais alunos, mas de antemão, já havia demonstrado que seus limites na tentativa de democratizar a cultura. Justamente, a democratização da cultura se tornou uma questão central. Acima de tudo se estabelece uma *questão política*, os números estatísticos trazem a tona o abismo social, apresentando dados que ressaltam a baixa participação popular no processo escolar, assim como na vida cultural. A maior participação popular é idealizada a partir da partilha do poder, que somente a escola não consegue sozinha desencadear o processo. Portanto, a política de lazer, a princípio, se destina a preparar consciências para que as pessoas tomem seu lugar de fato na vida social.

A cultura é entendida como um bem em que todas as pessoas devem dispor, mas não só a democratização desses bens culturais ganha importância, despertar consciências, responsabilidades e direitos, tanto a escola como o lazer torna-se um instrumento de poder essencial para o desenvolvimento do projeto político de partilha do poder. O objetivo da escola e das associações que desenvolveram (como a Associação do Povo dirigida por Joffre Dumazedier) o lazer convergia para a mesma direção. O processo educativo apresenta um caminho que necessariamente teria que ser seguido: *possibilitar o desenvolvimento de consciência do cidadão*. Nesta primeira fase, a organização dos lazeres, a educação política e a democratização cultural ainda formavam um único projeto.

As obras de Dumazedier foram publicadas no Brasil nos meados dos anos setenta pelo Serviço Social do Comércio (SESC), entidade mantida pelo empresariado do comércio e voltada para a formação de lazer cultural e esportivo, co-editou e patrocinou por diversas ocasiões a vinda do sociólogo francês, para proferir palestras e treinamento para seu corpo técnico. Posteriormente, alguns dos componentes dessa entidade se deslocaram para o meio acadêmico e difundiram sua obra.

Dentro dos limites deste texto, seria oportuno esclarecer resumidamente a perspectiva do sociólogo francês. Em seu livro *Lazer e cultura popular*, Dumazedier destaca que o lazer possui três funções:

1) A função de descanso entende o lazer como "um reparador das deteriorizações físicas e nervosas provocadas pelas tensões resultantes das obrigações cotidianas e, particularmente, do trabalho";
2) A função de divertimento, recreação e entretenimento exprimem um conjunto de atividades que proporcionam "complementação, compensação e fuga das disciplinas de coerções necessárias a vida social";
3) A função de desenvolvimento diz respeito às atividades que estimulam a participação social e cultural do indivíduo chegando à "formas de aprendizagem voluntária".[16]

Os itens 1 e 2 colocam a função do lazer na dependência da relação trabalho e lazer. Fica evidente que as tensões provenientes do trabalho profissional são negativas e as tensões do lazer agem de forma inversa. De acordo com o contexto descrito dos anos cinqüenta, Dumazedier idealiza o lazer como um possível instrumento para contribuir para mudanças culturais e que estas mudanças pudessem no mínimo questionar as estruturas de poder. Esta perspectiva adotada pelo sociólogo francês ainda é freqüentemente encontrada nas abordagens do lazer no Brasil.

Alguns pontos para a releitura do lazer.

A teoria figuracional não está sendo ofertada como fixa e acabada, mas antes de tudo, como uma contribuição que acreditamos sugirir caminhos nas quais as dificuldades recorrentes nesta área possam ser evitadas. Uma das principais contribuições dessa abordagem é de destacar que as características especiais das atividades de lazer só podem ser compreendidas se forem consideradas, não apenas em relação a esfera

[15] Esse termo foi utilizado por Chartier e Hérbrad, e não apresenta uma explicação pormenorizada. No nosso entendimento, os autores se referem ao lazer direcionado a formar o cidadão crítico e capaz de despertar a consciência. Embora esse entendimento continue alimentando dúvidas, o importante é ressaltar que a expressão está carregada de desejos políticos e morais na transformação da sociedade, isto é, lazer inteligente é o que os autores desejam e idealizam, mas não o que realmente estivesse por ocorrer a partir da década de cinqüenta.

[16] DUMAZEDIER, Joffre. *Lazer e cultura popular*. Trad. Maria L. S. Machado. São Paulo. Perspectiva, 1973.

do trabalho profissional mas, deve-se levar em consideração às várias atividades de não lazer. Os autores propõem um exame crítico dos pesquisadores que elegeram trabalho X lazer como marco inicial de suas pesquisas. Portanto, a sociologia do lazer não pode ser estruturada como um mero apêndice da sociologia do trabalho. O estudo do lazer não deve se pautar apenas pelas exigências ou demandas do mundo do trabalho, porque os motivos pelos quais as pessoas necessitam de lazer são muito complexos e variados.

O espectro do tempo livre formulado por Elias e Dunning contribui para dar maior precisão ao problema do lazer ao sugerir que a atenção não fique centralizada somente ao ritmo e aos preceitos da sociedade industrial, mas também à complexidade da vida experimentada e empiricamente observável.

É preciso observar que o crescente autodomínio dos impulsos e sentimentos é um fato observável empiricamente nas sociedades contemporâneas e que a repressão internalizada confere outros significados para a busca do prazer. Cabe aos estudos do lazer desvendar as complexidades desse caminho construído socialmente.

Outra observação diz respeito ao fato que Elias e Dunning procuram se afastar das pressões e dos anseios sociais momentâneos, ou seja, se esquivam de propostas que imputam uma finalidade pré-determinada ao lazer. Esse procedimento apresenta a vantagem com relação as pesquisas que são guiadas por considerações políticas e morais (que em parte é o foco na pesquisa de Dumazedier e que procuramos mostrar por meio dos fatos observáveis a partir da década de cinqüenta), isto é, coloca-se em cheque as pesquisas que pré-idealizam um caminho para a área do lazer. Hábitos culturais não podem ser analisados como se obedecesse a uma finalidade pré-determinada, pois dependem das configurações de poder entre indivíduos e entre grupos, as quais são dinâmicas e estão fundadas em relações de interdependências.

O impulso para a mudança do entendimento de cultura e democratização foi dado pelos desenvolvimentos tecnológicos e pela economia, que permitiram a unificação de maiores extensões de tempo-espaço, não apenas dentro da mesma sociedade, mas cada vez mais também, entre as sociedades de maneira global. Entretanto, uma sociedade global emergente como essa, está muito longe de poder ser analisada por conceitos fundamentados nos anos cinqüenta, cuja ênfase ocorre por meio de valores culturais comuns.

Portanto, no caso das pesquisas de lazer no Brasil que utilizaram os estudos do sociólogo francês, o escopo teórico limitou-se a uma certa idéia de democratização e cultura engendrada num momento muito específico do século passado, e também por uma orientação ideológica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHARTIER, Anne-Marie; HÉRBRAD, Jean. (1995) *Discursos sobre a leitura:* 1880 - 1980. São Paulo: Ática.

DUMAZEDIER, Joffre. (1973) *Lazer e cultura popular.* Trad. Maria L. S. Machado. São Paulo. Perspectiva.

DUNNING, Eric (1999). *Sport Matters:* sociological studies of sport, violence and civilization. Londres e Nova York, Routledge. 282 p.

ELIAS, Norbert ; DUNNING, Eric (1992). *A busca da excitação* - desporto e lazer no processo civilizacional. Trad. Maria Manuela Almeida e Silva. Lisboa, Difel. 389 p.

_____. (1994) *O processo civilizador:* uma história dos costumes. Vol.1 Rio de Janeiro, Zahar. 277p.

_____. (s/d) On human beings and their emotions: process-sociological essay. In: FEATHERSTONE, Mike et al. (org.) *The body:* social process and cultural theory. Londres, Sage Publications; New Delhi, Newbury Park, pp. 103-125 (texto reproduzido na revista: Theory, Culture and society, 4,1987, p.339-361).

MEDEIROS, Ethel Bauzer (1971) *Lazer no planejamento urbano.* Rio de Janeiro, FGV. 138 p.

REQUIXA, Renato (1980). *Sugestões e diretrizes para uma política nacional de lazer.* São Paulo, SESC.103 p.

ESPORTE E VIOLÊNCIA

Fernando Marinho Mezzadri
UFPR - CEPELS

Resumo
Este estudo foi realizado com crianças da cidade de Curitiba praticantes de atividades esportivas. A pesquisa foi executada em diversas regiões da cidade e analisa aspectos da violência física, violência simbólica, utilização de drogas e suas relações com práticas esportivas. Evidenciarmos também a violência e suas interfaces com o esporte, partindo das perspectivas da história do esporte, do desenvolvimento da sociedade, sob a ótica da teoria da sociologia figuracional, de Norbert Elias.

Abstract
This study was performed with children form Curitiba outskirts that practice sporting activities. It was was performed in several regions of the City and analyses aspects of physical violence, simbolic violence, drug use and its relations with sporting practice. Violence and its interfaces with sport from the history of sports, society development perspectives under the view of Norbert Elias' figuracional sociology theory are also evidenced.

Palavras Chaves: Esporte - Violência - Sociologia

Introdução

Este artigo apresentará a pesquisa realizada com crianças e adolescentes praticantes de atividades esportivas no Departamento de Educação Física da Universidade Federal do Paraná e nas Ruas da Cidadania de Curitiba, centrada nos aspectos da violência física, da violência simbólica, da utilização de drogas e suas interfaces com as configurações dos praticantes esportivos. A pesquisa foi realizada durante aproximadamente 6 meses nos projetos de extensão desenvolvidos pelo Departamento de Educação Física, Centro de Educação Física e Desportos da UFPR, os projetos da Secretaria Municipal de Esporte e Lazer da Prefeitura Municipal de Curitiba em 11 regionais (Ruas da Cidadania), entrevistou-se mais de 300 crianças e adolescentes de 10 a 14 anos, contendo um questionário com 93 itens, separados em cinco blocos diferentes. A fundamentação teórica utilizada para a análise dos dados coletados na pesquisa, foi respaldada na sociologia figuracional de Norbert Elias. Entre os principais itens apresentados no texto, destaca-se o comportamento dos indivíduos no seu processo de civilização, a formação do Estado e o controle da violência, a violência na ocupação territorial; o monopólio da violência exercido pelo Estado; a inserção do Esporte no controle e auto-controle das ações humanas. Estas definições ficam explícitas na obra *"O Processo Civilizador"* volume 1: *"Uma história dos costumes"* e volume 2: *"Formação do Estado e Civilização"" A Busca da Excitação"* . Nas obras citadas, verificou-se que um dos fatores preponderantes na consolidação dos Estados Nação foi a monopolização do poder, principalmente no controle fiscal e no controle da violência das pessoas. Na formação dos Estados Nacionais, o controle da violência interna e a representação externa, ficava nas mãos dos militares, os verdadeiros representantes dos Estados para coibir a violência física.

ESPORTE E VIOLÊNCIA

Fernando Marinho Mezzadri
UFPR - CEPELS

Resumo
Este estudo foi realizado com crianças da cidade de Curitiba praticantes de atividades esportivas. A pesquisa foi executada em diversas regiões da cidade e analisa aspectos da violência física, violência simbólica, utilização de drogas e suas relações com práticas esportivas. Evidenciarmos também a violência e suas interfaces com o esporte, partindo das perspectivas da história do esporte, do desenvolvimento da sociedade, sob a ótica da teoria da sociologia figuracional, de Norbert Elias.

Abstract
This study was performed with children form Curitiba outskirts that practice sporting activities. It was was performed in several regions of the City and analyses aspects of physical violence, simbolic violence, drug use and its relations with sporting practice. Violence and its interfaces with sport from the history of sports, society development perspectives under the view of Norbert Elias' figuracional sociology theory are also evidenced.

Palavras Chaves: Esporte - Violência - Sociologia

Introdução

Este artigo apresentará uma pesquisa realizada com crianças e adolescentes praticantes de atividades esportivas, da cidade de Curitiba. A pesquisa foi executada em diversas regiões da cidade, no Departamento de Educação Física da Universidade Federal do Paraná, centrada nos aspectos da violência física, da violência simbólica, da utilização de drogas e suas interfaces com as configurações dos praticantes esportivos. Para tanto foram entrevistados mais de 300 crianças e adolescentes da faixa etária de 10 a 14 anos.

A discussão sobre violência neste estudo, está fundamentada na ótica da sociologia figuracional de Norbert Elias. Assim percorremos o seguinte caminho para a elaboração do texto: a violência na ocupação territorial; o monopólio da violência exercido pelo Estado; a inserção do Esporte no controle e auto-controle das ações humanas; e por

fim apresentaremos alguns dados sobre a pesquisa realizada com crianças praticantes de atividades esportivas da cidade de Curitiba.

Desenvolvimento

A fundamentação teórica utilizada para a análise dos dados coletados na pesquisa, foi respaldada na sociologia figuracional de Norbert Elias. Entre os principais itens apresentados pelo autor, destaca-se o comportamento dos indivíduos no seu processo de civilização, a formação do Estado e o controle da violência.

Com o passar dos séculos o eixo da violência se deslocou da luta contra os animais, como meio de sobrevivência humana, para fixar-se entre os homens. Tornando o confronto físico entre os homens, uma luta constate por mais espaços territoriais e por mais poder na sociedade.

Uma das resultantes da violência exercida pelos homens na luta por mais espaços territoriais, foi a delimitação dos Estados Nacionais. Para Norbert Elias a constituição dos Estados nacionais, com sua monopolização do poder, da violência e a mudança dos comportamentos das pessoas, formam as sustentações de sua teoria. Estas definições ficam explícitas na obra *"O Processo Civilizador"* volume 1: *"Uma história dos costumes"* e volume 2: *"Formação do Estado e Civilização"*.

Nas obras acima citadas, verifica-se que um dos fatores preponderantes na consolidação do Estados Nação foi a monopolização do poder, principalmente no controle fiscal e no controle da violência das pessoas. Na formação destes Estados Nacionais, o controle da violência interna e a representação externa, ficava nas mãos dos militares, os verdadeiros representantes dos Estados para coibir a violência física. Nesta perspectiva Norbert Elias escreve:

> *"A sociedade do que hoje denominamos dera moderna caracteriza-se, acima de tudo no Ocidente, por certo nível de monopolização. O livre emprego de armas militares é vedado ao indivíduo e reservado a uma autoridade central, qualquer que seja seu tipo, e de igual modo a tributação da propriedade ou renda de pessoas concentra-se nas suas mãos. Os meios financeiros arrecadados pela autoridade sustenta-lhe o monopólio da força militar, o que por seu lado, mantém o monopólio da tributação. Nenhum dos dois tem, em qualquer sentido, precedência sobre o outro, pois são dois lados do mesmo monopólio. Se um desaparece, o outro segue-o automaticamente, embora o governo*

monopolista possa ser, às vezes, abalado mais fortemente num lado do que no outro."[1]

A presença do Estado no cotidiano das pessoas foi sendo constituída de forma lenta e gradual, passando também pelas relações sociais existentes entre os homens. Não tem como separar a presença do Estado e o desenvolvimento social, eles constituem-se em redes de interdependência. Sendo que a formação do Estado depende do grau de complexidade nas suas estruturas, do estágio das relações humanas da sociedade e vice-versa.

Com o processo de civilização avançando nas sociedades ocidentais, as relações humanas tornaram-se gradativamente mais complexas, ampliando a disputa de poder através do parlamento, do jogo[2] e não mais por intermédio da violência física.

As relações humanas através do jogo proporcionaram outro fator importante na sociedade ocidental, o surgimento do Esporte moderno. A passagem do jogo para o Esporte[3] aconteceu na Inglaterra por ser um dos países mais organizado socialmente, o comportamento das pessoas eram mais civilizados, a disputa de poder se dava pelas regras do parlamento Inglês e não pela violência física. As regras que começavam a se estabelecer na sociedade inglesa foi sendo incorporada aos jogos (práticas corporais) e tornando-os paulatinamente em esportes, com suas regras pré – definidas.

Utilizando a mesma forma de análise na relação de poder estabelecida na sociedade, como o fim da violência física e sua transposição para o jogo social, Norbert Elias explica o surgimento do esporte moderno, fazendo a comparação entre as práticas de luta na Grécia antiga com os esportes da atualidade. Entretanto o ponto central desta análise novamente recaiu sobre o nível de violência socialmente permitido e com suas relações de interdependência.

"A comparação entre o nível de violência verificado nos combates de jogos da Grécia antiga, ou nos torneios e jogos populares da Idade Média, e o que se revela nas provas de desporto atuais mostra claramente o elemento específico do processo de civilização, mas o estudo deste elemento integrante do aspecto civilizador das provas de jogos permanece inadequado e incompleto se não o relacionarmos com outros aspectos das sociedade de que estes confrontos de jogos são manifestações. Em resumo, o nível variável de civilização nas competições de jogos mantém-se incompreensível se não for relacionado, pelo menos, com o nível geral de violência socialmente permitida, com o nível da organização do controle da violência e com as correspondente formação da consciência em causa"[4]

---

[1] Elias, Norbert. *O Processo Civilizador* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993 2v. Pg 97

[2] Modelos de Jogos, termo utilizado por ELIAS, Norbert. em *Introdução a sociologia.* para explicar a disputa de poder entre as pessoas.

[3] Ver detalhadamente em Elias, Norbert. *A génese do desporto: um problema sociológico. in A Busca da Excitação* Lisboa: DIFEL, 1992.

[4] Elias, Norbert. *A génese do desporto: um problema sociológico. in A Busca da Excitação* Lisboa: DIFEL, 1992. Pg 211

As relações de interdependências existentes mantém viva a proximidade entre o nível de violência permitida na sociedade e as práticas esportivas. Contudo, o que caracteriza o esporte moderno para Norbert Elias são as aplicações das regras, coibindo toda e qualquer ação mais violenta. Mesmo em modalidades esportivas no qual o contato físico é mais constante, o boxe, o jiu jitsu, as regras pré - determinam muitas das ações dos praticante. Por exemplo, quando um atleta faz um boxeador não permitido pela regra, como aplicar um golpe abaixo da linha da cintura, automaticamente o atleta é punido com perdas de pontos. Para muitos o contato físico entre os praticantes caracteriza-se como ato violento, mas é socialmento permitido, para outros trata apenas de uma modalidade esportiva.

Além desta relação entre a práticas esportivas e suas regras, observamos que o nível, a forma da violência na atualidade toma outros rumos, principalmente se considerarmos que a violência física está cada vez mais monopolizada pelo Estado. Em contrapartida há um outro tipo de violência, a simbólica. Este tipo de violência não é física, mas é de comportamento, podendo ser verbal, pelas ações das pessoas, ou ainda pela discriminação racial, sexual ou religiosa que existe na sociedade. Trata-se de ações abstratas de superioridade de uma pessoa ou grupo sobre o outro. Para tanto Eric Dunning descreve:

> *" 1) Se a violência é real ou simbólica, isto é, se apresenta a forma de uma agressão física direta ou envolve simplesmente atitudes verbais e/ou atitudes não verbais.*
> *2) Se a violência apresenta a forma de um jogo ou simulação ou se ela é série ou real. Esta dimensão pode também ser apreendida através da distinção entre violência ritual ou não ritual, embora se tenha de assinalar que, com o devido respeito a Marsh[5] e aos seus colegas, ritual o jogo podem possuir um conteúdo violento.*
> *3) Se uma arma ou armas são utilizadas ou não.*
> *4) No caso de as armas serem utilizadas, se os atacantes chegaram a estabelecer contato direto.*
> *5) Se a violência é intencional ou a conseqüência acidental de uma seqüência de ações que, no início, não tinha a intenção de ser violenta.*

[5] Elias, Norbert. *A génese do desporto: um problema sociológico. in A Busca da Excitação* Lisboa: DIFEL, 1992. Pg 196

6) Se se considerar a violência iniciada sem provocação ou como sendo uma resposta, retaliação a um ato intencionalmente violento, ou sem a intenção de o ser.
7) Se a violência é legitima no sentido de estar de acordo com as regras, normas e valores socialmente prescritos ou se não é normativa ou ilegítima no sentido de envolver uma infração dos padrões sociais aceites.
8) Se a violência toma uma forma racional ou afetiva, isto é, se é escolhida de modo racional como um meio de assegurar a realização de um objetivo dado, ou subordinada a um fim em si mesmo emocionalmente satisfatório e agradável. Outra forma de conceitualizar esta diferença seria distinguir a violência nas suas formas instrumentais e expressivas."[6]

Esta compreensão sobre percepção atual da violência na sociedade escrita por Eric Dunning, reproduz as relações entre as ações corporais das práticas esportivas e o estágio da violência socialmente permitido.

Partindo deste referencial teórico, demonstraremos a seguir a pesquisa realizada com crianças de 10 a 14 anos de Curitiba, que praticam atividades esportivas no Departamento de Educação Física da Universidade Federal do Paraná e nas Ruas da Cidadania.

Durante aproximadamente 6 meses percorreu-se os projetos de extensão desenvolvidos pelo Departamento de Educação Física, Centro de Educação Física e Desportos da UFPR, os projetos da Secretaria Municipal de Esporte e Lazer da Prefeitura Municipal de Curitiba nas suas 11 regionais (Ruas da Cidadania), realizando uma pesquisa com crianças de 10 a 14 praticantes de atividades esportivas regularmente. A pesquisa foi realizada com mais de 300 crianças e adolescentes, contendo um questionário com 93 itens, separados em cinco blocos diferentes.

No primeiro bloco tratou-se sobre a situação familiar da criança, como renda salarial, com quem mora, condições de moradia, de emprego e grau de estudo dos pais. No segundo bloco verificou-se a relação entre a escola e a violência, com destaque para a agressões verbais, discriminação social, sexual e racial. O bloco terceiro tratou sobre a relação entre a família e a violência, com aprofundamento sobre as questões de agressões físicas e verbais entre os membros da família. O quarto bloco destinou-se a saber quais

[6] Dunning, Eric. *As ligações sociais e a violência no desporto . in A Busca da Excitação* Lisboa: DIFEL, 1992. Pg 330

eram as atividades realizadas nas horas livres e o envolvimento com drogas e bebidas alcóolicas. Por fim, no último bloco da pesquisa relacionamos o esporte com a violência, destacando as agressões físicas, verbais, as possíveis discriminações sociais que ocorrem durante uma atividade esportiva.

Para não ficar apenas apresentando dados numéricos, estaremos discutindo algumas das possíveis relações entre as práticas esportivas e os níveis de violência inseridos nessas atividades.

Um dos pontos que pode-se fazer associações trata da idade dos pesquisados com seus comportamentos. A pesquisa mostrou que quanto mais velho for o adolescente mais ações violentas ele realiza. Neste caso, é normal entre eles as discussões, agressões verbais durante as práticas esportivas, ou seja a violência simbólica. O que deixa transparecer no comportamento existente entre eles é a naturalidade com que tratam as discussões e as agressões verbais e físicas. Aparentemente esse tipo de comportamento está incorporado na sociedade e se reproduz na prática esportiva.

Isso fica mais evidente quando comparamos duas perguntas, uma sobre a ação do praticante no momento do jogo, a segunda o que ele faria quando estivesse jogando e recebesse uma falta mais violenta. Inicialmente perguntamos se já tivera envolvido em situações de agressões físicas, discussões, ameaças verbais ou algum tipo de discriminação durante uma prática esportiva. Quase a totalidade dos adolescentes responderam que as vezes se envolvem em discussões, alguns chegam a ameaças verbais e agressões físicas, já no caso de algum tipo de discriminação isso raramente ocorre. Na questão seguinte perguntamos o que ele faria caso o adversário fizesse uma falta violenta, nesta questão a metade dos entrevistados responderam que ficariam quietos e a outra metade destacam que reclamariam com o colega. Percebe-se com as respostas que fora da ação do jogo existe um certo controle das ações, ou seja, um controle da violência física e simbólica, mas na situação de jogo a ação do praticante é da violência, com discussões, ameaças verbais ou ainda agressões físicas. Neste caso avaliamos que o auto-controle dos adolescentes na prática esportiva nem sempre ocorre de maneira mais adequada. Pois as discussões e ameaças verbais fazem parte da configuração destes praticantes.

Em outra situação do questionário foi perguntado aos entrevistados o que habitualmente ele faz nas horas livres e ele pertence a algum grupo social. Muitos

adolescentes responderam que fazem parte de torcidas organizadas de clubes de futebol de Curitiba. Quando os adolescentes fazem parte de torcidas organizadas, percebe-se na pesquisa que os freqüentadores delas, na maioria das vezes, já experimentaram bebidas alcóolicas, cigarro e as suas ações durante a prática esportiva são mais violentas se compararmos com os demais entrevistados. Observa-se com as respostas obtidas que as ações da violência simbólica realizada no interior das torcidas organizadas, se transfere nas ações durante as práticas esportivas com discussões, agressões verbais e físicas.

Perguntou-se também aos adolescentes quais atividades esportivas eles consideravam violentas. Na quase totalidade das respostas as práticas como futebol, basquetebol, voleibol, não eram consideradas violentas, entretanto, as modalidades esportivas de contado físico mais intenso como boxe, jiu-jitsi, judô e karatê são consideradas ações violentas. Mesmo que todas as modalidades esportivas sejam movidas por regras institucionalizadas, esse resultado demonstra que não há uma separação entre a modalidade esportiva, a ação do movimento que é permitida nestas práticas esportivas e a violência socialmente controlada. Entretanto se considerarmos o boxe, jiu jitsu, karatê , judô modalidades esportivas , devemos compreender que apenas os gestos são de contato físico mais intenso, mas as regras coíbem muitas ações violentas, como em outras modalidades esportivas, por isso a violência não está na modalidade esportiva mas sim nos gestos executados pelos praticantes.

Considerações Finais

Não pretende-se fazer um conclusão definitiva da questão, mas levantar alguns subsídios para novas análises e aprofundamento da temática.

A pesquisa mostrou que a violência ocorrida entre as crianças, os adolescentes durante as práticas esportivas em Curitiba é uma reprodução da violência instaurada na sociedade. A relação de interdependência entre o estágio atual da violência em nossa sociedade com as práticas esportivas ficou explícita nas respostas obtidas junto aos entrevistados. Portanto, verificou-se na pesquisa que o esporte isoladamente não coíbe a violência social representada na configuração dos praticantes esportivo, podendo sim.

Assim a rede de interdependência deve ser compreendida na sua totalidade, não pode-se entender apenas as ações dos praticantes esportivos separadamente de outras ações sociais, principalmente no que se refere a violência física e simbólica.

Bibliografia

ELIAS, Norbert. DUNNING, Eric. *A Busca da Excitação* Lisboa: DIFEL, 1992.

ELIAS, Norbert. *Introdução a sociologia.* São Paulo: Edições 70, 1970.

_____, Norbert. *Sociedade dos indivíduos.* Rio de Janeiro: Zahar,. 1994.

Editado por Michael Schröter; tradução Álvaro Cabral; revisão técnica, Andea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes* vol. 1 - 2 ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar 1994

_____. *O Processo Civilizador: formação do Estado e civilização.* Vol. 2 - 2 ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar 1994.

FISCHER, Tânia. *Poder local: um tema em análise. Poder local: governo e cidadania.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1993.

GARRIGOU, Alain e LACROIX, Bernard. *Norbert Elias : A política e a história*. S.P.: Ed. Perspectiva S.A., 2001.

HOLT, Richard. *Sport and the British. A Modern History.*. Oxford. Clarendon Press - Oxford, 1989.

MEZZADRI, Fernando Marinho Mezzadri. *A estrutura do esporte paranaense: da formação dos clubes a situação atual.* Tese de doutorado apresentada na Faculdade de Educação Física da Unicamp, 2000.

MOSQUERA, Maria José & LERA, Ângela & SÁNCHEZ, Antonio. *Noviolencia y deporte.* Barcelona Es: INDE Publicaçõe, 2000.

REES, Roger & MIRACLE, Andrew C. *Sport and Social Theory.* Champaing - Illinois: Human Kinetics Publishers, Second Edition, 1986.

ZALUAR, Alba. *O Esporte na Educação e na Política Pública.* R. Educação & Sociedade. Ano XII abril. Campinas: Papirus, 1991.

As tensões prazerosas segundo Norbert Elias & Eric Dunning

Gilmar Francisco Afonso
Wanderley Marchi Júnior
DEF, CEPELS/UFPR

Este texto é parte teórica/empírica da nossa pesquisa de dissertação de mestrado que está em andamento. Tratamos aqui, das tensões prazerosas que o jogador de voleibol da categoria master busca durante as suas atividades de tempo livre competitivas ou não. Gostaríamos de ressaltar que a emoção faz parte do universo tanto daquele que assiste a um espetáculo esportivo ao vivo ou em casa pela televisão, quanto do praticante. E nesse caso o voleibol master engloba as duas possibilidades já que, os atores são também os mesmos que "consomem" o voleibol como produto espetacularizado e conseqüentemente monopolizado pela indústria do entretenimento. A busca da excitação tornou-se um dos componentes mais apreciados dentro da nossa sociedade altamente organizada, sistemática e até certo ponto previsível. Uma interpretação original para o esporte moderno, segundo Elias e Dunning (1992), é a existência de tensões prazerosas. É através das emoções (assunto colocado por eles como tema central da abordagem teórica) que os referidos autores não só mudam o enfoque como nos trazem novas possibilidades de estudo. Para eles, as sociedades revelam meios compensatórios para aliviar as tensões do estresse provocado pelo constante esforço de auto controlar suas emoções. O esporte moderno seria uma possibilidade de excitação e resposta de maneira catártica e controlada à emoção mimética das relações, riscos e tensões do cotidiano. Acreditamos que o voleibol master, como atividade de tempo livre competitiva pode ser um importante meio social para o controle das emoções, uma vez que, a excitação experimentada pelos atores como necessidade de incluir em suas rotinas diárias doses de tensão prazerosa reforça a afirmação de Elias e Dunning (1992), "Se as tensões devem ser avaliadas, pura e simplesmente, como perturbações das quais as próprias pessoas procuram se ver livres, por que no seu tempo de lazer elas voltam sempre a procurar uma intensificação das tensões?''. Para eles, o controle social das emoções e o auto controle a ele associado são fundamentais para o desenvolvimento de nossa sociedade.

As tensões prazerosas segundo Norbert Elias & Eric Dunning

Gilmar Francisco Afonso
Wanderley Marchi Júnior
DEF, CEPELS/UFPR

This text is theoretical/empirical part of our master research thesis that is going on. We treat here about pleasurable tensions that the master volleyball player seeks during his competitive or not free time activities. We would like to say that the excitement is part of the universe as whoever watches a live sport show or at home on TV, as the player. In that case master volleyball gets two possibilities since the actors are the same who "consume" the volleyball as sport spectacle product and consequently monopolized by the entertainment industry. The quest for excitement has become one of the most appreciate items in our highly organized, systematic and predictable society. An original interpretation for modern sport, by Elias & Dunning (1992), is the existence of pleasurable tensions. It is through emotions (central aspect in their theory) that the related authors not even change the focus as bring us new possibilities of study. For them, societies

reveal compensatory ways to relieve the tensions of the stress caused by the constant effort to auto control their emotions. The modern sport would be a possibility of excitement and a cathartic and controlled way of answer to mimetic emotion of relations, risks and tensions of everyday life. We believe that volleyball master as a free time competitive activity can be an important social way to the control of the emotions, since the excitement experienced by actors as a necessity to include in their daily routine doses of pleasurable tensions reinforce the statement of Elias & Dunning (1992), "If tensions shall be estimated, simply, as disruptions which own people try to get rid of them, why in their pastime they always seek an intensification of tensions?" For them, the social control of the emotions and the auto control related to it are fundamental to development of our society.

As tensões prazerosas segundo Norbert Elias & Eric Dunning

Gilmar Francisco Afonso
Wanderley Marchi Júnior
DEF, CEPELS/UFPR

Introdução

Os estudos do sociólogo, Norbert Elias[1] enfocando a sociedade ocidental européia, em sua notável obra intitulada: *Über den Prozess der zivilisation* (1939)[2] que trata de um processo de longa duração iniciado na Idade Média e em contínuo desenvolvimento onde as maneiras e os padrões sociais foram sendo refinados por conta de um maior autocontrole sobre os sentimentos e os comportamentos. É a partir dessa nova consciência e atitude dos indivíduos que a violência cede lugar ao diálogo. Ademir Gebara explica essa transição da seguinte forma:

> O ponto central no qual se apóia a teoria do processo civilizador é a existência de um processo "cego" (não planejado) e empiricamente evidente. Trata-se do processo de "cortenização" e/ou parlamentarização dos guerreiros medievais; isso equivale a dizer em termos práticos: a violência imbricada no cotidiano dos guerreiros cede lugar ao debate e ao refinamento das atitudes dos

[1] DUNNING, Eric. **The image of humans in Norbert Elias' theory of "civilising processes" and its meaning for sport and sports science**. Palestra proferida por Eric Dunning na conferência de abertura do VIII Congresso Brasileiro de História da Educação Física, Esporte Lazer e Dança, realizado em Ponta grossa - PR, 14 a 17 nov. 2002. p. 1. Tradução de GFA: "Nascido em Breslau, Alemanha (atualmente Wroclaw, Polônia) em 1897. Elias era de família judia. Ele deixou a Alemanha em 1933 quando o nazismo tomou o poder, fugindo primeiro para a França, estabelecendo-se na Inglaterra em 1935 e mais tarde naturalizando-se como cidadão inglês. Sua mãe foi vítima em Auschwitz mas ele sobreviveu à guerra, morrendo em Amsterdam, Holanda em 1990".

[2] Contribuição científica fundamental, foi publicada em 1939 na Suíça e uma nova edição foi publicada em 1969 no mesmo país com um novo e importante prefácio. Dados extraídos do prefácio à edição inglesa do livro **Introdução à sociologia**, escrito por Reinhard Bendix, Universidade da Califórnia, Berkeley. No Brasil foi publicada em dois volumes com o nome de **O processo civilizador**. v. I – uma história dos costumes. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 1990. v. II – formação do estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

> cortesãos. A solução dos conflitos e o controle da violência passam a ser encaminhados de formas distintivas em relação ao uso imediato e explícito da força/violência. Longe de constituírem uma antítese, violência e civilização são processos complementares, são formas específicas de interdependência. A civilização dependerá do estágio de controle da violência, do monopólio dos impostos que permitem constituir uma força suficientemente efetiva para impor a pacificação interna. Ou seja, o crescimento da economia e o estabelecimento do Estado jogam um papel fundamental nesse processo.[3]

Posteriormente, Elias fundou a sociologia configuracional.[4] Esta trata basicamente da análise e interpretação da sociedade pelas relações de interdependência entre as pessoas na busca pelo poder em situações específicas de competição dentro de um recorte temporal. O importante dentro desse período é a leitura das transições, rupturas e transformações sociais ao invés do fator cronológico.[5]

Elias foi pioneiro junto com seu aluno, Eric Dunning ao tratar o esporte como tema sociológico, inaugurando dessa forma a sociologia do esporte. Para tal, podemos incluir aqui a descrição de Gebara, "Para aprofundar a posição de Elias sobre a questão da esportivização, e sobre o esporte enquanto objeto de análise acadêmica , temos que necessariamente agregar os trabalhos de Eric Dunning (Elias & Dunning, 1986). O ponto de partida para compreender as posições destes autores é assumir que as formas e os significados do esporte moderno se desenvolveram como parte do processo civilizador."[6]

Elias propõe como um dos objetivos a não existência de dualismos, como por exemplo, o indivíduo contra a sociedade, ou seja, um tratamento de não separação do indivíduo da sociedade. Para ele, sociedade envolve tudo e todos ao mesmo tempo. Portanto, usa o conceito de teias de interdependências ou configurações. Transcrevendo um trecho da palestra de Dunning, temos:

> Pensamento dualístico tem discutivelmente contribuído também para a negligência do estudo do esporte na disciplina mãe (Dunning, 1999). Um exemplo é dado pelo dualismo "trabalho-lazer"; a idéia originalmente puritana que as sociedades humanas podem ser divididas em duas "esferas", a "esfera do trabalho" que é valiosa e produtiva e a "esfera do lazer" que é basicamente uma "perda de tempo". Visto nestes termos, o esporte é parte da esfera de lazer "não produtiva" e um esporte como o futebol é concebido como "nada mais" que vinte e dois jogadores "apenas chutando uma bola pra lá e pra cá". Tais opiniões formadas infelizmente permanecem dominantes em sociologia

---

[3] GEBARA, Ademir. Texto: **História do esporte: novas abordagens**. pp. 20-21. Em Proni, M. W. & Lucena, R. F. (orgs.) **Esporte: história e sociedade**. Campinas: Autores Associados, 2002. Coleção educação física e esportes.

[4] Teorias complementares em relação as anteriores e primeiramente publicadas em **What is Sociology?**, 1970. Traduzidas para o português em **Introdução à sociologia**.

[5] ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

[6] GEBARA. op. cit., p. 20. Ver também a conferência de Eric Dunning, **"Football in the civilizing process"**, no V Encontro Nacional de História do Esporte, Lazer e Educação Física, UFAL, Maceió, 1997.

> e discutivelmente ajudam a explicar o fato que, apesar do seu crescimento sócio cultural e importância sócio econômica, o tema do esporte dificilmente consta nos livros de sociologia em geral. Isso também discutivelmente contribui relativamente para o baixo *status* da educação física como assunto nas escolas e universidades.[7]

Não poderíamos deixar de mencionar aqui que a palestra de Dunning nos proporcionou algumas reflexões sobre nosso tema de pesquisa e, sobretudo, sua presença que nos serviu de estímulo na busca de novos horizontes dentro das ciências humanas. É com essa vontade de investir em novos caminhos que adentramos mais especificamente no nosso objeto de estudo.

Este texto é parte teórica/empírica da nossa pesquisa de dissertação de mestrado que está em andamento. Tratamos aqui, das tensões prazerosas que o jogador de voleibol da categoria master busca durante as suas atividades de tempo livre competitivas ou não. A categoria master ocupa um sub campo dentro do campo[8] caracterizado pela modalidade voleibol e de acordo com a Confederação Brasileira de Volleyball (CBV) compreende os jogadores ou jogadoras nascidos até 31/12/73 para o ano em curso.

A partir do final da década de 90 houve um significativo aumento no número de praticantes de voleibol na categoria master por todo o Brasil, particularmente em Curitiba, cidade onde o presente estudo tem seu campo de investigação. Analisando a história do voleibol master, constatamos que a modalidade somente ganha expressão após a referida data, ou melhor, passa por uma transição que vai de prática isolada, até o final dos anos 90, à prática emergente.

É neste contexto que situamos algumas questões: Quais fatores dinamizam a retomada da prática por ex-atletas? Por que pessoas que não foram atletas de Voleibol buscam na categoria master uma atividade de tempo livre competitiva? Por que o voleibol é um dos esportes preferidos entre a classe master?

---

[7] DUNNING. op. cit., p. 2. Tradução de GFA.

[8] Teoria dos campos, proposta por Pierre Bourdieu que delimita um espaço ocupado pelos agentes sociais, instituições e estruturas de um determinado fenômeno para que através das disputas, lutas e concorrências que se manifestam no interior desse campo poder revelar as formas de dominação existentes na nossa sociedade.

A originalidade de Elias e Dunning

Uma interpretação original para o esporte moderno, segundo Elias e Dunning (1992), é a existência de tensões prazerosas. É através das emoções (assunto colocado por eles como tema central na abordagem teórica) que os autores não só mudam o enfoque como também nos trazem novas possibilidades de estudo.[9]

Os autores não vêem as tensões como aspecto negativo, idéia dominante até então, dessa forma, lançam o seguinte questionamento: "Se as tensões devem ser avaliadas, pura e simplesmente, como perturbações das quais as próprias pessoas procuram se ver livres, por que no seu tempo de lazer elas voltam sempre a procurar uma intensificação das tensões?".[10] Para eles, as sociedades revelam meios compensatórios para aliviar as tensões do estresse provocado pelo constante esforço de auto controlar suas emoções. O esporte moderno seria uma possibilidade de excitação e resposta de maneira catártica e controlada à emoção mimética das relações, riscos e tensões do cotidiano.

Para Elias e Dunning, a busca da excitação é um importante fator da vida social moderna. As atividades miméticas ou de jogo são compostas por elementos de maior representação no ambiente social. Se as opções são muitas, então como escolher uma determinada atividade de tempo livre? O que mais conta é o interesse individual baseado em experiências e motivações próprias.[11]

A pressão do trabalho (coisa séria da vida) inibe as emoções, com isso, resta às atividades recreativas o papel particular de autorizar os sentimentos a fluírem mais livremente.[12] Nesse sentido, estabelecem-se níveis de relações entre os indivíduos e a sociedade que os unem na direção de um objetivo comum, o encontro com a emoção.

Para os autores, o esporte seria uma variante das atividades de lazer que possui o papel de estimular as tensões sob a forma de uma excitação controlada e bem equilibrada. Alguns esportes, no entanto, não conseguem conservar esse "controle-descontrolado" e muitas vezes ainda terminam em empate, sem propiciar tensão prazerosa através da vitória, estes precisam de ajustes nas regras. "Pode-se afirmar assim que o futebol, como

---

[9] ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa, Difel, 1992.
[10] Ibid., p. 143.
[11] Ibid., p. 73.
[12] Ibid., p. 70.

outras modalidades de desportos de lazer, se apóia no equilíbrio precário entre o enfado e a violência".[13]

Segundo Elias e Dunning, as atividades de caráter mimético ou jogo ocuparam um espaço antes reservado às atividades religiosas e às crenças, na relaxação das restrições impostas ao indivíduo e à sociedade. Através dessas atividades estabelece-se uma maior ou menor tolerância pública à exteriorização das emoções e, institui-se na vida cotidiana o equilíbrio de tensões posto pela relação complementar entre a busca da excitação e o controle das emoções. O processo civilizador reduziu as excitações ameaçadoras aumentando a função compensadora da excitação-jogo ou tensão prazerosa, cujo desfrute é socialmente aceito. Para eles, o controle social das emoções e o autocontrole a ele associado são fundamentais para o desenvolvimento de nossa sociedade.

O voleibol em Curitiba

A relação do voleibol com a cidade de Curitiba experimentou momentos de transição bem definidos que influenciaram diretamente a prática e aceitação/apropriação desse esporte pela sociedade curitibana. Até a primeira transição - ocorrida no início da década de 80 com a profissionalização; conquista do Vice-Campeonato Mundial de Seleções Masculino em 1982 e também da medalha de prata nos Jogos Olímpicos de Los Angeles em 1984 - essa relação era baseada na prática escolar e também desenvolvida nos clubes representantes das elites com todas as dificuldades inerentes ao esporte amador, ou seja, os atletas praticavam o esporte por idealismo, por vontade própria, porque o apoio era muito pequeno. Algumas parcerias foram feitas, durante a década de 80, no que diz respeito à profissionalização de algumas equipes. A mais expressiva delas foi firmada em 84, entre o Clube Curitibano e a empresa estatal Sanepar, resultando no ano seguinte na equipe do Esporte Clube Cristalino/Banestado[14] que conquistaria o 7º lugar no Campeonato Brasileiro Masculino de Clubes 85/86.[15]

[13] Ibid., p. 84.
[14] Revista Esporte-Ação, Curitiba, ano 1, n. 3, p. 11, 1985.
[15] Federação Paranaense de Volley-Ball.

Durante os três anos de duração da equipe do Cristalino/Banestado (85-87) a cidade de Curitiba recebeu as grandes equipes da época.[16] Com todos esses acontecimentos, a "febre" pelo voleibol tomou conta da cidade, não só nos clubes e centros esportivos, mas até nas ruas, estacionamentos de supermercados e fundos de quintais, onde redes eram estendidas sendo comum ver uma partida envolvendo toda uma família, sem distinção de idade.[17]

Colégios particulares formaram parcerias com os clubes oferecendo bolsas de estudos para os atletas mas, somente no final da década de 90; no ano de 97, diante da parceria formada entre a empresa privada Gessy-Lever e o governo do Estado do Paraná, resultando na equipe feminina do Rexona, a qual logo no seu ano de estréia bateu o recorde de público da Super Liga Feminina de Voleibol 97/98 com média de 3.285 espectadores por jogo e conquistando o primeiro título brasileiro da história do voleibol paranaense;[18] que a cidade ganha representatividade no cenário esportivo nacional.

Dentro desse contexto, o voleibol master expande suas fronteiras com antigos e novos jogadores competindo em diferentes clubes e associações da cidade, assim, diante desse crescimento, foi criado no ano de 2001 o circuito master de voleibol, competição oficial da Federação Paranaense de Volley-Ball, com média de 20 equipes participantes competindo em 6 etapas ao longo do ano.[19]

Considerações

Não poderíamos analisar esse processo de transição apenas a partir da sociologia configuracional de Norbert Elias, fazendo-se necessário também o uso da teoria dos campos de Pierre Bourdieu. Essa junção[20]constitui o eixo norteador da nossa dissertação.

Gostaríamos de ressaltar que a emoção faz parte do universo tanto daquele que assiste a um espetáculo esportivo ao vivo ou em casa pela televisão, quanto do praticante. E nesse caso o voleibol master engloba as duas possibilidades já que, os atores são os

[16] Gazeta do Povo. Curitiba, 25 abr. 1985 e 17 jan. 1986.
[17] Revista Esporte-Ação, Curitiba, ano 1, n. 3, p. 10, 1985.
[18] O Estado do Paraná. Curitiba, 30 mar. 1998.
[19] Federação Paranaense de Volley-Ball.

mesmos que “consomem” o voleibol como produto espetacularizado e conseqüentemente monopolizado pela indústria do entretenimento.[21]

É importante dizer que o esporte transformou-se num dos principais fenômenos sociais deste século. Em pouco mais de cem anos, passou de organização quase incipiente a atividade de destaque na indústria do entretenimento.

A busca da excitação tornou-se um dos componentes mais apreciados dentro da nossa sociedade altamente organizada, sistemática e até certo ponto previsível.

Acreditamos que o voleibol master como atividade de tempo livre competitiva pode ser um importante meio social para o controle das emoções, uma vez que, a excitação experimentada pelos atores como necessidade de incluir em suas rotinas diárias doses de tensão reforça as teorias de Elias e Dunning.

Ao analisarmos o perfil dos praticantes de voleibol master e o campo no qual está inserida essa prática, facilmente identificamos tendências ou características fortemente relacionadas com a permanente busca da excitação.

Nossa moderna sociedade do trabalho na qual as tensões desagradáveis estão cada vez mais presentes, tem sido muito difícil para adultos de todas as idades apresentarem o que seria um comportamento adequado. Um equilíbrio entre a restrição das emoções, imposta pelo trabalho e a liberação das emoções, proporcionada pelas tensões agradáveis encontradas nas atividades de tempo livre.

O voleibol sendo um esporte altamente desenvolvido devido as constantes mudanças de regras pelas quais tem passado e possuindo como uma de suas características fundamentais um alto nível de competitividade na qual cada ponto é comemorado pelos seus atores com altas doses de emoção, transformou-se dentro da nossa sociedade altamente repressora, como canal, até certo ponto, libertador.

Referências Bibliográficas

ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

---

[20] A esse respeito, ver MARCHI JR., Wanderley. Possibilidades de aproximações teóricas entre Norbert Elias e Pierre Bourdieu para a leitura da história dos esportes. In: VI SIMPÓSIO INTERNACIONAL PROCESSO CIVILIZADOR: HISTÓRIA, EDUCAÇÃO E CULTURA. **Coletânea...** Assis: Faculdade de Ciências e Letras/Unesp, 2001.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. **A busca da excitação.** Lisboa: Difel, 1992.

MARCHI JR., Wanderley. Possibilidades de aproximações teóricas entre Norbert Elias e Pierre Bourdieu para a leitura da história dos esportes. In: VI SIMPÓSIO INTERNACIONAL PROCESSO CIVILIZADOR: HISTÓRIA, EDUCAÇÃO E CULTURA. **Coletânea...** Assis: Faculdade de Ciências e Letras/Unesp, 2001.

MARCHI JR., Wanderley. **"Sacando" o Voleibol**: do amadorismo à espetacularização da modalidade no Brasil (1970 – 2000). Campinas, 2001. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas.

PRONI, M. W. & LUCENA, R. F. (orgs.) **Esporte: história e sociedade**.Campinas: Autores associados, 2002. Coleção educação física e esportes.

[21] MARCHI JR., Wanderley. **"Sacando" o voleibol**: do amadorismo à espetacularização da modalidade no Brasil (1970 – 2000). Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas.

Processo Civilizador, Interdisciplinaridade e Controle da Violência

José Luís Simões
Universidade Metodista de Piracicaba/CNPQ

RESUMO
Este trabalho reflete a interdisciplinaridade como fator que contribui para o debate da temática do controle da violência, à luz da teoria do processo civilizador. Nossa reflexão a respeito do controle da violência norteia-se a partir da interlocução com diversos autores, de diversas áreas do saber, mas, principalmente, com a contribuição acadêmica de Norbert Elias que, pelo seu estilo e estratégia de se utilizar de diversas áreas para refletir as relações sociais, auxilia-nos a pensar a questão do controle da violência enquanto um dos componentes fundamentais da civilização.
Palavras-chaves: violência, interdisciplinaridade, processo civilizador, educação.

Nosso tema de pesquisa para a tese de doutorado centra-se na teoria do processo civilizador, mais especificamente, o papel da educação participando na evolução dos processos humanos de controle da violência física. Sem dúvida, é um tema que requer profundidade de análise e uma visão interdisciplinar para um melhor entendimento desse fenômeno que é, ao mesmo tempo, histórico, social, político, antropológico/cultural e psíquico. Portanto, a questão da interdisciplina permeia em todo momento nosso esforço de análise acerca da temática do controle da violência.

A referência teórica principal utilizada é a produção acadêmica do sociólogo alemão Norbert Elias. Este autor tem uma grandiosa obra sociológica a respeito dos processos de formação da civilização. Assim, a teoria do processo civilizador teve importante contribuição de Elias. Particularmente, a questão do controle da violência é uma das preocupações principais da teoria do processo civilizador. De fato, o controle da violência é um dos pilares da civilização.

Porque Norbert Elias estudou a violência
Há uma passagem no prefácio à obra *A Busca da Excitação* na qual Eric Dunning, um dos principais colaboradores de Elias, ressalta que o interesse deste sobre o tema violência não se restringe apenas ao universo acadêmico. Vejamos, ainda, que Dunning define Elias como

> *um humanista que detesta a violência e que o seu interesse constante pelas relações entre violência e civilização não é só acadêmico ou intelectual. Para ser mais exato, surge pelo menos em parte, da sua experiência na Alemanha, na década de 1920 e inícios de 1930, do fato de sua mãe ter morrido em Auschwitz e do seu exílio, primeiro na França e mais tarde em Inglaterra. O que significa que o seu interesse sociológico pela violência – em todas as suas formas e manifestações – radica num profundo desejo de alargar o conhecimento sobre as suas raízes sociais e psicológicas, na esperança de que essa compreensão ajude as pessoas a conciliar suas vidas – os seus padrões de vida em comum – segundo formas que lhes permitam evitar toda espécie de*

> *tragédias violentas com que a humanidade tem sido particularmente afetada.*[1]

O estudo da obra de Norbert Elias, além de subsidiar as reflexões acerca do controle da violência, permite-nos pensar sobre a importância da visão interdisciplinar no trabalho científico. Elias é um crítico daqueles cientistas que têm visão estreita do trabalho científico, ou seja, aqueles pensadores que circulam em apenas uma ramo ou área do pensamento científico e não se arriscam em ampliar, buscar conexões com outras áreas do conhecimento a fim de refletir suas respectivas problemáticas. Enfim, Elias defende a visão interdisciplinar para a reflexão acerca dos fenômenos sociais. E assim fez para refletir a temática da violência. As questões trabalhadas por Elias vêm sendo discutidas e investigadas por psicanalistas, antropólogos e historiadores. Heloísa Pontes ressaltara que "*os temas propostos, as fontes utilizadas e os objetos analisados por Elias não só permitem como também exigem essa empreitada interdisciplinar*".[2]

Para elaborar um modelo de análise que permitiria refletir a questão do controle da violência, Elias apoiou-se na Filosofia, na Psicologia, na História e na Sociologia. Valorizou os pensamentos de Max Weber, Freud, Durkeim, Karl Marx etc., sem, contudo, aderir a este ou aquele pensador. Norbert Elias teve luz própria.

Na verdade, nos inspiramos no modelo de análise sociológica de Norbert Elias para refletir a questão do controle da violência. Esse modelo, além de privilegiar a visão interdisciplinar dos processos sociais, valoriza a observação empírica dos fenômenos sociais sem se esquecer de situar os fatos numa perspectiva histórica, que Elias chama de visão histórica de longa duração.

Possivelmente, esteja localizado neste ponto o argumento central de nossa pesquisa: se pensarmos a violência numa perspectiva histórica de longa duração, podemos dizer que a civilização procura cada vez mais controlar a violência física em função do incessante interesse em pacificar as relações humanas. Todavia, esse movimento da civilização é um fenômeno não-planejado, casual, fruto de um processo que não podemos datar e muito menos prever um ponto final desse desenvolvimento das relações sociais, enfim, a teoria de Elias sugere que o processo civilizador é interminável.

Historicamente, as sociedades humanas foram construindo mecanismos de controle da violência. Contraditoriamente esses mecanismos várias vezes acabaram produzindo mais violência. Pensemos no propósito da formação dos exércitos. Na verdade, os grupos de combate (exército, tropas de resistência, polícia etc.) de uma cidade, região ou Estado-nação compõe o principal mecanismo de defesa de suas propriedades e dos indivíduos que fazem parte dos respectivos grupos sociais. O exército e\ou a polícia são equipamentos humanos de *contra-violência*. Paradoxalmente, são os exércitos que, obedecendo às ordens de quem está no poder, fazem guerras e exterminam vidas humanas (inimigas). A instituição exército (ou polícia) é um instrumento de controle da violência externa aos indivíduos, ou seja, independe das vontades individuais, pois é o controle do coletivo sobre

[1] Eric Dunning, prefácio à obra *A Busca da Excitação* , de Norbert Elias, 1992, p. 20.
[2] Heloísa Pontes, *Elias, Renovador da Ciência Social* , in: *Dossiê Norbert Elias* , 1997, p. 20.

os indivíduos. E é o Estado que têm o monopólio desse mecanismo de controle da violência e se serve dele tanto para promover a pacificação interna, ou seja, para solucionar disputas, desentendimentos ou manifestações de violência entre indivíduos de um mesmo grupo social, quanto para se proteger de outros Estado-nações que queiram invadir suas fronteiras ou ameaçar a vida da população que vive no interior do seu território.

Esse é um mecanismo de controle da violência fundamental, pois garante a defesa dos indivíduos pertencentes ao grupo, assim como pacifica ou media as disputas internas. Associe-se a esse mecanismo o autocontrole das emoções e afetos humanos: uma maneira mais sutil e, certamente, mais recente na história humana. Mas, o que significa esse autocontrole das emoções e afetos?

Grosso modo, o autocontrole das emoções e afetos, segundo a ótica de Elias, seria um componente da segunda natureza do indivíduo, que é adquirida por meio do convívio social, da cultura e educação. O autocontrole das emoções é o mecanismo interno, que age dentro do próprio indivíduo, evitando que as paixões ou instintos primários gerenciem o comportamento humano.

Norbert Elias, especialmente na obra *A Sociedade de Corte*, ressalta a importância de se controlar as emoções e afetos no interior de uma sociedade distinta, mais refinada, como a sociedade cortesã francesa à época de Luiz XIV. Nessa sociedade, segundo Elias, uma das regras de sobrevivência previa que os homens deviam "*conhecer a fundo suas próprias paixões para poder, na verdade, encobri-las*." [3] Tendo como referência principal um manual de boas maneiras intitulado "*De Civilitate Morum Puerilium*", escrito por Erasmo de Roterdam ainda no início do século XVI, Norbert Elias identifica um marco importante na história da humanidade em termos de controle dos comportamentos e emoções. No manual escrito por Erasmo há um conjunto de regras e normas que regulam o comportamento à mesa, o sono, a vida sexual etc., a fim de servir como um indicativo de refinamento e civilidade. O autocontrole das emoções se tornaria, portanto, um princípio de saúde mental e física.

"*Em comparação com épocas anteriores, a capacidade dos homens de dominarem as suas emoções relacionadas com a sua vivência da natureza, assim como a própria natureza, aumentou.*"[4] Todavia, é importante destacar que a passagem do guerreiro ao cortesão, ou seja, a transformação de um homem educado para a arte da guerra num indivíduo "civilizado", educado para a arte da política, de disputar poder por meio da retórica e persuasão, foi um processo lento, moroso, e que só é identificado se olharmos a história sob as lentes da longa duração.

É bom lembrar que há resquícios de sociedades humanas que não incorporaram padrões de comportamento que a sociedade ocidental julga ser "civilizado". Ainda há nichos ou momentos de barbárie, mesmo nas sociedades mais avançadas, que se julgam mais civilizadas. A civilização é um processo e, como o próprio termo "processo" sugere, não há civilização acabada, pronta, que tenha atingido o final de seu desenvolvimento ou evolução.

---

[3] Norbert Elias, *A Sociedade de Corte* , p. 143.
[4] Norbert Elias, *Envolvimento e Dista nciamento* , p. 21.

Processo significa recuos e avanços, retrocessos e progressos, porém, não significa que haverá continuísmo. Principalmente, no que concerne à formação do Estado, podemos dizer que é um processo infindável. Os indivíduos, que compõem a sociedade, vivem num constante processo de adaptação e mudanças. É nesse ponto que a obra "*O Processo Civilizador*" (vols. I e II) dá uma direção para pensarmos a respeito do aspecto central da mudança no padrão de conduta social que podemos identificar no decorrer dos séculos, ou seja, a mudança da estrutura psicológica dos indivíduos está decisivamente associada às mudanças estruturais da organização social. É nessa perspectiva que o processo de transformação do nobre guerreiro em nobre cortesão é apresentado como uma das principais referências desse fenômeno.

Violência e civilização não são antíteses. A civilização comporta em si muita violência. As disputas seculares por territórios e espaços de poder e influência promoveram diversas formas de violência, mas principalmente a violência física, o combate físico, a eliminação do "inimigo". A história das civilizações pode ser analisada, entre outras maneiras, por meio das inúmeras tragédias, guerras, genocídios etc. que marcaram o devir da humanidade. Violência, portanto, é um fenômeno de manifestação de existência humana, presente em todos os períodos históricos, porém, de maneiras distintas. Queremos dizer que há formas de violência que se extinguiram no cotidiano das sociedades humanas. Por exemplo, os rituais de suplício por que passavam os condenados pelo Estado Francês do século XVIII – como destacou Michel Foucault em *Vigiar e Punir*[5] – já não são aceitos nessa mesma sociedade, nos dias de hoje. Na sociedade francesa de até fins do século XVIII, o condenado passava por humilhações e sofria torturas em praça pública, antes de ser morto pelo carrasco – representante do Estado – e esse evento era rotineiro, fazia parte do cotidiano daquela sociedade. Hoje, o condenado pelo Estado é punido de maneira diferente, ou seja, a violência ao corpo do condenado não encerra o processo de condenação, mas a reclusão e o isolamento social constitui-se no principal fator de punição.

A formação do Estado-nação e sua prerrogativa de controlar o monopólio da violência física e o da arrecadação de tributos também é um indicador importante do desenvolvimento da organização dos grupos sociais. Só o representante do Estado, incumbido de promover a "ordem social", tem a o direito legal de usar a força física contra os indivíduos. O Estado, portanto, detém o monopólio da violência física e os indivíduos que não seguirem as disposições legais (fruto de decisões políticas), ou seja, praticarem violência contra outros indivíduos, serão punidos pelo Estado através de suas instituições criadas para manter a ordem social (penitenciárias, instituições jurídicas, anicômios etc).

Retomamos aqui a importância do conceito de interdisciplinaridade, afinal, o processo de formação do Estado detentor dos monopólios da violência física e da arrecadação de tributos exige uma análise que compreende múltiplas perspectivas. Notadamente, as Ciências Políticas, a História, a Filosofia e a Sociologia seriam complementares para entendermos esse processo. E podemos dizer que há algo em comum, de interesse, e que é

[5] Para maior aprofundamento acerca da história da violência nas prisões, ver: *Vigiar e Punir* . Este trabalho de Foucault é uma referência importante para entendermos o desenvolvimento dos processos de punição dos condenados, tanto do ponto de vista histórico quanto do ponto de vista da filosofia e da psicologia para reflexão da temática

objeto de estudo destas áreas do saber supracitadas: as formas de organização humana em coletividade. E quando há algo em comum nas diversas áreas do saber, reside, portanto, a possibilidade de uma perspectiva interdisciplinar se desenvolver.

Civilização, Controle da Violência e Educação

Ó processo civilizador criou instrumentos cada vez mais sofisticados de controle da violência. Além do autocontrole do indivíduo ter emergido em relação às táticas de controle da violência a partir da ação de forças externas, novas instituições foram criadas para administrar conflitos entre nações. A criação de organismos internacionais – a Organização das Nações Unidas (ONU), por exemplo – talvez seja o principal indicador de que os diversos Estados-nações se organizaram para prevenir, coibir ou controlar conflitos interestatais. Aí entra o papel da diplomacia, da parlamentarização para solucionar confrontos ou desentendimentos entre nações. Na verdade, é a sutil substituição do confronto armado pelo confronto político.

Esse refinamento na maneira de solucionar impasses que poderiam gerar guerras e, consequentemente, muita violência física entre nações – como as que já experimentamos em nossa história, especialmente na primeira metade do século XX – é um indício significativo de que há uma crescente sofisticação na intenção de controlar a violência ou, pelo menos, justificá-la. A título de ilustração, podemos citar o grande esforço diplomático dos Estados Unidos quando realizaram gestões junto às várias nações, procurando convencê-las da necessidade de eclodirem uma guerra contra um grupo terrorista, antes de lançarem o primeiro míssil no território do Afeganistão como resposta aos ataques em Nova Iorque, onde milhares de americanos morreram, no dia 11 de setembro de 2001.

No atual estágio da pesquisa nossa reflexão indica que as sociedades humanas, particularmente as mais organizadas e desenvolvidas, principalmente por meio da educação, criam condições para um aumento cada vez maior do autocontrole dos indivíduos sobre si próprios. Esta é a maneira mais econômica e refinada de controlar a violência ou conflito de interesses. Mas esse fenômeno não é perceptível se nos abstermos de uma visão de processo e de que o desenvolvimento das sociedades se dá de maneira lenta e gradual. E nesse ínterim, a educação, transmitindo valores, crenças, conhecimento, informação e cultura, auxilia na formação de indivíduos que tendem a se comportar segundo padrões de conduta social previamente estabelecidos, consensuados, enfim, incorporados na vida cotidiana, formando o que Elias chama de segunda natureza, ou o que Sigmund Freud descreve como sendo o superego do indivíduo (mecanismo interno de controle das emoções e instintos).

Talvez não seja por acaso que a primeira frase do primeiro capítulo de uma das grandes obras da Filosofia, conhecida como a *Paidéia,* registra que todas sociedades humanas ao atingirem um certo grau de desenvolvimento tendem a praticar a educação. Isso significa que muitos pensadores identificaram a educação como um dos pilares principais do desenvolvimento social. Não se trata de fazer simplesmente uma apologia da importância da educação no processo de desenvolvimento e construção de uma sociedade cada vez mais organizada e complexa, mas, sobretudo, de destacar que o processo de incorporação de hábitos, assimilação de determinados padrões de conduta e comportamentos fazem parte do processo educativo pelo qual os indivíduos são submetidos, mesmo aqueles que nunca

freqüentaram a escola, afinal, entendemos aqui o conceito de educação para além da perspectiva escolar.

Feitas estas considerações, indicamos que a educação participa, compõe, reforça, enfim, é um elemento fundamental no processo de controle da violência física, mas, principalmente, no que diz respeito ao aumento do autocontrole das emoções e afetos, visa pacificação das relações sociais.

A idéia que pretendemos aprofundar, por conta da produção da tese, indica que a educação auxilia na construção de hábitos e padrões de comportamento e conduta social que nortearam e continuarão a nortear a vida dos indivíduos e suas relações. Entretanto, se em algum momento a educação serviu, ou se servirá para a guerra, é uma questão que requer maior aprofundamento. Quanto ao futuro, podemos registrar que coloca-se aí uma escolha sociológica, com conseqüências históricas, que deve ser feita a cada dia, em todos os lugares e nas diversas sociedades humanas.

Referências Bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos – Táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ELIAS, Norbert. *A Busca da Excitação*. Lisboa: Difel, 1992.

_____. *A Sociedade de Corte*. Lisboa, Difel, 1990.

_____. *Envolvimento e Distanciamento*. Lisboa: Dom Quixote, 1997.

FEATHERSTONE, Mike. *O Desmanche da Cultura: Globalização, pós-modernismo e identidade*, São Paulo: Nobel, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. 23 ed., Petrópolis: Vozes, 1998.

GALLO, Sílvio. Conhecimento, transversalidade e educação. In: IMPULSO – Revista de Ciências Sociais, vol. 10, Piracicaba: Editora UNIMEP, 1997, pp. 115-34.

JANTSCH, Ari & BIANCHETTI, Lucídio (orgs*.). Interdisciplinaridade: para além da filosofia do sujeito*. Petrópolis: Vozes, 1995.

PONTES, Heloísa. *Elias, Renovador da Ciência Social*, in: *Dossiê Norbert Elias. São Paulo: Edusp*, 1997.

Religiosidade e Cultura: Brasil, século XVI - Uma chave de leitura

José Maria de Paiva[*]
Universidade Metodista de Piracicaba - UNIMEP
jmpaiva@unimep.br

A sociedade portuguesa, que aqui se pôs no século XVI, tinha uma cultura estruturada sobre o religioso, ou seja, a referência ao sagrado. Isto quer dizer, a realidade era compreendida como expressão da onipresença divina, segundo a interpretação que, à época, o cristianismo dava. O caráter marcante dessa organização social era a unidade, constituindo-a como um *corpo*, em graus superpostos: o *corpo social*, o *corpo místico de Cristo*, o *universo*. Deus, a referência última; a Igreja e o Reino, referências mediadoras. Valores, costumes, hábitos, instituições se moldavam segundo a compreensão que se tinha dessa referência. Conhecer a cultura portuguesa quinhentista implica uma imersão na compreensão que a sociedade portuguesa tinha dessa referência. Isto impõe, preliminarmente, uma atenção para o perigo do anacronismo, que aplica categorias das experiências sociais moderna e contemporânea para a análise dessa sociedade e dessa cultura. Em seguida, impõe a busca de categorias congruentes com a experiência social portuguesa quinhentista. O presente estudo quer trabalhar com a categoria *religiosidade*, entendendo por ela a dimensão do mistério – cuja última realização se dá em Deus – característica de todas as expressões da realidade, dimensão historicamente construída, fazendo-se destarte *forma mentis* da cultura portuguesa. *Religiosidade*, como aqui se propõe, subentende o universo teológico-político que ao longo da Idade Média européia se elaborou, fundado na compreensão de uma ordem única que se funda em Deus, do qual todas as instâncias, subordinadamente, se plenificam, assim se pondo. A subordinação não desmerece as partes: antes, as qualifica, valorizando singularmente o lugar de cada uma no universo e, tratando-se dos homens, no corpo social. A presença divina não só tem a iniciativa do mundo mas constitui incessantemente sua plenitude, se fazendo este de sinal visível do mistério invisível e atuante. O universo teológico-político historicamente estabelecido se funda nas premissas do cristianismo desenvolvidas ao longo dos séculos, conferindo à Igreja visível um lugar de direção da vida social. Por outra, oferece argumentos para estabelecer e confirmar a proeminência do rei e a sujeição dos povos. Esse universo se desdobra em atos, na fértil variação que a vida social impõe, conformando, pois as relações, os valores, os costumes, a etiqueta, as instituições, os ritos, os símbolos, a linguagem, os estilos, os procedimentos, os argumentos: fazendo-se cultura.

Religiosidade e Cultura: Brasil, século XVI - Uma chave de leitura

José Maria de Paiva[*]

Estas notas põem em discussão alguns pontos de vista meus sobre pesquisa em História da Educação. Antes de mais nada, o historiador tem que se saber pessoa humana vivendo em sociedade. O pesquisador tem que descobrir que tem alma; que não é um ente abstrato condicionado

[*] Professor do PPGE/Unimep. Área de pesquisa: Educação, História e Cultura: Brasil, séculos XVI-XVIII. <jmpaiva@unimep.br>
[*] Professor do PPGE/Unimep. Área de pesquisa: Educação, História e Cultura: Brasil, séculos XVI-XVIII. <jmpaiva@unimep.br>

por referenciais teórico-metodológicos, por epistemologias e coisas tais. Isto significa perceber o ofício do historiador como expressão de vivência social, uma entre muitas.

O que vem a ser "fazer" "história"? Diz-se correntemente que o papel do historiador é relatar os fatos passados[1]. Para isto, precisa ir às fontes, dialogar com estudiosos e, com a maior fidelidade possível, narrar o que aconteceu.

É indispensável insistir na subjetividade de todo relato, enquanto resultado de um ponto de vista. As fontes foram feitas por sujeitos, que imprimiram nelas o seu ponto de vista. Os estudiosos são também sujeitos e se posicionam segundo seu ponto de vista. O historiador é mais um que entra no jogo. Não há quem possa ver de todos os pontos. Carr, em **Que é História**, analisa isto muito didaticamente.

É preciso dar um passo além. Mais do que a posição de onde o sujeito olha, é preciso levar em conta a ação que ele realiza, a qualidade dessa ação, o tipo de ação; não o que ele faz, mas o próprio fazer. Em que consiste esse *fazer*? Em outras palavras, em que consiste *ser sujeito*? em que consiste a *subjetividade*? [2]

A etimologia nos remete a *subjectum*, particípio passado de *subjicere* (< *sub-jacere*), lançado sob, posto sob. Em outras palavras, *fundamento, alicerce*: aquilo que, posto em baixo, possibilita que algo/um outro se sobre-ponha. A idéia já era grega: υποστατηζ, < υποστασιζ, *ação de se pôr sob*, (em Filosofia: substância!). – Υποστατηζ, sujeito, *o que dá a existência, criador*. Era este o sentido que eu queria recuperar. Sujeito não responde à pergunta: – quem fez a ação? Sujeito responde a uma qualidade[3], qualidade criadora: o sujeito cria seu objeto (ob-jectum <ob-jicere); dá direção ao que vai sobre-pôr. Assim, subjetividade designa a qualidade criadora da ação do sujeito.

Uma primeira observação se põe: a sociedade contemporânea está ainda tão imersa na visão positivista da realidade, que até o criar parece se referir a um estoque de modelos prontos, distintos *in totum* de quem os põe. É, com efeito, a noção positivista de objeto que perpassa essa compreensão. Minha intenção é pensar nossas ações pessoais como ações *nossas*, i.e. que só são *tais* porque são *nossas* e que, por serem *nossas*, são *tais*.

Uma segunda observação: neste entendimento de *subjetividade*, valorizo as categorias, hoje muito usadas, *discurso* e *leitura*, *texto* e *contexto*[4]. Umas e outras figuram a construção da realidade como ato de subjetividade. A realidade social é apresentada como um texto que se fala e que se lê, produto pois da subjetividade, subjetividade *criadora*.

Quando se afirma: *fazemos história*; quando nos afirmamos *sujeitos da história*, afirmamos primeiramente – radicalmente – que aquilo em que consistimos consiste em se pôr e que este se pôr é sinônimo de fazer coisas. Em outras palavras, nós somos ao fazer, em fazendo; o nosso *ser* modela o que está sendo feito (porque o que está sendo feito = nós!), imprimindo-lhe a nossa cara. Quando afirmamos: *fazemos história*, afirmamos, primeiro, que o nosso modo de ser é *estar fazendo*, é *fazer* e, segundo, que este fazer é objeto de narração. Quem faz, quem cria, inventa, modela, dá a forma, de tal forma que o que foi feito traz as marcas de quem o fez.

---

[1] *Fato* deve ser entendido como denominador de relações: as pessoas, se inter-relacionando, fazem coisas, fazem "acontecer". A esse "acontecer" damos o nome de *fato*. *Fato* implica, pois, necessariamente, processo. Os *fatos históricos* são, todos eles, nominação de um conjunto dado de relações. Não se pode pôr em segundo plano os participantes, como se os fatos fossem entes em si.

[2] Pressuposto de toda minha argumentação é o caráter de *sócio* das pessoas: não se dá *indivíduo* no sentido usual; todos dividem com os demais o seu ser. O "eu" é, essencialmente, relacional, contactante. Por isto, mesmo que me refira ao singular, o leitor deve compreender o singular em suas relações, ou seja, a sociedade.

[3] *Qualitas = secundum quam quales quidam dicuntur* (Aritóteles). Eu quase diria *tales quidam dicuntur*.

[4] *Cum – textum* (de texo, texui, textum), *tecido com*, explicita o processo da construção da realidade.

Concluindo, não somos operadores de objetos já prontos[5]: expressamo-nos pelo que fazemos e o que fazemos deve ser lido como expressão nossa, de sujeitos. Assim devemos analisar todos os gestos humanos, que no dicionário teriam o mesmo epíteto mas que na vida são únicos e singulares, isto é, portadores de significados compartilhados pela sociedade vigente. O ofício do historiador é buscar esse significado.

Estas são reflexões *filosóficas*. Passemos ao campo da História. O historiador tem que narrar as coisas como elas aconteceram, na maior fidelidade a seus atores. Há muitas questões aqui imbricadas. Uma primeira implica que o historiador precisa se debruçar sobre aquilo que era próprio do seu objeto de estudo, trabalhando com cenários, categorias, argumentos etc. próprios do objeto – o objeto pode ser uma sociedade, maior ou menor, um grupo, uma pessoa – e, não, com cenários, categorias, argumentos alheios, anacrônicos. Isto significa que as experiências sociais se interpretam mais fielmente, observadas as propriedades do objeto. – O que entender por *propriedades*?

Grosso modo, entendo por *propriedades* do objeto o que chamamos de *cultura*. Cultura é a forma de ser de um grupo social. Quer dizer, os grupos sociais (as sociedades) têm maneiras particulares de expressar seus sentimentos, de organizar-se em termos de família, cidade, Estado, de entender os mistérios da vida, etc. etc. Se compararmos grupos sociais bem diferentes, saltam aos olhos as diferenças de *forma de ser*. Se tomarmos uma mesma cultura em momentos diferentes, vamos nos deparar com diferenças culturais de uma época para outra. E donde vêm as diferenças?

A posteriori, é fácil rotular: "eles pertenciam ao século XVI" ou, então, "eles viviam a fase do "Renascimento", como se o século XVI existisse, como se o Renascimento existisse. E "eles" foram postos lá. Este erro do historiador é primário: quer explicar o processo pelo nome que caracteriza o seu resultado! O historiador, ao invés, tem que narrar o processo, salientando os elementos, as articulações. Só fazendo assim, chegará próximo da *forma de ser* do seu objeto.

Como se constitui a *forma de ser*? A *forma de ser* se constitui no processo de reação (re-ação, agir de volta) ao que acontece, tendo em vista os próprios interesses. Aqui cabem duas anotações: **(1)** a primeira anotação diz respeito ao contexto social: ninguém vive só, sem relações; o modelo das relações, nós o aprendemos desde o berço, através das relações. O historiador precisa, pois, fazer aquele trabalho *arqueológico* de des-cobrir, de des-velar (αληθεια, segundo Heidegger, de α–λανθανω, "negar" o que está oculto) o contexto (a tecedura, a trama) das relações sociais de um determinado grupo social num determinado momento histórico. Só assim terá condição de se aproximar do que os atores pretenderam e realizaram. **(2)** A segunda anotação diz respeito a *interesse*. Interesse, do latim *interest*[6], *o que importa*, responde primeiramente à necessidade de continuar a ser: ser e ser mais, viver e viver melhor. Todos os interesses subsistem nesta acepção. O interesse é o que move as pessoas. O historiador tem que descobrir a rede de interesses que permeiam as relações, os atos.

Podemos resumir dizendo que a cultura se realiza nas formas concretas que tomam as relações sociais de um grupo dado; que *as formas da sociedade são a substância da cultura.* (Geertz) – O perigo, a meu ver, está em reificar essas formas, em detrimento do processo.

Do que está posto se conclui que fazer história implica buscar o significado que os atores deram a seus gestos. Isto subentende que os significados não se exibem espontaneamente: há que se buscar! Esta tarefa do historiador se chama interpretação. Também aqui faço dois apontamentos:

Primeiramente, o significado do ato posto só é dado pelo que o põe. Com efeito, em pondo o ato, o sujeito se põe. E o sujeito é único! Seu ato é também único. Todo o significado do ato se

---

[5] Dá a impressão de que existem, do lado de fora (num mundo *objetivo*), os modelos de ação e, quando o sujeito age, ele vai até o estoque de modelos, empresta um e usa dele. Aqui, a ação do sujeito consiste em manipular realidades que têm (alguma) consistência própria.

[6] *Interest < intersum, fui,esse*. *Inter* tanto significa *entre*, *no meio*, quanto *dentro, no interior*. (Como adjetivo, é a forma arcaica de *interus*.) Queria interpretar *interesse* (latim) como "dizer respeito ao (meu) *ser*". A locução *interest mihi* se traduz, com precisão, por *importa-me*, *diz profundamente* (*interus*) *respeito a mim.*

identifica com o sujeito que o pôs. O historiador, quando se põe em ato de interpretar, também ele, está se pondo como sujeito e, nessa condição, está criando algo novo, que não coincide com o que aconteceu. Não se trata, pois, simplesmente do ponto de vista, i.e. do lugar de onde se vê, como dito antes, mas de uma exigência ontológica: a interpretação recria sob nova forma aquilo que é interpretado. Vem a pergunta: – então, não foi assim que aconteceu? – Não foi! Para quê, então a história?

E este é o **segundo apontamento**. Na verdade, não se refere só à História mas a toda a ação humana. Eu costumo dizer que a história se faz em defesa dos nossos interesses. No sentido radical, como exposto, abrangendo evidentemente todos os interesses concretos. Por isto há uma diversidade ilimitada de histórias. Mais do que uma volta ao passado, o trabalho do historiador consiste numa arquitetação que atenda aos interesses do seu presente, significando e re-significando o seu presente.

A História Cultural tem como objeto a *formação* de uma realidade social[7]. *Formação* é a ação de dar *forma*. *Forma*, para Aristóteles, é "aquilo que faz de um ser aquele ser". Não há molde, não há modelo pré-fabricado. É a própria *forma* que está em processamento. A História Cultural é, assim, sensível à história de cada realidade social. É isto que chamamos de *historicidade*. Cada qual tem sua história e é por ela que tem que ser conhecido. É preciso, segundo Lucien Febvre, buscar a *originalidade, irredutível*, de cada sociedade, de cada pessoa mesmo, *wie es eigentlich gewesen ist*!. É preciso revolver as condições em que surgiram, para se poder conhecê-las. É preciso captar o momento de sua criação, ou seja, os atos que as fizeram tais. Deslocadas do contexto concreto, espacial, temporal e socialmente constituído, sociedades e pessoas se generalizam, quase que entidades abstratas.

Exigir, por exemplo que os jesuítas tivessem feito ensino profissional ou que esboçassem um *espírito de nacionalidade brasileira*, como quis Romanelli[8], é um despropósito histórico. Trabalhar a História do Brasil, atribuindo à instituição Igreja Católica um papel quase que prepotente, também o é. Falar de Inquisição, de castigo, de direitos autorais, de honra, de dor, etc., estudando o século XVI, implica, de início, que tudo isto possa ter um significado diferente do que nos é familiar. A este modo de proceder chamamos de anacronismo.

A característica da História Cultural está em buscar ela o significado original e, não, em arranjar (fazer arranjo) um significado. Geertz (citando Gilbert Ryle) falava em *interpretação densa*. A densidade tem suas raízes na qualidade subjetiva dos atos humanos. O que o homem põe, o põe como *expressão* sua. Ele externa, põe para o outro, põe em comum, sua forma de conceber e realizar sua vida. Observado, agora, do outro lado, i.e. do lado do que foi posto, temos um *sinal*, um *sinal de reconhecimento* de quem o pôs. *Sinal de reconhecimento*! Em grego, συμ–βολον[9] <συμ–βάλλω lançar com <συμ-βολεω, se encontrar. Daí dizermos que tudo que fazemos é

[7] Realidade social é igual a "complexo de relações existentes". Estas relações têm que ser descritas em sua singularidade.

[8] *O ensino que os padres jesuítas ministravam era completamente alheio à realidade da vida da Colônia. Desinteressado, destinado a dar cultura geral básica, sem a preocupação de qualificar para o trabalho, uniforme e neutro* [em termos de formação de uma nacionalidade]*, não podia, por isso mesmo, contribuir para modificações estruturais na vida social e econômica do Brasil, na época. Por outro lado, a instrução em si não representava grande coisa na construção da sociedade nascente. As atividades de produção não exigiam preparo, quer do ponto de vista de sua administração , quer do ponto de vista de mão-de-obra.* (ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. **História da Educação no Brasil.** (1930-1973). Petrópolis: Vozes, 1998. 20ª ed. p. 34.

[9] A.BALLY, em seu Dictionnaire Grec-Français (1894) (Paris: Hachette, 1994), registra no verbete συμβολον: *primitivement un objet coupé en deux, dont deux hôtes conservaient chacun une moitié qu'ils transmettaient à leurs enfants; ces deux parties rapprochées (v.* συμ–βάλλω*) servaient à faire reconnaître les porteurs et à prouver les relations d'hospitalité contractées antérieurement.*

simbólico. A ação do homem é ação criadora: ele põe significado em tudo; nada há que tenha significado em si.

Nestes termos, a História Cultural quer observar os fatos como significantes de sujeitos e, não, como portando significado em si mesmos,

Determinemos um momento, um lugar, uma sociedade. Encontramos ali uma forma de ser, as pessoas se entendendo e praticando sinais iguais. Observando melhor, percebemos diferenças: diferenças de posição social, diferenças de bem-estar (ou riqueza), de valores, de hábitos, de linguagem, de instrumentos, de objetivos de vida, etc. Tomemos a língua ou a religião. Todos falam a mesma língua, mas o vocabulário é diferente, diferente é a sintaxe, diferente a interpretação. Todos têm a mesma religião, mas o Deus de uns é cioso da exatidão, o Deus de outros é compreensivo e conivente. – Como é isto? como é essa experiência em sociedade? Como é essa seqüência contínua, essa trama, de relações, desenhando e redesenhando a vida social?

Quando penso em descrever o processo de *formação* da cultura, observo as instituições: elas têm a definição dos seus "objetos". Elas é que sabem dizer o que os seus objetos são. Por exemplo, a Igreja tem o objeto "Deus". Ela é que tem a última palavra sobre o assunto. A imagem de Deus, que o povo tem, aparece, então, como *deformada*. Temos a impressão de que há um modelo de Deus (quase o *tipo ideal* weberiano), o proposto pela Igreja, e, pendendo dele, as mais variadas imitações, quase que *deformações*. – Queria propor imaginar o processo ao contrário. A asserção inicial é: – não há *formas* puras das quais, no percurso social, se derivam *formas impuras* (*de*-formas; *de* indica afastamento). O que há são as experiências sociais que põem formas sobre formas, prevalecendo umas sobre outras. O por que umas prevalecem e outras não deve ser respondido à luz dos *interesses*, a prevalência destes no contexto social se traduzindo por *poder*. Observar isto na religião, na etiqueta, nos costumes, etc. Primeiro vem a experiência a mais variada. Depois, o dogma, o modelo, o melhor.

A metodologia, pois, do historiador cultural deve acompanhar os passos da experiência social. E nenhum aspecto, que seja objeto nosso de pesquisa, escapará à consideração do jogo de poder que determina as relações sociais.

É preciso ir até o sujeito e quase que saber dele o significado que ele deu a seus gestos. Na sociedade, o que vemos são grupos que compartilham semelhantemente dos significados, diferenciando-se de outros grupos. Nestes termos, costuma-se falar em *cultura de elite* e *cultura popular.* Eu queria, em princípio, afirmar que esta distinção é secundária, quando não embaraçosa. O primeiro olhar do historiador deve abranger todo o grupo social e observar aí como se dão as significações. Estas se dão sempre em resposta (positiva, negativa, restritiva, aditiva) ao que está posto. Todos *laboram* juntos os significados, pois não há só um significado. Todos têm a ver não só com o significado que propõem mas também com o significado que os outros põem. Neste sentido, falo em *colaboração*: laboração conjunta, de preferência a *circularidade*. *Colaboração* traduz de imediato a ação que a todos envolve, enquanto que *circularidade* (concordo que não é este o entendimento original) parece significar a rotação de algo pronto.

Entendida a cultura como uma *forma de ser* compartilhada, embora não uniformizada, podemos usar da distinção acima referida: *cultura de elite* e *cultura popular*. Quero precisar, no entanto, o que entendo[10] por *popular. Popular* se diz em dois registros: primeiramente, em contraponto ao que é próprio da elite, ou seja, em contraponto ao entendimento do grupo que, num determinado campo, dispõe do poder de definir a direção a se tomar. Exemplo: em religião se diz *cultura popular* referindo-se ao conjunto das expressões religiosas (dogmáticas, morais, culturais, devocionais) que escapam ao entendimento que a autoridade da Igreja tem, ainda que a ele ligadas. A tônica da distinção está no poder. Em segundo lugar, se diz *popular* em função do modo de representação – no caso, imagético – conferindo vida ao representado, em contraponto à representação lógico-conceitual feita de *idéias claras e distintas*, que marca o discurso da elite.

[10] Este tema precisa ser discutido sob muitos ângulos, testando a conceituação dada aqui. Gostaria de receber contribuições neste sentido.

Não há, pois, sentido em definir *cultura popular* e *cultura de elite* em função da posição social e/ou da posse de riqueza. Tampouco há sentido em definir uma e outra pela oralidade ou pela escrita. E, menos sentido, defini-las por "atrasado" (rústico) e "avançado" (refinado): atraso e progresso.

Como ir até o sujeito e saber dele o significado que ele deu a seus gestos. O caminho são os sinais que ele deixou: chamemo-los de documentos. É preciso desconfiar de nosso entendimento espontâneo, imediato. É preciso observar se a mensagem contida nos sinais não tem um significado próprio. Há dois modos para tanto[11]: comparar os documentos de uma mesma época, de uma mesma cultura; e, ler os estudos que especialistas fizeram sobre o tema.

A História Cultural tem se debruçado sobre o que se convencionou chamar de *cotidiano*: ritos, costumes, crenças, etc. Mas ela pode versar muito bem sobre Independência do Brasil, República, etc: como fatos, Independência, República, etc. expressam relações de sujeitos significantes! Não há por que a História Cultural não ser um olhar sobre todo e qualquer tipo de relação humana. Tanto pode trabalhar com a micro-escala[12] quanto com a macro.

Estas premissas devem conduzir o historiador do século XVI português. Há que se perguntar pelo significado de *nossa santa fé católica*, de *serviço de Deus e meu*, das relações (quase ingerências mútuas) entre Igreja e Estado, do Direito, do castigo. É fundamental perceber a religiosidade do mundo português, não como adjetivação mas como substantivação do seu modo de ser e, nela, descobrir o lugar do rei, da nobreza, do clero, do mercador, do soldado, do colono, do escravo, do índio, todos irmanados num único corpo social. Descobrir-se-á uma outra compreensão de ordem e de subordinação, de hierarquia e de submissão, vincados na presença atuante de Deus, quem tudo dispõe, o respeito à diversidade de posições se fazendo princípio de ordenamento social.

[11] Não poderia deixar de fazer referência, aqui, aos trabalhos de João Adolfo Hansen sobre representação e sobre documentação.

[12] Sobre a micro-escala ler, de Jacques Revel (org), **Jogos de Escala:** a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Ed.FGV, 1998. [Jeux d'échelles: la micro-analyse à l'expérience. Paris: Seuil/Gallimard, 1996]

Interdependências do lazer na ótica de Elias e Dunning

José Roberto Herrera Cantorani
Dr. Luiz Alberto Pilatti
Departamento de Educação Física
Universidade Estadual de Ponta Grossa
PIBIC/CNPq/UEPG

Resumo: O presente artigo discute conceitualmente o lazer nas sociedades contemporâneas tendo como inspiração os dois primeiros capítulos do livro *A busca da excitação* de Norbert Elias e Eric Dunning. A construção do quadro teórico, desenvolvido as margens do *processo civilizador*, trabalho maior de Norbert Elias, considera a diferenciação entre o tempo de trabalho, tempo livre e tempo de lazer. Nesta perspectiva, cria-se a diferenciação entre tempo de lazer e tempo de não-lazer, sendo que este último é maior do que o primeiro. Foi verificado que as atividades contidas na esfera do não-lazer são altamente normatizadas, padronizadas e rotineiras, e as atividades contidas na esfera do lazer, uma vez que provocam a quebra da rotina e a renovação das emoções, caracterizam-se como ponto de equilíbrio para a saúde mental. Os conceitos de catarse e de mimese, quando aplicados ao lazer, revelam um ângulo novo em relação às investigações pautadas no modelo marxista.

Abstract: This article shows some conceptual aspects of the leisure interpretation in modern societies carried out by Norbert Elias and Eric Dunning. The formularisation is based on the first two chapters of the book called *A busca da excitação*. The construction of a theoretical figure, developed in both chapters, is carried out considering aspects such as diferentiation amongst working time, free time and leisure time. Following this perspective, it is possible to tell the difference between leisure time and non-leisure time, the latter is smaller then the former. Still following this concept, it is observed that the activities included in the non-leisure time are quite restrictives, full of standards and routines. On the other hand, the type of activities included on leisure time, once they cause a change in the routine and a strength renewal, are characterised by a point of equilibrium in the mental health. The concepitions on catharsis and mimesis developed by the authors, when applied to leisure, reveal a new perspective related to the investigations shown by the marxist movment.

Norbert Elias e Eric Dunning postulam entre os primeiros cientistas sociais a dar especial atenção ao estudo do esporte e do lazer. Suas obras, que fecundam o surgimento de muitas pesquisas na atualidade, vão também colaborar no desenvolvimento deste estudo. Nele serão exploradas as análises construídas pelos autores nos dois primeiros capítulos de The Quest for Excitement[1]. O norte no desenvolvimento destes dois capítulos são as formas miméticas de excitação que as pessoas encontram/buscam nas mais variadas formas de lazer. E, por sua vez, o referencial para a pesquisa que aqui se desenvolve não será diferente,

[1] Embora tenha sido citado o título original de publicação, faz-se oportuno esclarecer que o fato ocorreu em função de ilustrar a data da primeira publicação, assim sendo, é também oportuno esclarecer que a obra utilizada para consulta se trata da versão portuguesa, acarretando que todas as citações são referentes a esta última. *The Quest for Excitement* foi publicado em 1985, contudo, encontra-se em "A Busca da Excitação", tradução portuguesa de 1992, referências de que o primeiro capítulo do livro foi publicado originalmente em 1967, e o segundo em 1972. A evidência ao pioneirismo dos autores é também verificada nas críticas que proferem ao modo com que o esporte e o lazer eram tratados pela sociologia, ou seja, atividades sem a devida seriedade para que fossem tratadas com alguma relevância. ELIAS, N., DUNNING, E. A Busca da Excitação. Lisboa: DIFEL, 1992. p 12, 39.

buscar-se-á compreender o desenvolvimento do esporte e do lazer dentro da perspectiva de excitação e de emoção compensadora ou, melhor dizendo, de equilíbrio, reclamadas por grande parte das atividades de lazer, entre elas o esporte. Há de se salientar que nesta perspectiva o esporte é um componente do lazer.

Para compreendermos melhor a construção teórica apresentada pelos autores precisamos ter conhecimento de seus posicionamentos quanto ao estudo do lazer e quanto a sua relevância social. A este respeito, uma leitura prévia de outras obras de Elias se mostra conveniente. Em *O processo civilizador*, por exemplo, já se pode enxergar alguns contornos sobre o modo de vida altamente civilizado, e Elias aponta: "[...] Tudo o que se pode dizer hoje é que, com a civilização gradual, surge certo número de dificuldades específicas civilizacionais".[2] Como se pode conferir, é sobre tais dificuldades que os capítulos aqui mencionados se referem.

Em *Introdução à sociologia*, Elias relata o seguinte:

> Torna-se necessário não só explorar uma unidade compósita em termos das suas partes componentes, como também explorar o modo como esses componentes individuais se ligam uns aos outros, de modo a formarem uma unidade. O estudo da configuração das partes unitárias ou, por outras palavras, a estrutura da unidade compósita, torna-se um estudo de direito próprio. Esta é a razão pela qual a sociologia não se pode reduzir à psicologia, à biologia ou à física: o seu campo de estudo – as configurações de seres humanos interdependentes – não se pode explicar se estudarmos os seres humanos isolados.[3]

É em meio a esse contexto teórico-existencial que Elias e Dunning contestam a sociologia de seu tempo, ou seja, por enxergarem no lazer uma peça secundária no conjunto de engrenagens sociais, uma atividade do tipo não séria e sem grande relevância e, assim sendo, não merecedora de estudos mais aprofundados. Com um ângulo de visão diferenciado em relação aos estudos das formas de lazer, Elias e Dunning apontam a complexidade existencial que envolve e está envolvida no contexto dessas formas. Os autores concluem que o estudo do lazer não se restringe a um único campo da ciência, o seu desenvolvimento dentro da sociedade é estabelecido por meio de necessidades sociais e individuais, sendo que estas últimas ainda se dividem em psicológica e biológica.

A literatura sociológica, segundo os escritos dos autores, apresenta forte tendência a considerar o lazer como um mero acessório do trabalho[4]. Neste sentido, o que aí impera é uma tradição marxista, e nela se deleita o entendimento de que a satisfação agradável proporcionada pelas atividades de lazer se apresenta apenas como um meio para aliviar a

---

[2] ELIAS, N. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. 1 v.
[3] _____. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1980. p. 78-79.
[4] ELIAS, N., DUNNING, E. **A Busca da Excitação**. Lisboa: DIFEL, 1992. p 140.

tensão do dia-a-dia e melhorar a capacidade das pessoas para o próprio trabalho. A solidez dessa corrente de pensamento, justificada pelo predomínio desse tipo de abordagem, reflete-se, em larga medida, em função de um sistema de valores e de crenças pré-estabelecidas que submetem-se à idéia de que as pessoas procuram no lazer o alívio para a fadiga dos esforços do trabalho.

Contrariando e superando essa forma tradicional de entendimento do lazer, Elias e Dunning desenvolveram um estudo no qual buscaram desvendar o verdadeiro sentido desse acontecimento social. Entre muitos aspectos, verifica-se que o seu papel estende-se para além dos limites galgados até o momento. Numa visão mais ampliada das causas e efeitos que envolvem e estão envolvidos no contexto do lazer, os autores conceituaram que o lazer corresponde a uma necessidade existencial para as sociedades do momento em que vivemos.

Tempo livre e lazer

Para os autores, as deficiências nas pesquisas sociológicas que se destinam a encontrar respostas para as abordagens sobre o lazer, tendem a serem elucidadas pela considerável confusão que existe na utilização de certos termos. Não há, por exemplo, "uma clara distinção entre *lazer* e *tempo livre* como conceitos sociológicos"[5].

A abordagem de Elias e Dunning, no entanto, abandonando as limitações impostas à teorização e investigação do lazer, rompem, nos dois primeiros capítulos da obra aqui citada, com a herança marxista da tradicional dicotomia trabalho-lazer. A relação de antítese entre trabalho e lazer já não é capaz de dar suporte às investigações devido à sua limitação teórica.

Diante desse tipo de problema e procurando formular respostas para as questões que permeiam os conceitos de lazer, entenderam os autores, que seria necessário formular um quadro teórico, uma tipologia que servisse como um ponto de partida para elucidações teóricas. O primeiro quadro, de caráter provisório, foi denominado *Actividades de tempo livre: classificação preliminar*[6]. Neste quadro inicial, as atividades de tempo livre[7] foram classificadas da seguinte forma:

---

[5] Op. cit. p. 143

[6] Esse quadro foi o esboço para o que mais tarde, no segundo capítulo do mesmo volume, seria denominado "espectro do tempo livre", uma tipologia mais precisa e compreensiva da conceitualização do termo *tempo livr*e e *lazer*. É preciso esclarecer ainda que, a forma como foi colocado acima, é uma forma resumida de seus detalhes. Para uma visão mais detalhada de sua configuração é sugerido verificar a fonte. Op. cit. p. 108-110, 144-149.

[7] A leitura conceitual do *tempo* tem sido alvo de estudo de alguns estudiosos. Gebara, em *Tempo Livre e Meio Ambiente*, desenvolveu um estudo que se aproxima do conceito formulado em Elias. Neste trabalho, o autor distingue tempo livre de tempo disponível, considerando o primeiro como um tempo individual e o segundo como tempo social. GEBARA, A. Tempo Livre e Meio Ambiente: uma perspectiva histórica. **In: Coletânea do**

1. *Trabalho privado e administração familiar*: enquadram-se aqui as atividades voltadas para a administração familiar, incluindo as provisões da casa.
2. *Repouso*: estar sentado sem fazer nada, ou estar a fumar ou a tricotar e, acima de tudo, dormir.
3. *Provimento das necessidades biológicas*: comer, beber, defecar, fazer amor, assim como dormir.
4. *Sociabilidade*: relacionadas ou não com o trabalho, enquadram-se aqui as atividades como uma excursão, a ida a um bar, um clube, restaurante ou festa, estar com outras pessoas.
5. *A categoria das atividades miméticas ou jogo*: as discussões, a cerca das atividades de lazer, têm grande incidência em atividades desse tipo, atividades que produzem nas pessoas uma agradável excitação-prazer e, que representam assim, ao mesmo tempo, o complemento e a antítese da tendência habitual diante da banalidade emocional verificada nas rotinas racionais da vida.

A investigação realizada pelos autores, como se pode verificar por meio dos estudos, não apenas do primeiro, mas dos dois primeiros capítulos de *A busca da excitação*, preocupa-se em particular com esta última categoria. Neste sentido, o quadro acima, mesmo que provisório, de forma esclarecedora, realça alguns pontos em relação ao tempo livre e ao trabalho e em relação ao tempo de lazer e o de não lazer. Esta tipologia mostra de forma ímpar, que parte considerável de nosso tempo livre não é destinado a atividades de lazer, colocação que contraria a polarização entre lazer e trabalho em sua forma tradicional, a qual sugere que todo o tempo que não é despendido a uma forma remunerada de trabalho, ou seja, todo o tempo livre, pode ser dedicado ou ainda compreendido como tempo de lazer.

Esta tipologia também elucida que o trabalho não é a única esfera social a subordinar de forma regular e equilibrada os sentimentos pessoais. E, expandindo os horizontes, esclarece que em sociedades como as nossas, o manto das restrições é estendido até mesmo ao campo das atividades de tempo livre, pois, ainda que com diferenças relativas de grau, estende-se a todas as relações humanas, até mesmo as familiares.

É possível justificar, com esse modelo, que nas sociedades industriais avançadas, as atividades de lazer, sobretudo as do tipo miméticas, constituem um dos poucos, se não o único, meio, aprovado no quadro social, desencadeadores de um comportamento,

I Encontro Nacional de História da Educação Física e do Esporte. Campinas: FEF/UNICAMP, 1994. p. 54-59.

moderadamente, excitado em público. A esfera mimética é parte integrante da realidade da sociedade moderna.

A conformação dessa polarização é tida pelos autores como ponto de partida e, segundo eles, possibilita enxergar, com maior clareza, o problema básico com que se deparam aqueles que se dedicam a estudar o lazer. Duas questões interdependentes são colocadas pelos autores de forma a traçar o caminho em direção à resolução do problema: Quais as características das necessidades individuais de lazer desenvolvidas em nossa sociedade? E quais as características das atividades específicas de lazer desenvolvidas na sociedade para a satisfação das referidas necessidades?

Controle e auto-controle: rotinas da vida cotidiana

Nas sociedades contemporâneas, inclinações para expor em público excitações do tipo sérias, que ameacem a ordem estabelecida, estão cada vez mais reduzidas. Para serem considerados normais, os adultos dessas sociedades devem controlar a tempo a sua excitação. Espera-se desses, um comportamento adequado e igualmente condizente com o nível organizacional atingido pela atual sociedade. O efeito disto é um comportamento padronizado e um estilo de vida rotineiro, sem riscos para si e para os outros.

O quadro teórico, denominado *espectro do tempo livre,* revela com maior clareza algumas características estruturais que permitem distinguir atividades de tempo livre, atividades de tempo não livre e trabalho profissional. O segundo capítulo, por intermédio de uma classificação mais compreensiva do lazer e de outras atividades, permite um maior entendimento de como se dá a conformação atual do estilo de vida das sociedades.

Os principais tipos de atividades de tempo livre das sociedades contemporâneas estão indicados no quadro de classificação que compõe o espectro do tempo livre. O quadro de classificação, de forma sucinta, segue abaixo[8]:

1. *Rotinas do tempo livre:* provisões rotineiras como necessidades biológicas e cuidados com o próprio corpo, as rotinas familiares e o governo da casa.
2. *Atividades intermediárias de tempo que servem, principalmente, para as necessidades de formação e, ou também, auto-satisfação e auto-desenvolvimento:* trabalho não profissional como, por exemplo, participação em questões locais, atividades de caridade, estudo privado com vista a progressos profissionais,

[8] Esta tipologia, desenvolvida no segundo capítulo da edição aqui referenciada, revela-se mais precisa que a anterior, uma vez que emergiu do esboço preliminar criado no primeiro capítulo. Para uma visão mais detalhada

passatempos do tipo hobby, atividades religiosas, leituras de jornais, visão de programas de jornais informativos.

3. *Atividades de lazer:* atividades pura ou simplesmente sociáveis, que podem ser mais formais ou menos formais, atividades de jogo ou miméticas, com participação em nível de membro da organização, como espectador ou como ator e uma miscelânea de atividades de lazer menos especializadas, do tipo viajar nos finais de semana, banho de sol e outras.

Com o auxílio deste espectro é possível verificar alguns fatos que, muitas vezes, em detrimento de uma corrente "sócio-industrial", pré-existente, e que tende a equacionar o tempo livre como atividades de lazer, passam de forma desapercebida. Fatos como, por exemplo, algumas atividades de tempo livre têm o caráter de trabalho, mesmo que sejam, facilmente, distinguidas do trabalho profissional; algumas atividades de tempo livre são voluntárias, contudo, muitas não o são e, em grande parte delas, não se observa uma conotação de agradáveis, em contra partida, observa-se que são relativamente rotineiras.

É possível observar, com o modelo elisiano, que, além do trabalho profissional, há ainda, dentro do chamado "tempo livre", atividades de não lazer que são altamente rotineiras. É neste aspecto que o espectro do tempo livre contribui para uma melhor compreensão dos problemas do lazer. Numa sociedade em que a maior parte das atividades estão submetidas à rotina, quais são as oportunidades para experiências emocionais que estão excluídas dos setores altamente rotineiros da vida cotidiana das pessoas?

O controle social em exercício, como se pôde observar, reduz ao máximo as oportunidades de excitações agradáveis. Assim sendo, as características das necessidades individuais de lazer são socialmente desenvolvidas com base nessa falta de oportunidade de se expressar de forma prazerosa. Não obstante, as características das atividades específicas de lazer, ainda que mais complexas, desenvolvem-se no sentido de suprir tais necessidades. Dessa forma, os conceitos de catarse e mimese apresentados por Elias e Dunning elucidam como se conformam, socialmente, as atividades de lazer.

Catarse em atividades do tipo miméticas

---

desse espectro seria mais oportuno visitar a fonte aqui referenciada, uma vez que não justifica desenvolvê-la em todos os seus detalhes em um artigo de tão poucas laudas. Op. cit. p. 144-149.

Durante todo o desenvolvimento dos dois primeiros capítulos de *A Busca da Excitação*, aqui explorados de forma breve, foi verificado um cerco para não deixar escapar uma formulação mais adequada da resposta para as questões por eles levantadas.

Para uma formulação conceitual mais apropriada sobre o lazer, os autores vêem a necessidade de transcender os limites das especialidades acadêmicas previstos na atualidade. Seguindo essa linha de pensamento, procuraram abordar o problema à luz da disciplina que antecede ao fracionamento das diferentes especialidades, ou seja, na matriz global da filosofia.

Os autores encontraram em Aristóteles um conceito bastante sugestivo, o conceito de catarse. Aristóteles, por sua vez, formulou a sua interpretação a partir de fatos estudados na fisiologia. A palavra catarse vem do conceito médico ligado ao expulsar de substâncias nocivas do corpo, uma limpeza do corpo por meio de uma purga. Aristóteles propunha em sua tese, num sentido figurado, que a música e a tragédia provocavam algo similar nas pessoas.

O termo mimético, no seu sentido literal é imitativo. Conquanto, é, pelos autores, utilizado num sentido mais alargado e figurado. Nesse aspecto, constitui-se em uma característica comum em todas as atividades de lazer classificadas com essa denominação. A excitação mimética, na perspectiva individual e social, é desprovida de perigo e pode ter um efeito catártico, contudo, a última forma pode vir a se transformar na primeira[9].

Observações sobre o efeito catártico que formas miméticas de lazer proporcionam nas pessoas, e a busca cada vez maior por essas formas de lazer, acentuam a concepção que as pessoas procuram nas atividades de lazer não o atenuar das tensões, mas sim, uma tensão específica, uma forma de excitação, normalmente, evitada na vida cotidiana.

Em sociedades mais complexas, que exigem uma disciplina emocional bastante atuante, e que manifestações de uma série de sentimentos agradáveis é severamente vetada, verifica-se no conceito de catarse, evidenciado e vivenciado por meio de atividades do tipo miméticas, um fenômeno muito mais complexo, um fenômeno que não é puramente biológico, nem tampouco se restringe à esfera da psicologia ou da sociologia.

Os autores assim se manifestam em relação a esse contexto:

> O estudo do lazer, como dissemos, é um dos numerosos casos em que não é possível descurar o problema da relação entre os fenômenos do nível social e os que se encontram nos níveis psicológico e fisiológico. A este respeito, não se pode evitar o trabalho de uma análise múltipla dos níveis, isto é, o de considerar, pelo menos em

[9] Exemplos disso podem ser visualizados nas torcidas de futebol, que em certo momento saem da esfera do descontrole controlado para o descontrole realmente descontrolado.

> traços gerais, como é que no estudo do lazer os três níveis – sociológico, psicológico e biológico – se relacionam. [10]

A conformação dessa estrutura complexa é bem exemplificada pelos autores[11]: na atual sociedade, de uma maneira geral, os adultos não revelam suas emoções. As crianças o fazem. Para elas é natural expressar os seus sentimentos, a sua emoção, através de todo o corpo. Sentir e agir, através de toda a musculatura, de todo o corpo, em razão de uma situação estimulante, ainda não estão divorciados. Gradualmente, no decurso do processo de crescimento, e submetidos ao *processo de civilização*[12], as pessoas vão deixando de agir de acordo com os impulsos emocionais, vão sendo ensinadas a controlar com bastante severidade, e em parte automaticamente, a necessidade de resposta aos estímulos. Elas vão aprendendo a fazer aquilo que as crianças não são capazes de fazer, ou seja, controlarem, não apenas os sentimentos, mas a parte atuante de um estado de agitação de todo o organismo.

Na sociedade hodierna, "os adultos tornaram-se, em regra, tão habituados a não agirem de acordo com os seus sentimentos que esta restrição, com freqüência, lhes parece ser o normal, o estado natural dos seres humanos, em especial se, em larga medida, a auto-restrição se torna automática."[13]

Para os adultos das sociedades modernas, as atividades miméticas, assim como os outros tipos de lazer, caracterizam-se como antídotos para as rotinas de suas vidas. Contudo, as da classe mimética se caracterizam por despertar excitações de tipo específico. Os sentimentos advindos, por exemplo, do fato de derrotar um adversário, e o desenrolar das manifestações por meio de expressões corporais e também verbais, transbordando o triunfo da vitória, estão no contexto de todas as atividades miméticas de lazer.

Experimentar a ansiedade causada pelo suspense de estar frente à ameaçadora derrota e/ou triunfo da vitória, opõem-se à vida de rotinas, relativamente, harmoniosa e sem emoção das pessoas, quebrando, assim, a grande regularidade de controle emocional exigido, em nível elevado, em todas as relações humanas. No contexto mimético, excitações agradáveis são permitidas não apenas pela sociedade, mas, acima de tudo, pela própria consciência.

A destruição da rotina pode ser compreendida como uma função do lazer. O fazer algo que não se tem completo domínio e/ou conhecimento, proporciona um grau de insegurança, cria a expectativa do inesperado e do arriscado, produzindo tensão e excitação em virtude da

---

[10] Op. cit. p. 164.
[11] Op. cit. p. 165.
[12] Essa é, sem dúvida, uma das dificuldades específicas civilizacionais citadas por Elias em O Processo Civilizador. Como vemos, a gradual civilização das sociedades realmente provoca algumas dificuldades, a opressão comportamental é uma delas e, é, como se constata, bastante efetiva nos dias atuais. ELIAS, N. **O processo civilizador**...

ansiedade que as acompanha. Estes altos e baixos de breves e alternados sentimentos antagonistas, tais como esperança e medo, exaltação e abatimento, são uma das fontes de renovação emocional de que se vem tratando até aqui.

> Existe aí uma certa evidência sugerindo que a ausência de equilíbrio entre actividades de lazer e actividades de não lazer implica um determinado empobrecimento humano, uma secura de emoções que afecta toda a personalidade. Talvez aqui se possa ver com maior nitidez os perigos inerentes a qualquer classificação das actividades de lazer como *irreais*.[14]

Esta colocação parece bastante profícua no que diz respeito à compreensão do significado do lazer para a sociedade contemporânea. Interpretações viciadas e superficiais a respeito do lazer já não dizem muita coisa na atualidade. As várias formas de atividades de lazer são absolutamente reais e significativas para todas as sociedades da contemporaneidade.

Considerações Finais

Neste trabalho, ao abordar o conceito de lazer desenvolvido pelos cientistas sociais Norbert Elias e Eric Dunning, foram verificados alguns aspectos da relação entre o modo de vida da atual sociedade e a necessidade de um certo tipo de lazer. Estes aspectos revelam, ainda, que as características das necessidades individuais de lazer, desenvolvidas na sociedade, refletem, diretamente, no desenvolvimento das características das atividades específicas de lazer, uma vez que estas últimas são desenvolvidas para a satisfação das primeiras.

A esse respeito, parece factível o entendimento de que o conceito de catarse, desvendado e apontado como característica das atividades que provocam excitação e tensão do tipo não-sérias, ou seja, miméticas, esteja no centro da formulação das respostas para questões interdependentes, pois, num sentido aristotélico, é exatamente um efeito catártico que as atividades de lazer desempenham em uma sociedade condicionante como a que vivemos.

Os quadros desenvolvidos pelos autores representam um mapeamento da ocupação do tempo dos seres humanos. Este mapeamento, ao ser analisado, revela a amplitude e a força desse efeito condicionante. A grande parte do tempo dos adultos da atual sociedade é ocupada por atividades que impõem restrições comportamentais e emocionais. A submissão gradativa à rotina produz ainda uma espécie de autocontrole. O conjunto de agentes de controle e de autocontrole levam o adulto a uma internalização e conscientização de que tal tipo de comportamento é absolutamente correto e normal.

---

[13] Op. cit. p. 166.

A necessidade que as pessoas têm de renovação emocional e quebra da rotina em uma vida altamente padronizada, é amplamente ressaltada nos dois capítulos estudados. Há, nesse sentido, uma interdependência funcional do lazer e do não-lazer, que é verificada mediante o fato desta última ser altamente condicionante e de incrustar todo impulso emocional, transformando o restante em rotina.

As características individuais das necessidades de lazer, assim como as características das atividades desenvolvidas para a satisfação destas necessidades, que estão inseridas no contexto mimético das atividades deste tipo, expressam ainda um outro significado, ou seja, um ponto de equilíbrio para a saúde mental das pessoas. O contexto teórico apresentado sugere o entendimento que o lazer – e o esporte está contido nessa esfera – se conformou socialmente como uma espécie de cura, o ponto de equilíbrio para a sanidade mental de uma população, altamente, cerceada de atitudes espontâneas e, amplamente, envolvidas por agentes controladores.

Levar em conta as necessidades inerentes aos seres humanos das sociedades contemporâneas, ao estudar o significado do lazer para essas mesmas sociedades, denotam o diferencial do conceito de Elias e Dunnin no que diz respeito ao assunto, e ilustram, ainda, a contribuição desta abordagem para qualquer trabalho do gênero que se pretenda desenvolver.

Os estudos sociológicos mais tradicionais, moldados em referencial marxista, definem o lazer como uma forma de relaxar mediante a fadiga e o stress do trabalho. Embora não possam ser totalmente desconsiderados, estão longe de dar conta de todos os aspectos envolvidos no contexto do lazer. Como foi verificado por intermédio da construção teórica dos autores, que rompe com esse pensamento marxista tradicional, além de não se poder pensar no lazer apenas como uma peça secundária na manutenção do processo da sociedade industrial, é registrada a necessidade de um estudo mais elaborado, visto que o assunto é muito mais complexo e variado do que se pretendia.

A esse respeito, os autores ressaltam ainda que o lazer é um dos fatos que não se resolvem por meio de um estudo unilateral, ou seja, para os estudos direcionados aos problemas do lazer, deve-se ter em mente que este é irredutível a uma única esfera do conhecimento ou, em outras palavras, devem ser vislumbrados, levando-se em conta a relação entre os três níveis científicos: o sociológico, o psicológico e o biológico.

Referências Bibliográficas

---

[14] Op. cit. p. 161.

ELIAS, N., DUNNING, E. **A Busca da Excitação**. Lisboa: DIFEL, 1992.

ELIAS, N. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. 1 v.

_____. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

GEBARA, Ademir. Tempo Livre e Meio Ambiente: uma perspectiva histórica. **In: Coletânea do I Encontro Nacional de História da Educação Física e do Esporte.** Campinas: FEF/UNICAMP, 1994.

Poder e Legislação

Leonor Demário
Universidade Federal do Paraná
Sociedade Lageana de Educação

RESUMO

Uma das argumentações dos estudos de Norbert Elias (1980) é que o poder está constantemente mudando de posição; dito de outra forma, pode-se afirmar que o poder pende ora para um lado ora para outro, como se fosse uma balança. Norbert Elias afirma que, mesmo uma das partes tendo menos poder, ainda assim, consegue influenciar o comportamento da outra parte; ou seja, mesmo com desequilíbrio de poder há influência nas relações de interdependência. Assim, diante desta argumentação do autor, este estudo buscará identificar como o legislador utiliza o seu poder para elaborar as matérias de sua competência. A ênfase do estudo estará voltada para a área de legislação da Educação Física escolar brasileira, com base na pesquisa realizada por Ricardo Lucena (1994).

ABSTRACT

One of the arguments on Norbert Elias` researches (1980) is that power is constantly changing places; in other words, one can assume that power may sometimes lean to one side and sometimes to the other, as being a scale. Norbert Elias states that, even if a group less power indeed this group is able to influence other group`s behavior, what means that if there is an unbalanced power the influence still affects the relations of interdependency. So, facing this presented author`s argument, this paper aims to identify the way the legislator makes use of his power in order to elaborate the rules regarding his competence. The emphasis given in this work will go toward the legislation area of the Brazilian schooling Physical Education, based on Ricardo Lucena`s research (1994).

Poder e Legislação

Leonor Demário
Universidade Federal do Paraná
Sociedade Lageana de Educação

Ao abordar a sua Teoria do Processo Civilizador, Norbert Elias (1993) afirma que há transformações de conduta e de sentimentos que não são planejadas. Assim, ele entende que, mesmo com estas transformações apontadas, o processo como um todo não acontece de forma organizada.

Para o autor, durante esse processo não houve uma linha de raciocínio única ou que tenha sido planejada ou liderada por uma pessoa ou ainda que tenha havido como forma de proposta de

educação. O que houve foi que, por meio das relações sociais existentes, os indivíduos foram sendo transformados e foram se auto-controlando.

Em linhas gerais, pode-se resumir o cerne das mudanças com base na descrição que segue, de acordo com Norbert Elias (1993, p. 194): "Esse tecido básico, resultante de muitos planos e ações isolados, pode dar origem a mudanças e modelos que nenhuma pessoa isolada planejou ou criou. Dessa interdependência de pessoas surge uma ordem *sui generis*, uma ordem mais irresistível e mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem."

Dessa forma, o Processo Civilizador, vem acompanhado de uma série de transformações sociais e estruturais, como por exemplo a mudança na natureza do poder, gerando uma maior democratização, uma ampliação na divisão do trabalho, consequentemente, desenvolvendo um processo de ampliação das relações de interdependência.

Portanto, o que se registra é que as mudanças vão se dando de maneira isolada e não planejada por uma única pessoa; na verdade, o conjunto das mudanças é que vai se fortalecendo como ordem social, de forma lenta, gradual e consistente, de acordo com as circunstâncias sociais.

Assim, a civilização mantêm-se em frequente movimento, calcada na rede de interelacionamentos existentes, na cadeia de interdependências, afetando a forma como as pessoas convivem, de modo não planejado.

O argumento de Norbert Elias (1993) é que havia um controle social mais efetivo e que, por meio dele, os indivíduos foram transformando os seus *habitus*. Desta forma, ele coloca que as mudanças acontecem em uma perspectiva de longo prazo; como peças fundamentalmente influentes para essas mudanças, o autor estudou as relações sociais, as disputas pelo poder, a cadeia de interdependências, entre outras.

As relações sociais propiciam amplo campo de análises sociológicas uma vez que abrangem uma série de desdobramentos e possibilidades. Sabe-se, por exemplo, que situações de dependência mútua são passíveis de por à prova possíveis processos de transformações, não planejados e de longo prazo. Neste sentido, intimamente relacionado, encontra-se a disputa pelo poder existente em boa parte dessas relações.

Norbert Elias trata do poder como algo dinâmico, não fixado, em constante mudança, instável. Seguindo esta linha de raciocínio, pode-se afirmar que há uma constante disputa pelo poder, nas várias esferas de localização, nos vários estratos sociais. O autor coloca o problema do poder como um item fundamental de análise sociológica.

Em sua obra *Introdução à Sociologia*, Norbert Elias (1980) afirma que "uma solução mais adequada para os problemas de poder seria o considerarmos, de modo inequívoco, como sendo uma característica estrutural de uma relação, que a penetra totalmente; como característica estrutural que é, não é boa nem má. (...) Dependemos dos outros; os outros dependem de nós."

Pode-se dizer que a mesma dependência que um indivíduo tem com o outro e outro lhe tem também. Na avaliação de Norbert Elias, a disputa pelo poder é um elemento que está presente em todos os aspectos das relações humanas, tornando-se uma função importantíssima nas nossas relações. Para o autor, o equilíbrio de poder constitui um elemento integral de todas as relações humanas e está presente onde quer que haja uma interdependência funcional entre pessoas.

Desta forma, como melhor modo de compreender determinados problemas da vida social, Norbert Elias sugere modelos, ou seja, tratá-la como um entrelaçamento das ações dos homens. Assim, propõe modelos de jogo, afirmando que "Os modelos de jogo são uma forma excelente de representar o caráter distintivo das formas de organização que encontramos no nível de integração que as sociedades humanas representam". (op. cit., p. 105).

Na avaliação do autor, depois de certo tempo, pode-se chegar a um equilíbrio de forças ou de poder, que de acordo com determinadas circunstâncias poderá manter-se instável ou estável; assim, as ações de um grupo estão diretamente relacionadas às ações do outro grupo e vice-versa; a estruturação de cada grupo vai ser determinada, em menor ou maior grau, pelo que cada um supõe que o outro irá executar, portanto, não sendo possível explicar as ações e planos de qualquer dos

grupos se estas forem analisadas como ações e planos inerentes a cada grupo, independente do outro.

Pode-se concluir, desta forma, que as interdependências humanas mudam quando muda a distribuição do poder, sendo que há uma alteração da relação do ser humano quando a diferença de poder entre os grupos, ou entre os indivíduos, diminui.

Seguindo esta mesma linha de raciocínio, o autor fala a respeito de níveis de poder, ou, dito de outra forma, mesmo que, por exemplo, o indivíduo A tenha pouco domínio, exerça pouca força ou pressão sobre o indivíduo B, ainda assim ele é capaz de influenciá-lo ou exercer determinado poder sobre o outro; portanto, mesmo em situação menos favorecida um indivíduo sempre exerce algum tipo de poder sobre o outro indivíduo.

Como síntese, pode-se afirmar que a disputa pelo poder está presente em todas as relações sociais, que possui características processuais, que é dinâmica e instável, e que está em constante mudança, inclusive, influenciando determinadas decisões.

Dando continuidade à discussão sobre determinados aspectos do poder, buscar-se-á enfocar algumas nuances da lei, a intenção do legislador, bem como, na medida do possível a conjuntura que determinou as normatizações da Educação Física Escolar Brasileira, com base na obra de Ricardo Lucena (1994), chamada *Quando a lei é a regra – um estudo da legislação da educação física escolar brasileira*.

O autor sugere indícios de que a regulamentação legal da Educação Física precede a prática pedagógica, ou seja, não se tem uma prática pedagógica que vai ser regulamentada, mas sim o legislador regulamentando e dizendo como vai ser a prática pedagógica.

Segundo o mesmo, o início da discussão legal da Educação Física deu-se a partir do *Parecer n. 224* de 1882, de autoria de Ruy Barbosa, no qual constava uma série de projetos voltados ao desenvolvimento da área e o qual inspirou, no início do período republicano, a defesa da presença da Educação Física no sistema escolar brasileiro; na verdade, o termo usado naquela época era 'ginástica' e o parecerista sugeria que os meninos praticassem "exercícios militares", como forma de prepararem-se para a defesa da Pátria, quer como ativador de virtudes morais.

Na opinião do autor, a Educação Física sofreu grande influência da legislação que foi sendo proposta, de acordo com as idéias e ideais das elites do país.

Neste sentido, o aspecto que mais chama atenção e é ressaltado pelo autor, é o de que o papel das leis para a Educação Física não se limitava ao aspecto formal da atividade, como por exemplo, horário, frequência, duração, mas sim, chegava a interferir em seus conteúdos, explicitando, por exemplo, os tópicos das aulas de ginástica.

> Há de se dizer que essa interferência a nível de conteúdo visava dar, por parte da classe dominante, os contornos desejados a essa prática, ou seja, buscava-se constituir uma raça diferente composta por "cândidos" homens, nada melhor do que buscar material noutros lados, onde ao menos a tipologia desejada era perfeitamente paupável. E se o projeto era a raça, a produção, a saúde ou qualquer elemento de "primordial" importância para o futuro da nação, então melhor seria não deixar lacunas que a importação de um método poderia perfeitamente preencher e contribuir para o desenvolvimento físico da mocidade. (Ricardo Lucena, 1994, p. 32)

Em sua abordagem, Ricardo Lucena segue historiando, com base em documentos e em outros autores, a caminhada e os desdobramentos da legislação da área, e, consequentemente, também o desenvolvimento da Educação Física.

O que se pode observar textualmente é que a legislação foi sendo construída de acordo com os interesses do Estado, de determinados grupos e de legisladores, ou seja, da chamada classe dominante.

Ricardo Lucena (1994, p. 5) afirma que "para um tratamento adequado da lei ou norma é preciso vê-la como produto de relações sociais e por isso parte de um incessante confronto de interesses (...) sendo possível afirmar que a lei é um instrumento de força do poder".

Diante de tais afirmações é possível inferir que o legislador utiliza-se de um poder dominante ou instalado, para fazer valer as suas idéias ou até mesmo os seus interesses, na construção de leis e decretos e pareceres; estas leis irão ter uma abrangência irrestrita, sob determinado aspecto, e passarão a influenciar e interferir na vida dos indivíduos.

Pode-se observar também que há uma centralização das decisões, ou seja, umas poucas pessoas decidem por milhares de outras. Porém, na verdade, a isto está se chamando de representatividade; ou seja, para o indivíduo ter o poder de fazer leis, outros indivíduos tiveram que concordar com isso.

1885, p. 28

Neste ponto, torna-se interessante analisar a diferenciação, descrita por Ricardo Lucena, entre Lei e Direito; para o autor, baseado em outros autores que estudam o Direito em uma visão dialética, a Lei pode ser descrita como um apêndice do Direito, estando ligada aos interesses da classe dominante; já o Direito pode ser descrito como algo dinâmico, derivado de lutas e conquistas sociais.

Desta forma, pode-se considerar que o ponto central da abordagem são as relações sociais, com a consequente disputa pelo poder. Ao buscar apoio na Teoria do Processo Civilizador, de Norbert Elias, vê-se que desde os tempos medievais as relações sociais davam-se de maneira diferenciada entre os "reis e seus súditos", ou seja, alguns ditavam as leis e outros as cumpriam. Na época, quem tinha mais poder era quem determinada as ações dos de menor poder.

Da mesma forma, ao buscar apoio na obra de Ricardo Lucena anteriormente citada, pode-se observar que, no período por ele estudado – meados de 1800 até os anos 90 – praticamente as mesmas características são mantidas: a legislação sendo ditada para cumprir determinados interesses pessoais.

Não obstante esta constatação, as circunstâncias hoje em dia são diferenciadas. Mesmo o poder sendo amplamente exercido pela classe dominante, houve avanços em termos de participação nas decisões, a democracia se consolidou, há possibilidade de se fazer reivindicações, a tolerância está fortemente instalada e o conjunto da sociedade procura manifestar-se, assumindo o seu papel de construtores e agentes sociais.

Pode-se afirmar que estes são os processos operantes na longa história da sociedade, os quais, como o próprio Norbert Elias descreve, vêm acontecendo de maneira não planejada e que desenvolvem-se não por conta de um indivíduo isolado mas sim por meio das interelações sociais.

Numa sociedade em que as leis e as normas devem imperar, ressalta-se que a capacidade de lutar, com a força do argumento, a destreza da persuasão e a capacidade de assumir compromissos, deve ser vista como forma de disputa de poder.

Assim, cada uma das leis, precisou ser normatizada por uma outra lei e assim sucessivamente; cada uma das leis tratou de deixar claro o que a área representava naquele momento e quais as suas finalidades; cada lei reiterava ou alterava determinados pontos de vista; enfim, provavelmente como acontece até hoje, a lei caminha de acordo com os interesses da política nacional e dos grandes lobistas, sejam eles, a que nível forem.

Creio que pode-se concluir que o pressuposto do autor, ao implementar toda a abordagem a respeito da legislação voltada à Educação Física escolar brasileira, está correto: "existiu um projeto legislativo anterior e que se soprepôs ao pedagógico, notadamente nos primeiros instantes da discussão a respeito da matéria". (Ricardo Lucena, 1994, p. 49)

Desta maneira, o que pode ser observado é que a normatização, a lei, foi quem definiu a ordem social, ou seja, a norma escrita antecedeu o costume na prática da Educação Física; o projeto

de lei deu-se antes mesmo do projeto pedagógico, justificando-se pela lei a importância da sua prática, sendo um projeto pensado no interior da classe dominante.

A regulamentação legal da Educação Física precede a prática pedagógica; não se tem uma prática pedagógica que vai ser regulamentada, tem o legislador regulamentando e dizendo como vai se dar a prática pedagógica.

Concluindo, observa-se, portanto, que o poder aqui é tido como um dos temas centrais. As discussões e decisões parecem ocorrer em uma outra esfera e nessa esfera acontecem as diferentes configurações. Pode-se ainda, considerar que os indivíduos legisladores travam as suas batalhas naqueles níveis, sem que o poder exercido pelos demais indivíduos – presentes na esfera exterior àquele palácio ou congresso ou casa – possam influenciar decisivamente, embora ele exista.

A partir desse jogo, portanto, desta relação, é que torna-se possível a convivência pacífica entre os indivíduos em sociedade, pois cada um vai mantendo o seu espaço na grande cadeia de configurações existentes e mais, cada um vai desempenhando o seu papel social, de acordo com as normas, costumes e *hábitus* estabelecidos, podendo resultar em consequências sociais que ninguém planejou. Portanto, estabelecem-se configurações sociais, móveis, processuais, dinâmicas, tanto interna quanto externa a determinado grupo, no qual, as consequentes transformações podem ser rápidas e passageiras, ou de longo curso, e definem a balança de poder entre as pessoas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ELIAS, Norbert. **Introdução a Sociologia**. Lisboa: Martins Fontes, 1980.

_____. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, 2 v.

LUCENA, Ricardo. **Quando a lei é a regra: um estudo da legislação da Educação física escolar brasileira**. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo - Centro de Educação Física e Desporto, 1994.

Grupos de convívio alemães – Uma análise das entrevistas dos associados com o conceito de *Habitus*

Luciana Delezuk Inglez Gomes
Mestre em Ciências Sociais Aplicadas
Luiz Alberto Pilatti
Universidade Estadual de Ponta Grossa

Neste trabalho destaco algumas discussões desenvolvidas nos depoimentos de pessoas as quais viveram a nacionalização dos clubes alemães em ponta grossa - paraná. Para a consecução dos objetivos propostos no trabalho, discutiremos os pontos que se destacaram nas entrevistas, fazendo uma análise comparativa entre os depoimentos dos associados, buscando um confronto destes com o conceito elisiano *de habitus.* Do ponto de vista da hipótese, que existiu uma resistência à margem da lei por parte dos clubes alemães a essa nacionalização, assim como também foram modificados parcialmente os *habitus* alemães presentes nos clubes sociais, percebemos através das entrevistas dos associados a resistência por parte dos alemães a lei da nacionalização. O que percebemos é que houve indicativos que permitiram validá-la, houve resistência, os impactos da nacionalização foram definitivos, descaracterizou-se um clube alemão e constituiu-se um brasileiro.

Grupos de convívio alemães – Uma análise das entrevistas dos associados com o conceito de *Habitus*

Luciana Delezuk Inglez Gomes
Mestre em Ciências Sociais Aplicadas
Luiz Alberto Pilatti
Universidade Estadual de Ponta Grossa

Resumo: Neste trabalho destaco algumas discussões desenvolvidas nos depoimentos de pessoas as quais viveram a nacionalização dos clubes alemães em Ponta Grossa- Paraná. Para a consecução dos objetivos propostos no trabalho, discutiremos os pontos que se destacaram nas entrevistas, fazendo uma análise comparativa entre os depoimentos dos associados, buscando um confronto destes com o conceito elisiano *de habitus.* Do ponto de vista da hipótese, que existiu uma resistência à margem da lei por parte dos clubes alemães a essa nacionalização, assim como também foram modificados parcialmente os *habitus* alemães presentes nos clubes sociais, percebemos através das entrevistas dos associados a resistência por parte dos alemães a lei da Nacionalização. O que percebemos é que houve indicativos que permitiram validá-la, houve resistência, os impactos da nacionalização foram definitivos, descaracterizou-se um clube alemão e constituiu-se um brasileiro.

Abstract: In this works I detach some discussion developed at people's depositions who lived the german clubs nacionalization in Ponta Grossa- Paraná. For aims success suggest in the works, we'll discuss depositions that were detached in depositions, doing a comparative analysis among the depositions from the members, searching a parallel from these depositions with a "elisiano" conception of habitatus. We noticed that the objectives previously set, within the German social institutions, were radically modified since the Law of Nationalizalíon. A new scenary was built in the German clubs, after the building of the Estado Novo.

ELIAS trabalha com dois modelos: a cultura (alemão), onde temos o espiritual, artístico e o religioso; e a civilização (francês), que envolve o universal, a técnica, militar...

> Estudar o desenvolvimento a longo prazo das palavras "cultura" e "civilização" leva a um certo número de descobertas relativamente inesperadas. Uma delas é que no século XVIII ambos os termos se referiam, em larga medida, a processos, enquanto que no século XX representam algo quase inteiramente estático. Esse sentimento de declínio da dinâmica dos processos sociais não está confinado, em absoluto, à mudança de significado dos conceitos de "cultura" e "civilização". A tendência crescente para conceituar processos como se fossem objetos imutáveis representa um padrão mais generalizado de desenvolvimento conceitual que se desenrolou em direção inversa ao da sociedade em seu todo, cujo desenvolvimento e cuja dinâmica registraram notável aceleração entre os séculos XVIII e XX.[1]

A propriedade de uma cultura comum, que está intimamente ligada ao território do qual emana, e que se manifesta através do uso de uma mesma língua, foi exaltada e teorizada como o fundamento que permite a união. É, talvez, a primeira vez na história que o conceito de cultura é empregado manifestadamente como um instrumento político de mobilização. Na Itália o processo foi semelhante. Também o foi em Portugal.

De qualquer forma, é importante registrar que ora inspirado no ideal revolucionário francês, ora no nacionalismo romântico alemão, ou em ambos simultaneamente, o século XIX foi o século de consolidação das modernas nacionalidades na Europa.

Sobre cultura e civilização, no terceiro estado percebemos que foi um erro de análise no Processo Civilizador. No século XIX, a idéia era humanista voltada para o futuro. Com a Guerra dos Trinta Anos perdida, o espírito se torna nacionalista. ELIAS, utilizando o processo civilizador, percebe que antes de tudo já existia uma idéia humanista muito forte na Alemanha e que ele, de certa maneira, com o nazismo tentou caracterizar, que não existia realmente o humanismo na Alemanha.

A idéia de nação subverte o humanismo (para o futuro) na Alemanha, as classes médias não foram cooptadas pelas pequenas cortes. A nação subverte o humanismo, quando se tentou criar a nação alemã, a classe média não foi levada e sim excluída, corrompendo todo o processo, quer dizer, isso tem que acontecer sistematicamente, ela não foi cooptada pela pequena corte, ela não teve acesso aos locais de privilégio, foi excluída. Essa exclusão gerou todo o processo do nazismo, como gerou também a saída de pessoas da Alemanha.

De acordo com ELIAS,

> A tendência geral, uma modificação de prioridade dos ideais e valores humanistas e morais aplicáveis às pessoas em geral para os ideais nacionalistas que colocaram uma imagem ideal do país e da nação acima dos ideais humanos e morais na escala de valores de cada indivíduo, pode ser observada nas concepções alimentadas pelas classes médias da maioria dos países europeus entre os séculos XVIII e XX. Por quase toda a parte na Europa, as elites intelectuais das classes médias setecentistas em ascensão compartilhavam de uma crença geral em princípios morais, nos direitos dos seres humanos enquanto tais e no progresso natural da humanidade. Estavam orientadas para o futuro. Mesmo que estivessem, em certa medida, assimiladas em perspectivas e maneiras pela dominante aristocracia de corte - como ocorria na França - e aceitassem, até um certo ponto, a crença dos grupos dominantes de que sua própria época suplantava em civilidade e civilização todas as

[1] ELIAS, **Os alemães**: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 119.

> idades prévias da humanidade, essas elites - representantes da *intelligentsia* da classe média - consideraram simultaneamente ponto pacífico que as condições da humanidade melhorariam ainda mais no futuro.[2]

Neste momento, colocamos brevemente o conceito de *habitus*[3] em BOURDIEU onde busca-se superar a filosofia da consciência, sem contudo anular o agente na sua verdade de operador prático de construções do objeto.

BOURDIEU trabalha com o conceito de *habitus* enfatizando a dimensão de um aprendizado passado como:

> sistema de disposições duráveis, estruturas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio que gera e estrutura as práticas e as representações que podem ser objetivamente 'regulamentadas' e 'reguladas' sem que por isso sejam o produto de obediência de regras, objetivamente adaptadas a um fim, sem que se tenha necessidade da projeção consciente deste fim ou do domínio das operações para atingi-lo, mas sendo, ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizadora de um maestro.[4]

Para esse autor, a palavra *habitus* indica um conhecimento adquirido, algo que as classes trazem consigo durante toda sua caminhada. São aspectos da vestimenta, da linguagem, das tradições, dos seus costumes e valores.

Tanto BOURDIEU, quanto ELIAS, têm no conceito de *habitus*[5] uma de suas pilastras. Para o primeiro, porém, o *habitus* está ligado às estruturas da sociedade, seja no âmbito das instituições ou seja no dos agentes. Nesta perspectiva, a história de um indivíduo está na estrutura dos *habitus* do grupo ou da classe social. Assim, o autor comenta:

> As estruturas constitutivas de um tipo particular de meio (as condições materiais de existência características de uma condição de classe), que podem ser apreendidas empiricamente sob a forma de regularidades associadas a um meio socialmente estruturado, produzem *habitus,* sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente "reguladas" e "regulares" sem ser o produto da obediência a regras, obviamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente.[6]

---

[2] Op. cit., p.128.

[3] Habitus - originário do grego

[4] BOURDIEU, Pierre. **Sociologia.** 2 ed. São Paulo: Ática, 1994. p. 15.

[5] BOURDIEU, Pierre. **Coleção Grandes Cientistas Sociais.** São Paulo:Ática, 1994. Bourdieu conceitualiza *habitus* da seguinte maneira. "O *habitus* nada mais é do que essa lei imanente, lex insita, depositada em cada agente pela educação primeira, condição não somente da concertação das práticas de concentração, posto que as correções e os ajustamentos conscientemente operados pelos próprios agentes supõem o domínio de um código comum e que os empreendimentos de mobilização coletiva não podem ter sucesso sem um mínimo de concordância entre os *habitus* dos agentes mobilizadores (por exemplo, profetas, chefes de partido etc.) e as disposições daqueles cujas aspirações eles se esforçam em exprimir. O *habitus* é a mediação universalizante que faz com as práticas sem razão explícita e sem intenção significante de um agente singular sejam, no entanto, sensatas, razoáveis e objetivamente orquestradas". p. 73.

[6] BOURDIEU, op. cit., p.61**.**

O presidente segundo o sociólogo: Entrevista de Fernando Henrique Cardoso a Roberto Pompeu de Toledo. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998. p.14

A partir da colocação de BOURDIEU, pode-se compreender que o *habitus* dos indivíduos estão relacionados com as estruturas regularizadas das instituições e dos próprios agentes sociais. O processo de construção do *habitus* se dá pelo desenvolvimento histórico e contínuo das estruturas.

Entretanto utilizaremos o conceito de *habitus* de ELIAS, pois este avança mais no sentido de analisar as entrevistas dos associados dos clubes alemães de Ponta Grossa. Foi nosso objetivo de pesquisa na dissertação de mestrado entender as mudanças ocorridas dentro dos clubes sociais alemães na região dos Campos Gerais, priorizando o período após 1937, com a lei da nacionalização, como um grupo que era forte, de um povo que possuía habitus enraízados, permaneceu ou foi modificado com o nacionalismo.

Através das entrevistas dos associados, conseguimos compreender a formação das estruturas:

"...associação de pessoas que tinham mais em comum, mais haver uns com os outros[...] infelizmente mal uma sociedade se organiza ela já se mostra imperfeita. Nem bem se reuniram já viram os defeitos, os problemas."
(pesquisadora 1)

"...eles vivendo aqui no Brasil eles não se separaram da sua tradição, da sua terra natal, dos seus descendentes e não aceitavam muitas coisas do que estava acontecendo..."
(associado 1- Clube Guaíra)

"Henrique Thielen que veio e foi um dos responsáveis pelo crescimento de Ponta Grossa, e só caiu porque os seus descendentes não tiveram a coragem e a fibra que o velho teve." (associado 1- Clube Guaíra)

"...os russos-alemães, [...] vieram porque tinha um plano governamental a respeito do cultivo do trigo, [...]. Mas eles chegaram aqui e não deu certo, porque o governo não tinha preparado o que era para eles desempenharem, a terra não era adequada e eles praticamente ficaram aqui sem nenhuma condição de sobrevivência [...]eles começaram a se integrar na comunidade, [...].
(associado 2- Clube Guaíra)

Os imigrantes alemães que vieram da Rússia, logo se integraram com a comunidade aqui existente, pois a sua cultura sempre foi a alemã, eles sempre cultivavam o *habitus* alemão, mesmo em outra região.

"...o clube ele funciona como ponto de encontro...congregador da intenção de manter as tradições culturais, sociais de um povo..."
(pesquisadora 2)

Procurou-se descobrir a relação desses imigrantes alemães com o local onde estavam vivendo agora, como o seu quotidiano foi modificado desde que deixaram a terra natal e se deslocaram para um novo estado.

As sociedades sofrem modificações com o passar do tempo, assim como as relações entre os indivíduos se diferenciam. A sociologia busca compreender as relações entre indivíduos que vivem numa mesma sociedade.

Não poderíamos deixar de conceituar o termo sociologia de ELIAS que é a ciência que identifica e compreende as diferentes formações sociais que se sucederam ao longo dos séculos. Estas formações sociais são formadas por indivíduos e não podemos deixar de nos incluir nesta visão de sociedade, pois os indivíduos e suas interdependências formam a sociedade.

O autor, no qual centramos o nosso trabalho, pensa como Nietzsche no que se refere a civilização do indivíduo, que é um período difícil pois ele passa por provações físicas e psíquicas, nas quais com o tempo vai se civilizando. "Nietzsche havia identificado na origem da cultura, quanto à luz do que Freud diz, no fim da vida, sobre a própria civilização: quanto mais aumenta, mais cresce a infelicidade"[7]. Esta questão ainda hoje é bastante contestada.

ELIAS desenvolveu uma abordagem que chamamos de "sociologia configuracional". Configurações são modelos "que nos permitem pensar os processos sociais de longa duração enquanto mudanças estruturais das figurações que vários homens interdependentes entre si formam"[8].

De acordo com esta abordagem sociológica-figuracional podemos assinalar um estudo realizado com muita atenção sobre a psicogênese e a sociogênese. A primeira projeta o desenvolvimento das estruturas psíquicas e as modificações do comportamento humano, onde ELIAS preocupa-se com a formação do superego. Já a segunda projeta o desenvolvimento das estruturas sociais, esse autor sempre deixou evidente sua preocupação com a transformação da sociedade.

Para ELIAS, ambas possuem uma relação mútua de dependência no desenvolvimento de longo prazo. Também para ele há um entrelaçamento entre a psicogênese do indivíduo com a sociogênese do estado.

No modelo do conceito de sociedade compreendido por esse autor, percebemos que as representações sociais estão interligadas em teias de interdependência e ao mesmo tempo abertos para troca de informações.

Este modelo de conceito foi perceptível em algumas das falas dos associados dos clubes alemães em Ponta Grossa.

Para que o indivíduo possa compreender a sociologia terá que ter consciência de si próprio como ser humano e também de outros seres humanos que fazem parte da sociedade.

Para ele, conceitualizar forças sociais é tão somente atribuir as forças exercidas pelos indivíduos sobre outros indivíduos e sobre eles próprios.

No seu trabalho sobre a "Sociedade de Corte"[9], temos a sociedade de Corte que ele construiu com o conceito de civilidade, de civilização, onde é desarmado o guerreiro e ele se torna cortesão e aí começa o processo de civilidade. ELIAS consegue demostrar o indivíduo na sua forma mais humana e nos passa as transformações sensíveis de comportamento ocorridas na época. Sabemos também que a formação do estado se deu a longo prazo e a transformação da sociedade inquietavam o autor.

CHARTIER, que é um interpretador de ELIAS, nos lembra de que devemos inscrever a obra de ELIAS [10] no seu tempo.

Para ELIAS, o estado está diretamente ligado ao desenvolvimento da sociedade e dos indivíduos. As redes de interdependências e de interconexões estão entrelaçadas com o processo de formação social.

A organização e a função da estrutura do estado Nacional ocorre de maneiras e períodos diferentes, variando os ritmos de sociedade para sociedade, não havendo modelos fixos

---

[7] ELIAS, Norbert. **O processo civilizador:** uma história dos costumes. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 10.

[8] WAIZBORT, Leopoldo. Faz hoje cem anos que nasceu o pensador alemão Norbert Elias. A Folha de São Paulo. 22 jun.1997.

[9] ELIAS, Norbert. **A sociedade de Corte**. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

[10] Para compreendermos o prefácio do livro "A sociedade de Corte" (1933), escrito, pelo autor, trinta e oito anos após o restante da sua obra, devemos ter em mente que "Elias constrói o modelo de interpretação sociológica que pretende demarcar daqueles que dominavam a sociologia alemã no início dos anos 30". Chartier enaltece o objeto de estudo da sociologia em Elias que é "as redes de interrelações, as interdependências, as configurações, os processos formados pelos homens interdependentes". CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. p. 97-100.

nem uma história única para compreender a estrutura de desenvolvimentos dos Estados. São fatos determinantes na estruturação: controle interno, poder monetário, distribuições de poder no jogo entre governantes e sociedades, costumes e comportamentos dos indivíduos no âmbito social. Tais questões podem ser fundamentadas na teoria de ELIAS, da seguinte maneira:

> Assim, cumpre assinalar que o arcabouço de normas e controles, o código ou cânone de comportamento e sentimento em nossas sociedades (e talvez em todas as sociedades) não consiste num todo unificado. Em toda e qualquer sociedade existe um gradiente específico entre a relativa formalidade e a relativa informalidade, o qual pode ser apurado com grande precisão e ser mais ou menos elevado. A estrutura desse gradiente muda no decorrer do desenvolvimento de um estado sociedade. O seu desenvolvimento numa direção específica é um aspecto do processo civilizador.[11]

Para ELIAS, a sociedade constitui-se processo de longa duração, estruturado sem rupturas freqüentes, portanto, o processo social é construído por um conjunto de fatores como identidade-nós, identidade-eu, formalidade e informalidade, *habitus* sociais, configurações entre os indivíduos, formando um complexo jogo de interdependência entre eles, e interconexões existentes nas instituições (família, escola, clubes sociais e outros)

Um dos principais elementos da referida teoria trata das configurações existentes entre os indivíduos e a sociedade. É uma relação que constitui, a partir do conjunto de um grupo social, a configuração denominada de identidade-nós. De outro lado, indica que o processo de individualização das ações dos indivíduos, é chamado identidade-eu.[12]

Segundo o autor, quanto menos desenvolvida a sociedade, maior será a dependência dos indivíduos junto aos grupos sociais. Sejam eles grupos formados pelas instituições como a família, escola ou clubes sociais, a constituição da identidade-nós continua presente de acordo com as configurações já existentes em cada uma dessas instituições. A identidade-nós pode ser determinada pela configuração de qualquer grupo social independentemente de sua abrangência.

As sociedades alemãs na região dos Campos Gerais buscavam recordar o *habitus* trazido e incorporado dentro destas sociedades. Era comum a prática de atividades físicas e culturais dentro das sociedades germânicas.

"Era uma sociedade que tinha bailes, tinha jogos, os alemães gostavam muito de jogos..." (associado 3- Clube Guaíra)

"... eles procuravam manter as tradições culturais dentro do clube,..."
(pesquisadora 2)

"...era formada apenas por pessoas de nacionalidade alemã, apesar de ela congregar alguns sócios brasileiros, mas para que fosse elemento efetivo da diretoria teria que falar o idioma alemão e ser de nacionalidade alemã..."
(pesquisadora 2)

Os alemães permitiam a entrada de sócios brasileiros, entretanto, estes não tinham direito a votos. Existia uma certa dominação por parte dos alemães dentro das suas sociedades. Até

[11] ELIAS, Norbert. **Os alemães.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
[12] Para maiores detalhes ver: ELIAS, Norbert. **Introdução a Sociologia.** São Paulo: Edições 70, 1970.

a lei da nacionalização ser imposta e os clubes modificarem seus estatutos, suas atas, que passam a ser escritas em português, os diretores precisam ser brasileiros natos, enfim houve toda uma reestruturação interna nas sociedades alemãs para se enquadrarem nas novas leis impostas pelo governo.

" Além do estatuto e da biblioteca, então todos os costumes até então vivenciados, norteados pelos padrões dos alemães, eles passam a se transformar..."
(pesquisadora 2)

"É algumas alterações houveram...já pela própria mudança da língua, a própria biblioteca [...] preocupação de se comprar livros na língua portuguesa, [...] A bandeira que é símbolo do clube vai ser transformada, ..."
(pesquisadora 2)

Com a nacionalização os clubes precisam mudar seus nomes, enfim nacionalizar tudo. Segundo ELIAS[13] o *habitus* dos alemães se transformam, tudo é modificado dentro da sociedade, para aderir a nova lei.

"...papai, tinha no interior do clube uma escola alemã."
(associado 5 - Clube Princesa dos Campos)

"Nas aulas de ginástica a gente marchava e cantava alemão, fazia um tipo de bailado,..." (associado 6 - Clube Princesa dos Campos)

"...o teatro era alemão, [...]o diretor, era de uma grande companhia teatral e cinematográfica da Alemanha. [...]Willy Polevika. Ele montava e dirigia as peças teatrais..."
(associado 5 - Clube Princesa dos Campos)

"A ginástica, as instruções para a aula de ginástica eram dadas todas em alemão." (associado 6 - Clube Princesa dos Campos)

Dentro das sociedades alemãs, o teatro foi realmente um movimento importante, porque além de recordar peças alemãs, as pessoas ouviam o idioma alemão durante as apresentações nos salões dos dois clubes. Era dentro deste movimento que no Clube Guaíra se encontravam os simpatizantes do nazismo. "No caso específico do Clube Germânia, é válido lembrar que na década de 1930 a entidade, como tantas outras sociedades alemãs do sul do Brasil, recebeu a visita de autoridades alemãs ou representantes diplomáticos, que procuravam difundir entres os descendentes de germânicos a idéia da superioridade alemã e do nazismo"[14].

Na fala dos associados encontramos indícios do *maulturnen*,[15] pois nos depoimentos os associados comentaram sobre a discussão política que existia nas sociedades.

---

[13] A partir do momento que quatro pessoas se sentarem à volta de uma mesa e jogarem cartas, formam uma configuração e as suas ações são interdependentes. Dado isso pode-se pensar que existe uma configuração significativa entre as sociedades alemãs e, portanto, um padrão mutável criado por essas sociedades.

[14] LAVALLE, Aída Mansani. **Germânia-Guaíra:** um século de sociedade na memória de Ponta Grossa. Ponta Grossa: Centro de Publicações, 1996. p. 140.

[15] Em seu trabalho de tese, PILATTI destacou o *Turnen* , prática de esportes dentro dos clubes, entretanto existiam alguns políticos que se utilizavam do turnen com objetivos políticos os quais eram chamados de Maulternen. (Para maiores detalhes ver: TESCHE, Leomar. **O Turnen, a Educação e a Educação Física nas Escolas Teuto-Brasileiras, no Rio Grande do Sul: 1852-1940**. Piracicaba, 1999. Tese (Doutorado em Educação). Programa de pós-Graduação em Educação, Universiodade Metodista de Piracicaba.

Entretanto, eram discretas e somente os homens dela participavam. Muito provavelmente durante o período da nacionalização elas deveriam acontecer somente com os imigrantes alemães.

Depois da nacionalização dos clubes alemães, percebemos o *habitus* alemão nas atividades do Clube Princesa dos Campos, onde temos ainda a prática de uma atividade física e cultural da época e onde perdura também o objetivo principal do clube que era a beneficência. No clube Guaíra não existem hoje indícios do *habitus* alemão na sociedade.

Referência Bibliográfica

ELIAS Norbert. Sociedade dos Indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1994.

_____. A sociedade de Corte. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

_____. Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997

_____. O processo civilizador: uma história dos costumes. 2ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1994.

LAVALLE, Aída Mansani. Germânia-Guaíra: um século de sociedade na memória de Ponta Grossa. Ponta Grossa: Centro de Publicações, 1996.

TESCHE, Leomar (1999). O Turner, a educação e a educação física nas escolas teuto-brasileiras, no Rio Grande do Sul: 1852-1940.Tese de Doutorado, Orientador: Prof. Dr. Ademir Gebara. Pós-Graduação em Educação - UNIMEP, Piracicaba, SP, março de 1999.

A idéia de envolvimento e alienação em Norbert Elias

Luiz Alberto Pilatti
Departamento de Educação Física
Universidade Estadual de Ponta Grossa
Centro Federal de Educação Tecnológica do Paraná

RESUMO
O presente estudo minudencia a obra *Envolvimento e alienação* de Norbert Elias. Elias, um dos mais criativos sociólogos do todos os tempos, tem seu pensamento profundamente enraizado na tradição sociológica alemã. Sua produção intelectual é centrada no modelo arquitetado na mais conhecida de suas obras, *O processo civilizador*. No entanto, em seu extenso trabalho sociológico outras obras complementam e produzem avanços nas discussões epistemológicas iniciadas em sua obra maior. Entre essas obras pode-se destacar *Introdução à Sociologia*, *A sociedade de Corte, A sociedade dos indivíduos* e, de forma particular, *Envolvimento e Alienação*. A obra em exame ainda é pouco difundida no Brasil, até mesmo entre os seguidores do modelo elisiano. No entanto, nela são lançadas bases concretas para uma teoria sociológica, com o diagnostico e a proposição de uma visão científica mais adequada para o mundo humano-social. Trata-se de uma leitura obrigatória.

ABSTRACT
The present article details the book *Envolvimento e alienação* by Norbert Elias. Elias, one of the most creative sociologists of all times, has his thoughts deeply focused on the German sociological tradition. His intellectual production is centered on the acquaintance model on his most famous book, *O processo civilizador*. However, there are other books which complement and produce up-to-dated discussions about epistemology that where initiate by his major work. Among those books, it can be emphasized *Introdução à Sociologia*, *A sociedade de Corte, A sociedade dos indivíduos,* and in special, *Envolvimento e Alienação*. This book in focus here is still little publicized in Brazil, even among the Elias model followers. But, in it there are the bases for a sociological theory, with the diagnosis and the proposition of a more adapted scientific vision for the human-social world. It is an obligatory reading.

Com o presente texto intenta-se discutir algumas idéias contidas na parte introdutória da obra *Envolvimento e Alienação* de Norbert Elias. Trata-se de uma obra extremamente relevante, particularmente do ponto de vista epistemológico. As discussões apresentadas na introdução do trabalho sintetizam os diferentes aspectos contemplados nos capítulos do livro.

A leitura do trabalho como um todo revela uma certa independência que, mesmo não estando explicitada no trabalho, permite visualizar que as partes do trabalho foram construídas em momentos distintos, sempre articulados com as premissas teóricas que baliza o trabalho e a

teoria elisiana. A articulação de momentos distintos é feita dos na referida introdução, o que justifica a opção. Feito esse breve intróito, passar-se-á, de imediato, a uma incursão no núcleo das idéias expostas no trabalho em exame.

Para Elias, a humanidade sempre viveu ameaçada. As ameaças partiram, e continuam partindo, tanto da natureza não-humana como dos desastres humanos. O controle dessas ameaças tem ligação estreita com a ciência.

A capacidade dos seres humanos em produzir conhecimentos congruentes com a realidade possibilitou o controle em níveis satisfatórios dos desastres naturais, preservando muitas vidas. A mesma medida não é válida para as ameaças humanas. Elias (1998) anteviu um descompasso de três ou quatro séculos entre o estagio de desenvolvimento das ciências voltadas para o não-humano, as ciências naturais, e o humano, as ciências humanas e sociais.

O jogo do poder, jogado principalmente pelas nações mais poderosas, estabelece como natural à existência de forcas militares no limite da capacidade de sustentação ou, em alguns casos, em medida superior a esse limite. A existência desse poderio militar confere ao detentor uma posição mais alta no mencionado jogo e status. A tentativa de maximização da segurança otimiza automaticamente a insegurança nos oponentes e, com efeito, a sua própria. O perigo da guerra reside no continuo processo social de autoperpetuacao sem um principio absoluto, mesmo a guerra tendo um possível fim.

Trata-se de um processo de longa duração, impulsionado por ameaças continuas entre estados rivais interdependentes que, ao se instigarem mutuamente, alimentam uma espiral sem fim na direção de processos bélicos que poderão consumir um numero elevado de vidas humanas. Mudanças unilaterais ou o ato de advogar em prol de tais mudanças nem sempre trazem benefícios.

Os grupos humanos que se reconhecem e se relacionam como antagônicos, e não as armas, constituem a efetiva razão da guerra. Maiores recursos para a preparação da guerra e avanços tecnológicos que possibilitam a produção de armas cada vez mais destrutivas são efeitos de um processo entre estados com curso ininterrupto e incontrolável que ampliam a espiral.

A superioridade de um determinado grupo em relação a outro, incluindo as nações, principalmente militar, presente ou passada, conforma a identidade de um povo. O declínio dessa superioridade é motivo de profundo abalo, por vezes, durante varias gerações. Em outros termos,

vitórias alcançadas no curso de chacinas e matanças mutuas estão profundamente enraizadas nos habitus sociais dos indivíduos que compõe o grupo.

Na atualidade, o conceito de guerra justa, uma forma de reabilitação moral do uso da violência como meio de solução de conflitos entre estados, passou a ser empregado em conflitos internos do estado. Os conflitos internos entre grupos são um desastre semelhante a uma guerra entre estados. O ponto de partida dos conflitos internos, normalmente, é alguma condição de opressão unilateral que, com freqüência, finda com alguma opressão violenta.

Elias, observando tais eventos na longa duração, percebeu que eles fazem parte de um ciclo e em geral de um ciclo espiral de violência, que é latente por bastante tempo depois da violência manifesta ter se acalmada.

Outro ponto observado é a tendência de autoperpetuacao dos constantes e longos ciclos de violência que fazem parte tanto dos conflitos internos como externos. Na maioria dos casos, a violência gera violência, muitas vezes por longos períodos, ate que o ímpeto do processo chegue a espontaneamente a exaustão. Para o autor, "a alternativa requer mais elevado nível de alienação, autocontrole e de paciência, alem da gradual redução de mutuo ódio, repulsa e suspeita" (ELIAS, 1998, p. 17).

A constituição emocional das pessoas que compõe os grupos induz as mesmas a esperar e demandar a proibição do uso da violência como meio de solução de conflitos entre estados. Ao mesmo tempo, os grupos humanos possuem características narcisistas que conferem a necessidade de afirmar sua superioridade sobre outros grupos, sobretudo por meios violentos.

As pessoas associam-se em grupos para assegurar mutuamente a sua superioridade em relação a algum outro grupo ou, quem sabe, sobre os demais grupos humanos. O balanço do poder ocorre também com esse movimento.

O aspecto desinteressado da ligação das pessoas ao grupo, visível em algumas formas como o patriotismo, o orgulho nacional e a autoconsideracao, produz a constituição da figura identitária coletiva, a identidade-nós. O componente narcisista, mesmo sendo pouco aparente, é necessário para a compreensão do avanço do espiral, que se mantêm com forca irredutível, mesmo com a ameaça da degradação da própria humanidade e, por extensão, da própria nação. Essa é uma parte da explicação. Com efeito, professa Elias (1998, p. 19):

> A notável propensão que as pessoas apresentam para projetar parte de sua auto-estima individual nas unidades sociais específicas, as quais estão ligadas por fortes sentimentos de identidade e participação, é uma das raízes dos perigos que os grupos humanos constituem uns para os outros.

A auto-estima possui um caráter ambivalente e paradoxal. As pessoas procuram segurança no seu grupo-nos, principalmente no seu grupo de sobrevivência, visando à gratificação de autoconsideracao e, ao mesmo tempo, em casos extremos, estão dispostas a colocar em risco suas vidas em prol do grupo e de seus valores e crenças. Ocorre, assim, uma articulação entre auto-estima e altruísmo, gratificação narcisista e devoção ao coletivo. Para Elias, a situação paradoxal é determinada pelo fato de ego humano ser tanto ego-eu quanto ego-nós.

Nesse contexto, o vocabulário de pessoas com participação emocional no grupo-nós, que são pessoas envolvidas, é desfigurado com a falta de distanciamento. No modelo, o amor-próprio que conduz ao narcisismo dos seres humanos enquanto indivíduos é visto de forma negativa. O amor ao outro e a gratificação de auto-estima coletiva são associadas a avaliações positivas.

A visão envolvida de um grupo pode ser realista ou ir alem de seus méritos reais. As virtudes atribuídas coletivamente são fantasias comunitárias, construídas por nações que celebram as virtudes imaginarias ou virtudes e méritos de antepassados que já não partilham. Trata-se de uma questão de equilíbrio que trancei polaridades como o bem e mal.

As pessoas constroem imagens. No entanto, por vezes, a imagem própria e a imagem que se tem do outro, principalmente esta, é, muitas vezes, demasiadamente simplista. A auto-representação, marcada por um envolvimento cognitivo e narcisista, e usualmente boa, enquanto grupos antagônicos tendem, segundo sua ótica, a apresentar uma visão destituída de mérito sendo completamente maus. A visão e uma espécie de mistura de fantasia e congruência com a realidade.

Existe um efeito traumático nos habitus sociais dos grupos, quando ocorre uma agressão da auto-estima, com o decréscimo da condição atual ou passada. O inverso é igualmente verdadeiro. Vencedores são colocados numa condição superior em termos humanos em relação aos derrotados. Com efeito, o declínio de posições mais elevadas para posições inferiores na hierarquia global de poder e status representa um rebaixamento do próprio valor humano e pode facilmente provocar a perda dos limites. A redução do amor-próprio de um povo, com o declínio,

perde a função integradora, podendo transformar-se em autodifamacao ou auto-aversao, que pode ter um efeito descivilizador.

A representação de perigo e ameaça de um grupo em relação a outro é real e, aparentemente, possuidora de racionalidade. No entanto, lutas violentas entre grupos em determinados períodos históricos denotam uma irracionalidade evidente. Aumento das riquezas e poder, da auto-estima coletiva e busca da segurança perfeita aparecem como motivos únicos de lutas violentas.

A percepção de muitas pessoas que supõe que a racionalidade é capaz de determinar o fim da poderosa tradição militar e, por extensão, tradição autoperpetuadora da guerra entre os grupos de sobrevivência é o exemplo utilizado por Elias para demonstrar alienação. Para o autor, enquanto as instituições e, principalmente, os sentimentos coletivos e atitudes de grupos apresentarem um caráter tradicional não ocorrerá o rompimento da tradição. A percepção de pessoas envolvidas torna-se uma espécie de aspirações fantasiosas, pautada por sentimentos de curto prazo, em detrimento de uma visão distanciada de longo prazo orientada pelos fatos, ainda que indesejáveis. Com efeito,

> Quanto mais forte a influência das formas envolvidas de pensamento e, assim, da inabilidade para distanciar-se das atitudes tradicionais, tanto mais forte o perigo inerente à situação criada pelas atitudes tradicionais das pessoas, dirigidas aos outros e a si mesmas. Quanto maior perigo, mais difícil é para as pessoas olharem para si, para os outros e para toda a situação com certo grau de alienação (ELIAS, 1998, p. 22).

A perspectiva de tempo é uma diferença entre o modo envolvido e modo distanciado. A abordagem envolvida apresenta perspectiva de curto prazo. A abordagem distanciada impõe uma leitura com uma luz diferente, que exige, durante certo tempo, capacidade de afastamento da situação atual, o que possibilita uma alienação das aspirações e medos do momento que constroem as fantasias coletivas.

O objeto de estudo de muitos sociólogos e cientistas sociais é o tempo presente. O tempo presente possui caráter pontual, sendo um momento de um processo em curso. A perspectiva de que a condição social representar um instante de um processo continuo que vem do passado e se move do presente para o futuro ainda desconhecido parece dissipar-se com o tempo presente.

Com esse tipo de leitura, argumenta Elias, os objetos dificilmente poderão ser entendidos e, certamente, não serão explicados, sem a projeção da diferença entre o presente e o passado, se o tempo presente for percebido, como têm sido, de forma isolada. Nesta perspectiva, cabe aos pesquisadores das áreas humanas a reconstrução, na forma de modelos, dos processos que conduzem do passado ao futuro. Trata-se de algo que requer nível relativamente elevado de autodistanciamento.

A conexão do passado com o presente configura um processo único. A perspectiva de tempo é ditada pelos fatos, cuja interconexão deve ser desvendada e representada por meio de modelos teóricos verificáveis, em sua maior parte modelos de processos. Nessa perspectiva de longa duração, a tarefa do cientista social é trazer à luz processos que conectam acontecimentos passados internamente à época atual.

Nesta direção Elias conforma uma proposta: a do rompimento com a tradição filosófica do conhecimento e suas teorias para iniciar uma tradição sociológica da teoria do conhecimento.

O argumento inicial, na direção da defesa da proposta, é que a tradição filosófica tem como suposição que a aquisição do conhecimento para cada ser humano é universalmente a mesma e ocorre independentemente da época. Nesse modelo são desconsiderados aspectos fundamentais. O nível de desenvolvimento do conhecimento em que o indivíduo adquire conhecimento por meio da aprendizagem é um deles. Outro aspecto é que o conhecimento ocorre independentemente do mútuo relacionamento entre os seres humanos, como os que sabem, e o universo dos objetos, onde estão incluídos os próprios seres humanos, como as coisas que sabem.

Essa visão desconsidera duas características básicas do conhecimento: que o conhecimento humano é transmitido de geração em geração e que, em seu curso, o conhecimento pode crescer ou declinar.

As teorias filosóficas do conhecimento acabam negligenciando o fato de que o conhecimento humano é sempre aprendido de outros, com o que atribuem equivocadamente ao indivíduo autonomia absoluta. Nenhum ser humano é detentor de tal autonomia, ou seja, trama da epistemologia filosófica não apresenta fundamentos. Para Elias, a forma idealizada de um indivíduo totalmente independente, de um “eu” sem “você” e sem “nós”, que foi o ideal de uma época anterior, é apresentado como se fosse fato atemporal e universal.

As teorias sociológicas devem romper com as tendências solipsistas. Ninguém é. O ponto de partida de cada indivíduo é a palavra que o coloca na preexistente corrente do conhecimento, que ele pode melhorar ou aumentar. Trata-se de um fundo social de conhecimento existente que avançou ou é levado a declinar.

Os fundos sociais do conhecimento têm domínio e características diferentes em suas etapas de desenvolvimento. As teorias filosóficas têm centralidade no conhecimento científico, particularmente das ciências naturais, que apresentam alta congruência com a realidade. A centralidade explica a inadequação dessas teorias à focagem de objetos ciências humanas e produção de seu conhecimento, que, por natureza, são abordadas de forma mais envolvida.

A abordagem não esclarece diferenças óbvias entre provisão e avanço do conhecimento nos diferentes níveis de integração. Outra questão relevante para os cientistas sociais também é quase que desconsiderada: a influência que as diferenças no objeto de pesquisa – e nos problemas que os cientistas enfrentam – devem ter sobre a promoção do conhecimento mais congruente com a realidade. "As vozes entre cientistas sociais que afirmam claramente serem falsos esses ditames e seus preceitos só aplicáveis em extensão muito limitadas às ciências humanas são ainda poucas e raras" (ELIAS, 1998, p. 29).

As teorias sociológicas do conhecimento, assim como as filosóficas, relacionam-se às versões universais do conhecimento. No entanto, as teorias sociológicas consideram o fundo social de conhecimento aprendido como o ponto de partida para todas as variedades individuais de conhecimento. Essa é a característica universal do conhecimento.

Trata-se de uma diferença fundamental. Não é um modelo científico abstrato da física que, por vezes, é tido como padrão universal para todas as ciências. São universais de processos. A reconstrução do processo onde os seres humanos passaram da condição de não-saber para a condição de saber ou, eventualmente, da condição de saber retornou a condição de não-saber deve ocupar o centro da cena. Produz-se assim um modelo verificável.

Entre os universais do processo do conhecimento está o caráter direcional do processo. Duas direções, polares e complementares, estão sempre juntas. Progressos nas duas direções podem suceder-se ou podem estar presentes, simultaneamente, na forma de ajustes uniformes e variáveis. O exemplo utilizado por Elias para clarificar a questão da direção do processo é o de uma tribo de caçadores e coletores de alimentos, que se transformando, gradativamente, em um

grupo de agricultores mais ou menos sedentários, podem gradualmente esquecer algum conhecimento necessário para caçar animais enquanto expande o fundo de conhecimento necessário para a agricultura, que pode ser um facilitador para a sobrevivência do grupo humano. O conhecimento é perdido tanto quanto adquirido, o caráter direcional é de avanço.

As direções dos processos de conhecimento são uma das características universais. Envolvimento e distanciamento, quaisquer que sejam suas funções, são indicadores complementares da direção dos processos de conhecimento. Trata-se de conceitos que não restritos a qualquer época ou perspectiva de tempo específica. Os conhecimentos naturais apresentam uma possibilidade de distanciamento muito maior que os conhecimentos humanos. Um exemplo é o modelo de evolução do universo que serve de referência para os físicos. O envolvimento também se refere ao foco de interesse e a afetividade do conhecimento. No caso das ciências humanas, os focos de interesses dos cientistas, científicos ou extracientíficos, apresentam distinções limitadas. A afetividade e, principalmente, a participação emocional transitam facilmente do último para o primeiro.

O fato determina o estreitamento da perspectiva de tempo. A questão histórica nos estudos sociológicos tem sido relegada. Os sociólogos têm se debruçado sobre seu próprio século, ou um período um pouco maior, com sua preocupação científica fundindo-se habitualmente com sua preocupação política extracientífica. Assim, professa Elias, é natural que ideais e crenças tragam cor a teorias científicas e pesquisas.

Conhecimentos distintos estão correlacionados às diferenças específicas na situação das sociedades em que são produzidos. Essa é uma das diferenças entre teorias do conhecimento do tipo filosófico tradicional e a teoria do conhecimento sociológica não-reducionista. Para Elias (1998, p. 33-34),

> A primeira trabalha com a imagem humana de um sujeito do conhecimento, um conhecedor, em um vácuo – de "eu" sem "nós", "você" sem "eles". A última trabalha com o conhecedor num grupo enquanto sujeito do conhecimento. Ninguém pode saber sem adquirir conhecimento de outro. Sem partir de um grupo de conhecedores que dividem um fundo comum de conhecimento e, como parte disso, de uma linguagem específica do grupo, meio indispensável para adquirir qualquer conhecimento, uma teoria do conhecimento não passa de artifício que leva ao descaminho.

Considerar o fato de que cada ser humano, enquanto sujeito do conhecimento e para tornar-se humano, deve ser capaz de dizer "nós" tanto quanto "eu" é um passo em direção à reorientação teórica sugerida por Elias. Outro passo adicional é a atenção para a situação em que se encontra o grupo que detém o conhecimento em relação aos outros grupos humanos, assim como a natureza não-humana. Os critérios principais utilizados por ELIAS são o nível de perigo e também o nível social de medo inerente a uma situação do grupo. Para o autor,

> um passo para explicar os diferentes níveis e padrões de envolvimento e alienação nas ciências naturais e sociais, acredito, é a diferença da comparação do nível social de perigo e medo que, em nossa época, a natureza terrestre não-humana representa para os seres humanos com o nível social de perigo e medo que prevalece nas relações dos humanos, enquanto indivíduos e enquanto sociedades. (ELIAS, 1998, p. 34)

O fato de alguns cientistas naturais manusearem conceitos do processo evolutivo com intervalo de milhares de anos e terem suas teorias mais orientadas para os fatos e menos autocentradas, mais neutras emocionalmente e menos afetivas (mais distanciadas e menos envolvidas), deve-se à situação que no presente as pessoas estão mais expostas aos perigos do seres humanos, que elas percebem incontroláveis, e que, na atualidade, este tipo de ameaça é bem mais incontrolável do que as da natureza não-humana.

Para Elias (1998, p. 35), "a menos que seja entendido que conceitos como nível de perigo ou equilíbrio na relação de envolvimento-alienação se referem a momentos de um processo social, pode-se confundir as relações entre acontecimentos, aos quais esses conceitos se referem, com relações causais".

No processo sociológico explicações do tipo causal estático são inadequadas. As explicações do tipo causais demandam um começo. Pode-se descobrir com facilidade que acontecimentos apresentados como causa e, portanto, como início, sempre exigem explicações em termos causais que respondam a pergunta de como e por que eles mesmos começaram e assim *ad infinitum*. Processos só podem ser explicados em termos de processos. Não há inícios absolutos. É o que Elias refere-se como a circularidade característica dos acontecimentos.

Os perigos não-humanos têm diminuído com o avanço do conhecimento com a mudança de equilíbrio na questão do envolvimento e a alienação na direção da alienação e congruência com a realidade. Para Elias (1998, p.36):

> No que se refere ao alcance das ciências naturais, o problema que se encontra aqui ainda está grandemente oculto, porque as teorias filosóficas do conhecimento simplesmente partem de uma condição de alienação relativamente alta, de uma condição em que o procedimento do que denominamos conhecimento científico já levou vantagem sobre o conhecimento pré-científico de formas mais envolvidas, do tipo mágico-mítico. Teorias filosóficas do conhecimento, além disso, apresentam o conhecimento do tipo científico como se fosse um universal humano, como se ele pudesse ter ou talvez como se tivesse mesmo existido em todos os tempos.

Uma das maiores fraquezas das teorias tradicionais do conhecimento, apontada por Elias, é o descuido com a condição de não-saber. O não-saber sempre precede o saber. Sem a reconstrução do não-saber, a condição do saber e do processo do conhecimento permanecem incompreensíveis. O problema é que um conhecimento com alta congruência com a realidade passa a ser aprendido pelas pessoas na fase inicial de suas vidas como algo óbvio.

Essa é uma herança de ancestrais que não podiam saber ou não sabiam com clareza para aqueles que sabem com naturalidade. Os herdeiros podem não mais entender como foi possível não saber algo que lhes parece óbvio. Assim, as teorias filosóficas do conhecimento assumem as ciências naturais como uma contribuição. Reconstruir a condição de não possuir os símbolos altamente congruentes com a realidade, característico do enfoque científico da natureza, é uma falha dessas teorias. Sem a reconstituição do não-saber, a do saber e do processo de conhecimento em si permanece incompreensível.

Em função das teorias filosóficas tradicionais do conhecimento suporem a existência de um conhecimento científico, portanto com um conhecimento congruente com a realidade, tem obscurecido o caráter desse conhecimento como etapa relativamente tardia de um processo continuo e como o resultante de um avanço. Trata-se de uma fase, nos movimentos da relação envolvimento-alienação, na qual a alienação permanece em vantagem. O processo é longo e lento, com o domínio humano sobre a natureza não-humana crescendo e tornando-se alienado. O aumento do controle diminuiu os perigos nesse campo, minimizando os medos.

Em relação aos perigos que os humanos constituem uns para os outros, professa Elias (1998, p. 38) que

> a humanidade está ainda muito presa à armadilha de maior envolvimento do conhecimento acerca das sociedades, o que dirige suas ações, reforçando os perigos dos humanos para os humanos, e do alto nível de perigo, reforçando, por sua vez, formas mais altamente envolvidas de conhecimento.

O envolvimento dificulta perceber sua estrutura e até mesmo sua existência. O medo do desconhecido e da inovação é uma característica do envolvimento. Tem-se a impressão que os sociólogos, em épocas recentes, não querem fazer descobertas fundamentais em seu campo de trabalho. Trata-se de uma aspiração clara das ciências naturais, tanto no plano teórico como empírico. Avanço no conhecimento, descobertas e inovação, é a tarefa da pesquisa científica.

O envolvimento em níveis elevados paralisa a capacidade para a descoberta resumida. Produz medo de inovações produzidas e do contínuo avanço do conhecimento. Nesse aspecto. as ciências sociais, com maior envolvimento, contrastam com as ciências naturais, menos envolvidas.

Historicamente, a divisão do conhecimento não existiu nas sociedades em seus primeiros níveis de desenvolvimento, embora indícios podem ser encontrados nos períodos da antiguidade clássica, em Atenas e Roma. Recuando o suficiente encontra-se a experiência de um mundo mais ou menos animista. Não existiam diferenças ontológicas entre experiências das relações de grupos humanos com outros grupos, plantas, animais, terremotos e temporais. Os seres humanos experimentavam o mundo em que viviam como unitário. O mundo talvez possa ser visto como uma sociedade de espíritos, alguns mais poderosos e, portanto, potencialmente mais poderosos que outros. Essa concepção unitária de mundo ainda era dominante na Idade Média européia. Comparada com as etapas primitivas, surgem sinais claros de desagregação.

> A distinção entre o conhecimento revelado e o conhecimento obtido por meio da observação e da percepção já prenunciava a emergência, a partir do conhecimento envolvido dominante, cujo guardião era uma Igreja altamente centralizada e unificada, do conhecimento que os indivíduos podiam adquirir por si mesmos mediante experimentação e observação. Ao longo da Idade Média, o conhecimento envolvido, baseado em tudo aquilo que espíritos poderosos tinham revelado aos seres humanos, dominava a cena. (ELIAS, 1998, p. 39)

O declínio da Igreja foi um dos fatores que possibilitou o domínio de uma maior alienação, de um conhecimento da natureza não-humana mais congruente com a realidade. O

avanço durante o período do Renascimento foi parcial, só atingindo seu curso completo em relação ao conhecimento agora denominado físico ou biológico. O conhecimento humano avançou muito pouco na direção de uma maior alienação e orientação para os fatos. O nível social de perigo e medo também não mudou na mesma extensão e modo.

Trabalhando com a longa duração, pode-se reconhecer uma onda muito poderosa na direção do conhecimento mais alienado, mais congruente com a realidade, no campo da natureza não humana, bem como o controle do perigo mais eficaz nesse campo. Durante 500 anos o conhecimento técnico e científico avançou e expandiu-se pelos países europeus, estável e continuamente. O ímpeto permanece, alcançando cada vez maior número de setores da humanidade, aumentando a capacidade das pessoas manipular e controlar os processos para seus próprios fins. A interdependência circular entre os avanços do conhecimento alienado e os decréscimos no nível social de perigo e medo são facilmente reconhecidos nesses níveis.

Processo análogo não é encontrado no nível humano. "O relacionamento entre os níveis de perigo e medo, por um lado, e, por outro, a relação envolvimento-alienação no conhecimento humano não é simplesmente causal; tem caráter circular e espiral, sendo um processo de relacionamento" (ELIAS, 1998, p. 41). O equilíbrio do poder entre a humanidade e a natureza não-humana, nos dois últimos séculos, tem sido alterada definitivamente para a humanidade. Os perigos que os humanos representam para os outros se evidenciam cada vez mais.

O ser humano, em longa sucessão de lutas, tem imposto sua norma de vida sobre outros níveis da natureza da terra. O fato de a norma de uma espécie preponderar sobre todas as demais (exceção, talvez, de alguns bacilos e vírus) é um marco tanto do processo evolutivo quanto do desenvolvimento das próprias sociedades humanas. A natureza foi transformada pelos seres humanos em função de suas necessidades. A luta de grupos humanos com a natureza não-humana, nos três últimos séculos, produziu uma mudança na balança do poder em direção aos grupos humanos. Os perigos foram controlados.

A deficiência de uma perspectiva de longo prazo e a predominância do envolvimento da concepção das pessoas sobre natureza e sobre si mesmas tem, em certo grau, ocultado essa situação. A conscientização da supremacia exige reflexão sobre a maneira e os propósitos de seus preceitos. A conscientização tem sido vaga. A disseminação interna de intermináveis lutas competitivas dos grupos humanos tem induzido à utilização caótica e incorreta do poder humano

sobre a natureza não-humana, da qual, em longo prazo, depende a sobrevivência humana. A natureza não-humana encontra-se relativamente apaziguada, os grupos humanos não.

Essa síntese facilita a percepção de um fator relevante das diferenças do desenvolvimento do conhecimento, em particular o conhecimento científico, sobre a natureza não-humana e a sociedade humana. Os perigos da natureza não-humana têm diminuído; aquele que uns impõe aos outros não na mesma medida. A alienação é alta em relação à natureza não-humana é alta; o envolvimento permanece alto no conhecimento das sociedades humanas, o que, por sua vez, ajuda manter o alto grau de perigo e medo nesse campo. Um exemplo utilizado por Elias é o dos seres humanos balizados por provincianos interesses localizados, com sua supremacia sobre a natureza não-humana, têm produzido alterações na rede de interdependência física. Os seres humanos estão organizados em nações-estados, enquanto o seu habitat é uno e indivisível. Mudanças mais ou menos duradouras na natureza não-humana devem repercutir, em algum momento, sobre toda a humanidade, com um revide incontrolável. Não existe um organismo internacional, no interesse da própria humanidade, capaz de inspecionar e controlar esse controle caótico da natureza não-humana. O conhecimento que representa alto nível de alienação e congruência com a realidade é usado a serviço do conhecimento caracteristicamente de alto envolvimento.

O problema não é o avanço das ciências naturais. É o emprego feito por governos que dirigem e utilizam a pesquisa. A produção de conhecimento a serviço de interesses localizados está difundida enquanto é ainda raro o uso consciente da humanidade enquanto referencial.

Mesmo voltado a um contexto social específico, o conhecimento não deixa de ser conhecimento. O conhecimento centrado nos fatos e o centrado na fantasia são ainda irredutíveis. Nesse sentido, argumenta o autor que

> Não é visão convencional a de que o fundo social do conhecimento disponível em uma sociedade seja o ponto de partida do conhecimento. Nem é usual relacionar as características de um fundo social de conhecimento aos níveis sociais de perigo e medo e, desse modo, à segurança que predomina numa sociedade. Ainda menos convencional é a proposta de que as relações entre os níveis de perigo e medo e o tipo de conhecimento dominante, em um campo particular, não sejam relações causais, mas, sim, circulares e espirais. Ambos os níveis de segurança, por um lado, e a relação envolvimento-alienação representado pelo conhecimento e pelas ações das pessoas, por outro, estão potencial ou atualmente na condição de fluxo. Fazem parte de um processo

> contínuo em uma direção ou outra. O que se pode considerar causa é também efeito, e o que se pode considerar efeito pode, por sua vez, ser causa. (ELIAS, 1998, p. 45)

Modelos de causa e efeito podem ser úteis nos estudos redutores dos processos ou em estudos de processos de duração relativamente curta. São menos aplicáveis em estudos de processos de longa duração. Os padrões de sociais de conhecimento, por um lado, e os padrões sociais de perigo, por outro, bem como a relação "sujeito" e "objeto", como um todo, não tem caráter causal estacionário. Em termos de processo que envolve diversas gerações da sociedade e, portanto, da transmissão do conhecimento, estão em contínuo movimento. Uma forma altamente envolvida de conhecimento pode perpetuar um nível relativamente alto de perigo, o que, por sua vez, pode perpetuar a produção de conhecimento mais envolvido. Em etapas primitivas do desenvolvimento da sociedade o escopo do conhecimento relativamente alienado e congruente com a realidade foi comparativamente limitado, enquanto os níveis de perigo e medo foram comparativamente altos. A relação sujeito-objeto, centrada no principal interesse no conhecimento, os perigos da natureza não-humana e humana e de objetos ligados à alimentação pode ter parecido às pessoas imutável e estacionário. Contudo, em milhares de anos, o conhecimento centrado nos fatos cresceu, e a relação entre os sujeitos humanos do conhecimento e os objetos não humanos do conhecimento mudou. A relação sujeito-objeto aparece imutável e universal no modelo filosófico. Trata-se, todavia de etapa relativamente tardia de um longo desenvolvimento, etapa em que os objetos da natureza se tinham tornado objetos mais ou menos pacíficos e passivos da exploração humana.

Entretanto, o processo de conhecimento da sociedade não é rígido. Pode mudar de direção, pode abrigar, ao mesmo tempo, correntes de diferentes direções e nível de desenvolvimento. Da condição de expansão constante, ela pode reverter sua direção e passar a contrair-se ou declinar. Da direção dominante para a alienação e a congruência com a realidade, o conhecimento pode derivar para a o envolvimento e o compromisso com a fantasia. A implícita descoberta do sentido estranho de termos mais ou menos familiares (envolvimento e alienação) pode, entretanto, ser vantajosamente auxiliada por sua breve e explícita apresentação.

Para Elias, alienação e envolvimento pertencem a um grupo não muito amplo de conceitos especializados referindo-se a pessoas humana como um todo. São os seres humanos enquanto

tais, enquanto pessoas completas, e não suas ações, idéias, experiências ou sentimentos, separadamente, que estão no centro das pesquisas sociológicas. Suas relações entre si, aquelas com as pessoas circundantes, formam em geral o assunto das ciências sociais ou humanas e o referencial para qualquer investigação específica nesses campos.

Os conceitos de envolvimento e alienação são adequados e, em certo grau, ampliados. Para Elias (1998, p. 48.)

> Pode-se mencionar formas mais envolvidas de conhecimento e de ação, mas entende-se que aqueles a quem essas declarações se referem, sejam sábios, atores ou outros com qualquer capacitação, são meros seres humanos, isto é, pessoas no tempo e no espaço. Se se abordam níveis sociais de envolvimento e alienação, referem-se a características e à situação dos seres humanos que formam a sociedade considerada. Referem-se a seres humanos, incluindo seus movimentos, seus gestos e suas ações, não menos do que seus pensamentos, seus sentimentos, seus impulsos e o controle deles. Refere-se, em resumo, à auto-regulação, incluindo aquilo que é regulado. Basicamente os dois conceitos fazem referência aos diferentes modos segundo os quais os seres humanos se regulam, no que podem, aliás, ser mais alienado ou mais envolvido.

Não obstante, as afirmações sobre envolvimento e alienação são sempre relativas.

REFERÊNCIA

ELIAS, N. *Envolvimento e alienação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

CIVILIZAÇÃO E CORDIALIDADE
Norbert Elias e Gilberto Freyre: Diálogos sobre um processo.

Dr. Luiz Carlos Ribeiro
Departamento de História
Universidade Federal do Paraná

Introdução

O objetivo da presente artigo é o de ensaiar um diálogo entre o pensamento de Norbert Elias (1897-1990) e de Gilberto Freyre (1900-1987), em especial o produzido nos anos 30/40. As informações de que dispomos não nos autoriza a falar de influências diretas, até porque a obra de Elias, apesar de escrita no início dos anos trinta, somente a partir do final dos anos sessenta começou a ser divulgada, ainda que de forma restrita. De qualquer modo, a forma como ambos buscaram traçar teorias explicativas do processo histórico, nos permite pensá-los, senão por interferências diretas, com certeza porque tocados por um ambiente intelectual e político com muitos pontos em comum.

A ruptura com a estanque estratificação dos conhecimentos no início do século XX, impulsionada pelo desenvolvimento de novas disciplinas como a antropologia, a lingüística e a psicologia, possibilitou a esses autores construir esquemas explicadores do processo social a partir da análise dos comportamentos. Enquanto Elias o faz da ótica européia ocidental, Freyre se obriga a fazê-lo desde o ponto de vista de uma sociedade periférica (Brasil) e sub-periférica, o Nordeste. Tanto quanto o resultado, o método de estudo empregado por Elias e Freyre estimula esse ensaio.

O ambiente intelectual e político

Não é possível compreender o projeto criador de Elias e Freyre se não considerarmos as suas trajetórias intelectuais e políticas. Do mesmo modo, essas trajetórias se apresentam de tal maneira enredadas em processos heterogêneos e longos, que seria temerário de nossa parte pretender dar conta da sua complexidade.

Ainda mais, se a compreensão de uma obra não se restringe aos textos e ao pensamento do autor e às condições e influências sociais da sua produção, é preciso considerar que a nossa "leitura" contemporânea certamente não está isenta de riscos.

A preocupação tanto de Elias quanto de Freyre com a análise do cotidiano e do comportamento, a partir de temas bastante inusitados para sociologia dos anos trinta, tais como a etiqueta e a psicologia dos indivíduos e dos grupos, tem um campo intelectual desenvolvido – seja na Europa, seja nos EUA –, apesar de que restrito e de vanguarda.

O fato é que desde o final do século XIX vinha se processando uma era de incertezas, tanto políticas, intelectuais como artísticas. O capitalismo monopolista havia imposto ao mundo uma rápida modernização, de acelerado desenvolvimento industrial e tecnológico, de urbanização e secularização, com a presença significativa de formas de vida social de massa. Essas mudanças começaram a ruir as certezas tradicionais, fazendo evaporar a confiança vitoriana no progresso da humanidade e na própria solidez e visibilidade do real. Trouxe em si, "aquela tendência, tão patente no final do século XIX, de o conhecimento tornar-se pluralista e ambíguo, as certezas aparentes não serem mais levadas a sério, a experiência ultrapassar o controle ordenado da mente".[1] Em artigo datado de 1938, o crítico de arte Alfred Durnus, ao analisar as vanguardas artísticas nas primeiras décadas do século XX, afirmava:

> A crise econômica e espiritual do capitalismo monopolista, que adquiria formas cada vez mais agudas, manifestou-se na arte como "crise da realidade", como afastamento crescente entre as artes e a realidade sensível. O expressionismo de pré-guerra e o cubismo de pré-guerra não tinham cortado ainda totalmente o cordão umbilical com a realidade; prepararam

[1] BRADBURY, Malcolm ; McFARLANE, James. **Modernismo**. Guia geral (1890-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 43.

> apenas a "crise de realidade" da arte. No expressionismo e no cubismo de pós-guerra "aperfeiçoou-se", contudo, a desobjetivação do mundo.[2]

Crise da realidade e *desobjetivação do mundo*. Duas expressões que sintetizam as inquietações presentes não apenas nas manifestações artísticas de vanguarda, mas também no campo das ciências, introduzidas, por exemplo, tanto pelos *Princípios gerais da relatividade* (1915) de Einstein quanto pelos estudos psicanalíticos de Freud. No campo das humanidades, as obras do sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917) e de Max Weber (1864-1920) lançavam as bases de uma sociologia moderna que colocava em xeque as certezas racionalistas, tanto do positivismo quanto do marxismo.

No campo político, a Grande Guerra (1914-1919) e os regimes totalitários eram a expressão da necessidade de revisão da concepção vitoriana de progresso. J. M. Keynes, em artigo exemplar de 1919, vaticinava que o ardil da poupança e do progresso havia malogrado.[3]

No Brasil, a modernização forçada imposta pela expansão do mercado monopolista, ao mesmo tempo em que destruía o regime escravocrata e monarquista, introduzia um verniz liberal republicano, assentado na velha estrutura latifundiária, oligárquica e de tradição escravista. Essa ambigüidade é expressa no movimento modernista de 1922 que, parodiando as vanguardas européias, manifestava um estranhamento às normas ainda vigentes, talvez embalado pelo fracasso político da economia cafeeira, e lançava manifestos de ruptura., como o próprio Mário de Andrade definiu, já em 1943:

> Embora se integrassem nele figuras e grupos preocupados em construir, o espírito modernista que avassalou o Brasil, que deu o sentido histórico da inteligência nacional desse período, foi destruidor. Mas esta destruição, não apenas continha todos os germes da atualidade, como era uma convulsão profundíssima da realidade brasileira.[4]

Por conta desse clima de rupturas, o espírito que predominava entre as elites dirigentes e os intelectuais, era o de reordenamento e de reestruturação, o que demandava toda uma reflexão sobre. É nesse ambiente que Elias e Freyre estruturam seus discursos. Elias sobre uma sociedade européia abalada pela guerra, pela crise do pensamento liberal e pela ameaça dos regimes totalitários. Freyre, também nesse campo de inquietação, mas dialogando contra as maneirices da modernidade brasileira, fazendo apologia a tradição, sobretudo a do Nordeste.

As leituras no campo da história que Roger Chartier[5] e Peter Burke[6], respectivamente, fazem das obras de Elias e Freyre, nos autorizam a afirmar o quanto esses dois autores encontravam-se envolvidos num ambiente intelectual muito próximo, apesar de não terem tido uma convivência.

Por exemplo, em função de trajetórias diferenciadas de vida e de divulgação de suas obras, Freyre foi recebido pela academia de historiadores franceses mais precocemente que Elias. Casa Grande & Senzala, de 1933, recebeu uma primeira edição em Nova York, em 1947 (*The masters and the slaves*) e em Paris em 1952 (*Maîtres et escalves*), com tradução de Roger Bastide e prefaciada por um dos papas da escola dos *Annales*, Lucien Febvre. Elias, por sua vez, apesar de ter sido recepcionado em Paris através de uma sucinta resenha de Raymond Aron em 1941, apenas em 1973-1975 obteve a publicação dos dois volumes do *Procés de Civilisation*.[7]

Instituições imaginárias em Elias e Freyre

---

[2] In: **Expressionismus modernismo**. s/l: Goethe-Institut no Brasil, 1983, p. 8/6.

[3] KEYNES, J. M. A Europa antes da guerra. In: **Economia**. Org. da coletânea Tamás Szmrecsányi. São Paulo: Ática, 1978, p.50.

[4] ANDRADE, Mário de. O movimento modernista. In: **Aspectos da literatura brasileira**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1943, p. 242

[5] CHARTIER, Roger. Formação social e *habitus*: Uma leitura de Norbert Elias.In: **A história cultural**. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel ; Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1990.

[6] BURKE, Peter. Gilberto Freyre e a nova história. In: **Tempo Social.** São Paulo, v.9, n.2, out. 1997, pp.1-12

[7] GARRIGOU, Alain ; LACROIX, Lacroix. Norbert Elias: O trabalho de uma obra. In: **Norbert Elias**. A política e a história. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. XXIV.

Garrigou nos lembra que a produção intelectual de Elias esteve longe de ajustar-se às etapas de sua vida, pois suas obras não foram publicadas na medida em que eram pensadas.[8] Na comparação que fazemos aqui com a produção intelectual de Freyre essa observação é importante pois, como afirma o crítico francês, "a acolhida [da obra] é indissociável das condições de uma criação à qual está ligada por fios sutis e tênues".[9]

O fato de Elias, pela sua situação de vida e de publicidade de suas obras, ter sido de uma certa forma preservado de certos constrangimentos, não nos dispensa de observarmos a sua insistência no que denominou de distanciamento e autodistanciamento.[10]

A partir dessas categorias, Elias faz ao mesmo tempo a defesa do distanciamento do cientista diante do seu objeto, como o seu distanciamento às disputas partidárias e ideológicas de sua época. Referindo-se às gerações de intelectuais com a qual dialogou (Sombart, Marx, Weber, Durkheim e Mannheim), afirma o autor em suas "notas biográficas":

> O fato de eu ter chegado tarde demais nesse cenário trouxe-me certos inconvenientes mas também certas vantagens. Foi mais fácil eu enxergar a que ponto os modelos de processos sociais de longa duração estavam saturados de ideologia. Faltavam estudos que permitissem compreender as mutações da sociedade num longo lapso de tempo com a ajuda de provas empíricas detalhadas, e isso de maneira que fosse possível substituir os modelos existentes, freqüentemente muito especulativos, por um outro tipo de modelos teóricos, isto é, modelos verificáveis empiricamente e, caso necessário, emendáveis ou refutáveis. Mas isso só era claramente possível se o autor do estudo não estivesse ligado de maneira doutrinária a axiomas preestabelecidos ou a essa ou aquela ideologia contrária presente no leque político de sua época.
>
> (...)
>
> Eis portanto o que me interessava. Tentei contribuir para pôr em marcha esse empreendimento destinado a desvencilhar as teorias sociológicas das ideologias, o que se revelou mais difícil do que se imaginava.[11]

Nunca é demais lembrar o quanto a sociologia alemã, com a qual dialogava Elias, já debatia a ambigüidade vivida pelo intelectual, dividido entre a pura dedicação ao seu objeto de estudo e a necessidade de se posicionar com relação aos problemas de seu tempo. Max Weber procurava definir a postura do intelectual, no sentido de um esforço critico e a tensão entre compreensão e autonomia de juízo, apesar de reconhecer a dificuldade em conciliar essas oposições. Já para Karl Mannheim, essa posição intermediária do intelectual era a "garantia sociológica de imparcialidade e de capacidade de esquivar-se do condicionamento histórico e existencial do pensamento". Este seria um indivíduo "livre de compromissos".[12]

Desse modo, a atuação do intelectual, como uma via intermediária e autônoma, não deixava de se inscrever no campo da utopia e atribuía a si mesmo, assim como a burguesia iluminista, um papel demiúrgico de direção política.

O sentido do distanciamento proposto por Elias, na configuração que elabora sobre o processo civilizacional, não se distancia desse quadro de pensamento. Do mesmo modo, mesmo sabendo-se um *outsider* – pela sua condição de judeu-alemão refugiado – Elias deixa bem claro que, envolver-se na luta contra o nazismo era uma ilusão simplória, diante da violência física que o regime dispunha. Em sua "entrevista biográfica", realizada em 1984, afirma: "Eu não tinha a ilusão de poder fazer grande coisa (...) Não sou um homem político. Não conseguem entender que eu considerava ilusórias muitas

---

[8] GARRIGOU, op.cit. p.XVI.

[9] Idem.

[10] ELIAS, Norbert. **Norbert Elias por ele mesmo**. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. ____. **O processo civilizacional**. 2º vol. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

[11] ELIAS, N. Tarde demais ou cedo demais. In: **Norbert Elias por ele mesmo**. Op. cit., p. 147

[12] MARLETTI, Carlo. Intelectuais. In: BOBBIO, Norberto *et al.* (Orgs) **Dicionário de política**. 11ª ed., Vol 1. Brasília: Ed. UnB, 1998, p. 639.

dessas coisas? Eu não partilhava dessas ilusões". Questionado sobre como conseguiu manter-se distante das coisas, Elias respondeu: "Mas eu não estava distante das coisas! Eu fazia o melhor possível". [13]

Esse autodistanciamento pode ser explicado pelas palavras do próprio Elias: "É uma experiência singular pertencer a um grupo minoritário estigmatizado e, ao mesmo tempo, sentir-se completamente inserido na corrente cultural e no destino político e social da maioria que o estigmatizava".[14] Da sua condição de excluído, Elias produziu um frio modelo sociológico:

> É bastante provável que as experiências por que passei como judeu, na Alemanha, desde minha primeira infância, tenham contribuído para reforçar a atração que senti mais tarde pela sociologia. (...)
>
> Mais tarde incluí muitos aspectos dessas experiências em uma teoria sociológica, a teoria entre grupos estabelecidos e grupos outsiders. O problemas dos judeus alemães era efetivamente de relações entre grupos estabelecidos e grupos outsiders.[15]

Essas revelações, mesmo correndo o risco de que eu as esteja tomando de maneira descontextualizada, revelam o quanto Elias exercitou efetivamente o não envolvimento político, em busca de teorias que não estivessem saturadas de ideologia. De qualquer modo, afirma Elias, as teorias "que me empenhei em elaborar não são marxistas, liberais, socialistas ou conservadoras".[16]

O que Elias desejava era estabelecer leis, mas que não se tornassem Teorias teleológicas, que tanto criticou na história e na sociologia. "Tentei desenvolver uma teoria sociológica do poder", afirma, que não se inscrevesse no "leque dos partidos e dos ideais sociais da época".[17]

Elias não tinha, do mesmo modo, uma visão ingênua e linear do processo civilizador, como por diversas vezes teve de esclarecer, apesar de seu sentimento de que nunca era ouvido. Desenvolveu, nesse sentido, o conceito de descivilização. Porém, o sentido dado ao conceito era para tentar explicar certos descaminhos (o nazismo, por exemplo) de um processo civilizacional específico.

Civilização e descivilização são conceitos complementares, não necessariamente opostos, mas são pensados fundamentalmente a partir de um determinado processo, configurado na formação do Estado moderno e no monopólio da violência enquanto uma experiência européia ocidental. Aliás, o próprio conceito de ocidente é, nesse sentido, excludente.

Assim, ao se referir às "vísceras que jorram das entranhas, o sangue que respinga", resultado de sua estadia em Gana, na África, Elias é obrigado a reconhecer que o processo civilizador é fundamentalmente uma experiência específica. O ritual religioso do sacrifício de bois e principalmente o conhecimento que teve da arte africana, deram-lhe a dimensão de como a percepção do inconsciente não necessita necessariamente passar pela evolução da psicanálise, como aconteceu com a arte de vanguarda européia. Essa foi uma situação da cultura ocidental que necessitou, entre outros conhecimentos, do desenvolvimento da psicanálise para a percepção do inconsciente e do *outro*, como por exemplo, o reconhecimento (nunca admitido pelas vanguardas artísticas) da capacidade da arte africana em manifestar as percepções do inconsciente.

O que ocupou Elias em sua pesquisa empírica, enfim, foi produzir uma racionalização que desse sentido ao processo de formação do Estado moderno, que denominou de civilizado. Essa concepção teve como padrão, o culto a liberdade e a igualdade entre os indivíduos, o declínio dos acordos

---

[13] ELIAS, N. Entrevista biográfica com Norbert Elias. In: **Norbert Elias por ele mesmo**. Op. cit., p. 54.

[14] ELIAS, N. Notas sobre os judeus como participantes de uma relação estabelecidos-outsides. In: **Norbert Elias por ele mesmo**. Op. cit, p. 134.

[15] Idem, p. 135.

[16] Elias, N. Tarde demais ou cedo demais. In: **Norbert Elias** … Op. cir., p. 148.

[17] Idem, p. 147.

privados na gerência do espaço público e do Estado-nação, ou seja a capacidade auto-reflexiva da sociedade através da emancipação dos indivíduos que a constituem.[18]

É essa a sociedade que Elias legitima, mesmo quando se proclama autodistanciado de seu ambiente ideológico e social. É a sociedade onde o monopólio da violência psíquica e física não é privado, mas público, através de uma rede transparente expressa no Estado-nação.

São valores que procuraram se impor como universais e de alguma forma o fizeram, mas não o suficiente para explicar diversidades como o "esforço civilizacional brasileiro" ou a cultura africana.

Desse modo, é também nesse debate que se inscreve a produção imaginária de Gilberto Freyre, porém, a partir de um outro lugar social: uma sociedade periférica onde a experiência democrática e civilizacional era profundamente diversa. Nesse sentido, a sociedade específica de que tratou Gilberto Freyre não pode simplesmente ser reduzida a um processo de civilização ou descivilização. Esta é uma oposição simples que não dá conta da diversidade existente fora do mundo moderno e civilizado europeu.

De qualquer modo – é preciso dizer desde já – de maneira oposta a Elias, Freyre não deseja o distanciamento. Pertencente a uma tradição elitista de intelectuais brasileiros e de forte tradição positivista, Freyre reclamava para si a tarefa intransferível de pensar a unidade nacional: "Era como se tudo dependesse de mim e dos de minha geração; da nossa maneira de resolver questões seculares".[19]

Na verdade, a instituição do imaginário social Brasil, enquanto um discurso legitimador de poder, é uma recorrência na sociedade brasileira nos últimos dois séculos. Mas foi a partir da segunda metade do século XIX, com a economia cafeeira gerando excedentes internos, que se constituiu uma elite local com capacidade e percepção da exigência de seu papel político no gerenciamento desses excedentes, estabelecendo parcerias externas e administrando tensões setoriais, regionais e sociais internas. A tarefa era a de imaginar e inventar a legitimidade do poder que lhe cabia administrar. Como observa Martins:

> Por trás da produção intelectual das primeiras décadas, estava o esforço de viabilização da *modernização conservadora* e da criação de uma estratégia centralizadora pela qual a sociedade moderna poderia vir a se instalar sem uma ruptura perigosa com a antiga estrutura de poder herdada do sistema escravocrata. Assim, o debate cultural de então girava em torno da idéia de criação de uma *cultura nacional brasileira*, considerada como necessária para legitimar a instituição de um sólido *poder nacional*. Face às ameaças de inviabilidade da ordem constitucional pelos movimentos separatistas e pelas reações oligárquicas, a sociedade civil em formação sentiu-se atraída, compreensivelmente, pelo debate sobre a modernização da sociedade e pelas possibilidades de realização da unidade da língua, dos costumes, da raça e da religião no interior do *território nacional*. Um debate que ambicionava a construção de um *tipo brasileiro*, i.e., de uma personalidade essencialmente nacional que seria vista como necessária para produzir simbólica e politicamente a *sociedade nacional brasileira*.[20]

Nesse processo, são diversos os momentos em que a construção desse imaginário se revela. desde Capistrano de Abreu (1853-1927), passando pelos escritos de Rui Barbosa, Alberto Torres, Oliveira Viana, Euclides da Cunha, Lima Barreto, e pelos modernistas, como Paulo Prado, Graça Aranha e os Andrade (Mário e Oswald), só para ficarmos com alguns exemplos.

---

[18] MARTINS, Paulo Henrique N. A cultura política do patriarcalismo. In: **Revista de Estudos de Sociologia Online**. Vol 1, 1995. UFPE – Centro de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia. http://www.ufpe.br/eso/revista1/martins.html.

[19] FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. 1º tomo. 14ª edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1969, p. XXXI.

[20] MARTINS P. A cultura política... Op. cit,

Para uma grande parte dos críticos, a avaliação otimista que Freyre faz da miscigenação representou um alívio para as elites brasileiras, devolvendo-lhes a autoconfiança que as teorias racistas do final do século XIX haviam tirado.[21]

No prefácio da primeira edição de *Casa Grande & Senzala*, de 1933, Freyre expõe a matriz teórica e o plano central de sua obra.

> Foi o estudo de Antropologia sob a orientação do Professor Franz Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio. Neste critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio.[22]

Apesar de alguns críticos discordarem da efetiva fidelidade de Freyre aos conceitos de Boas[23], é evidente o esforço do autor em desenvolver uma teoria do processo cultural brasileiro a partir de variáveis sociais e culturais. A formação patriarcal brasileira – afirma Freyre – "explica-se, tanto na suas virtudes como nos seus defeitos, menos em termos de 'raça' e de 'religião'do que em termos econômicos, de experiência de cultura e de organização da família, que aqui foi a unidade colonizadora".[24]

De qualquer modo, como herdeiro de uma tradição elitista que buscava na miscigenação a identidade do homem e da nação brasileiros, Freyre foi um dos principais construtores do imaginário coletivo que legitimou e preservou uma modernização conservadora, fundada em um passado patriarcal e escravocrata. Como afirma Martins, "uma compreensão mais ampla da obra de Freyre exige que o seu discurso sobre raça e identidade sejam localizados no imaginário de uma ordem patrimonial-oligárquica desejosa de criar novos mecanismos de regulação do poder capazes de eliminar os riscos do conflito político e social".[25]

Ou seja, fundamentalmente, Freyre é um homem de seu tempo, e este é ainda marcado por uma forte permanência da tradição patriarcal e escravista.

Oliveira Vianna, um contemporâneo de Freyre, afirmava que a oligarquia era a "nossa felicidade" e o que bastava era fazê-la passar da condição "de oligarquias brutas para oligarquias esclarecidas".[26]

Portanto, Freyre não se encontra sozinho na produção desse imaginário de preservação e legitimação do patriarcalismo brasileiro. No Manifesto Regionalista, de 1926 (ou de 1952, como contestam seus críticos), Freyre é taxativo na defesa da tradição da cozinha patriarcal, como algo positivo para a integridade nacional:

> Raro um Gerôncio Dias de Arruda Falcão que dirija ele próprio de sua cadeira de balanço de patriarca antigo o preparo dos quitutes mais finos para a mesa imensa da casa-grande – quase um convento – que herdou do Capitão Manuel Tomé de Jesus, lembrando à cozinheira um tempero a não ser esquecido no peixe, insistindo por um molho mais espesso no cozido ou por um arroz mais solto para acompanhar a galinha, recordando às senhoras da casa, as lições de ortodoxia culinária guardadas nos velhos livros de receitas da família.
>
> (...)
>
> Toda essa tradição está em declínio ou, pelo menos, em crise, no Nordeste. E uma cozinha em crise significa uma civilização inteira em perigo: o perigo de descaracterizar-se.[27]

---

[21] REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil**. Da Varnhagen a FHC. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999, p. 69.

[22] FREYRE, G. **Casa-Grande**... Op. cit., p. XXXI.

[23] LIMA, Luiz Costa. Elogia do congraçamento. In: **Folha de S.Paulo**, 17.12.200, Caderno MAIS!, pp. 16-18.

[24] FREYRE, G. **Casa-**Grande... Op. cit., p. XXXV.

[25] MARTINS, P. Op. cit.

[26] VIANA, O. **Evolução do povo brasileiro**. 2ª ed., São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1933. pp.173-74.

[27] FREYRE, G. Manifesto Regionalista. 7ª ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco : Editora Massangana, 1996

A casa grande, junto com a senzala, foi a síntese da integridade nacional:

> A verdade é que em torno dos senhores de engenho criou-se o tipo de civilização mais estável na América hispânica. (...) O estilo das casas-grandes pode ser de empréstimo; sua arquitetura, porém, foi honesta e autêntica. Brasileirinha da silva. Teve alma. Foi expressão sincera das necessidades, dos interesses, do largo ritmo de vida patriarcal que os proventos do açúcar e o trabalho eficiente dois negros tornaram possível.[28]

E se há alguma dúvida sobre o papel da miscigenação do ideal de democracia racial de Freyre, vejamos esse trecho do Prefácio da primeira edição de *Casa Grade & Senzala*:

> A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagonistas, foi em grande parte contrariado pelos efeitos da miscigenação. A índia e a negra-mina a princípio, depois mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil. Entre os filhos mestiços, legítimos e mesmo ilegítimos, havidos delas pelos senhores brancos, sub dividiu-se parte considerável das grandes propriedades, quebrando-se assim a força das sesmarias feudais e dos latifúndios do tamanho de reinos.[29]

A miscigenação, ao produzir hábitus sexuais e alimentares, aproximou portugueses, índios e negros, suavizando as contradições sociais existentes. A afirmação da força institucionalizadora de um imaginário coletivo no Brasil, desde o discurso de Freyre, é atestada em pronunciamento do sociólogo Fernando Henrique Cardoso:

> Gilberto Freyre viria desacreditar de vez o determinismo biológico, a presunção de que seríamos um povo inferior. *Casa Grande e Senzala* nos fez assumir com orgulho a condição de mestiço, vista não mais sob o prisma exclusivo da raça, mas pela ótica da cultura, como ensinava Franz Boas. Mestiçagem significava aptidão em conjugar diferenças, em plasmar costumes e valores. Isto nos teria credenciado a construir uma civilização híbrida, e por isso mesmo viável, nos trópicos. Igualmente plásticos haviam sido os portugueses, enaltecia Freyre, que não tinha dúvidas sobre o êxito da gesta colonizadora. (...) Sim, saúdo Gilberto Freyre pelas intuições sobre nossa plasticidade cultural, a despeito do véu lançado sobre os conflitos de classe.[30]

Conclusão

Desse modo, as instituições imaginárias de Elias e Freyre encontram-se no mesmo campo da longa duração, tanto quanto ao ambiente intelectual que os informa, como ao imaginário social que desejam instituir. Porém, foram produzidas a partir de estruturas sociais diversas.

Apesar das posturas opostas quanto ao distanciamento que deveriam guardar com relação ao ambiente social e ideológico, ambos não fogem da estratégia humana da produção de discursos pelos quais efetuam representações coletivas instituidoras de um devir, fundamentalmente, o do processo civilizador.

Por vieses diferentes, instituem imaginários coletivos de legitimidade de poder. Elias sobre a sociedade civilizada de padrão ocidental e desenvolvido, em que a não-linearidade e a descivilização parecem não serem suficientemente compreendidas, por mais que ele eleve o tom de sua voz. Freyre, ao contrário, assumidamente faz de seu discurso um instrumento de engajamento social. Enquanto o

---

[28] FREYRE, G. **Casa Grande** ... Op. cit., p. XLVI.

[29] Idem, p. XXXIV.

[30] CARDOSO, Fernando Henrique. Palestra do Senhor Presidente da República Fernando Henrique Cardoso no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). In http://www.mre.gov.br/sei/pr-ihgb.htm , 1999.

primeiro faz um esforço intelectual e político de distanciamento, o segundo faz o esforço do engajamento. Não são apenas respostas diferenciadas diante de situações estruturais diferenciadas. São também posturas pessoais diferentes e socialmente comprometidas com seus lugares de produção.

A Formação do Protestantismo de missão no Brasil – Evangelizar e Educar

Luis de Souza Cardoso
Doutorando – Núcleo História e Educação
Universidade Metodista de Piracicaba - UNIMEP

O binômio "evangelizar e educar" caracteriza a estratégia missionária dos protestantes que se instalaram no Brasil durante o século XIX. Esta empresa missionária, particularmente pelos missionários norte americanos, tinha no seu escopo um sentido civilizador, pautado da ideologia do "Destino Manifesto" e com fortes traços culturais do *American way of life*. Propomos nesta comunicação, efetuar uma aproximação ao assunto, à luz do conceito de "processo civilizador" na obra de Norbert Elias. O assunto desta comunicação faz parte de um contexto de pesquisa sobre as escolas paroquiais na história do protestantismo brasileiro.

INTRODUÇÃO:

Desde a primeira década do século XIX os protestantes, de diversas tradições, chegaram e se estabeleceram no Brasil. Embora estes não tenham sido os primeiros protestantes que chegaram no Brasil, uma vez que já nos séculos XVI e XVII, de formas pontuais aqui estiveram protestantes oriundos da França (Huguenotes) e da Holanda (Reformados). A partir do século XIX, porém, alcançariam uma permanência definitiva em terras brasileiras.

Apesar de minoritários sua chegada causou algum nível de impacto na sociedade brasileira da época. Ao menos no que se refere à hegemonia Católica Romana, tanto na religião como na educação, temos a partir daí um componente novo no campo. Nas localidades onde se instalavam as missões protestantes, estes logo abriam suas escolas e colégios, com métodos e práticas inovadoras, consideradas modernas, diante do fraco alcance das iniciativas governamentais, deficientes na área, ou da conduta conservadora da educação católica.

Os protestantes de missão[1] se instalaram no Brasil com clara intenção de ganhar espaço, fazer prosélitos e influenciar a sociedade. É sobre o empreendimento do protestantismo de missão que vamos direcionar o foco do nosso trabalho, com ênfase no caso das escolas paroquiais fundadas pelos metodistas. Nessa comunicação, porém, vamos nos limitar a dois objetivos: ao esboço de algumas hipóteses de trabalho e ao exercício de olhar para este processo de implantação do protestantismo no Brasil, com suas características evangelizantes e educacionais, como parte de um processo civilizador, buscando para isso apoio interpretativo no referencial teórico elaborado por Norbert Elias (1994).

CARACTERÍSTICAS DA MISSÃO PROTESTANTE:

De modo geral o protestantismo de missão, ou, os protestantismos[2] que se instalaram no Brasil a partir do século XIX, majoritariamente originários dos Estados Unidos da América, vieram imbuídos de um projeto evangelizador, expansionista e civilizador. Há diversos indícios que nos levam a considerar que o projeto missionário guardava relação com a ideologia expansionista norte americana,

[1] Nos estudos sobre protestantismo no Brasil tem sido utilizada uma tipologia que subdivide o campo em dois grandes grupos: "protestantes de imigração" (os luteranos alemães são o grupo mais representativo) e "protestantes de missão" (metodistas, presbiterianos, batistas, etc.), que para vieram com o objetivo de implantar suas respectivas igrejas e escolas.

[2] Tem sido comum entre os estudiosos do assunto a designação no plural, devido a diversidade de tradições protestantes que aqui chegaram, com peculiaridades históricas próprias, origens distintas, filosofia e os aspectos teológicos diferenciados, desses grupos.

do "Destino Manifesto"[3], e carregava subjacente à pregação religiosa e ao ensino secular os traços culturais do *American way of life* (Mendonça, 1984: 95 – Bonino, 1995: 11-25).

Nesse contexto uma primeira hipótese que levantamos é de que a característica geral das missões protestantes, quer por seu aspecto evangelizador, quer educacional, lhe confere alguns traços de um processo civilizador.

Conforme Elias (1994: 23) o "conceito de civilização expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo" e como "se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas 'mais primitivas'". Além disso, "o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores".

Nessa direção aponta Mendonça (1984: 43) que "o protestantismo americano é um protestantismo de povoamento, isto é, ele se foi formando à medida que protestantes europeus passavam para as possessões inglesas à busca de novas condições de vida". Este "protestantismo de povoamento" que dá origem, ou, que tem origem na ideologia expansionista do "Destino Manifesto", foi o que chegou no Brasil no século XIX.

Eleição divina e conquistas são caracteres impressos na "alma" do povo norte americano desde muito tempo; são o que Reily (1984: 19) chama de "auto-imagem religiosa do povo americano", ao que acrescentamos, auto-imagem religiosa e geopolítica; Duncan A. Reily (1984: 19) descreve:

> Como Deus, por Moisés, libertou os israelitas da escravidão no Egito, pela travessia maravilhosa do Mar Vermelho, os puritanos se libertaram da opressão dos soberanos ingleses Tiago I e Carlos I, atravessando o Atlântico no pequeno navio *Mayflower*. Deus estabelecera seu pacto com o povo liberto, no Sinai; paralelamente, os puritanos, antes de pôr os pés em terra seca na América, firmaram o *Mayflower Pact*. Explicitaram que haviam encetado sua viagem de colonização "para a glória de Deus, avanço da fé cristã e honra do nosso rei e país... solene e mutuamente, na presença de Deus, e cada um na presença dos demais, compactuamos e nos combinamos em um corpo político civil." Finalmente, como Josué havia conquistado a terra da promissão, os americanos viam como seu "destino manifesto" conquistar o continente de Oceano a Oceano, espalhando os benefícios de uma civilização republicana e protestante por toda a parte.

Este convicção de ser "povo escolhido por Deus", o qual tem sobre seus ombros a tarefa de alcançar as "nações pagãs" com a sua ética, fé religiosa, cultura e civilização, como expressam constantemente as poesias dos hinários protestantes, foi um fator de considerável força propulsora ao projeto missionário, encetado pelos norte americanos no Brasil e por todo o Continente Americano. De acordo com Mendonça (1984: 57):

> Pelo menos no século XIX, o melhor e mais eficiente condutor da ideologia do "Destino Manifesto" foi a religião americana, ou melhor dizendo, o protestantismo americano com sua vasta empresa educacional e religiosa, que preparou e abriu caminho para o seu expansionismo político e econômico. No caso do Brasil, se no campo religioso seu sucesso foi quase nulo, na educação e na cultura geral, para não dizer no político e econômico, a influência americana não pode deixar de ser sentida, embora não logo após a implantação do protestantismo, mas ao longo de cento e tantos anos de sua chegada.

Junto com a evangelização a educação da escola protestante formou o conjunto de aspectos que consideramos essenciais para compreendermos a penetração, expansão e consolidação do projeto missionário dos protestantes no Brasil. Sobre a escola protestante voltaremos a tratar com mais detalhes logo adiante.

Os indícios presentes nos relatos e correspondências de missionários protestantes que vieram ao Brasil, apontam para a existência de uma autoconvicção de que eram portadores de civilização

---

[3] O expansionismo interno do século XIX e o processo de povoamento do oeste tiveram por fundamento as idéias conhecidas como "Destino Manifesto". Enraizado no senso comum e na religião o Destino Manifesto resumia o sonho missionário de estender o princípio da União até o Pacífico, por meio da ocupação de todo o continente pelo povo americano.

superior em relação ao atraso do povo destas terras. O atraso principal era religioso, porém com esse, apareciam outros tantos aspectos para os quais os protestantes eram portadores das soluções, por meio de suas práticas educativas. Citaremos a seguir, dentre tantos, três exemplos reveladores dessa cosmovisão:

1. A carta do Rev. Boy, Capelão Inglês trabalhando entre os marinheiros, no Rio de Janeiro, em 1819:

   > Os católicos romanos aqui em todo o seu culto são ainda mais insensatos que os chineses, dos quais, ou de outros como eles, parecem ter imitado o absurdo costume de soltar toda espécie de fogos de artifício no seu culto. O espetáculo das suas ridículas cerimônias – ou melhor, a forma vergonhosa na qual nossa pura e santa religião se exibe aqui, (...) torna este lugar, no meu modo de pensar, num dos mais miseráveis do mundo. (Reily, 1984:35)

2. A carta-relatório, do missionário metodista, Justin Spaulding, enviada para a Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal, em 1º de setembro de 1836, onde, a partir de sua observação da cultura local, ele indaga: "Por que não se cultivam aqui as artes e ciências como na Inglaterra e na América do Norte?" (Reily, 1984:84)
3. A carta de James C. Fletcher, sem data, publicada em *The American and Foreing Christian Union*, VII, 54-55 (fevereiro, 1854): "Semanalmente, jovens católicos romanos visitam minha casa, e eu me esforço por influenciá-los através do diálogo, pois seus olhos já estão abertos para perceber o vazio de sua própria Igreja." (Reily, 1984:75)

Insensatez, miséria religiosa e cultural, ausência das artes e da ciência, obscuridade e vazio, ignorância, eram algumas características comuns pelas quais os missionários interpretavam o povo, seus costumes e cultura local. Obviamente na visão deles, sua própria religião e cultura "superior" ofereciam exatamente o contrário, por isso podiam ser considerados "avançados" e aptos para civilizar o povo destas terras. Não cabe aqui qualquer julgamento ao mérito dessa postura, simplesmente uma constatação, a qual deve ser mais bem estudada e adensada por exemplos tomados de um recorte temporal mais amplo, uma vez que os três exemplos citados localizam-se no início das missões protestantes no Brasil.

Contudo, estas pistas que seguimos parecem indicar a existência de uma "auto-imagem do povo americano", para mencionar a expressão utilizada por Reily, a qual pode estar enraizada na idéia anglo-saxônica de civilização, herdada pelos colonizadores da América do Norte. Conforme Elias (1994: 23-24) o conceito de civilização para ingleses e franceses, "resume em uma única palavra seu orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade".

Isso nos leva a uma segunda hipótese: os missionários protestantes norte americanos eram portadores de uma postura e convicação de superioridade religiosa e cultural, que pode ser deliberadamente estratégica ou reflexo de sua constituição cultural como nação; de qualquer modo esta postura ideológica teve profundo impacto na formação do protestantismo no Brasil e repercutiu por meio da educação, até mesmo depois de ter sido confrontada pelas ideologias nacionalistas que redundaram nos processos de autonomia das missões e no conseqüente surgimento das Igrejas nacionais.

Mas, ainda nesse ponto podemos perguntar se a percepção dos missionários em relação ao Brasil, é apenas de um atraso sócio-religioso, ou poderia ser uma visão antagônica e radical na linha da barbárie? De acordo com Elias (1994: 62) "Duas idéias se fundem no conceito de civilização. Por um lado, ela constitui um contraconceito geral a outro estágio de sociedade, a barbárie".

AS ESCOLAS PROTESTANTES:

Como já mencionamos, evangelização e educação caracterizaram a estratégia missionária dos protestantes em seu estabelecimento no Brasil. Mendonça (1984: 54) assinala que dois componentes foram fundamentais no surgimento da "civilização cristã" norte americana: a "desinstitucionalização eclesiástica, (contra o 'stablishment')" e o "tripé religião-moralidade-educação", sendo que este "cumpria o seu papel normativo e civilizador".

Não foi difícil instalar-se, num contexto em que havia carência de estabelecimentos educacionais e setores liberais da sociedade brasileira ávidos por novidades que representassem avanços em relação à prática educativa conservadora das escolas católicas.

De acordo com Mesquida (1994: 133) a educação protestante instalada no Brasil caracterizou-se por fatores que a tornaram atrativas, especialmente às elites liberais, tais como: localização das escolas em função da classe social a ser influenciada; aparência estética dos edifícios construídos, de estrutura sólida e imponente; ambiente interno das escolas com nova concepção pedagógica – ausência de estrado nas salas, aproximando alunos e mestre, carteiras individuais, auditórios para programas coletivos, material didático, laboratórios, equipamento musical, etc.; além do conteúdo identificado com valores liberais, da cultura e do modo de vida norte americano. E conclui:

> Era nesse novo espaço sócio-cultural atraente, sedutor, que se materializavam, pela prática educativa, a história, o modo de vida (o *american way of life*) e a concepção de mundo do país de origem dos missionários.

A educação liberal praticada pelas escolas protestantes, de forma crescente ao longo do século XIX e boa parte do século XX, obteve guarida, facilidades e incentivo na cortesia interessada das elites liberais brasileiras, particularmente com o apoio da Maçonaria. O alvo dos protestantes chegou a ser conhecido no lema que corria informalmente: "*para cada igreja uma escola*"; mas, o inverso também era verdadeiro, ou seja, que existisse *em cada escola uma igreja*.

As correspondências enviadas desde os primeiros missionários que faziam a prospecção do campo, referem-se às oportunidades existentes e aos objetivos da evangelização e educação, conjuntamente. Esse epistolário disponível é revelador de tal intencionalidade, como, por exemplo, podemos constatar em trechos dos metodistas, Pitts (Reily, 1984: 81) e Spaulding (Reily, 1984: 83):

> Estou nesta cidade já há duas semanas, e lamento que minha permanência seja necessariamente breve. Creio que uma porta oportuna para a pregação do evangelho está aberta neste vasto império. Os privilégios religiosos permitidos pelo governo do Brasil são muito mais tolerantes do que eu esperava achar em um país católico... (Pitts, 1835)[4]
>
> Sob a recomendação e pedido de alguns dos meus amigos aqui, abri uma escola diária... Geralmente crê-se que o estabelecimento de escola de aprendizagem sobre princípios largos e liberais será um dos meios mais diretos de acesso ao povo deste país. (Spaulding, 1836)[5]

Por meio das escolas-igrejas os protestantes divulgavam o seu pensamento e cosmovisão, mas também imprimiam um *modus vivendi*, baseado em hábitos, condutas sociais e valores, geralmente tematizados na perspectiva religiosa, como por exemplo: o combate ao uso do álcool e do tabaco, bem como da prática dos jogos de azar; as regras de higiene; as regras restritivas de certos divertimentos; os modos de administrar as finanças e o patrimônio, orientados ao trabalho intenso, à poupança e à acumulação; os modos de trajar, falar e comportar-se em público; a exigência da leitura e o estímulo à intelecção; tudo isso baseado no "modo americano de vida" (*american way of life*).

Para vários pesquisadores, como por exemplo, Mendonça (1984: 94), é aceitável a idéia de que "o protestantismo constituía um 'modo de vida' e aceita-lo nos seus princípios de crença implicava em mudança de padrões de cultura".

É muito provável que não seja conveniente fazer uma analogia tão precisa e direta, entre esse *modus vivendi* proposto pelos missionários protestantes, o qual envolvia um certo nível de "etiquetas", e o modo de vida da "sociedade de corte" estudada por Elias. Contudo, se naquela "sociedade de corte" era necessário o cultivo de determinadas etiquetas para que alguém fosse considerado "civilizado" e, portanto, pudesse acessá-la, para a tão sonhada "civilização cristã" (Mendonça, 1984: 101) as condições objetivas de sua realização envolviam a vivência de comportamentos, como os

---

[4] Trecho da carta de Fountain E. Pitts, datada do Rio de Janeiro em 2 de setembro de 1835. Pitts foi o primeiro missionário metodista enviado ao Brasil pela Igreja Metodista Episcopal (EUA), com a incumbência de também fazer prospecção nas outras duas grandes cidades da costa ocidental da América do Sul, Montevidéu e Buenos Aires.

[5] Trecho da carta de Justin Spauldign, primeiro missionário metodista residente no Brasil, escrita ao secretário correspondente da Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal (EUA), datada do Rio de Janeiro, 1º de setembro de 1836. Spaulding formou uma pequena igreja e uma escola no Rio de Janeiro; ao final de 1838 sua missão contava com apenas 11 membros, provavelmente todos estrangeiros.

citados anteriormente, que, para os missionários deveriam ser transmitidos por meio da igreja e da escola.

AS ESCOLAS PAROQUIAIS:

No caso dos metodistas estes utilizaram três instrumentos de intervenção pedagógica: as escolas paroquiais; as escolas dominicais; e os colégios. As primeiras alcançavam os grupos médios e periféricos da sociedade; as segundas dedicavam-se à instrução religiosa nas igrejas; os terceiros alcançavam as elites (Mesquida, 1994: 138-139).

Nossa proposta temática de pesquisa é as "escolas paroquiais"[6]. Tais escolas não foram ainda suficientemente investigadas. Como já assinalara Mendonça (1984: 97) "permanecem ainda misteriosas quanto aos seus objetivos principais, métodos, currículos, professores, etc."

Essas escolas, embora periféricas, também tiveram uma importância fundamental no desenvolvimento do projeto missionário, dentro desses aspectos civilizatórios. Um dos maiores problemas para os missionários protestantes transmitirem sua religião estava no analfabetismo. O protestantismo é uma religião do livro, ou seja, tudo gira muito em torno da leitura da Bíblia, do hinário, da literatura doutrinária e devocional. Portanto, era necessário ensinar o povo a ler (Mendonça, 1984:101). É possível que tenham sido as escolas paroquiais, mais do que os colégios, o "carro chefe" da expansão protestante entre as camadas mais populares da sociedade brasileira.

Sem ignorar o leque mais amplo do protestantismo no Brasil, deveremos nos dedicar particularmente na analise do caso das "escolas paroquiais" metodistas. Sobre essas há vestígios de uma primeira experiência já em 1836, quando da primeira fase missionária dessa denominação no Brasil (1835-1841). Contudo, é a partir da década de 1870 que podemos estabelecer um ciclo mais longo de implantação e funcionamento das "escolas paroquiais", o qual alcança um ápice após a primeira guerra mundial e vai declinando lentamente até por volta dos anos 60.

Quais as razões dos missionários metodistas implantarem tais escolas? Que relação tinha o projeto destas "escolas paroquiais" com os colégios fundados pelos metodistas? Em que se diferenciavam? Constituía-se num projeto educacional mais voltado às camadas inferiores da sociedade? Em que medida podemos inferir que se tratava de um programa educacional popular? Alguma delas cresceu e seguiu rumos próprios? Qual a relação delas com as igrejas locais a que estavam vinculadas? Que métodos pedagógicos utilizavam? Que perfis tinham os educadores e educadoras que nelas trabalhavam? Teriam elas alcançado êxito nos seus objetivos, ou não? Ou melhor, chegaram a causar algum impacto de influência social e cultural? Como se desenvolveram, qual foi seu ápice – se é possível identificar – e por que razões esse projeto das "escolas paroquiais" declinou? Desapareceram as "escolas paroquiais" do cenário metodista atual? Há espaços para esse tipo de experiência ainda? Que ruptura ou continuidade histórica há entre "escolas paroquiais" e os atuais projetos educacionais metodistas? Que aspectos são similares à história de outros grupos protestantes no Brasil? São questões que nos instigam na pesquisa e abordagem que se pretende ao tema.

Esperamos assim contribuir para avançar o capítulo dos estudos sobre educação e protestantismo no Brasil, o qual tem sido ainda muito pouco explorado.

Referencial bibliográfico

[6] Tanto entre protestantes de imigração como de missão foi característica a implantação de escolas junto com as capelas e templos; em muitos casos houve a abertura de escolas antes mesmo que as salas de cultos nas paróquias. Daí decorre a nomenclatura corrente de "escolas paroquiais" para designar estas instituições de educação fundadas pelos pioneiros do protestantismo no Brasil.

BONINO, José Míguez. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador* - A história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir*: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.

MESQUIDA, Peri. *Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil*. São Bernardo do Campo/Juiz de Fora: Editeo/Editora da UFJF, 1994.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984.

“LEMBRANÇAS DA VIDA E DA MORTE: PENSANDO COM ELIAS ACERCA DO QUE CONTAMOS ÀS CRIANÇAS”.

Magda Sarat
Departamento de Pedagogia/UNICENTRO/PR
Doutoranda em Educação /UNIMEP/SP

As crianças continuam sendo alvo da atenção e da preocupação da sociedade adulta, no sentido de dar continuidade às gerações e também manter a organização social baseada nos conceitos que são importantes para o grupo do qual fazem parte. Assim, este trabalho pretende refletir acerca da maneira como a sociedade trata, junto às crianças, a questão da vida, representada pela sexualidade ou pelo nascimento dos bebês, e da morte, representada pela perda de parentes próximos, e também acerca do modo como, no processo de civilização social, esses temas têm sido abordados ao longo da história. A contribuição de Elias para a discussão destes aspectos virá por meio do texto *A Solidão dos Moribundos*, que faz um estudo de como a questão foi tratada no curso da história e das mudanças sociais. Segundo Elias, chegamos à sociedade atual com uma proposta de afastar as crianças da morte e aproximá-las dos temas referentes à sexualidade, aqui tratada como a vida. Tais conceitos sofreram mudanças ao longo do processo civilizador e foram internalizados pelas novas gerações; desse modo, manteve-se um grau de proximidade muito maior das crianças em relação os assuntos, no que diz respeito à sexualidade, ao mesmo tempo em que se cultivou um afastamento da morte, a qual foi colocada no *fundo da cena social.* Neste trabalho, além do texto de Elias, utilizarei fragmentos de história de vida recolhidos durante as entrevistas que fiz para uma dissertação de mestrado, quando trabalhei com lembranças de infância na memória de pessoas na faixa de 50 e 90 anos, as quais me contaram suas experiências de infância relacionadas com esses temas. Tais relatos ajudam a compor o trabalho e a referendar os aspectos propostos e discutidos nas teorias dos processos civilizadores de Elias.

Palavra Chave: História, Infância, Processo Civilizador, Morte e Sexualidade.

“LEMBRANÇAS DA VIDA E DA MORTE: PENSANDO COM ELIAS ACERCA DO QUE CONTAMOS ÀS CRIANÇAS”.

Magda Sarat
Departamento de Pedagogia/UNICENTRO/PR
Doutoranda em Educação /UNIMEP/SP

As contribuições da obra de Norbert Elias para o estudo dos fenômenos sociais têm proporcionado aos pesquisadores ampliar cada vez mais as inúmeras formas de compreender a sociedade e sua história nas mais diversas áreas do conhecimento. No caso deste trabalho, ajuda a pensar como a história da infância e a formação das novas gerações têm se constituído. Assim, optei pela discussão do texto de Elias chamado *A Solidão do Moribundos* juntamente com fragmentos de histórias de vida de cinco pessoas que foram entrevistadas por mim –para a dissertação de mestrado- e puderam com seus relatos relembrar seus tempos de criança, entre os aspectos pesquisados, darei ênfase sobre o tratamento dado aos assuntos relativos a sexualidade e a morte. Esse grupo de indivíduos - crianças do passado - na atualidade estão na faixa de 50 a 90 anos e com suas experiências ajudaram a pensar os conceitos trabalhados pela teoria de Elias neste texto.

A opção pela história oral e pela história de vida foi a motivação do trabalho, no que concerne à possibilidade de ouvir pessoas anônimas relatando experiências, registrando histórias, vivências, e principalmente pelo fato de que a história oral consiste numa produção e numa

construção de documentos que nos aproximam das pessoas. HALBWACHS (1990:67), aponta que "a história não é todo o passado, mas também não é tudo aquilo que resta do passado" tornando-se assim uma possibilidade a ser construída – não só pela história oficial, documentada, registrada, mas também a partir da história vivida, que correu à margem, perpetuando-se e renovando-se através do tempo e das gerações. Nesta tarefa foi possível contar com outros teóricos envolvidos na pesquisa com história oral e memória (BOSI, THOMPSON, DEMARTINI, AMADO, FERREIRA, MEYHY, PORTELLI, ALBERTI, entre outros).

A sexualidade e a morte são questões presentes na vida de todas as pessoas e de todos os grupos sociais e vai sofrendo uma mutação ao longo dos períodos históricos, sendo assim, procuraremos discutir os patamares de proximidade ou distanciamento que tais assuntos impõem, principalmente, ao adulto quando surge a necessidade de tratá-las com as crianças e transmitir para estas os códigos da organização social que ela faz parte. Segundo GOUDSBLOM (2001:243)

> Aprender as manhas da sobrevivência e transmiti-las à geração seguinte, eis do que se trata quando se fala em processo de civilização. Trata-se da formação de regimes de comportamento que as pessoas impõem às outras e a si mesmas, regimes que lhes permitem, de uma certa maneira, fazer frente aos problemas que encontram em sua vida e que são transmitidos uns aos outros. No curso do processo de transmissão, esses regimes podem sofrer mudanças maiores ou menores.

Pensando assim, podemos dizer que as crianças não estiveram excluídas da história pois sendo essa geração seguinte certamente elas foram, e ainda são, alvo dos seus antecessores empenhados na tarefa de criar essa geração posterior. Estes seriam pais, parentes, professores, amigos, diferentes instituições, cada um à sua maneira vai imprimir na formação dos pequenos um modo comportar-se no grupo. É sobre essas crianças e suas histórias de vida que caminharemos a seguir, lembrando com elas das experiências vividas no sentido de "aprender as manhas da sobrevivência".

Histórias de vida

Inicialmente pode-se dizer que, no curso mais longo de um processo de civilização, a privacidade nos relacionamentos surge como uma necessidade de normatização de determinado padrão de comportamento e cria espaços próprios no relacionamento social entre os indivíduos. Tal comportamento se consolida como norma social ao longo das transformações sociais que se estabelecem no período moderno. Esse aspecto do comportamento social, caracterizado pela privacidade, distingue um modo de relacionar-se que marca também o convívio entre adultos e crianças.

Para as crianças, considerando-se principalmente o período da infância dos entrevistados (primeira metade do século XX), os espaços de privacidade parecem se constituir numa regra social inquestionável, na qual, as crianças tinham internalizado uma determinada forma de comportar-se que as separava dos adultos. Tal forma de relacionar-se regia-se por meio de códigos, normas, pistas, características que apontavam, ainda que subjetivamente, os limites que não poderiam ser transpostos, mesmo que fossem representados por um olhar: "Naquele tempo a criança sabia, o pai dava uma olhada feia e era o suficiente" (Sr. Hélio, 70 anos). O comportamento era compreendido, o código excluía a verbalização e as crianças sabiam como proceder.

Os chamados "assuntos de adulto" estavam restritos a seus pares, e as crianças não poderiam ter acesso a eles, sob pena de receberem sanções e castigos como conseqüência. Tais assuntos eram conversados quando as pessoas estavam juntas, quando se visitavam, se encontravam em família ou na comunidade, mas também exigiam um comportamento específico das crianças, que era cobrado pelos pais, "quando chegava visita, as crianças tinham que ir lá pra fora, pra brincar, sempre no quintal; a gente não tinha espaço. Não tinha conversa com criança, não podia participar de nada" (D. Terezinha, 60 anos).

Nesse território de adultos, as crianças não participavam, mas sabiam como deveriam comportar-se. Neste espaço as inúmeras conversas despertavam o interesse e a curiosidade das crianças, tais "assuntos de adultos" aparecem relacionados à sexualidade, representada pelo nascimento de irmãos e irmãs e, especificamente para as meninas, pelo aparecimento da menarca, ou ainda assuntos de negócios, dinheiro, problemas na família, litígio com parentes entre outros. Considerando o período vivido pelos entrevistados a primeira metade do século XX, até meados da década de 1950 ainda é possível perceber que as regras e o controle do comportamento com relação à sexualidade são bastante rígidos em algumas famílias, principalmente no interior em algumas regiões do país, no caso dos entrevistados as regiões foram São Paulo, Minas Gerais e Mato Grosso.

Nas entrevistas, realizadas no presente, com os entrevistadas já exercendo o papel de pais, avós e bisavós, é freqüente a denúncia da permissividade das relações atuais. Contraditoriamente, os personagens se remetem ao "seu tempo", considerado como um período em que ainda se tinha "respeito", "decência", "vergonha" e outros termos relacionados à moralidade. Os relatos apontam tais percepções como: "... faz pouco tempo que o mundo desbundou de vez" (D. Terezinha, 60 anos), referindo-se à liberalidade presente nas relações entre adultos e crianças atualmente.

No entanto, nas reminiscências do tempo da infância de cada pessoa, o nascimento de irmãos ou de outras crianças, que relacionaremos a sexualidade, está presente, caracterizando-se por uma experiência confusa, misteriosa, às vezes assustadora, um fenômeno inexplicável que a criança acompanhava com interesse e curiosidade, mas que só podia ser comentado ou questionado entre seus pares, às vezes com amigos ou irmãos mais velhos e nunca com os pais ou adultos. Aparentemente as crianças aceitavam as explicações dos adultos, ainda que elas fossem fantasiosas, ou aceitavam mesmo que não houvesse explicação alguma. Os relatos ilustram esta questão:

> Eu lembro que quando nascia alguém (minha mãe perdeu dois), meu pai mandava a gente embora de casa. Chamava a parteira, naquele tempo não era médico, aí então, meu pai mandava a gente embora com os parentes, para não ficar enquanto a criança nascesse, isso eu lembro. A gente tinha vergonha, a gente pensava, porque será que tem que sair de casa? Mas não perguntava para os pais, eles só falavam que agora a gente tinha que ir para a casa de alguém. Aí voltava para casa e ficava tudo bem. Os pais não falavam nada, a gente não sabia de onde vinha, se foi a parteira que trouxe (Sr. Hélio, 70 anos).

> Ah! não esse negócio, não comentava não, criança não tinha que saber de nada disso não, era completamente, (...) isso só para adulto. As crianças diz que era a cegonha que trazia, e eu claro acreditava a cegonha trouxe e não tinha conversa ! A esposa de meu pai teve uns cinco ou seis filhos depois, quando era pra hora de ter neném levava a gente pro vizinho essas coisas, ninguém participava, isso ai criança não participava, de nada, não podia nem saber, as crianças não comunicava com os mais velhos nesse sentido (Sr Obede, 81 anos).

Além da ausência de explicações, a família utilizava-se do aspecto fantástico para diminuir a curiosidade. Assim, disseminavam-se histórias nas quais o nascimento de bebês era procedente da "cegonha", do "repolho", da "couve" ou da idéia de que "pegavam no rio". A criança acabava imaginando possibilidades de respostas, conforme o relato de seu Hélio, que acreditava que o recém-nascido poderia ter sido trazido pela parteira.

Outro aspecto bastante presente era a mudança temporária da criança para outros lugares enquanto a mãe dava à luz. Muitas vezes eram os parentes ou os empregados que cuidavam dos menores enquanto a casa era preparada para receber outra criança. A mudança provocava ansiedade e principalmente curiosidade sobre os motivos que haviam provocado tal exílio. Esta saída de casa para outros lugares se verificava em todas as famílias, provavelmente como alternativa de preservar a mãe e a criança; porém, quando retornavam, havia ora uma ausência de explicações, ora uma justificativa fantástica para o aparecimento do recém-nascido. O nascimento estava envolvido, enfim, por diferentes estratégias, no sentido de não despertar questionamentos nas crianças.

Outro aspecto ainda, referente a sexualidade escondida, diz respeito somente às meninas foram as experiências com relação ao surgimento da menarca. Tal acontecimento, para elas, é marcado por sensações de ansiedade, medo, curiosidade, desconfiança, aspectos assustadores envolvendo valores de moralidade e repressão sexual, principalmente para as mulheres:

> Quando eu menstruei pela primeira vez, minha mãe chegou para mim e disse: Olha que santidade! Esse é o segredo de Nossa Senhora! Veja que coisa pura, que coisa mais linda! E eu conheci a menstruação como o segredo de Nossa Senhora (D. Terezinha, 60 anos).

> Esse negócio de menstruação nunca minha mãe me falou nada! Nunca explicou nada e quando veio para mim, (...) assim porque eu sou a única filha dela, veio e eu se assustei, assustei grande! Quando veio, fiquei até doente, porque eu não sabia, eu falei (...) oh! Eu gostava muito de subir em arvoredo, pau, e eu pensei: machuquei, e agora como falar para minha mãe? Minha mãe vai bater, porque como que vai acontecer isso, porque já vi falar que quando vem isso é porque a gente não é mais moça, quer dizer com aquilo me preocupei muito. Aí, como eu já tinha um prima minha que já, ela é da cidade, já estudava também, então eu fui, invés de contar para minha mãe, eu corri nela chorando e eu falei para ela. Aí que ela foi explicar para mim como é que é, como se ajeitava! (D. Maria Helena, 50 anos)

No caso das meninas, a falta de informações está relacionada à moralidade e ao recato, padrões de comportamento esperado nas mulheres, tanto que as mães não são consultadas, as meninas são movidas pelo medo das conseqüências e passam a relacionar a menstruação com uma suposta perda da virgindade; ou, ao contrário, pela manutenção da virgindade, associada ao exemplo da figura mística da divindade.

Nesse contexto, podemos desconfiar de que o suposto "mistério" que envolvia as relações entre adultos e crianças, no tocante à sexualidade, está presente como uma tentativa de fortalecer os graus de privacidade de uma sociedade ou de um grupo, regido por determinadas leis, normas e comportamentos em um dado momento histórico. Conforme ELIAS (1994), tais comportamentos e normas estão se estabelecendo e direcionando o processo civilizatório, aumentando os padrões de vergonha e recato, a partir da transferência de determinadas situações para o *fundo da cena social*[1]o que ajuda a controlar a vida social e privada dos indivíduos.

Sendo assim, a infância, vista como período de preparação para a vida adulta, determina um modo de relacionamento no qual as crianças aprendem de acordo com as regras e normas do seu grupo, adquirindo e ampliando o conhecimento necessário para viver com seus pares no cotidiano. É possível perceber que todo esse conhecimento aprendido se acumulou e por longos séculos se tornou referência internalizada e parte da sua natureza, conforme aponta Elias:

> As crianças têm no espaço de alguns anos que atingir o nível avançado de vergonha e nojo que demorou séculos para se desenvolver. A vida instintiva delas tem que ser rapidamente submetida ao controle rigoroso e modelagem específica que dão à nossa sociedade seu caráter e que se formou na lentidão dos séculos. Nisto os pais são apenas os instrumentos, amiúde inadequados, os agentes primários de condicionamento. Através deles e de milhares de outros instrumentos, é sempre a sociedade como um todo, todo o conjunto de seres

[1] Tomaremos o conceito da teoria de Elias apontando que tudo que pode indicar mudança de comportamento e retirada das características "animais" ou "incivilizadas", muda nesse processo continuo de formação: como será mostrado que "as pessoas, no curso do processo civilizatório, procuram suprimir em si mesmas todas as características que julgam 'animais' (...) a tendência cada vez mais forte de remover o desagradável da vista, o repugnante é *removido para o fundo da vida social*" (ELIAS, 1994:128).

> humanos, que exerce pressão sobre a nova geração, levando-os mais perfeitamente, ou menos, para seus fins (ELIAS, 1994:145).

No contexto dos relatos, a questão da sexualidade como um comportamento que precisa ser aprendido e normatizado passa a fazer parte do que Elias caracteriza como sendo as situações que passam para *o fundo da cena social* indicando a dificuldade dos adultos em lidar com essas situações frente às crianças que precisavam aprender a distinguir o que seria "assunto de adulto". Nesse processo, a distância entre adultos e crianças aumenta, provocando também o que ELIAS (1994) chama de uma "conspiração do silêncio" contra as crianças, no tocante à sexualidade, entre outros assuntos.

Em sociedades mais remotas, a história da infância ARIÈS(1981:81), indica que as crianças aprendiam e vivenciavam determinadas experiências, participando socialmente com maior liberdade junto aos adultos e aprendendo com ele, pois não estava clara a percepção de que as crianças eram pessoas com características diferentes do adultos "o antigo modo de vida não separava as crianças de adultos, nem através do traje, nem através do trabalho, nem através dos jogos e brincadeiras". Posteriormente, quando esses assuntos são proscritos do ambiente social e se tornam tabus, a criança passa a não obter mais as informações nas expressões do cotidiano: é só quando cresce a distância entre adultos e crianças que o "esclarecimento das questões sexuais" se torna um "problema agudo" (ELIAS, 1994:179).

Os assuntos relativos à sexualidade foram – e são – silenciados para as crianças. Tal experiência foi vivida pelo próprio ELIAS (2001:16), que a menciona ao falar, em uma entrevista, das lembranças que tem de uma tentativa frustrada de seu pai em iniciar sua educação sexual: "Uma coisa de que me lembro: uma tentativa absolutamente notável de fazer minha educação sexual. – Era patente que considerava isso seu dever. Lembro que foi uma situação bastante embaraçosa. Fez aquilo meio a contragosto, mas com seus botões dizia ter cumprido seu dever".

Nas reminiscências da infância apontadas até aqui, é possível dizer que a ausência de informação foi a marca da experiência, pois as crianças não sabiam e não ousavam perguntar, ainda mais se considerarmos o período quando esses indivíduos passaram a infância. Em outro contexto, vamos ter nas histórias a experiência da morte, que também comparece nas histórias de vida de cada pessoa.

Histórias de morte

O nascimento como a morte são fenômenos naturais da vida humana. Entretanto constituem-se em temas difíceis de serem tratados com as crianças. Assim como a sexualidade em determinados períodos, a morte também, na opinião de ELIAS (2001), atualmente tem sido assunto colocado pela sociedade *no fundo da cena social*. Nesse caso, falar sobre a morte desperta curiosidade nas crianças e temor nos adultos, que parecem buscar o maior distanciamento possível da questão. Diferentes elementos são utilizados para maquiar o seu conteúdo e torná-lo mais atraente ou mais compreensível, até mesmo para nós, adultos.

As histórias de vida trazem experiências das crianças frente a situações de morte, através de relatos que lembram tanto a participação da criança em rituais junto aos adultos, como a ausência de explicações diante da perda iminente de pessoas da família. Por fim, há o silêncio e a omissão em falar sobre o assunto, por parte dos adultos. As histórias contam:

> Eu lembro que meu avô morreu e eu rezava para ele não morrer, não tinha explicação, instrução, não tinha nada (D. Terezinha, 60 anos).

> Eu me lembro que uma vez eu vi o papai chorar e perguntei para a mamãe porque ele estava chorando, e a resposta foi porque a Junia vai embora... Mas eu falei: Mas a senhora segura a Junia, não deixa ela ir embora, porque que vai nos deixar? Aí ela me contou sobre a morte. Foi de uma maneira tão bonita, que não me chocou, dizendo que ela ia para Jesus, ela vai

> ficar no Reino de Deus e lá é lugar de amor, não tem mentira, não tem hipocrisia (D. Jair, 90 anos).

Tal como o nascimento, a morte para alguns também estava envolvida numa névoa de mistério e era justificada com explicações místicas. Muitas vezes tais explicações decorriam da confissão de fé da família, ou seja, as respostas satisfaziam a religiosidade da casa e as crenças de cada grupo. Com freqüência estão presentes o "céu", o "paraíso", o "purgatório" e o "inferno". (Há que explicar que todos os entrevistados são cristãos, católicos e protestantes, tendo conceitos e teorias parecidas acerca da vida após a morte.)

Entretanto, nas histórias de vida esse distanciamento não está presente em todo os relatos, há indícios de que a participação da criança em rituais e cerimônias dessa natureza eram mais comuns em tempos anteriores, como no exemplo da história de dona Maria Helena, as crianças acompanhavam os pais e tinham proximidade com o evento, mesmo que não diretamente.

> Assim quando morria uma pessoa eles botavam na mesa, e ali ficava, as vez a noite inteira. Aí, pegava folha de acuri, não sei se você conhece, furava o chão e fincava aquelas folhas grandes, virava e ficava ali a noite inteira. Pra enterrar botava dentro de uma rede, levava e enterrava no mato mesmo. E eles também tinha o costume de quebrar ramo verde e enquanto ia levando o defunto eles iam batendo em cima gritando, até chegar no lugar onde tinha que enterrar. Enterrava com rede e tudo. Aí ia todo mundo, as crianças também acompanhavam porque isso era longe! Todo mundo ia junto (D. Maria Helena, 50 anos).

Essa participação de dona Mara Helena nos rituais que a família acompanhava parece ser indícios de que em tempo anteriores as crianças conviviam com esse aspecto da vida de maneira mais próxima. Tal exemplo pode ser observado também na literatura, num relato de suas memórias, o escritor Pedro Nava descreve seu primeiro contato com tal situação:

> (...) o funeral de tio Chiquinhorta. As grandes tinham ido para o velório e ficáramos sob a guarda da Rosa e da Deolinda. Da janela, esperando o saimento. Foi meu contato inicial com a Morte. (...) sabia-se que alguma coisa terrível ia-se passar naquele vácuo, naquele deserto e olhávamos da janela como na expectativa do estrondo de uma bomba - quando se vê queimar o estopim. De repente estourou aquele mundo de homens de negro saindo pela porta estreita (...) no meio, e carregado à mão, o objeto horrendo que eu via pela primeira vez. Então era aquilo o caixão. (NAVA, 1999:251)

O autor continua o relato dizendo que naquele tempo as mulheres não podiam acompanhar o enterro a não ser que fosse de criança. Pode-se imaginar que os rituais estavam restritos aos adultos, porém as crianças assistiam com certo distanciamento. O ritual, contudo, era algo que acontecia na casa, com a família, amigos e conhecidos, possibilitando um contato mais próximo, ainda que para as crianças se restringisse à lembrança do olhar pela janela.

Neste contexto, procuraremos discutir a questão do tratamento dado à morte nas lembranças de infância e nos relatos de vida inspirada no pensamento de Norbert Elias, expresso na obra *A solidão dos moribundos* (2001), que foi um dos livros escritos pelo autor já no final da sua vida, quando estava com 85 anos. HEINICH (2001:60) aponta que a constatação realizada por Norbert Elias

> (...) está colorida, pela primeira vez em sua obra, por uma certa inquietação e até mesmo uma discreta reprovação em relação a um fenômeno cujos efeitos negativos sobre a economia emocional são percebidos por ele: nesta forma particular de 'impulso de civilização' não se trata do domínio dos afetos mas sim da repressão, com todos os inconvenientes em que isto se implica.

Sabe-se que tal temática demanda uma reflexão aprofundada, filosófica, existencial, podendo ser abordada por diversas áreas de conhecimento; porém o objetivo deste trabalho tem seu limite utilizando como referência a história de vida das pessoas entrevistadas e a sociologia referenciada nas obras de Elias.

A princípio, as histórias de vida indicam os aspectos fantásticos em torno da vida e da morte, a participação ou a ausência das crianças em rituais e cerimônias e a negação de explicações acerca do tema, causando ansiedade, insegurança e até o medo nas crianças. Tais aspectos podem ser analisados a partir da dificuldade da sociedade em tratar o tema.

A morte, ou o problema social da morte, se constitui em problema para os seres humanos, pois, conforme ELIAS (2001), só os seres humanos têm conhecimento de que em algum momento ela chegará e colocará um fim em nossos projetos. Esse conhecimento acerca da possibilidade de morrer está presente desde o nascimento. Portanto, desde os tempos mais remotos buscam-se diferentes formas de lidar com a questão, seja mitologizando-a, seja afastando-a do nosso convívio, seja buscando a imortalidade, enfim, explicações que possibilitem continuar convivendo com essa premissa irrevogável e fatal que atinge todas as pessoas. Como diria uma personagem do poeta Ariano SUASSUNA (1993:56), "cumpriu sua sentença e encontrou-se com o único mal irremediável, aquilo que é a marca de nosso estranho destino sobre a terra, aquele fato sem explicação que iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados, porque tudo o que é vivo morre".

Tanto o nascimento como a morte, em períodos anteriores, eram questões mais públicas, portanto mais sociáveis e menos privatizadas. Um dos aspectos dessa privatização é a relutância dos adultos diante da familiarização das crianças com os fatos da morte, omitindo-se um fato natural da vida que elas terão que vir a conhecer e compreender. Nesse sentido, ELIAS (2001:26) escreve:

> Uma vaga sensação de que as crianças podem ser prejudicadas leva a se ocultar delas os simples fatos da vida (...). Mas o perigo para as crianças não está em que saibam da finitude de cada vida humana, inclusive a de seu pai, de sua mãe e de sua própria (...) A dificuldade está em como se fala às crianças sobre a morte, e não no que lhes é dito. Os adultos que evitam falar a seus filhos sobre a morte sentem, talvez não sem razão, que podem transmitir a eles suas próprias angústias. (...) Antigamente, as crianças estavam presentes quando as pessoas morriam. Onde quase tudo acontece diante dos olhos dos outros, a morte também tem lugar diante das crianças.

Entretanto, segundo o autor, em épocas mais antigas, a morte esteve presente na literatura, na poesia e no teatro, sendo assunto corriqueiro com o qual as pessoas se relacionavam. A visão de corpos se decompondo era lugar-comum, mesmo para as crianças. A morte estava presente, sendo permitido falar dela com relativa liberdade, o que não acontece atualmente, isto é, "nunca antes na história da humanidade foram os moribundos afastados de maneira tão asséptica para os bastidores da vida social; nunca antes os cadáveres humanos foram enviados de maneira tão inodora e com tal perfeição técnica do leito de morte à sepultura" (ELIAS, 2001:31).

Nesse contexto, de assepsia e de afastamento da morte do cotidiano, os rituais e o caráter doméstico que envolviam a questão foram relegados a profissionais e instituições, sendo banidos para um *locus* específico de tratamento. A prática social – tão cheia de significado – de receber o corpo em casa para as últimas despedidas foi banida do ambiente familiar e entregue a empresas que realizam tal tarefa. E esse desprover de significado chega ao controle das emoções, que não podem ser expressas de forma ostensiva, desde que "os tabus proíbem a excessiva demonstração de sentimentos fortes, embora eles possam acontecer" (ELIAS, 2001:36)

Essa questão, discutida à luz das histórias de vida, pode ser observada no relato de D. Jair, com relação às emoções do seu pai. Ela diz tê-lo visto chorar somente uma vez, por ocasião da morte da filha Junia, irmã de D. Jair. Tal situação foi explicada para a criança, mediante uma

metáfora da "viagem" que a irmã faria, e posteriormente a mãe esclarece contando sobre o "céu" que ela chama de "Reino de Deus". A justificativa se remete às crenças familiares e à possibilidade de que haveria um outro local que garantiria o prolongamento da vida.

Um modo de afastar o medo que se tem da morte, inclusive entre os adultos, é propagando a concepção de uma crença firmada não só na transitoriedade desta vida, mas na promessa de continuidade futura. Criam-se então os mitos que explicam e prometem o prosseguimento da existência em outros lugares, sendo que tais mitos estão quase sempre ligados à religiosidade das pessoas. As implicações a extrair do exemplo de D. Jair foram abordadas por ELIAS (2001: 44), indicando que provavelmente "o medo da nossa própria transitoriedade é amenizado com ajuda de uma fantasia coletiva de vida eterna em outro lugar" e pode ser discutida através de outras abordagens e crenças que apontam espaços de continuidade da existência humana em outras dimensões.

Num outro relato temos um contraponto a esse distanciamento das crianças dos rituais e cerimônias, representado pela história de dona Maria Helena. A descrição que ela faz do ritual presenciado na infância denuncia a presença da criança em todas as atividades da comunidade, inclusive nos funerais. Como ela nos conta: "quando morria uma pessoa eles botavam na mesa e ali ficava, as vez a noite inteira. (...) aí ia todo mundo, as crianças também acompanhavam porque isso era longe! Todo mundo ia junto". Entretanto vale ressaltar que dona Maria Helena é descendente de indígenas e passou toda sua infância no interior do Mato Grosso, numa comunidade que ela denomina de "bugres", por não lembrar a procedência e o nome do seu grupo, e onde era tradição esse tipo de ritual.

Desse modo, ainda que as histórias divirjam quanto a sua origem, é possível destacar que o distanciamento da morte e o tratamento dado a ela pela sociedade mudou ao longo dos períodos. Talvez as crianças sejam os indivíduos mais preservados desse medo coletivo, que nos ameaça e que provavelmente tentamos amenizar por meio dos subterfúgios que criamos, buscando a compreensão de um fenômeno que não deixa de ser natural, materialmente ligado à finitude e, metafisicamente, para muitos, à idéia de recomeço de todas as relações.

Vida e morte a mesma história

Finalmente, colocar a vida como o nascimento e a morte como o falecimento – início e fim de todas as expectativas e projetos humanos – de um mesmo lado pode ser interessante, pois tentamos discutir como estão intrinsecamente ligados na educação dada às crianças em nossa sociedade. Porém são temas que passam por uma flexibilização dos comportamentos e têm caráter mutável em cada período histórico, atendendo à necessidade de cada momento da organização social.

Concordamos com ELIAS (2001:53) em que "tanto a sexualidade como a morte são fatos biológicos moldados pela experiência e pelo comportamento de maneira socialmente específica, isto é, de acordo com o estágio alcançado pelo desenvolvimento da humanidade, e da civilização como um aspecto desse desenvolvimento". Se em determinado momento o comportamento diante da sexualidade foi rigidamente controlado – e isso podemos perceber ainda na primeira metade do século XX, período em que se passou a infância dos entrevistados –, atualmente pode-se perceber padrões e normas mais "relaxados" com respeito à questão.

É provável que hoje os "bebês não nasçam mais em couves", "repolhos", ou sejam trazidos pela "cegonha", pois as crianças têm um acesso maior ao conhecimento, e a educação sexual é transmitida pelos pais em casa ou mesmo, de forma didática, na escola. Em contrapartida, a morte, que anteriormente contava com certo grau de participação das crianças nos rituais e cerimônias, atualmente recebeu um tratamento mais controlado. A assepsia, a institucionalização e o cuidado que envolvem o acontecimento afastam as pessoas e principalmente as crianças de qualquer tipo de envolvimento, mesmo os ritualísticos. A participação, possível anteriormente, passa a ser controlada pelo adulto, e o tema a ser tratado com as crianças através de metáforas.

Assim, percebe-se que o tratamento dado pela sociedade aos temas sexualidade e morte mudou ao longo do processo civilizador. Segundo ELIAS (2001: 49), "problemas sexuais podem ser discutidos publicamente num novo patamar de franqueza, mesmo com as crianças", o que aparentemente não ocorreu com o tema da morte. Atualmente, se a sociedade percebe que não é mais preciso proteger a criança de determinadas informações, recorrendo para isso a vagas ilusões quando os mais novos perguntam de onde vêm os bebês, não faz o mesmo com a morte, que se tornou um tabu e deve ser escondida, principalmente das crianças, como uma forma de não "traumatizá-las".

Para ELIAS (2001), a morte presente, doméstica e pública no passado, hoje se encontra ladeada pelos padrões da vergonha e da repugnância, sendo objeto de interdição que precisa ser expurgado dos círculos sociais. É necessário, pois, encontrar agora, mais do que nunca, as justificativas e as explicações fantásticas para as crianças, quando elas reivindicam respostas para a morte de pessoas próximas. Nesses casos, o que lhes contamos habitualmente é que o vovô ou a vovó viraram "estrelas", "nuvens", "anjinhos", ou "foram viajar", ou estão "descansando num grande e belo jardim no céu". Estas metáforas nos permitem desconfiar de que hoje "as crianças já não nascem em couves, porém os velhos desaparecem entre as flores" (MARANHÃO, 1998:10).

Tais explicações são comumente usadas com as crianças, e dificilmente elas presenciam ou vivenciam experiências com a morte na infância. Naturalmente que não queremos incorrer em generalizações, pois sabemos que há inúmeras situações nas quais as crianças convivem cotidianamente com morte, miséria, doença, guerras e violência, em inúmeras partes do planeta. É possível que tal distanciamento se dê pelo fato de acreditarmos que a cada dia mais nos aproximamos do término da vida, de um fim que tentamos negar a todo momento e que a humanidade ainda não conseguiu dominar totalmente. Ainda que a medicina prolongue a vida e aumente os índices de longevidade, o óbito é a culminância da nossa existência, pelo menos numa perspectiva material.

No entanto, conforme nos indica ELIAS (2001), o que muda é a forma como a sociedade – como nós lidamos com essa questão, como a refletimos e a problematizamos junto às crianças. As crianças, certamente, são alvo daquilo que os adultos, pensam a respeito. São as nossas concepções referentes à vida, à morte e à história que são repassadas às gerações posteriores. Buscam-se respostas em inúmeras vertentes, das científicas às místico-religiosas, até mesmo os céticos têm sua versão; no entanto a falta de resposta ainda é significativa na nossa percepção de mundo, e terminamos por ensiná-la às crianças de uma geração a outra, conforme o que cada um acredita.

Assim sendo, gostaria de mais uma vez recorrer a ELIAS (2001), quando ele diz que a morte não é um acontecimento terrível, pois passamos por ela como se fosse um sono, e tudo o mais desaparece, isto é, "se tudo correr bem". O que pode ser terrível é a dor e a *solidão dos moribundos*, daqueles que estão à espera da morte, ou ainda o sofrimento e o sentimento de perda por alguém que amamos. A fatalidade com que a morte ocorre é inevitável, e só sentimos esse pesar por estarmos ligados uns aos outros. O que podemos buscar em vida são possibilidades de envelhecer próximo às pessoas que amamos, de forma que a amizade e o sentimento permaneçam, e para que os que morrem não se sintam como um peso ou um embaraço para os vivos. Pensando assim, do alto de seus 85 anos, ELIAS (2001:77) sugeriu que:

> Talvez devêssemos, falar mais aberta e claramente sobre a morte, mesmo que seja deixando de apresentá-la como um mistério. A morte não tem segredos. Não abre portas. É o fim de uma pessoa. O que sobrevive é o que ela ou ele deram às outras pessoas, o que permanece nas memórias alheias. Se a humanidade desaparecer, tudo o que qualquer ser humano tenha feito, tudo aquilo pelo qual as pessoas viveram e lutaram, incluídos todos os sistemas de crenças seculares e sobrenaturais, torna-se sem sentido.

É provável que o que dá sentido à vida seja a nossa capacidade de nos relacionarmos uns com os outros. A vida e as concepções que temos a respeito do que seja importante para nós podem

encerrar-se com a morte, mas permanecerão na memória, na educação e na história das gerações, através das crianças. Estas, sim, são os descendentes de uma geração que possibilitará a continuidade de uma história – história que, neste trabalho, pretendeu ser contada a partir da vida, da morte e do mistério presente em cada ser humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. *Ensaio Bibliográfico.* Obras coletivas de história oral. In: Tempo, Rio de Janeiro vol. 2, n. 3, pp 206-219, 1997.

AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Morais (orgs). *Usos e Abusos da História Oral.* 1ª.ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

ARIÈS, Phillipe. *História social da criança e da família***.** 2ª. ed.. Rio de Janeiro, Livros técnicos e Científicos Editora, 1981.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*: lembranças de velhos. 3.ed.. São Paulo: Companhia das Letras, 1994

DEMARTINI, Zeila. *Infância, Pesquisa e Relatos Orais*. In: FARIA, Ana Lúcia, DEMARTINI Zeila & PRADO, Patrícia (orgs). *Por uma Cultura da Infância*: metodologias de pesquisa com crianças. Campinas-SP: Autores Associados, 2002.

ELIAS, Norbert *A solidão dos moribundos*: seguido de envelhecer e morrer. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

_____.. *O Processo Civilizador*: Uma História dos Costumes. Rio de Janeiro, Zahar, 1994.

_____.. *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

FERREIRA, Marieta, FERNANDES, Tânia & ALBERTI, Verena. (orgs). *História Oral*: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: Fiocruz/CPDOC- Fundação Getúlio Vargas, 2000.

GOUDSBLOM, J. *Pensar com Elias.*In: GGARRIGOU, A. & LACROIX, B. *Norbert Elias: a política e a história*. São Paulo, Perspectiva, 2001.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice. Revista dos tribunais. 1990.

HEINICH, Nathalie. *A Sociologia de Norbert Elias*. Bauru, SP, Edusc, 2001.

MARANHÃO, José Luiz. *O que é morte*? São Paulo, Brasiliense, 1992.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral.* 2ª.ed.. São Paulo: Loyola, 1998.

NAVA, Pedro. Baú de Ossos. São Paulo, Ateliê, 1999.

OLIVEIRA, Magda C. S. *Lembranças de infância: Que história é esta?* Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de Piracicaba, UNIMEP, 1999.

PORTELLI, Alessandro. *História Oral como Gênero*. In: Projeto História: Revista do PROGRAMA DE Estudos Pós Graduados em História e do Departamento de História da PUC de São Paulo nº 22 São Paulo:EDUC, jun2001.

SUASSUNA, Ariano. *Auto da Compadecida.*26ª ed.. Rio de Janeiro, Agir, 1993.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado:* história oral. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

Windows-1252? O processo de construção do corpo-trabalho? E a sociedade da informação

Maria Cecília Donaldson Ugarte
Mestranda/FEF/UNICAMP

A partir da Revolução Industrial, inicia-se um processo de construção do [WINDOWS-1252?]? Motor Humano?, um corpo construído para a produção e o para o trabalho. Pretendemos discutir esse processo, iniciado no final do séc. XVII e a desmaterialização em curso, tanto do trabalho como do corpo-trabalho, diante da aceleração das transformações advindas da Sociedade da Informação e suas altas tecnologias. As alterações implicam uma urgente transformação nas formas de pensar, na Educação e nas relações com o [WINDOWS-1252?] Trabalho e o Conhecimento. O livro ?The Human Motor? de H. Rabinbach e [WINDOWS-1252?]as publicações de Nobert Elias, dentre elas ?Tecnization and [WINDOWS1252?] Civilization? e "Sociedade dos Indivíduos" são as bases da reflexão para a compreensão do processo de construção do corpo-trabalho, durante a sociedade industrial e a necessidade de atualizações diante das complexas mudanças com o advento das Tecnologias da Informação (Tis).

"Sobre o tempo": as relações com jogo e esporte

Maria Elisete Brigatti
UNIARARAS

Resumo:
A partir da leitura e de uma reflexão preliminar da obra *Sobre o Tempo*, de Norbert Elias, buscamos entender algumas das relações que se estabelecem entre o tempo, jogo e esporte. A priori, o tempo no jogo e no esporte é diferenciado, enquanto o primeiro vive no instante, o segundo é organizado no tempo. Para melhor entender as diferentes relações que jogo e esporte estabelecem com o tempo torna-se necessário compreender em qual etapa do desenvolvimento os homens elaboraram uma conceituação unificadora do tempo, dispondo inicialmente de meios de orientação simples até chegar aos meios de orientação mais complexos. Na obra *Sobre o Tempo*, Elias nos leva a refletir sobre um aspecto fundamental do processo civilizador. Para o autor, o tempo é antes de tudo um símbolo social resultado de um longo processo de aprendizagem.

Abstract:
According to the preliminary reading of the work *Sobre o Tempo*, by Norbert Elias, we tried to understand some relations between time, game and sport. A priori, time in game and in sport is different, while the first one lives in the moment, the second is organized in time. In order to better understand the different relations that game and sport establish with the time, it is necessary to comprehend in what stage of development men elaborated a unified time notion, disposing initially of simple means of orientation until reaching the more complex ones. In the work *Sobre o Tempo*, Elias leads us to reflect about a fundamental aspect of the civilizing process. To the author, time is, first of all, a social symbol, as a result of a long apprenticeship process.

INTRODUÇÃO

Para entendermos como os homens chegaram, com a ajuda de instrumentos exatos, à noção de tempo que temos hoje, bem como ao modelo correspondente de autodisciplina e à necessidade interna de saber que horas são, precisamos ter uma idéia de como o processo civilizador atua sobre os costumes e hábitos de um povo.

A transformação da coerção exercida de fora para dentro pela instituição social do tempo num sistema de autodisciplina que abarque toda a existência do indivíduo ilustra, especificamente, a maneira como o processo civilizador contribui para formar os habitus sociais que são parte integrante de qualquer estrutura da personalidade.

As sociedades modernas têm como característica a complexificação de suas configurações sociais. Nela se instauram mecanismos de controle das emoções na esfera do coletivo e de autocontrole na esfera individual. Fatores importantes nesse processo foram sem dúvida às mudanças de comportamento, promovendo com isso autocontrole, desenvolvimento de hábitos e padrões sociais (fenômenos estes já evidenciados no final da Idade Média), acelerados sobretudo com o processo de formação dos Estados Nacionais.

Mecanismos sócio-culturais de longo prazo, segundo a abordagem de Elias, possibilitaram a centralização dos mecanismos de poder, promovendo a pacificação interna das guerras e da violência já no interior da sociedade feudal, facilitando o comércio, a monetarização das práticas comerciais e as relações de interdependência. Vê-se a transformação dos guerreiros em cortesãos urbanos, dando a partir daí uma redução dos

conflitos. Esse mecanismo de auto-regulação se dá, para Elias, na forma de um processo não planejado e não mediatizado por fatores externos ao tecido sócio-cultural presente na sociedade. Segundo ele, não há uma causa, uma única matriz geradora e sim um processo em construção e reconstrução. O que autor sugere, é que existe uma história de longa duração presente como mediadora e balizadora dos acontecimentos no seio deste processo, não determinista e apriorístico.

O eixo central pelo qual passa a teoria do processo civilizador de Norbert Elias é o controle das emoções e sua contrapartida, a busca da excitação. Controlada a violência instintiva do ser humano pelo processo civilizador, o que daí advém é uma secura das emoções. Num dado espaço e tempo sócio-cultural, a emoção cede lugar à racionalização enquanto "modus vivendi".

Elias nos leva, em dado momento, refletir sobre o processo empreendido pelo indivíduo e pela sociedade que busca a emoção, de reencontro com essa dimensão do humano aprisionada pelo próprio processo civilizador que formou hábitos, regras e condutas para bem viver individual e socialmente, gerando autocontrole internos e externos ao ser humano. Num processo de longa duração, as sociedades se civilizam, mediante o controle das emoções, a consolidação do Estado Nacional e a complexificação das configurações sociais nele presentes. Entretanto, o autor chama-nos a atenção para o modelo de análise predominante na Sociologia, assentado nos autores fundadores da racionalidade do pensamento sociológico (Durkheim, Weber, Marx). Nestes, a análise sociológica da realidade tem como objetos de destaque: o mundo do trabalho e o mundo das crenças. Fatores outros da realidade social, tais como o tempo e o esporte, não são considerados objetos de investigação sociológica por estes autores. Elias sugere que o olhar sociológico se volte para esses elementos da tecitura social. Propõe sobretudo que se deve deslocar o eixo de análise social, ora estrutural-funcionalista, ora materialista-histórico, para uma perspectiva histórico-cultural. Buscamos, como ponto de partida, trabalhar o texto de Norbert Elias "Sobre o Tempo" na perspectiva de encontrar argumentos que sustentem uma posterior discussão sobre a relação tempo, jogo e esporte.

SOBRE O TEMPO

Neste livro, Elias trabalha a idéia de tempo como símbolo social, resultado de um longo processo de aprendizagem. Um aspecto central do pensamento do autor é o entendimento de que no meio humano os símbolos especificamente sociais adquiriram uma função de meios de orientação, portanto, de conhecimento. O fato dos homens deverem e poderem se orientar em seu mundo adquirindo um saber, e de, com isso, sua vida individual e coletiva depender totalmente da aprendizagem de símbolos sociais, é uma das particularidades que diferenciam o ser humano de todos os outros seres vivos. O tempo faz parte dos símbolos que os homens são capazes de aprender e com os quais, em certa etapa da evolução da sociedade, são obrigados a se familiarizar, como meios de orientação. O tempo é uma representação simbólica da realidade, em si mesmo, ele não teria sentido, tampouco como algo substantivo, nomeado ou definido.

Elias aborda o tempo em uma dimensão evolutiva ao colocar que nas sociedades antigas, tempo e natureza encontravam-se intimamente vinculados. Nessas sociedades, a vida era marcada pelos ritmos da natureza. E neste contexto, a presença indicativa do tempo era representada pelos mitos da religião. O ritual mítico-religioso reatuliza passado e presente dentro de uma dimensão de tempo que chamaríamos de circular.

Em estágios primitivos de desenvolvimento, as perguntas feitas pelos indivíduos sobre os acontecimentos do cotidiano, encontravam respostas na relação que estabeleciam

com os fenômenos naturais.

Se o tempo não pode ser visto, ser sentido, ser ouvido ou mesmo saboreado, como então pode ser medido? Na verdade, encontramos no relógio um mecanismo de medida de tempo, medida que se expressa em algo concreto que em última instância é uma norma social, uma conduta estabelecida no meio ambiente natural e / ou social, conforme o estágio de desenvolvimento de uma sociedade.

O relógio, um dos mecanismos de medição do tempo, é resultado de um processo evolutivo elevado a um plano superior de síntese pelo qual passou o ocidente civilizado. Dotados de uma função social, esses mecanismos de medição de tempo são utilizados pelos indivíduos como meios de orientação frente aos inúmeros processos sociais e naturais dentro dos quais se acham inseridos[1].

A incursão feita por Elias sobre o tempo trás à tona o problema do entendimento acerca da dimensão do homem no espaço e no tempo do mundo por ele vivido. A questão que se põe com propriedade é de que maneira foi se dando ao longo dos séculos o processo de apropriação do tempo pelo ser humano em níveis cada vez mais complexos e abstratos.

Elias nos mostra que o processo de determinação e instrumentalização do tempo pelas chamadas ciências modernas, sobretudo a física é, ao contrário do que parece, recente. Até Galileu, tempo e natureza estavam situados num núcleo cujo parâmetro de representação eram os grupos humanos. Isto quer dizer que o tempo era visto, antes de tudo, como um meio para o indivíduo orientar-se no seu mundo social e como regulador da convivência humana. Neste período, serão os fenômenos naturais produzidos e regulados pelos homens quem irão determinar o fluxo de desenvolvimento das atividades sociais. Com o advento da Idade Moderna, a utilização do relógio dá uma nova direção a esse processo, dotando este novo objeto de uma poderosa função enquanto instrumento de aferição dos fenômenos naturais.

O debate que se põe com o nascimento da ciência moderna, segundo Elias, aprisiona a discussão sobre a natureza do tempo na direção de duas tradições, ainda presentes, sobre o problema do conhecimento e da relação entre sujeito e objeto. Sob a ótica dessa tradição o tempo é um dado objetivo da criação natural, ou seja, um dado objetivo da natureza, que não se diferencia dos outros objetos senão pela sua incapacidade de ser perceptível. Surgida inicialmente com Galileu, é contudo através de Newton que essa visão ontológica do tempo se concretiza.

No campo oposto a essa tradição, depara-se com outra visão dominante (esta já em meados do século XVIII), segundo a qual o tempo e o espaço representavam uma síntese "a priori", ou seja, o tempo é mais uma forma inata de experiência, um dado inalterável da natureza humana. Segundo Elias, embora ambas as teorias sejam contrárias, apresentam elementos comuns. O que elas têm de semelhança é que partem de um pressuposto cuja filiação vem de uma mesma matriz epistemológica que separa sujeito e objeto, supondo cada indivíduo como sendo o ponto de partida do processo de conhecimento.

O conhecimento humano é entendido por Elias como resultante de um longo processo de aprendizagem a que se viu envolvida a humanidade ao longo de seu desenvolvimento, que não tem um princípio estabelecido. O mesmo se dá acerca do conhecimento e vivência do tempo. O conhecimento e a percepção acerca do tempo, mesmo tendo em vista o grande desenvolvimento das ciências naturais e seu processo de hegemonia sob as demais ciências ou áreas do conhecimento, será falho ao não se considerar a dimensão humana e social.

As maneiras de se perceber o tempo, bem como o espaço, variaram

[1] Norbert Elias. Sobre o Tempo. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998

historicamente e conforme cada sociedade ao longo do seu processo civilizador. Segundo a abordagem de Elias, a determinante a ser levada em conta no quadro de um processo civilizador é, antes de mais nada, os mecanismos de auto-regulação do tempo. A orientação do homem no mundo, conforme e estágio civilizador que se encontrava inserido, passou pela necessidade de controle e de medição do tempo. Símbolos foram criados pelo homem para que fosse atingida essa finalidade de orientação. Dessa maneira, o tempo pode ser descrito como uma variante que é determinada pela faculdade humana de vincular entre si, duas ou mais seqüências distintas, de transformação contínua. O tempo, portanto, é uma síntese simbólica que deriva da justaposição de dois "continuuns", um social e um mecânico.

Para Elias o exemplo grego é ilustrativo dessa colocação: os gregos atenienses, mediam através de um relógio de areia, portanto, um "continuum" mecânico, o tempo de discussão entre dois oradores, ou seja, um "continuum" social. O mesmo processo serve como exemplo para o entendimento das sociedades agrárias, na medida que a orientação do tempo (movimento físico e sazonal nessa sociedade) se baseava nos ciclos de plantio e colheita, estes entendidos como atividades sociais.

A complexificação social posta com o surgimento da sociedade urbano-industrial, levou os homens a utilizarem-se de mecanismos cada vez mais precisos para regular as suas atividades. O caso da fábrica, com seus intervalos determinados de trabalho e descanso, é o exemplo típico dessa nova ordenação temporal das atividades individuais e sociais. O tempo para o homem contemporâneo se realiza por meio de fatos e tarefas objetivas o que vem realçar a idéia de racionalização e funcionalidade. O relógio passará a ter não tão somente uma eficácia como marcador do tempo social, mas será sobretudo eficaz na esfera da vida produtiva e especializada do capitalismo industrial. Thompson fala-nos de um tempo demarcado, controlado e administrado que é também um tempo vivenciado[2]. Demarca-se, via Revolução Industrial, a passagem do tempo antigo para o tempo moderno. Instaura-se a submissão à ditadura do relógio, sobre a qual o tempo representa uma síntese simbólica, tão complexa quanto a escala civilizatória atingida pela humanidade. Outro fator importante a considerar é o processo de centralização e sincronização das atividades de distribuição do tempo, verificado por meio dos relógios das fábricas, dos relógios das estações de trem e, acima de tudo, pela centralização do tempo por intermédio do Estado e do poder constituído. Antes da expansão das ferrovias, no século XIX, cada cidade da Europa e da América do Norte seguia seu próprio horário a partir do movimento sol. Assim, se numa cidade o ponto mais alto da passagem do Sol ocorria três minutos mais cedo do que em outra, o meio-dia nessa cidade também era marcado três minutos mais cedo. As ferrovias, porém precisavam de um padrão uniforme, para estabelecer seus horários em todas as estações da linha. Observatórios astronômicos passaram a transmitir por telégrafo a hora certa para as ferrovias. Com base no tic-tac de relógios transmitido pelo telégrafo a partir dos observatórios estabeleceu-se um padrão único de horário. Padronizado para o mundo, o tempo trás também embutido uma idéia de progresso social, caracterizado por fatores como mobilidade, velocidade, dinamismo, pontualidade, propriedades presentes na vida cotidiana das sociedades contemporâneas.

Presente na idéia de tempo está também a de espaço. As novas propriedades advindas com os tempos modernos trazem um novo conceito de técnica, não mais entendida como a arte de fazer.

Embora passando por essas digressões, o tempo, reforça Norbert Elias, é resultado de toda uma experiência humana anterior, transmitida de geração a geração através

[2] E.P. Thompson. O Tempo a Disciplina o Trabalho e o Capitalismo. In. Trabalho Educação e prática Social: por uma teoria da formação Humana. Tomaz Tadeu Da Silva (org). Potro Alegre, Artes Médicas, 1993.

do processo de aprendizagem. Ele representa todo um processo civilizador pelo qual passou a experiência humana nas diversas fases de sua evolução.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O TEMPO, JOGO E ESPORTE

Por meio de uma investigação sobre o tempo, o que Elias desenvolve é uma teoria sociológica de vasto alcance, e este é um dos argumentos encontrados, durante a leitura, que pode sustentar a discussão sobre a relação tempo, jogo e esporte. *A priori*, a ótica do tempo é uma possibilidade de enxergar o movimento interior do jogo e do esporte, de superar a tendência a formar noções simplificadas desses fenômenos, sem contudo usar fórmulas classificatórias que possam tentar capturá-los. Alguns autores ao definirem jogo e esporte utilizam como critérios de distinção os aspectos: grau de organização, regras institucionalizadas, competição, esforço físico, arbitragem etc. É possível observar, nas definições, uma tendência em eliminar as contradições existentes, ou seja, classificar esporte como "isso" e jogo como "aquilo" quando na verdade eles podem ser "isso" e "aquilo" ao mesmo tempo. Obviamente, não há pretensão de que estas considerações sejam encerradas em verdades. A complexidade do tema sugere múltiplos caminhos.

O caminho traçado por Elias para compreendermos o tempo como símbolo social, resultado de um longo processo de aprendizagem, nos leva a perceber como se configurou, num processo de longa duração, as diferentes relações entre jogo, esporte e tempo.

As atividades lúdicas que se estabelecem na antigüidade, são dimensionadas pelo que estamos convencionado a chamar de ritmo natural, são basicamente articuladas a festas agrícolas e religiosas. A dimensão assumida pela ação motriz humana nestas atividades, tem no ritmo corporal sua amplitude.

O jogo sempre foi possível sem o controle do tempo (embora alguns esportes dimensionem seu tempo de duração contando pontos). O tempo do jogo quando esportivizado é um tempo característico: o tempo na condução dos modernos métodos de treinamento é fundamental para obtenção de performances televisivas. O tempo cronométrico sendo para o esporte fator fundamental no controle da performance, define uma concepção de tempo similar, ou igual, ao tempo de produção[3].

O tempo, como construção social não mediatizada aprioristicamente, nos leva à compreensão das relações postas na sociedade moderna entre tempo de trabalho e o tempo livre. Compreender as formas pelas quais os homens viveram seus múltiplos tempos, em especial o tempo de trabalho e o tempo de não trabalho, nos permite melhor entender as diferentes relações que se estabelecem entre tempo, jogo e esporte. Mas, essa compreensão só é possível se considerarmos os processos de longa duração, como sugere Elias,

> "... as comparações entre a diferentes etapas do desenvolvimento da sociedade, acompanhadas por freqüentes incursões para cima ou para baixo de toda a escala do desenvolvimento, dão aos fenômenos observáveis nesses níveis diferentes uma vida que a representação histórica a curto prazo, alheia tanto à perspectiva do desenvolvimento quanto à dimensão comparativa, seria incapaz de lhes conferir." (pág. 158)

---

[3] GEBARA, Ademir. **O tempo na construção do objeto de estudo da história do esporte, do lazer e da educação física**. In: II ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DO ESPORTE, LAZER E EDUCAÇÃO FÍSICA (1994 : Ponta Grossa). Coletânea... Ponta Grossa-PR. : DEP/UFPG, 1994. p. 175-189.

Do jogo ao esporte um longo processo ocorreu, e somente uma incursão nesse processo de longa duração nos permite identificar que o tempo no jogo e no esporte é diferenciado, enquanto o primeiro vive no instante, o segundo é organizado no tempo. O tempo esportivo condiciona a preparação do esportista, o qual visa entre outros a máxima rentabilidade no tempo regulamentar de uma competição, campeonato, época desportiva ou sucessão de épocas desportivas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1998

GEBARA, Ademir. **O tempo na construção do objeto de estudo da história do esporte, do lazer e da educação física**. In: II ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DO ESPORTE, LAZER E EDUCAÇÃO FÍSICA (1994 : Ponta Grossa). Coletânea... Ponta Grossa-PR. : DEP/UFPG, 1994. p. 175-189.

THOMPSON, E.P. O tempo a disciplina do trabalho e o capitalismo. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Trabalho, educação e prática social: por uma teoria da formação humana**. Porto Alegre : Artes Médicas, 1993.

A EVOLUÇÃO DA CONSCIÊNCIA ENQUANTO PROCESSO CIVILIZADOR: UM ENSAIO

Francisco C. Fontanella[1]
Maria Luísa Bissoto[2]

O objetivo desse trabalho é compreender a consciência enquanto processo biológico/cultural que surge e se mantém, numa contínua reconstrução, na própria malha de engajamentos estabelecida pelos humanos ao se porem no mundo. Essa posição será defendida pela justaposição dos pressupostos teóricos elaborados por J. Jaynes (1976) quanto a origem e evolução da consciência, aos pressupostos desenvolvidos por N. Elias, em várias de suas obras, ao hipotetizar a evolução humana enquanto processo de civilização. Pretendemos mostrar que a concepção de consciência enquanto processo de construção metafórica que permite ao humano criar uma analogia espacial co-relacionando mundo/comportamento baseada na linguagem, originado na complexificação do viver social, desenvolvida por Jaynes, pode ser entendida sob a ótica "eliseana" de que a humanização é um processo contínuo marcado, entre outras, por transcorrer numa dimensão humanamente criada, a dimensão do símbolo; pelo incremento na interdependência relacional entre os membros de uma coletividade; pelo crescente aprendizado de subjugar emoções e comportamentos e pelo compartilhamento de um fundo de conhecimento socialmente constituído.

The evolution of consciousness while a civilizing process: an essay

Abstract:

The aim of this paper is to comprehend the consciousness while a biological/cultural process originating in – and supported in - a constant reorganization, in the proper mesh of enrollments established by the human beings in the everyday life. This position will be defended by the juxtaposition of the J. Jaynes' theoretical presupposed about the origin and evolution of consciousness to the estimated ones developed by N. Elias, in several of its workmanships, about the human evolution while a civilizing process. We'll intend to signify that the conception of consciousness as a metaphorical construct process, originated in the entanglement of social life, as one that allows to human being to create a spacial analogy to co-relating world/behavior within a language base, issue improved by Jaynes, can be understood by a "eliseano" focus: humanization is a marked continuous process, among others, for going by in a human created dimension, the symbol dimension. This dimension have been characterized through increment in relational interdependence it enters the members of a social group; for the increasing learning to overwhelm emotions and behaviors and for the sharing of a deep one of knowledge socially consisting.

A EVOLUÇÃO DA CONSCIÊNCIA ENQUANTO PROCESSO CIVILIZADOR: UM ENSAIO

Francisco C. Fontanella
Maria Luísa Bissoto

I - Introdução

A consciência existe? A pergunta, colocada por William James há quase um século (1904), continua atual. Associada ao sagrado e ao profano - sob a denominação de alma, de estados *alterados* de consciência, de loucura, perda de juízo ou de sentidos..., à conduta moral, à possibilidade de livre-arbítrio, ao conhecimento, à evolução das espécies pela diferenciação entre

[1] Prof. Dr. junto ao PPGE da Universidade Metodista de Piracicaba, Núcleo: A Filosofia: O conhecimento e a Educação, e-mail - fcfontan@unimep.br

humano-animais e, mais recentemente, à diferenciação entre humano-máquina, à função de intérprete do mundo, ponte entre as experiências vividas, a materialidade cerebral e as tomadas de decisões humanas, à individualidade e à capacidade de reflexão, a um território particular interior, inacessível (plenamente) tanto ao próprio indivíduo, quanto a outros observadores..., a concepção de consciência vem, historicamente, desafiando definições e pressupostos.

Falta de definição sintomática. A concepção de consciência é, no pensamento ocidental, fundamento ontológico: sob sua égide se explicitam e diferenciam os atributos que marcam o *especificamente humano,* ou melhor seria dizer, o esperadamente humano, em diversos momentos históricos. As respostas já engendradas a perguntas como *no que consiste a consciência?* ou *ela existe?* se colocam, talvez mais firmemente do que a qualquer outra indagação humana, enquanto valorativas do direito de pertencimento do humano à sua espécie. É, sistematicamente, o primeiro "álibi" para a desapropriação do outro: do louco, do deficiente, do que foge às normas sociais, do mau caráter e do portador do espírito do mal, mesmo que isso se estenda a toda uma raça, crença ou classe social. Em assim sendo, os pressupostos que guiam os modos de conceber a consciência se revestem de fundamental importância para os rumos constitutivos do viver. Teorias que hipotetizam a consciência prioritariamente enquanto resultado da evolução biológica da espécie, ou, opostamente, aquelas que atribuem a consciência a um estruturalismo social, estreitam a compreensão do humano e assim as possibilidades de questionamentos quanto ao "tipo" de humano a ser "validado".

Nessa perspectiva, o presente artigo encontra sua motivação ao abordar a consciência por dois focos teóricos diferentes, a análise neuroantropológica desenvolvida por Julian Jaynes e a sociologia de Norbert Elias; ambas imbricadas na compreensão de que a espécie humana assumiu os contornos atuais ao longo de um processo evolucionário de longo termo, efetivamente *pari passu* biológico e cultural, impulsionando, e sendo impulsionado, retroativamente, pela complexificação do viver social. Não é objetivo desse trabalho propor definições quanto ao que seja a consciência, mas pensar, juntamente a esses autores, o vir-a-ser humano num espectro mais amplo: o de uma espécie que se define pelas ações que emergem de seu próprio caminhar...

---

[2] Doutoranda em Filosofia da Educação no PPGE da Universidade Metodista de Piracicaba, e-mail: malubissoto@yahoo.com

Estruturalmente, o artigo está assim elaborado: num primeiro momento a exposição comentada dos pressupostos básicos da obra *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind,* traduzida aqui como *A origem da consciência na desconstrução da mente bicameral,* de Julian Jaynes, publicada pela primeira vez em 1976; num segundo momento, a apreciação desses pressupostos pelo viés do processo civilizador - principalmente quanto ao incremento nas relações de interdependência pessoal e de controle crescente de emoções e condutas não aprendidas -, e da teoria do símbolo: a emersão de uma dimensão de projeção simbólica - gráfica, gestual e linguística - recursiva como sustentáculo ao processo de humanização, ambos desenvolvidos por Norbert Elias no conjunto de suas obras.

II - A origem da consciência na desconstrução da mente bicameral

Jaynes inicia sua obra por uma certa desmistificação da consciência, refutando a validade de funções tradicionalmente atribuídas à essa. Muito brevemente (JAYNES, 1990), isso significa que na opinião do autor:

a) Consciência não é sinônimo de percepção: percepção é sentir um estímulo e responder apropriadamente, e isto pode acontecer em um patamar de não consciência, como quando ações já automatizadas são executadas, ou quando há resposta a estímulos em casos de coma.

b) Consciência não é cópia da experiência: o que conscientemente (a perspectiva de um eu-em-mim-mesmo narrando) é possível lembrar é um dedal no extenso oceano do nosso conhecimento real. A memória consciente não é um estoque de imagens sensoriais. Uma retrospectiva consciente não é um retorno de imagens, mas o "trazer de volta" algo já anteriormente vivido, retrabalhando estes elementos dentro de padrões racionais e plausíveis. A memória é o agente do "deve-ter-sido".

c) Consciência não é necessária para conceitos: uma crença sobre a consciência é que ela é, o lugar onde os conceitos são formados e depositados. Esta é uma idéia antiga: que "temos", cada um de nós, várias experiências conscientes concretas e que as similares são colocadas dentro de um conceito. Entretanto, conceitos são simplesmente classes de coisas comportamentalmente equivalentes, muito mais dependentes da linguagem do que de experiências conscientes.

d) Consciência não é necessária para a aprendizagem: e não só, pode mesmo atrapalhar o processo de aprendizagem.

e) Consciência não é necessária para o pensamento: o processo de pensamento, ao menos em sua vertente de *julgamento* perceptivo, não é necessariamente consciente - somente sua preparação, e seu resultado final são conscientemente percebidos.

f) Consciência não é necessária para a razão: raciocínios elementares como a escolha de padrões, palavras, correções perceptivas na constância da cor e do tamanho "funcionam" sem consciência. As mentes trabalham muito mais rápido do que a consciência; e essa, muitas vezes, prejudica o processo racional.

O objetivo de Jaynes ao propôr essa desmistificação da consciência, considerando que para um grande rol de atividades cotidianas ela não é necessária, é mostrar que foi perfeitamente possível, na história evolutiva de nossa espécie, a existência de seres humanos desprovidos de consciência, como assim - pragmaticamente - entendida. A argumentação do autor é a de que a consciência, muito mais do que um "algo" próprio à fisiologia e/ou à anatomia da espécie humana, ou um depositário de conteúdos morais, cognitivos, emocionais ou racionais, se constitui enquanto um *operador* intimamente ligado à volição e à capacidade de tomar decisões. A função desse operador é a de facilitar os processos envolvidos com o comportamento, tornando esses mais breves, além de favorecer as atitudes de tomadas de decisão, potencializando que decisões mais adequadas - em termos de soluções mais satisfatórias - sejam tomadas.

Quatro hipóteses sustentam as afirmações acima exposta, as quais se apresentam, por sua vez, fundadas sobre quatro conjuntos de "provas", sempre tratadas de forma concatenada: a) achados neuropalenteológicos humanos e achados neuroanatômicos, neurofisiológicos e psicopatológicos contemporâneos, b) registros simbólicos de diferentes culturas pré-cristãs, incluindo escrita (leis e códigos de conduta), desenhos e esculturas, c) o mundo grego como

narrado na Ilíada e d) na antropologia, história e história da religião, também focalizadas no período anterior ao cristianismo, através de análise de documentos e achados arqueológicos[3]:

1) A consciência é baseada na linguagem: a assunção fundante é a de que a linguagem, para além de comunicação, é um órgão da percepção. Neste sentido a linguagem se movimenta sincronicamente (no tempo real), dentro do espaço do mundo para percebê-lo e descrevê-lo, movimentando-se, contudo, também diacronicamente (através do tempo), isto é, afastado de nossas experiências mais imediatas, criando, através de estruturas neurais, abstrações só possíveis de serem comunicadas em um sentido metafórico. Para Jaynes, essa capacidade de criar metáforas é o aspecto mais importante da linguagem. Pela metáfora - *o isso é como* - a complexidade do mundo é, de certa forma, "filtrada", tornando-se mais familiar e palatável. A linguagem e sua capacidade metafórica, associadas ao conceito de analogia, estabelecem a via de ligação com a questão da consciência. Em Jaynes, "uma analogia é um tipo especial de modelo. Não é um modelo científico, cujo objetivo é agir como uma hipótese de explanação ou compreensão. Contrariamente, uma analogia é, em todos os aspectos, gerada pela coisa a qual ela é análoga. Um mapa sendo um bom exemplo." (p.54).

A ligação entre linguagem, metáfora, analogia e consciência só se efetiva, entretanto, por meio de um outro referente, a criação de um espaço para a introspecção de vivências, o "espaço" da consciência em si. Esse espaço se estabeleceu, ao longo do processo evolutivo humano, de forma intimamente associada à visão. Órgão narrativo por excelência, é pela visão, mais do que por qualquer outro sentido, que percebemos o encadeamento de fenômenos, que estabelecemos uma seqüência mais pormenorizada de eventos, que "psicologizamos" o tempo, através da observação de processos irreversíveis, como as alterações provocadas nos seres vivos pelo envelhecimento. Em assim sendo, grande parte do conteúdo metafórico constituído pela espécie seria, eminentemente, visual. A visão também seria responsável pela construção do sentido

---

[3] É importante observar que J.Jaynes não concebe a constituição da mente bicameral, ou a desconstrução dessa como tendo ocorrido da mesma maneira e nos mesmos períodos históricos em todas as culturas. Ligadas às peculiaridades construídas ao longo de cada coletividade, isso não poderia ser; da mesma forma, embora todo o discorrer das idéias propostas por Jaynes seja aqui feita na forma de uma narrativa quase que linear, obviamente as transformações sócio-históricas e biológicas humanas não transcorreram assim. A narratização e a exposição estrutural da obra de Jaynes, sem a identificação dos diferentes vieses que diversificaram o vir-a-ser das culturas, se refere, somente, a uma estratégia metodológica, que visa facilitar um primeiro contato com a obra.

humano do espaço que, conquanto construção humana, se inscreve no binômio biológico-cultural, sendo fortemente marcado pela descrição metafórica[4]. Jaynes argumenta que pela força do linguajar cotidiano, que utiliza predominantemente metáforas visuais para descrever eventos psicológicos e/ou físicos essa espacialidade acaba sendo internalizada (corporificada), gerando um espaço (interior) no qual a capacidade de introspecção pode ser alojada. A constituição desse espaço é a característica primária da consciência.

Essa capacidade de introspecção se desenvolve conjugada à criação de um *"Eu" análogo*. Como o Eu corporal pode mover-se em seu meio olhando, procurando por isto ou aquilo, assim o "Eu" análogo aprende a mover-se no espaço corporal interno - geralmente "localizado" no interior da cabeça, devido à influência das metáforas visuais - mas também já tendo sido, historicamente, localizado no coração, rins, fígado...- concentrando-se ou atendo-se em uma coisa ou outra. Chega-se, desta forma, a metáfora do *ajuste*: a consciência está constantemente ajustando coisas dentro de uma história, espacializando eventos, convertendo eventos diacrônicos dentro de sincrônicos através de antes e depois, narrando a simulação analógica do comportamento real. De todos esses pressupostos surge a concepção de consciência proposta por Jaynes: um "Eu" análogo narrando em um espaço interno, introspectivo (ver dentro), onde não há nada que não tenha passado anteriormente pelo comportamento, por vivências corporais, sendo também, portanto, diferente para cada um. Novamente, consciência é processo e não depósito de sensações, pensamentos, raciocínios ou percepções.

2) A mente bicameral: O surgimento do "Eu" análogo se constituiu enquanto uma ruptura evolucionária. O viver dos hominídeos[5] - coletivo, distante da consciência de si, ainda sem um espaço para a introspecção de vivências, de qualquer individualidade, enfim -, foi marcado por um tipo de mentalidade muito diferente da que atualmente conhecemos. A volição, o planejamento e a iniciativa para ações eram dispostos sem consciência subjetiva, coordenados pela presença de um líder e então "expostos" aos demais, firmando rotinas de organização do

[4] Cabe ressaltar que a capacidade visual, por sua vez, não é inteiramente biológica: é transformada, potencializada ou inibida na interação organismo/entorno (ver os estudos dos etologiastas, von Uexküll e K. Lorenz, entre outros, e os que versam sobre epistemologia evolucionária).

viver. Essa exposição, só possível com o desenvolvimento e o incremento da linguagem verbal, se efetivaria por meio do que hoje conhecemos como *alucinações auditivas/verbais;* cujo conteúdo, eminentemente direcionador de ações, tinha por objetivo o controle do comportamento do grupo e a manutenção da coesão desse.

3) O cérebro duplo: Neurologicamente, que subsídios sustentam a teoria da mente bicameral? Como será adiante aprofundado, a mente bicameral seria a bi-partição das funções mentais: o hemisfério cerebral direito, através da região conhecida atualmente como área de Wernick, grandemente associada à linguagem, codificando uma mensagem verbal que seria "ouvida" no hemisfério esquerdo, processando-se a partir daí a ação efetora. Jaynes justifica essa posição considerando que fenômenos alucinatórios são encontrados em diferentes culturas e em diferentes épocas da evolução humana, inclusive atualmente, sugerindo que há uma base genética para as alucinações em todos nós, tendo provavelmente evoluido dentro do genoma humano por volta da glaciação, e tornando-se a base para a mente bicameral.

4) A desconstrução da mente bicameral: A última hipótese é a de que a consciência surgiu com a desconstrução da mente bicameral - a incapacidade de comunicação alucinatória -, que se processou concomitantemente ao intenso incremento na complexificação do viver, a ser analisado abaixo. Com a desconstrução da mente bicameral houve a quebra de padrões coletivos de conduta, uma situação de stress pela perda ou mudança brusca das rotinas organizacionais próprias do viver grupal, e os albores da emergência da individualidade pelo apelo à introspecção de vivências como recurso ao que-fazer.

II - Da consciência e do processo civilizador

Expostas as linhas gerais da obra de Jaynes, cabe agora trabalhá-las com mais vagar, buscando pontos de contato com a perspectiva "eliseana", permitindo afirmar o caráter de processo humanizador que, entendemos, se encontra subjacente à consciência, como entendida por Jaynes.

---

[5] Há fósseis de hominídeos, do tipo australopiteco, referidos ao Plioceno, datando sua existência provável entre 5,3 e 1,6 milhões de anos.

Voltando à mente bicameral...A vida dos primeiros hominídeos se constituía, provavelmente, de maneira estritamente coletiva, como já mencionado. Vontades individuais deveriam estar submetidas às rotinas do viver grupal: nenhum membro de um grupo saia para matar a sede, p. e., sozinho; todo o grupo tomava água junto, em momentos e ocasiões propícias para tanto. A manutenção dessa hegemonia social era dependente do sistema de comunicação desenvolvido nesses grupos: sinais digito-faciais, gestos, atitudes corporais e vocalizações, que se referiam, exclusivamente, aos afazeres mais imediatos do grupo. E, entretanto, em que pese a força de uma uniformização de comportamento, os sinais emitidos por um membro percebido como dominante, quer pela força física, quer pela astúcia, provocavam reações conjuntas e imediatas no restante do grupo, como a ação de fuga, sem que os demais, nem ao menos, procurassem a fonte do perigo. É claro que isso trazia vantagens importantes para sobrevivência, acabando por provocar a abertura de canais de comunicação entre um "líder" e os demais membros do grupo, estabelecendo níveis de hierarquia e complexificando as relações sociais, as quais, por sua vez, reformularam os padrões de linguagem e as possibilidades de organização grupal.

As primeiras palavras parecem datar de entre 25.000 a 15.000 anos A.C., provavelmente a partir de diferenciações vocais nos sons finais de chamados intencionais; diferenciações que podem ter advindo da alteração na vocalização própria às diversas conotações emocionais associadas a esses chamados. Aqui, uma primeira ponte com o pensamento de N. Elias. A emersão da linguagem, que só pôde ocorrer graças a especificidades anatômico-evolutivas próprias ao humano, representou *pari passu* a emersão da capacidade de simbolização; constituindo-se enquanto linguagem única no reino animal por não constar de signos fixados, mas de sons com significados dinâmica, proposital, intencional e interacionalmente aferidos a partir da vivência social dos indivíduos. Houve a emersão da capacidade de representar simbolicamente - portanto, assumindo distanciamento de um evento ou objeto, podendo tratar a esse em terceira pessoa - as relações entre indivíduo/entorno.

Outras duas considerações são ainda pertinentes: a atribuição de nomes a cada membro do grupo, decorrência do aprimoramento simbólico/lingüísitco, representa uma primeira individualização, enfraquecendo a hegemonia do coletivo; por outra, a intencionalidade da

linguagem/simbolização exigiu o discernimento - antes, o reconhecimento[6], dos tipos de emoções suscitadas por um evento, exigindo também o controle da modulação vocal para efetivar a atribuição de sentido adequada à verbalização, todo esse conjunto de ações suscitando um (auto) controle emocional e o concomitante aprendizado, por parte de todo o grupo, dessa mesma dinâmica. A emersão da linguagem e da capacidade simbólica projetaram uma outra dimensão para o viver humano, uma dimensão de *produção* de um conteúdo comunicacional objetivado, portanto não referente apenas à situação presente, *a percepção e tradução* (e não transmissão, pois que a tradução implica na compreensão subjetiva do receptor) desse conteúdo e na *criação de um fundo de armazenamento de disposições comunicacionais básicas,* que permitisse o estabelecimento de padrões referenciais de comunicação. Desse armazenamento disposicional evoluindo, concomitantemente, um fundo de conhecimentos: registros oralmente narrados e adiante graficamente registrados, referente ao viver do grupo, viabilizando que pelo compartilhamento de conteúdos informacionais - aliado à ações *educacionais* - esses pudessem ser encorporados e re-trabalhados, ao longo das gerações (ver N. ELIAS, *A teoria simbólica,* 1994).

Com o advento da linguagem e da capacidade de representação simbólica surge também a mente bicameral[7]. Num cenário de um viver um pouco mais independente, portanto, de *aprendizado* de condutas, ações individuais - solicitadas por um chefe, de cunho exploratório, de atendimento de necessidades, ou outras...- são cada vez mais freqüentes. E, entretanto, como o membro de um grupo, habituado a ter sua conduta mais proximamente guiada, poderia saber o que fazer nesse agir mais independente? Tomar atitudes por si, a partir de condutas aprendidas, não deve ter se revelado uma tarefa fácil - não o é até hoje e muito menos o era sem o "operador" consciência. A resposta de Jaynes é a de que a estrutura do cérebro duplo, já evolutivamente presente, dada a emergência da linguagem, possibilitou que, em momentos de incremento do estresse, normatizações verbais de condutas, relacionadas ao chefe do grupo - mais geralmente -

---

[6] Pode parecer incongruente a idéia de reconhecimento de emoções "sem" consciência, mas deve ser lembrado: 1) que apesar da evolução não seguir um caminho linear, certas estruturas devem estar presentes para que a possibilidade de outras ocorra. É o caso da consciência. 2) o domínio das emoções, e o aprendizado das emoções, mesmo num viver marcado pela hegemonia do coletivo, foi, desde sempre, essencial para a manutenção da espécie.

ou a um outro membro tido como *confiável*, reverberassem de forma contínua no aparato cerebral, soando enquanto *instruções* auditivas (o que seria hoje chamado de alucinações) e direcionando seus atos. Estava criada a mente bicameral, primeiro estágio para o surgimento da consciência.

Uma outra relação com Elias deve ser feita antes de prosseguirmos: a ligação aprendizagem de condutas/controle do comportamento. Pelo que pode ser deduzido da constituição da mente bicameral as condutas aprendidas, ao contrário das ápticas, ou não aprendidas, parecem necessitar ser mantidas por algo *exterior a nós mesmos* (JAYNES, p. 135), daí a importância da "função" instrucional da mente bicameral. De onde se pode levantar nova dedução - a dimensão simbólica, terreno de projeções humanamente constituídas que se voltam (se *espelham*, com todo o peso metafórico que essa palavra conota) sobre si mesmas, recursivamente impõe parâmetros de controle aos seus próprios rumos. O que significa afirmar, como será adiante retomado, que os limites para a ação humana - não só individuais, mas até onde podemos ir enquanto espécie ou grupos dentro dessa - são construções sociais socialmente impostas: de cada um para um todo e do todo sobre cada um, dentro do jogo de equilíbrio de poder que se estabelece em cada coletividade.

O contínuo incremento na linguagem e na simbolização, bem como as novas possibilidades de ação individual e social surgidas com a mente bicameral, ampliaram a capacidade de gerar metáforas, permitindo paulatinamente o aparecimento do "Eu" análogo e dos primeiros espaços de introspecção de vivências. Jaynes afirma que os mecanismos de controle social da mente bicameral foram decisivos para a organização de populações maiores no período de agrarização. Discordando de teorias que concebem a agrarização enquanto *necessidade,* ou planejamento, para Jaynes a agrarização, e o sedentarismo a ela imbricado, foi em muito influenciado: a) por atitudes de maior atenção/concentração cognitivas, b) por uma malha social que, embora ainda controlada por um chefe, poderia se organizar mais autônoma e discursivamente, no sentido de maiores trocas interpessoais (estamos falando de comunidades de uma centena ou duas de membros) e c) de uma mentalidade lingüística, portanto simbólica e aprendente, ou ainda, mais

---

[7] Jaynes situa, de modo geral, o desenvolvimento da mente bicameral como ocorrendo num processo de longo prazo,

racional; todas afeitas às transformações de viveres possibilitada pela mente bicameral. Posições ratificadas pela teoria de processo civilizador, à qual é inconcebível que se pense as mudanças historicamente transcorridas numa coletividade enquanto "plano arquitetado" ou enquanto teleológicas: essas são resultantes do entrelaçamento - cego - de ações individuais cotidianas e dos modos de engajamento de cada qual à teia de relações assim estabelecida em tal coletividade, provocando a emergência de um panorama que não é nem a soma, nem mais que a soma dessas ações; antes, das mesmas se distingue.

Ainda à época da agrarização há outra mudança importante, pelas ramificações dela decorrentes para o controle social: o surgimento dos primeiros ídolos, que Jaynes atribui à continuidade da presença do chefe morto, através da manutenção do poder de mando, via alucinações auditivas. Em Jaynes (p. 126):

> A mente bicameral foi uma forma de controle social e foi uma forma de controle social que permitiu à humanidade mover-se de um pequeno grupo de caçadores-coletores para grandes comunidades agrícolas. A mente bicameral, com seus deuses controladores evoluiu como o estágio final da evolução da linguagem. E nesse desenvolvimento repousa a origem da civilização[8].

Várias "comprovações" são apostas por Jaynes quanto a afirmação de que os deuses são *criação humana*, tendo ligação com o comportamento direcionador de um líder. Essas comprovações se referem a) à análise dos ritos de enterro prestados ao chefe; b) ao grande número de efígies humanas e a importância dada a essas no viver cotidiano. Boa parte dessas efígies é representada com olhos desmesuradamente grandes, ou ainda tarjados, numa associação com a *supervisão* de comportamento esperada de um líder para com seus "súditos"; c) à existência de estátuas pré-cristãs, em diferentes culturas, com a boca bastante aberta, por vezes indicando o "querer falar", havendo ainda relatos de deuses que falam *instrucionalmente*, registrados tanto no Velho Testamento, quanto em escritos encontrados em construções religiosas astecas e incas, entre outras; d) à própria existência dos templos, muitos dos quais foram originariamente erguidos sobre o túmulo do chefe morto, e que se tornavam lugares de visita – assim, de encontro, de contato - com o falecido. Durante muito tempo, o ritual diário dos templos incluía o banho, a troca de vestimentas e a alimentação das efígies; tudo

---

porém em ritmos e períodos diferentes para coletividades diferentes, entre o nono e o segundo milênio A.C.

[8] Jaynes define civilização como "a arte de viver em cidades de tamanho tal que ninguém mais se conhece." (p. 149).

permitindo a assunção de que as efígies não eram concebidas como *representando* um ídolo, um deus, mas que eram a corporificação do próprio deus em si mesmo.

A permanência da figura do ídolo-chefe por meio de símbolos exteriores "alimentou" a continuidade da mente bicameral: em condições gerais de vida mais estáveis, num cenário de baixas tensões sociais, um direcionamento divino mais ativo não se fazia necessário. Porém, paradoxalmente, esses mesmos fatores a "enfraqueceram". Os comandos auditivos percebidos pelos membros da coletividade se revestiram paulatinamente de um cunho divino, numa "obliteração", num distanciamento, da figura corpórea do chefe, constituindo as primeiras teocracias. Contudo, esse mesmo cenário propiciou que o conteúdo alucinatório instrucional se voltasse, crescentemente, para o que-fazer próprio a cada um, esse deslocamento do poder de mando de sobre um chefe "palpável" e coletivo, para um menos "presente" - ou, diferentemente presente para situações pessoais diferentes -, possibilitou o surgimento da percepção de deuses individualmente encorporados. Transposição de um ídolo-chefe coletivo para um deus particular - numa representação do progressivo auto-controle na gerência de condutas, lenta e culturalmente corporificada - que provocou, em certas coletividades, o surgimento de reis-deuses; cujo exemplo mais conhecido são as dinastias faraônicas do antigo Egito.

O deus-rei, surgido em civilizações bastante complexas e populosas, com desenvolvimento tecnológico consistente e culturalmente diversificada, tanto em termos de meios de expressão, quanto de conteúdo, marca um estremecimento da estrutura da mente bicameral. O deus (ídolo, chefe) não impera mais sozinho, ou de forma absoluta: o rei não é um súdito, um subordinado, mas um representante corporificado do divino, o portador do deus individual *certo,* conferindo um status diferenciado àquele com o direito divino - e hereditariamente transmitido - de reinar.

A bi-partição do poder, entretanto, fragiliza a crença nas instruções alucinatórias: a validação dos quereres de um deus pessoal em detrimento de outros, numa coletividade mais extensa e complexa, com interesses e necessidades em muito multiplicadas, pode ter provocado uma insatisfação quanto aos "encaminhamentos" divinos e uma hierarquização de divindades, com divindades "menores" sendo vistas com poder de interação com divindades "maiores", portanto, mais próximas do poder real. Num tal cenário, um estreitamento nos canais de comunicação deuses/coletividade deve ter ocorrido - antes pertencente a todos, o contato com o divino passou a ser "direito" de uns poucos eleitos, que validavam e estendiam esse contato com o divino via

o registro gráfico (escrito, com o advento da escrita) da "fala" dos deuses. Exemplos podem ser observado no percurso histórico de vários códigos legais, como o código de Hamurabi e os Dez mandamentos. Com os códigos legais a atribuição de poder muda: as condutas não estão mais sob o controle geral de uma divindade enquanto figura/pessoa que pode ser convencida, adulada, lamentada, seduzida ou convencida, mas da interpretação de um mediador (humano ou animal antropormorfizado), que valida e impõem, de maneira *objetiva* - uma posição de observador em terceira pessoa, o que confere uma atitude de distanciamento, portanto, de maior impessoalidade - as normas (e sanções) para o viver coletivo. Em Jaynes (p. 286):

> A consciência e a moralidade são um único desenvolvimento. Sem deuses, uma moralidade baseada na consciência das conseqüências da ação deve contar aos homens o que fazer.

Ressalto essa última afirmação, pela relação que assume com o processo civilizador: um viver mais complexo pode ser descrito como aquele onde há maior divisão de funções e de deveres, de maior dependência de que essas funções ou obrigações sejam cumpridas, sob pena de dificultar a robustez da coletividade; complicando o encadeamento de relações interpessoais. As ações de cada um faziam cada vez maior diferença para o bem estar do coletivo, algo impensável numa estrutura social gregária. Essas primeiras leis - não esquecendo que *humanamente* advindas -, parecem marcar, um "endurecimento" do controle social, conquanto transitam de uma dominação mais pessoal (mais afeto-dependente) para uma mais racional. Na esteira dessas condutas, a moralidade; a atribuição particular de responsabilidade e as conseqüentes pressões, em geral intimidatórias para a uniformização de condutas impulsionando os membros de uma coletividade a outras aprendizagens sócio-cognitivas e acionando o exercício, cada vez mais fortemente, de formas de controle interpessoal entre pares, bem como do auto-controle.

Entre essas aprendizagens sócio-cognitivas está o que Jaynes chama de "farsa", ou seja, a capacidade para falsear condutas (ocultando, propositadamente, emoções e sentimentos, forçando comportamentos de acordo com um certo objetivo) e a habilidade para sustentá-las durante períodos mais extensos de tempo; permitindo a postergação de desejos e o planejamento da tomada de decisões; atitudes reveladoras de um incremento no processo de civilização. Tais procedimentos marcam, ainda, o progressivo desenvolvimento do "Eu" análogo, pois o disfarce de condutas deve ter advindo: de um processo de estudo do Outro, de um aprender a colocar-se

em situações *imaginadas* - vicárias ou substitutivas -, habilidades relacionadas ao incremento da linguagem narrativa e metafórica e da capacidade de simbolização; improváveis de serem encontradas nas condutas predominantemente "inconscientes" do humano bicameral.

A progressiva perda do "contato" com os deuses, que atingiu seu ponto de ruptura maior com a falência da mente bicameral, teve ainda um conjunto comum de macrofatores intervenientes, presente em diversas civilizações estudadas por Jaynes: um desequilíbrio acentuado na organização social, provocado pelo a) superpovoamento de algumas regiões, decorrente, principalmente, do sucesso das comunidades teocráticas agrícolas e da intensificação das relações comerciais de troca daí decorrente - o que impossibilitou a continuidade da coesão e da organização grupal devido a disparidade das crenças entre diferentes deuses -, e pelo b) sucesso da escrita enquanto forma de recolocar o modo auditivo de comando. Situações que aliadas principalmente ao abalo na relação de pertencimento de um indivíduo ao divino, tornado mais tangível pelo fortalecimento autoritário hierárquico dos reis-deuses, devem ter tornado o viver muito mais tenso, angustiando um agir que, não mais confortado pela "proteção" divina, também não desenvolvera habilidades bastantes para o viver "nú".

Jaynes se utiliza da narrativa épica da Ilíada[9] como base para explorar esse estágio de "pré-consciência", considerando que diversas passagens da guerra de Tróia expõem conflitos entre os desejos dos deuses e o questionamento ou a não aceitação desses pelos mortais. As criações metafóricas desse período, relatadas na Ilíada, e mesmo depois, na Odisséia, dão conta de um incremento na verbalização (portanto, no reconhecimento) de sensações internas, numa transição de percepções "deixadas" pelo encorporamento dos deuses, para estados corporais internamente localizados. Essa reconhecimento/interiorização de sensações foi o espaço ocupado pelo "Eu" análogo para a introspecção narrativa, cada vez mais temporalmente aperfeiçoada, num impulsionar concomitante de funções cognitivas[10]. Estava desconstruída a

---

[9] Considerando vários senões ao uso dessa enquanto fonte, mas mantendo, mesmo assim, sua apreciação quanto a relevância documental dessa.

[10] Principalmente referentes à capacidade de perceber e descrever eventos ocorrendo no tempo, relacionando e *projetando,* temporalmente, seqüências causais de ações em termos de passado-presente-futuro. De acordo com Jaynes, tal capacidade deu origem a palavras que conferiram a idéia de processos a eventos até então percebidos/descritos como estáticos.

mente bicameral: as vozes dos deuses se tornaram paulatinamente mais inadequadas e foram suprimidas (negadas, também por pressão social), só "retornando", esporadicamente, em situações de nível elevado de stress.

III - Conclusão

A análise, ainda que breve, da questão da consciência como aqui exposta, pelo tripé dimensão simbólica - (auto)controle das emoções e sentimentos e rede de interdependência, conceitos fundantes na obra eliseana, permite verificar a validade e importância de se estudar as modificações evolutivas humanas abrangendo uma seqüência temporal de longo termo, pela ótica de um movimento processual imbricadamente biológico e cultural de (des)civilização, ou seja, de *como* o humano se faz humano. Tal ótica permite pensar em termos de "mundo vivido" as dificuldades evolutivas de uma espécie que se constitui, predominantemente, por meio de condutas que devem ser aprendidas e as "soluções" que emergiram, tornando-a evolutivamente viável. Num viver pouco marcado por perspectivas ápticas de mundo, portanto, que possibilita a cada membro da espécie construções particulares quanto ao entorno, a emersão de formas de controle que uniformizassem tanto as perspectivas de percepção, quanto as ações engendradas, foi fundamental para que continuássemos existindo. Nesse sentido os deuses foram "invenção" de nosso sistema nervoso, surgindo enquanto demarcadores de parâmetros de conduta; "invenção" não planejada, mas que aflorou das próprias tentativas de viver, facilitada por um arcabouço biológico e imbricadamente modificando a esse.

Da mesma maneira podemos pensar o conjunto de valores morais de uma coletividade. A atribuição de responsabilidade moral individual, no sentido do assumir as conseqüências de atos considerados socialmente indesejados, era inexistente num comportamento alucinatoriamente guiado e "gregariamente" mantido. O incremento da individualidade a partir da tomada paulatinamente consciente de ações provocou a emersão de outras formas de contenção do humano, fazendo da moral um demarcador tão efetivo - e sempre ligado à balança de poder - de parâmetros de conduta como o teriam sido as estruturas ápticas. Também nesse sentido deveríamos abrandar a força que atualmente colocamos sobre a consciência, enquanto distintividade humana por excelência, sob o nome de subjetividade, ou individualidade. A reificação do indivíduo, esse "bicho da maçã" advindo da modernidade (ELIAS,1994), tem como força de pressão reversa um embotamento do assumir a condição humana de interdependência,

num pernicioso nível de controle de sentimentos e de emoções, obscurecendo a compreensão de que a humanidade, antes do que uma caracterização biológica é *teia de relações,* onde as ações individuais provocam alterações no viver de todos. Cabe lembrar que, se para Jaynes o surgimento da consciência não era algo de que nós, humanos, necessariamente deveríamos nos orgulhar, para Elias a "consciência é, meramente, uma outra palavra para designar a condição em que os símbolos sonoros armazenados, ou seja, conhecimento como meio de orientação, podem ser livremente mobilizados." (*A teoria simbólica*, 1994, p. 121).

Consideramos assim que a consciência seja melhor entendida somente enquanto processual, portanto, não como *coisa ou substância,* e só existindo e fazendo sentido em existir enquanto facilitadora de um viver *relacional,* facilitando a conjugação do nós, antes do que o contrário, "sob pena de combalirmos a robustez da espécie, indo na contramão desta". (BISSOTO, 2001)

Referências bibliográficas:

BISSOTO, M. L. Conscientemente sujeitados? Piracicaba: PPGE-UNIMEP. Revista *Comunicações,* ano 8, n2, nov. 2001. pp 185-191. ISSN 01048481.

ELIAS, N. *O processo civilizador,* vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, 2v. ISBN: 851102570

ELIAS, N. *O processo civilizador,* vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, 2v. ISBN: 851102570

ELIAS, N. *Teoria Simbólica.* Portugal/Oieiras: Celta Editora, 1994.

JAMES, W. Does "consciousness" exist*?*. In: Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods, 1904, n*1*, pp. 477-491.

JAYNES, J. *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind.* EUA: Houghton Mifflin, 1990.

Poder e estigmatização em um modelo organizacional

Marcos Aurelio Schemberger
Centro de Desportos e Recreação
Universidade Estadual de Ponta Grossa

Os diversos modelos organizacionais utilizados na administração esportiva e eventos são alinhavados por diferentes setores administrativos. Desde o modelo organizacional olímpico até a atividades desenvolvidas em escolas, clubes e associações sofrem a interferência e o inter-relacionamento humano do poder e da estigmatização. O que será apresentado, será um estudo de caso de um evento esportivo realizado no Estado do Paraná, os Jogos Mundiais da Natureza[1].

Uma abordagem sobre os diferentes grupos que fizeram parte da organização do evento conforme seus níveis e constantes estruturais levando em consideração os conceitos de interdependência, configuração, poder e a relação de estabelecidos e outsiders seguindo os escritos de Elias.

Como noção de interdependência, Elias estabelece que os homens além das relações de produção desenvolvem uma cadeia multidiversificada, onde nos fazemos parte uns dos outros em processo constante de mudanças, à medida que as sociedades se tornam cada vez mais diferenciadas e estratificadas[2]. Neste sentido não podemos considerar o "eu" agindo de uma forma autônoma, mas sendo necessário interagir com o "nós" como forma de ligação na rede das relações sociais.

Pode-se entender que as pessoas vivem as mais variadas formas de interdependência, as figurações sociais formadas pelos indivíduos, interna e externamente, estabelecem as configurações sociais móveis a um determinado grupo. Estes estão sempre em fluxo, em processos de mudança e transformações, algumas rápidas, outras mais duradouras, mas ambas definem a balança do poder entre os indivíduos e grupos que compõem as configurações sociais, possibilitando as mais variadas formas de interações sociais, tendo o poder como elemento fundamental de qualquer configuração.

O poder deve ser constituído como um elemento integral de todas as relações humanas[3]. Não podemos considerar o poder como componente das relações humanas no sentido fragmentado, mas considerá-lo como equilíbrio entre as diferentes classes sociais, ou seja, a balança do poder é variada de acordo com as ações desenvolvidas, sem dicotomizar os autores e os atores, podendo ser bi ou multipolar variando com a situação proposta.

Quanto ao relacionamento de estabelecidos e outsiders[4], os primeiros consideram-se individualmente ou seu grupo constituído com características humanas superiores, mantendo suas vantagens sociais, excluindo de seu meio o outro grupo. Os outsiders são considerados inferiores, não fazem parte de regras e normas aplicadas pelo grupo estabelecido. Pode-se considerar a exclusão e a estigmatização como ferramentas para o preconceito do grupo estabelecido sobre o outsider. Neste sentido, a estigmatização passa a

[1] Evento esportivo realizado de 27 de setembro a 05 de outubro de 1997 na Costa Oeste do Paraná.
[2] Elias, N. Introdução à sociologia. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 1980. P. 174.
[3] Ibid, p. 80.
[4] Elias, N e Scotson, J.L. Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

ser considerado como um instrumento de monopolização e oportunização do poder à classe estabelecida.

A criação de um equilíbrio instável do poder pode ser atribuído ao grupo estabelecido, passando a estigmatizar o grupo outsider de forma que o estigma social aplicado a eles, passa a penetrar em sua auto-imagem, aceitando ou assimilando as interferências negativas impostas ao grupo outsider pelo grupo estabelecido. Uma das diferenças atribuídas aos dois grupos é a coesão, mais integrada aos estabelecidos. A estigmatização, portanto, pode surtir um efeito paralisante nos grupos de menor poder.

Como forma de demonstrar os instrumentos do poder e da estigmatização em grupos de diferentes configurações, abordar-se-á as ações organizacionais, administrativas e operacionais decorrentes durante o período de planificação e execução dos Jogos Mundiais da Natureza, onde quatro grupos distintos obtinham as funções esportivas acima abordadas na execução do projeto final.

A administração dos jogos estava situada em quatro diferentes grupos: a consultoria espanhola, o comitê por meio de suas coordenadorias, as federações especializadas e as unidades territoriais, em cada uma delas existia a ligação direta com o poder.

A consultoria espanhola foi responsável pela elaboração do projeto, preocupada com seu "know-how" internacional, mantinha um acompanhamento e cobranças dos demais segmentos, pois o sucesso de seu projeto, dependia das interdependências operacionais e administrativas dos demais grupos.

O comitê e suas coordenadorias administravam todo o projeto, cobravam a consultoria por propostas apresentadas, mantinha um contato direto com as federações especializadas e forneciam subsídios as unidades territoriais das possíveis necessidades operacionais no desenvolvimento dos jogos.

Os diretores de modalidades, representantes das federações especializadas, conforme o projeto estavam responsáveis pelo desenvolvimento técnico da prova, sempre cobrados pelas suas ações e ao mesmo tempo exigindo o cumprimento do cronograma proposto.

As unidades territoriais por meio de suas equipes, atendiam as solicitações realizadas pelos mais diversos segmentos envolvidos, estavam sempre disponíveis no sentido de auxílio aos jogos, mas em contra partida, eram os que menos informações obtinham.

Mesmo com o desempenho de papeis importantes e necessários nas relações entre os grupos que trabalhavam para um mesmo fim, pode-se observar variantes de poder nas funções designadas a cada grupo.

Observa-se algumas, senão várias constantes estruturais entre os grupos enumerados: a diferença de nacionalidade, a superioridade de conhecimento do objeto a ser desenvolvido, a diferença de habitus esportivo e cultural, diferença sociológica regional, dentre outros pontos.

Neste sentido, Elias cita:

" A estigmatização, portanto, pode surtir um efeito paralisante nos grupos de menor poder. Embora sejam necessárias outras fontes de superioridade de forças para manter a capacidade de estigmatizar, esta última, por si só, é uma arma nada insignificante nas tensões e conflitos ligados ao equilíbrio de poder. Por algum tempo, ela pode entravar a capacidade de retaliação dos grupos dotados de uma parcela menor de poder, bem como sua capacidade de mobilizar as fontes de poder que estejam a seu

alcance. Pode até a ajudar a perpetuar, durante algum tempo, a primazia de status de um grupo cuja superioridade de poder já tenha diminuído ou desaparecido[5]*".*

Esta estigmatização poderia variar entre os quatro grupos, pois em cada momento um deles obtinha o poder sobre os demais, obedecendo as suas atribuições de importância no desenvolvimento do projeto. A necessidade da interdependência não era esquecida e as variáveis operacionais que necessitavam de ajuda mútua entre os envolvidos se realizavam existindo neste momento um equilíbrio de poder entre eles. Mas provavelmente após esta troca mútua de informações e favores, ocorria novamente o desequilíbrio do poder em favor do melhor estabelecido.

A diferenciação entre os grupos foi uma tônica constante no decorrer do projeto, principalmente quando da aproximação do período de realização dos jogos.

O grupo estabelecido poderia ser uma coordenadoria do comitê, atuando com maior propriedade sobre um grupo de unidade territorial, mas ao mesmo tempo esta coordenadoria passaria a ser outsider perante determinantes atribuído a consultoria.

Neste sentido Elias cita:

" Muitas questões diferentes podem expor às claras as tensões e conflitos entre estabelecidos e outsiders. No fundo, porém, todas são lutas para modificar o equilíbrio do poder, como tal, podem ir desde os cabos –de- guerra silenciosos que se ocultam sob a cooperação rotineira entre os dois grupos, num contexto de desigualdade instituídas, até as lutas francas pela mudança do quadro institucional que encarna esses diferenciais de poder e as desigualdades que lhes são concomitantes. Seja qual for o caso, os grupos outsiders (enquanto permanecem totalmente intimidados) exercem pressões tácitas ou agem abertamente no sentido de reduzir os diferenciais de poder responsáveis por sua situação interior, ao passo que os grupos estabelecidos fazem a mesma coisa em prol da preservação e aumento desses diferenciais[6]".

Estas ações em grupos ficaram evidenciadas quando do início das atividades esportivas, onde a equipe descentralizada do comitê passou a desenvolver suas tarefas juntamente com os coordenadores das unidades territoriais, principalmente na resolução de percalços operacionais e estruturais, quando os de maior propensão de outsider, passavam a função de estabelecido na execução e soluções dos problemas, neste momento pode-se notar um equilíbrio instável do poder devido às tensões inerentes no processo em operacionalização.

Durante o desenvolvimento do projeto esportivo apresentado ficou evidenciado por diversas vezes o processo constante de descentralização das ações que automaticamente surgia entre os grupos e indivíduos incorporados no sistema com um sentimento de responsabilidade na execução das ações imediatamente necessárias. Fatores como a divisão e estimulo, a cooperação e a competição serviram como expressão naquele momento como equilíbrio das tensões ora apresentadas.

Considerações Finais.

A apresentação dos conceitos e a exemplificação do caso esportivo quanto à ação direta de indivíduos ou grupos na administração e organização de eventos, desde o nível mais singular aos de maior complexidade teve como finalidade evidenciar uma reflexão quanto à necessidade de avaliações anteriores à execução de projetos e sua execução.

---

[5] Ibid. p. 27.
[6] Ibid. p.37

A estigmatização e o poder estarão presentes quando no desenvolvimento de uma proposta de organização com o envolvimento de diferentes grupos e indivíduos, voltados à execução e operacionalização de um determinado objeto. A participação ou não destes grupos deve ser considerada de forma à não comprometer o objetivo final da proposta a ser desenvolvida.

Pode-se considerar que os diferentes grupos ou indivíduos envolvidos num contexto organizativo dentro de suas particularidades e posições de ocupação, autonomia, interdependências com os demais grupos e relacionamento, poderá em determinado momento estar estabelecido e com poder e em outro tornar-se outsider.

Referências Bibliográficas:

Elias, N. **Introdução à sociologia**. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 1980. P. 174.
Elias, N e Scotson, J.L. **Os Estabelecidos e os Outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

A sociedade kadiwéu numa ótica elisiana

Marina Vinha
Universidade D. Bosco – Campo Grande/Mato Grosso do Sul

A sociedade indígena Kadiwéu é estudada a partir dos três eixos teóricos de Nobert Elias, poder, habitus e inter-relações. O conceito de processo civilizador elisiano é utilizado para a compreensão das mudanças sociais, no que diz respeito aos jogos tradicionais e esporte. Para tal, foram adotados o tempo Kadiwéu em dois períodos: 1) tempo dos senhores Kadiweu e 2) tempo institucionalizado. Neste sentido, entendo que com o estudo da estrutura histórico-social abarcando desde a ancestralidade atemporal Guaikuru, passando pelo sub grupo Mbaya e chegando no grupo estabelecido no Brasil, os Kadiweu, fornecerá mais sustentação para as análises dos jogos tradicionais e a chegada do esporte.

Apresentação

Elias (1990, p.109) narra uma fábula sobre o tempo, em que um grupo de pessoas subiu uma torre alta e desconhecida. A primeira geração dessas pessoas chegou até o quinto andar, os da segunda até o sétimo e assim sucessivamente, até que um grupo atingiu o centésimo andar. Foi então que a escada desmoronou. Os que lá ficaram se esqueceram que um dia seus ancestrais habitaram os andares anteriores, se esqueceram como chegaram onde estavam e esqueceram também a maneira como os demais tentaram. O esquecimento os levou a considerar o mundo e a si mesmos a partir da perspectiva do centésimo andar. Chegavam até a acreditar que as representações que forjaram para si eram compartilhadas pela totalidade dos homens.

Assim, a complexidade que envolve a sociedade Kadiwéu tem sido estudada em profundidade por historiadores e antropólogos, nos tempos atuais. Vêm de quase três séculos os documentos de missionários, cronistas e militares, referendando o aprofundamento das pesquisas contemporâneas. No presente estudo, nos inserimos também nesse contexto, valendo-nos de diferentes fontes, acrescidas das pesquisas em fontes orais, para construir uma visão da sociedade Kadiwéu, iluminada pela teoria de Elias.

A sociedade Kadiwéu numa visão elisiana, leva-nos aos andares anteriores, constituindo-se em estudo-base para compreender a trajetória do corpo-sujeito Kadiwéu[1] no jogo e no esporte. Para tanto, o estudo foi delimitado em recortes temporais, os quais ajudam a compreender os pontos de análise segundo teoria de Elias: inter-relações, poder e *habitus*. O tempo foi didaticamente dividido em dois: 1) tempo dos senhores Kadiwéu e 2) tempo institucionalizado.

A terminologia **tempo dos senhores Kadiwéu** foi adaptada de Pechincha (1994), e neste estudo designa o período histórico-social em que ancestrais Mbayá e o próprio grupo Kadiwéu se constituíam na condição de relativamente autogovernados. Esse período foi dotado de *habitus* específicos, relações de poder predominantemente comunitárias[2], numa rede de configurações mais curtas, própria de uma sociedade menos complexa[3]. Não há estimativa do início desse tempo, mas ele se encerra com a chegada dos chefes brancos, ou os primeiros funcionários do Sistema de Proteção ao Índio (SPI), atual Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

O **tempo institucionalizado** é também uma expressão criada para este estudo. O termo traduz a inferência do estado nacional entre o Kadiwéu. Estima-se que o grupo conviva com a presença do órgão indigenista oficial desde 1928. Na aldeia Bodoquena, a instalação do Posto Indígena (PI) ocorreu em 1942. O dado cronológico é uma referência de quando o poder foi transferido ou dividido entre os capitães indígenas e os agentes institucionalizados, funcionários do Governo. Nesse novo contexto, houve ampliação das inter-relações, mudanças no *habitus* e um re-equilíbrio na balança de poder. Ambos os períodos são explicitados a seguir.

Enquanto os Kadiwéu tomam o passado como referencial, uma ausência sentida por etnólogos, é que não há qualquer texto que explique a organização social, que atribua *status* aos caciques, ou condição privilegiada à

---

[1] A expressão "corpo-sujeito Kadiwéu" foi construída com base na expressão "forma-sujeito-índio", segundo Orlandi (1994), significando o indígena reconhecido por um modo de ser complexo, produzindo um imaginário específico, necessitando de uma compreensão própria. A justaposição das palavras "corpo-sujeito" reitera a unidade humana, a pessoa na sua integralidade. Já a expressão composta com o trio de termos "corpo-sujeito Kadiwéu" designa a pessoa Kadiwéu na sua integralidade e alteridade.

[2] Segundo reflexões de Tönnies (1963, citado em MAGNANI, 2001, pp.23-24), comunidade caracteriza-se pelas relações face a face, consenso, laços afetivos, controle social.

[3] Em relação às sociedades urbanas industrializadas.

nobreza de sangue Kadiwéu. O grupo parece se preocupar enfaticamente com a origem do homem e da natureza das coisas (SHADEN, 1945 citado em RIBEIRO, 1980).
Atualmente, quando os entrevistados anciãos relatam o sistema do índio, eles se remetem a um passado para demonstrar a força do sistema indígena. A avaliação dos anciãos é que "novas circunstâncias de vida teriam provocado impedimentos à repetição do sistema" (PECHINCHA, 1994, p.82). A percepção indígena vista segundo Elias (1982), é um processo de mudanças ocorrendo em longo prazo, caracterizado por ser um processo "cego", querendo dizer que as inter-relações humanas vão se constituindo sem muita previsibilidade, ou nas palavras do informante, pelas "novas circunstâncias da vida".
É dos próprios Kadiwéu essa interpretação das suas experiências históricas. No entanto, nenhum sistema se mantém inalterado, afirma Pechincha (1994). Mas, a maneira de falar do passado, colocando-o lá e aqui no presente, mostra um passado que é tomado como referencial para o sistema social atual. "Se a gente lembrar dos feitos dos nossos avós, a gente pode mostrar que ainda é índio", afirma um informante de Pechincha (1994, p.83). O tempo dos senhores Kadiwéu é narrado seguindo uma padronização. São relatos da "história oficial Kadiwéu" dos acontecimentos, mesmo que improvisados e livres no seu enredo. Essas histórias se referem a um tempo mítico, ou a um tempo remoto, e falam de identidade e guerra.
Todas essas mudanças ocorridas desde os Mbayá, se analisadas sob o olhar elisiano e reportando-se a Goudsblom (2001), são seus "processos civilizadores". Estes são considerados uma característica universal das sociedades humanas. Desde que que pessoas morem juntas,

> (...) formam regimes de comportamento que as pessoas impõem às outras e a si mesmas, regimes que lhes permitem, de uma certa maneira, fazer frente aos problemas que encontram em sua vida e que são transmitidos uns aos outros. No curso do processo de transmissão, esses regimes podem sofrer mudanças maiores ou menores (Goudsblom, 2001, p. 243).

Assim, co-existem as cronologias históricas e as historicisadas, o passado e o presente operam como consciência histórica, firmando o pressuposto de que as "histórias de antigamente mitificam o passado e constituem a ideologia do presente[4]".

1. Tempo Dos Senhores Kadiwéu

> (...) quando o Brasil nos descobriu, nós estávamos aqui mesmo, neste lugar.
> (NESTOR, citado em PECHINCHA, 1994, p.10)

1.1 *Habitus*

Língua, Sociedade e Cosmogonia

Os Kadiwéu são remanescentes no Brasil dos índios da família lingüística guaikurú, na qual se incluem outros povos chaquenhos, da região do Chaco Paraguaio e Argentino. A família lingüística guaikurú foi falada "desde Santa Fé, na Argentina, a Corumbá, no Brasil, e dos rios Paraná e Paraguai, até os Andes[5]".
Os Guaikuru são descritos como uma sociedade hierarquizada. Desde tempos imemoriais, impediam o crescimento demográfico natural mediante a prática do aborto e do infanticídio. Buscavam em outros povos, seus inimigos, a captura daqueles que constituiriam os membros de sua sociedade. Brancos colonizadores, espanhóis e portugueses, outros povos indígenas, e há referência à inserção de africanos refugiados do sistema político daquele período. A sociedade Guaikuru assimilou elementos vindos de fora, e mesmo com a sociedade hierarquizada a miscigenação ocorreu, afirma Pechincha (1994, p.31).
Os filhos naturais, um ou eventualmente dois, geralmente nasciam quando o homem alcançava a idade dos 40 anos e a mulher em torno de 30. Os gêmeos não eram criados. Os casais, monogâmicos e adeptos do divórcio, utilizavam a interrupção do intercurso sexual como forma de planejamento familiar. O período de controle sexual era longo, se estendendo entre 4 a 5 anos, desde a gravidez até o fim da amamentação. As fases do nascimento até o crescimento do bebê eram marcadas por uma série de ritos. Contudo, no caso de fecundação indesejada aplicavam o aborto ou infanticídio (SÀNCHEZ LABRADOR, 1910 citado em Pechincha, 1994).
A cosmogonia Kadiwéu está subdividida em: alto, subterrâneo, água e terra. O "alto" ou céu é a morada dos "yyonoenoyodi", que é o Criador e dos seguintes seres: os "bichos" ou "cipós", que são seres e objetos extrafísicos; do "nijienaya", que é o xamã vivo e alguns "nijienaya" já mortos. No alto, existe tudo o que existe na terra: rios, pastos, animais, pessoas; mas é um lugar de magia, de seres com poderes especiais[6].
O "subterrâneo", buraco, ou interior da terra é habitado por alguns homens, os "ooleodi", possuidores de mãos compridas. Desse lugar foram tirados também todos os povos. Quando as pessoas ainda estavam no

[4] Berta Ribeiro (1991, citada em SIQUEIRA JR., 1993).
[5] Metraux (1963, citado em PECHINCHA, 1994, p.14).
[6] Pechincha, 1994.

buraco e o Criador não as tirara ainda, eram chamadas de “noica”. Essa mesma designação, “noica”, é adotada para todos os povos que eram invadidos pelos antepassados Mbayá, afirma Pechincha (1996, p.102).
Na “água” habitam os “nioyotijege”, que são homens de cor branca. Eles passaram a viver dentro da água por descumprirem regras da sociedade. Na “terra” ficam os mortos e os vivos. Os mortos habitam o mesmo lugar dos vivos, mas só são vistos por um xamã, que também pode estabelecer contato com eles. Os mortos brincam, dançam a “dança do bate-pau[7]”, ficam como se estivessem em suas casas. Coerentemente, os cemitérios Kadiwéu são uma réplica da aldeia e vários utensílios acompanham seus proprietários após a morte (PECHINCHA, 1994).

Modo de ser

A disposição das moradias Mbayá-Guaicuru, as “tolderias[8]”, é um conjunto de toldos ou abrigos. Seguia a forma de um meio círculo mais aberto nas extremidades. Não havia a estrutura de ruas, mas os toldos eram montados em longa fila, unidos uns aos outros com passagens cobertas, sendo o teto em duas águas. O “senhor” ocupava o lugar central, junto a sua família, e os cativos ficavam ao redor do toldo. Porém, não havia diferença entre as moradias. Os alimentos eram servidos no centro de cada toldo, com as pessoas sentadas sobre esteiras de palha, servindo-se com as mãos (SÀNCHEZ LABRADOR, 1910; BOGGIANI, 1894).
Nos fundos de onde instalavam a tolderia, ficavam os cavalos. Estes eram tratados pelos cativos, responsáveis também pelos serviços domésticos, pela secagem dos couros e outras tarefas rotineiras. Defronte a tolderia escavavam pequenos reservatórios para água, constantemente realimentados por nascentes, servindo para suprir toda necessidade da comunidade. Os hábitos de higiene fisiológica eram realizados em lugares mais distantes, separados da estrutura habitacional[9].
Um modo de ser Kadiwéu consistia em não tirar a primeira dentição das crianças, por proteção e carinho. Quase todas as fases de crescimento e desenvolvimento humano eram homenageadas. A limpeza do corpo era uma virtude entre eles. Banhavam-se duas a três vezes nas nascentes, inclusive antes de dormir nos períodos de calor. O marido acompanhava a esposa aos banhos, protegendo-a e levando consigo uma faca com a bainha ornada com pedras. Os cativos, de diferentes grupos étnicos e europeus, iam, gradativamente, adotanto esses modos, mesmo que a princípio seus hábitos de origem fossem contrastantes, observa Boggiani (1892).
A relação com a natureza era de usufruto, e de luta constante. Pescavam, caçavam, colhiam frutos, mas não cultivavam a terra. As peles dos animais eram curtidas e serviam de camas, roupas, utensílios e expressões artísticas. O período em que a natureza se opunha, ficavam sujeitos à fome, à sede, ao frio e calor. Talvez, as interdependências entre fartura e ecassez, resultaram num equilíbrio na individuação do grupo, traduzido por cronistas como um estado de perfeita saúde e robustez, que os distinguia dos demais (RODRIGUES DO PRADO, 1795 (1951, p. 96).
As vestimentas variavam pouco de homem para mulher, contudo as mulheres não se apresentavam nuas. Geralmente se envolviam com um pano ao redor da cintura, no comprimento até os joelhos, chamado chiripá. O dorso e seios ficavam expostos, mas quando saiam da aldeia colocavam outro pano sobre os ombros e costas, deixando livre um dos braços, semelhante à roupa romana. A roupa íntima consistia em um pano que passava por entre as pernas e era sustentado por uma faixa enfeitada com sementes. Na orelha usavam brincos, mas com um furo muito pequeno, explica o autor. A roupa masculina consistia também no chiripá e nenhum outro adereço com penas, não usavam cocares de penas e nenhum apetrecho com enfeites similares, relata Bogginai (1892).
As pinturas corporais eram distintas para homens e mulheres da nobreza. Na pele eram tatuados, com tinta degradável, símbolos distintivos que permitiam a leitura do que cada um representava no grupo. Somente as mulheres são conhecedoras e pintoras dos respectivos símbolos corporais. Da mesma forma, as mulheres confeccionam cerâmicas mantendo toda a linhagem simbólica nos seus grafismos, mesmo com a incorporação de atualizações. A arte masculina é expressa em madeira, chifre e prata. São peças esculpidas com refinamento e diferentemente das mulheres, cujos desenhos são geométricos, os desenhos masculinos seguem formas de flores e animais[10].
A condição física masculina foi relatada como de excelentes corredores e hábeis cavaleiros. Descritos como de porte considerado alto, para a média da população, eram também fortes, musculosos e notadamente capazes de resistir ao esforço. O comportamento era de ousadia, consideravam-se superiores aos demais

[7] Dança tradicional Kadiwéu.
[8] Termo adotado por cronistas.
[9] Idem.
[10] Idem.

grupos indígenas da região, presumiam-se nobres, valentes, o que contribuía para serem vistos como presunçosos. As destrezas a cavalo eram comparadas aos feitos dos artistas de circo da Europa, daquele período, segundo cronistas. Suas habilidades suplantaram o exército espanhol e português, que faziam uso do animal como meio de transporte e para isso recebiam treinamentos militares[11].

Nessa sociedade, havia distinção entre os filhos dos nobres senhores Kadiwéu e o filho dos cativos. Contudo, havia uma relação de dependência entre as distinções sociais: os meninos nobres e os meninos cativos eram criados juntos. As festas significativas correspondentes às fases de crescimento e desenvolvimento infantil envolviam ambos. Quando jovens adultos, já guerreiros, em situação de ataques ao inimigo, o "capanga", denominação para o filho do cativo guerreiro, ia à frente protegendo seu senhor (VINHA, 1999).

Outra especificidade, são os intelectuais Kadiwéu. São elevados à tal condição por deterem o poder da palavra nas suas histórias. As representações pressupõem a sociedade, mas a coincidência entre sociedade e sua tradição está na própria interpretação por seus agentes intelectuais, que vivenciam a tradição, graças a qual ela se mantém. Os detentores da história são chamados "filhos(as) queridos(as)[12]".

As narrativas históricas, na aldeia Bodoquena, obtidas por Pechincha (1994), se restringiram apenas a uma das famílias dos senhores Kadiwéu. Há duas famílias de capitães que se posicionam como facções, contudo não existem versões de mitos, se seriam de propriedade de cada família. Os informantes foram apenas a família dos "Matexua". A família "Silva" não aceitou contar seus mitos. Apenas os idosos conhecem esses mitos e são responsáveis para nomear parentes, item não aprofundado neste estudo.

Um outro hábito muito almejado pelos Kadiwéu é a alteração do estado de consciência, principalmente no tempo dos seus senhores. Após a ingestão ritualística do hidromel, mistura fermentada de água com mel, o objetivo é dormir, e em sonhos, ver coisas nunca vistas, como: festas, jogos e delícias. O mundo das delícias é o mundo dos mortos. A única maneira de os vivos se deslocarem para o mesmo lugar é com ajuda do hidromel. A bebida ritualisticamente fermentada era fator integrador da cultura, conservador da etiqueta e animador de tendências para o êxtase. Mesmo sendo com balbúrdia, eram harmoniosas, sem conflitos sérios entre os participantes, registra SÀNCHEZ LABRADOR (1910).

O ritual de ingestão da bebida é hierarquizado, realizado em cerimônias complicadas, com rígidas normas de etiqueta. Tais normas consistem em: 1) o hidromel é servido em cuias, por moças; 2) outras jovens ficam designadas para aparar quem vomitar; 3) os cativos não podem participar do círculo hierárquico, pois cabe-lhes cuidar dos senhores, levando-os para casa para sonharem, conduzindo-os com cuidado e respeito para entrarem em um estado especial; 4) a distribuição da bebida era realçada pelos cantos e tambores tocados por jovens que saudavam cada guerreiro servido; 5) simulâneo aos cantos, os valores de cada um deles eram enaltecidos; 6) a fermentação era entregue aos idosos veneráveis e acompanhada por música instrumental, danças e cantos que asseguravam um resultado satisfatório; 7) bebedeiras duravam 24 horas e participavam homens e mulheres adultos; 8) ficavam dispostos em círculos, alternando a bebida com o tabaco, este mascado pelas mulheres e fumado pelos homens (SÀNCHEZ LABRADOR, 1910; RIBEIRO, 1980).

Formação do caráter guerreiro

Historicamente, os antigos Kadiwéu matavam todo e qualquer branco que encontrassem. Principalmente os que ousavam entrar em suas terras. "Não conversavam, senão começava o negócio de amizade" (PECHINCHA, 1994, p.7).

Os homens eram guerreiros em potencial, com atributos de força física e rigidez de caráter. Tais características não são inatas, o "yodapoaynigi" [guerreiro] é treinado desde criança. Nessa fase, um dos processos pedagógicos consistia em derramar uma caixa de marimbondo sobre o gurizinho. Deixam o menino assim picado, na moita de caraguatá[13]. Dessa forma iam formando o menino, e já ia ficando pronto para brigar, disseram a Pechincha (1994).

Mas não eram todos os meninos aspirantes a guerreiro. O personagem padrão de homem era praticamente invulnerável, por não temer a dor. Pechincha (1994, p. 120) relata que a "dor do corpo" foi descoberta por um guerreiro bravo que passou por uma prova terrível ao ser atingido em uma perna e ficando com seus quartos[14] quebrados. A história narra que, sem contar nada a ninguém, o guerreiro machucado continuou montado por 4 horas até chegar a determinado abrigo. Ao chegar, desceu do animal e a outra perna ficou para o outro lado,

[11] Sànchez Labrador (1770), 1910; Rodrigues do Prado (1795), 1951; Almeida Serra (1852), 1906; Debret (1834 e 1839), 1978; Boggiani (1892 e 1897), 1945 (citados em VINHA 1999).

[12] São essas pessoas hoje os melhores informantes da memória étnica do grupo.

[13] Caraguatá, planta da região.

[14] Forma popular para designar fratura na região do quadril.

ele a puxou dizendo: “fique aqui que aqui é seu lugar”. Somente nesse momento os demais viram que ele estava baleado. Mesmo assim, ele desarreou o cavalo, foi se arrastando, engatinhando até o fogo e, não aceitando ajuda, preparou seu espeto.

A narrativa enfatiza que guerreiro dormiu a noite inteira e não gemeu. No outro dia, pediu que lhe trouxessem o cavalo do pasto e foi novamente rastejando arrear seu cavalo. Quando chegou à sua aldeia é que foi se tratar. Quando esse homem ficou bom ele ficou muito ruim mesmo. Matava qualquer um, sem dó. Porque ele dizia: “agora eu já sei que o nosso corpo sente dor”.

O guerreiro também se fortalecia para os embates passando por rituais que o imunizavam contra a sede, havia treinos de lutas, de corridas ritualísticas, treinos com animais, reuniões de estratégia, vocabulário próprio. Uma das “gírias” dos guerreiros, quando vão guerrear, dizem que vão fazer uma “brincadeira”. Dizer que se vai “presentear” alguém é dizer que se vai matá-lo. A obra do guerreiro que matou muitos é dita “trabalho de onça”. Enfim, pode-se supor uma espécie de confraria que agregava e formava o guerreiro (PECHINCHA, 1994; VINHA, 1999).

Elias (1990) argumenta que não podemos nos contentar com a explicação de que devido ao comportamento particularmente belicoso de muitos grupos humanos, no caso exemplificado com os Kadiwéu, deva ser atribuída a eles uma dose elevada de agressividade. Na origem dos seus conflitos bélicos incessantes, não havia nenhuma dose de agressividade biológica, mas, antes, uma incapacidade de dominar situações de conflito que lhes pareciam inevitáveis, e de modificar a correspondente estrutura de personalidade que sustentava esses conflitos. Havia um modelo social de comportamento que deixava transparecer as formas específicas de autocontrole, exigindo liberação em determinadas ocasiões e controle em outras, a exemplo de suas formas de determinação do tempo, que eram descontínuas e ligadas às ocasiões determinadas.

O “outro” como fonte de vida

Quaisquer “outros povos”, indígenas ou europeus, eram vistos pelos Mbayá como subjugáveis. Qualquer “outro” era passível de entrar e compor a sociedade Mbayá numa relação hierárquica. Com exceção dos Terena, com quem mantinham uma relação de cativos com dependência, aos demais capturados em nada influenciava sua origem. Os cativos eram incorporados como membros da sociedade, mas com diferença de estatuto. A sociedade Mbayá mantinha mecanismos para a incorporação diferenciada. Crianças e jovens mulheres eram as presas preferidas, pois seriam socializadas no contexto Mbayá. “Os valores que alinhavam posições na sociedade Mbayá eram étnicos”, explica Pechincha (1994, p. 45).

O mito de “Niwelanigi” traz uma metáfora da apropriação física do outro. Outros mitos vão contar que não havia só a apropriação física do outro. Apropriava-se de elementos da cultura do outro, elementos que tornaram símbolos de si mesmos. Assim, Pechincha (1994) enumera algumas dessas apropriações:

1) o cocar foi apresentado por um índio Kayowá, capturado desde pequeno, mas que não esqueceu seu povo;
2) da mesma forma, aquele índio Kayowá trouxe uma saia bem bonita;
3) o abanico, instrumento para se refrescarem nos dias quentes, “roubaram” dos Terena. Assim também a tecelagem com algodão, já o Criador deu a agricultura aos Terena;
4) a flauta, o tambor e a fita na cabeça foram imitados dos paraguaios (os Mbayá usavam tais instrumentos já no século XVIII, segundo registros de Sànchez Labrador, 1910);
5) a dança do bate-pau é descrita como um costume assimilado do povo paraguaio. Os paraguaios estavam dançando essa dança quando os Kadiwéu atacaram e acabaram com eles, no tempo de espreita para o ataque aprenderam a dança;
6) um ritual Mbayá, chamado “remedo dos Mocovis” simula a prática tanto dos indígenas Mocovis quanto dos Mbayá, de cortarem a cabeça do inimigo morto em combate.

Cônscios de que são uma sociedade que precisa apropriar-se do outro para sobreviver, conforme exemplos de “mimese” acima citados, os Kadiwéu imitando o outro estabelecem novos *habitus* no interior do grupo. Mais do que declarar um processo de identificação, a atitude de imitar tem algo a dizer sobre a apropriação do outro e das coisas do outro. Os Kadiwéu causam admiração quando, em 1857, viram pela primeira vez um navio de guerra no rio Paraguai, aportando em Forte Coimbra. A partir daí apareceram com âncoras pintadas nos corpos e nos rostos, imitando os oficiais, inclusive com pinturas na própria pele, das fardas e brasões reconstituídos com perfeição de detalhes. Desde então, a “festa nacional dos Kadiwéu”, o “Etogo”, ou

"Navio", é uma *mimésis* da tripulação de um navio de guerra tomado dos paraguaios, durante a Guerra do Paraguai[15].

O "outro", na sociedade Kadiwéu dos tempos dos senhores, se inseria também no grupo por meio do hábito de raptar pessoas. Foi preciso um ser extrafísico, um homem-bicho, com poder, para dar o exemplo. O mito de "Niwelanigi" canibaliza pessoas de outras nações e Pechincha (1994) vê nesse mito uma metáfora da necessidade do "outro" como fonte de vida. Recordamos que o estilo de constituição da sociedade Kadiwéu era por meio das guerras de captura. Qual a necessidade de "Niwelanigi" ser bicho para roubar pessoas? Os relatos parecem indicar para as associações que corresponderiam a:

O ato de matar é animal, é natureza. Assim como procriar é ato da natureza. Não procriar é ato de cultura. "Niwelanigi" come o outro porque é animal, então come carne crua. Niwelanigi é bicho e mata outros povos e é também homem que civiliza. Mas devolve homens cozidos, metáfora de que devolve civilização, quando se torna homem e faz a lei. Niwelanigi então, é onça[16] que mata outros povos e é homem que civiliza. E a pena maior, ou a única, pela desobediência aos conselhos de Niwelanigi é transformar o infrator em bicho. Eis, resumidamente, alguns conselhos do homem-bicho, os quais, se adotados, isentava os homens desse perigo, a saber:

1. carne de caititu só pode ser comida cozida ou em sopa. Dessa forma se previne contra o perigo de comer a carne crua: assustar-se à toa e repetir os grunhidos da queixada,
2. carne de veado pururuca pode comer do mesmo jeito, senão a pessoa torna-se presa fácil do inimigo,
3. proibido comer carne de veado, pois causa cãibra às pessoas,
4. tutano de qualquer animal é proibido. Se comido, quando for machucado não verterá sangue,

Para a mulher, as restrições são coerentes com as questões: cultura=civilização, natureza=bicho. A mulher, quando na menarca, não pode comer carne, senão vira bicho. Pode virar bicho depois que morre, mas se a vida depois da morte repete a vida na terra, o risco tem a mesma conotação. A mulher parida também não pode comer carne. Nos conselhos de Niwelanigi, menstruação e parto são fatos da reprodução. Reproduzir não é condição almejada pelas mulheres Kadiwéu, é natureza, explica Pechincha (1994).

O mito associou a guerra (o comer carne crua) à reprodução biológica do grupo. A reprodução natural foi também contemplada dentro dessa ordem de coisas: a mulher parida ou menstruada não pode entrar em contato com a carne de animais, sob pena de tornar-se bicho. Capturar crianças é semelhante a pari-las. O guerreiro, o homem-bicho, "come" carne de gente e faz a sociedade perpetuar-se. Já a mulher, se oferece um filho à sociedade não come carne de bicho, para não ser bicho. Parir é ato da natureza, mas, se, como sugeriu Lèvy-Strauss (1986, citado em PECHINCHA, 1994), há uma repugnância a este ato natural, ele não deve fazer a mulher semelhante ao animal. O mito demonstra essa agenciação entre natureza e cultura.

canibalismo=comer carne crua
comer carne crua = bicho = natureza
natureza = reprodução biológica da sociedade
impedimento da reprodução natural =cultura.
cultura=não se tornar bicho.

O "outro", na condição de morto, exige dos vivos as seguintes prescrições: o enlutado, com seu parente morto, não deve ingerir carne. Nesse caso, reportamos à metáfora da entrada de um novo membro ao grupo, via rapto, que é o canibalismo (o animal que come carne crua). Assim, a perda (morte) de um membro do grupo parece seguir a mesma elaboração simbólica do nascimento. Aquele que perde um parente passa pela mesma restrição que a mulher que dá a luz a um parente. Nascimento e morte se equivalem nesse momento. Há a lógica: o raptado não morreria para sua sociedade de origem e nasceria quando incluído em outra sociedade, a dos Kadiwéu?[17]

Outros mitos reafirmam o perigo da perda da humanidade, o perigo em tornar-se bicho. Este é o castigo pela desobediência às regras da sociedade: transformar-se em bicho, deixar o mundo da cultura, ser natureza. Mas, o ato fundamental da sociedade, sua própria constituição, o rapto, é ato de bicho. Há um paralelo entre

---

[15] Detalhes dessa festa nacional Kadiwéu não foram priorizados no presente texto. O navio de referência é o vapor "Maracanha" da armada imperial (CASTELNAU, parte II, tab. XXXVII, citado por COLINI, notas, p.273, In: BOGGIANI, 1945).

[16] Reportar-se à "gíria" dos guerreiros: "brincadeira" é matar e matar muitos é trabalho de onça (p. 9).

[17] Pechincha, 1994, p. 107

guerreiro e onça, ou entre guerreiro=onça=poder. Há uma segunda versão do mito em que falam como o hino que receberam de "Niwelanigi" é o mesmo cantado para o guerreiro, quando este ia e voltava da guerra, observa Pechincha (1994, p.108).

1. 2 Poder

Poder Atemporal

O poder como elemento integrante de todas as relações humanas, sempre presente onde quer que haja uma interdependência funcional entre as pessoas, é premissa neste estudo (Elias, 1982). Para os Kadiwéu, a entidade mítica "Gô-noêno-hôdi" simboliza a indiferenciação original através da ausência de relações sociais. Todos os povos estavam dentro de um buraco e nada os distinguia e nenhuma força sobrepunha um ao outro. Simultâneo ao ato de retirada de cada povo do buraco, realizado por "Gô-noêno-hôdi", este foi atribuindo funções sociais e características predominantes de diferenciação. O "caracará", outro personagem mítico, representado por uma ave de rapina da região e, simbolicamente, um contraponto ao Criador, O avisa que nada sobrara aos Kadiwéu, e este lhes concede a guerra, a opressão e a exploração dos demais (SÀNCHEZ LABRADOR, 1910; RIBEIRO, 1980; SIQUEIRA JR., 1993).

Certamente, a guerra entre grupos indígenas, em determinados períodos históricos, em nada se assemelha à compreensão de guerra no ocidente, de forma geral. Contudo, a guerra é praticada por quase todos os humanos em diferentes configurações, e ela pressupõe a morte de forma incondicional. Assim, a prerrogativa mitológica Kadiwéu, analisada segundo "modelos didáticos" propostos por Elias (1980), pode se localizar na "competição primária".

Os modelos didáticos objetivam compreender a força relacional do poder, e são compostos por: "competição primária", considerada uma exceção teórica, e "modelos de jogo", considerados interpenetração com regras. Ambos mostram, processualmente, mudanças nas teias de relações humanas. Comum em ambos são as relações humanas e o elemento que as integram, que é o poder, em constante equilíbrio/desequilíbrio.

Enfatizando a "competição primária", que é um tipo de inter-relacionamento humano apresentado como um caso de transição, representa uma competição real e mortal entre dois grupos, o que não é, de modo algum, jogo. O interesse de um dos lados é privar o outro não apenas de suas funções sociais, mas da própria vida. Enquanto que nos "modelos de jogo" o interesse é privar o outro das funções sociais, é jogo (ELIAS, 1980).

Os antagonismos violentos da forma de poder primário mostram as interdependências humanas, em dois aspectos distintos: a) os imutáveis, por serem dados biológicos fundamentais e, b) outros, mutáveis, mas que ainda não se modificaram, por estarem ligados a certos problemas sociais que se mostram não resolvidos para a humanidade, até o momento. Exemplificando: há a tendência humana imutável de reagir à situações de conflito através da reação de alarme, compartilhado com seres de outras espécies vivas, que é o mecanismo inato de luta ou fuga. Já, mutável é o hábito antiquíssimo da humanidade de resolver os conflitos entre clãs, nações, estados através dos massacres mútuos, chamados guerras, afirma ELIAS (1980, citado em VINHA, 2000, p.120).

Embora tais usos tenham sido um recurso de interdependência para a sobrevivência humana, conscientizar-se dele é um passo para a compeensão de como as pessoas foram capazes de resolver seus conflitos fazendo uso da privação da vida, é um modo de não ver o mundo do centésimo andar. A "competição primária" mostra cada grupo "dependente do que pensa que o outro irá fazer". Ambos os grupos não se orientam por regras comuns, mas se apoiam na "idéia" que cada um faz dos recursos de poder do outro, relativamente ao seu, como: força, astúcia, armas, abastecimento, todos constantemente postos a prova. Embora sem normas, a "competição primária" é um processo com estruturas nítidas, podendo ser analisado e explicado, afirma Elias (1980, citado em VINHA, 2000).

O mito de criação Kadiwéu inaugura uma forma relacional de poder que não pode ser categorizada como jogo, pois ele autoriza a morte. Assim compreendida, consideramos ser esta a chave para adentrarmos no corpo-sujeito Kadiwéu e o jogo tradicional, no tempo dos senhores Kadiwéu.

Poderes: Interno e Intermundos

A organização social dos Mbayá-Guaikurú teria desenvolvido uma estrutura mais complexa, caracterizada por um tipo de estratificação constituída por nobres, guerreiros e cativos. As relações entre senhores e cativos permeiam toda vida social do grupo. Contudo, o poder dos senhores não recaía pesadamente sobre os cativos, pois as relações humanas internas ao grupo, embora hierárquicas são assimétricas, fundadas na hegemonia Mbayá sobre outros grupos do Chaco, dominados pelas guerras (PECHINCHA, 1994, P.60). .

A estrutura de senhores, bastante flexível verticalmente, permite a integração de admitidos (cativos) no grupo. Mas, como povo, os elementos centrais de poder que os mantiveram foram: [i] o comportamento guerreiro,

[ii] o direito a manter cativos de outros povos e [iii] o etnocentrismo que impregna todos os mitos. É a consistência desses núcleos de valores, ou formas de poder na visão elisiana, já anteriormente expressas na mitologia, que não permitiram aos Mbayá se dissolverem entre tantos cativos de origens diferentes, afirma Ribeiro, 1980.

O poder coletivo do grupo foi aumentado com a inserção do cavalo. Com a mitológica designação de formar homens para a guerra, a índole guerreira foi fortalecida com a inserção desse novo elemento. As condições ambientais da planície contribuiram também para que o cavalo fosse adotado por povos caçadores e coletores, habitantes das regiões do Chaco, Pampa e Patagônia (SCHADEN, 1946; GALVÃO, 1963; RIBEIRO, 1980).

O conhecimento do animal está estimado em 1543, quando esses índios do vale do Paraguai viram pela primeira vez os cavalos trazidos na expedição comandada por "Alvar N nez Cabeza de Vaca", então governador da Província do Rio da Prata. Naquele período, a Província incluía boa parte do Brasil, de Santa Catarina ao Pará. Valendo-se de transporte mais ágil, o poder do ataque guerreiro consubstanciou-se na elaboração de estratégias de guerra mais apuradas, na facilidade de se movimentarem e de expandirem suas áreas de atuação (CABEZA DE VACA, 1999; ALMEIDA SERRA, 1866).

Diferentemente, o poder intermundos (terra, alto, água e subterrâneo) se configura com a relação do xamã na referida sociedade. O xamã é o herói nessa comunidade. Sua característica é de pessoa que tem o parapsiquismo desenvolvido. O parapsiquismo é a capacidade fisiológica de perceber a influência direta das dimensões extrafísicas, geralmente sentido por pessoa sensitiva. Essa faculdade pode ser também denominada "percepção super-sensorial", "sexto sentido", "clarividência" ou "visão sobrenatural[18]", sendo esta última a terminologia mais usada na literatura antropológica indígena (PECHINCHA, 1994; VIEIRA, 1999).

O papel extremamente significativo do xamã na sociedade Kadiwéu, mostra que eles são figuras correntes e das mais elaboradas. Por meio dessa validação social são validadas também suas práticas cotidianas. Ribeiro (1980) e Pechincha (1994) apontam os papéis dos xamãs, entre os Kadiwéu:

1. atuam em todos os ritos de integração dos indivíduos na sociedade;
2. são intermediários entre o mundo dos vivos e o dos mortos;
3. são incumbidos da defesa dos vivos contra a multidão de entes multidimensionais que os ameaçam permanentemente, tanto na forma de doenças, como em toda sorte de infortúnios;
4. realizam oráculos cujas previsões decidem se os guerreiros, ou uma simples expedição de caça, seguirá em frente ou recuará cheio de terror.

Por tais razões, não é de estranhar que os "padres", denominação Kadiwéu para seus xamãs, se imprimam tão vigorosamente na mitologia. Mas, na relação xamã/comunidade há uma tensão bastante séria, responsável pela vida ou morte do sensitivo: o xamã é morto inadvertidamente pela comunidade, em determinado momento de sua vida. Os heróis-xamã Kadiwéu se caracterizam em dois tipos: o xamã-mau, o "otxikonrigi" e, o xamã-bom o "nidjienigi". O primeiro, é o "feiticeiro" e o segundo é o "padre" (RIBEIRO, 1980, p. 760).

Os poderes de cura vão à causa central da doença, o "espírito" que cada Kadiwéu vivo carrega como uma sombra. Quando o espírito se assusta com os acontecimentos que ele próprio prevê de acontecer, ele abandona o corpo da pessoa e, então, esta adoece. Somente um xamã pode recuperar o espírito do doente que foi embora. Assim que se recupera, o espírito fujão volta para o seu dono. Nessa relação, o xamã é detentor de poder sobre a vida do outro (PECHINCHA, 1994).

Outra condição de poder, esta sobre o corpo do guerreiro, ocorre em um dos rituais com aplicação da "sangria". Tal procedimento era realizado em muitas ocasiões e para diferentes fins. No tempo dos senhores Kadiwéu, a prática estava associada aos ritos de passagem para formação do guerreiro, principalmente nas provas que exigiam competição com esforço físico.

Ribeiro (1980, p.172) cita um documento datado de 1613, com a descrição das sangrias praticadas pelos iniciados, como prova de valor. O autor cita também as descrições de Losano (1941, p.75) para os ritos de passagem dos antigos Mbayá, constituidos em três cerimônias: a) passagem da infância à puberdade; b) integração do jovem entre os guerreiros e c) quando o guerreiro atingia o *status* de adulto. Os procedimentos de sangria ocorriam somente nas duas últimas cerimônias (b c).

Para oficiar o trânsito da puberdade e integração do jovem como guerreiro, escolhiam um ancião, ou um guerreiro famoso, para proceder a sangria. Furavam os membros inferiores do jovem, inclusive o órgão genital, com osso de animal. Simultaneamente, com o sangue jorrado untavam-lhe a cabeça. Na segunda situação, oficiando o trânsito de guerreiro para adulto, o último estágio, o sangrador é um "nidjienigi" [xamã

[18] Não foi adotado o termo sobrenatural, no presente estudo, pois assim reforçaríamos a dicotomia de que há "natural" e "antinatural", assim, os indígenas estariam no antinatural.

bom]. Este, munido com osso ou espinha, transpassava de um lado ao outro o órgão genital do guerreiro. Outras partes do corpo eram também punçadas, pois, que, com as sangrias ficariam também livres da fadiga, proveniente do esforço físico[19].

Tal método foi ainda observado por Almeida Serra, em 1859, citado em Ribeiro (1980), quando se referiu à sangria executada para as guerras, praticada antes dos combates. Estas tinham por objetivo avivar o valor dos guerreiros e os purificar, diante da ameaça de morte ou de derrota anunciada pelo "nidjienigi". Quando o "padre" previa que o inimigo que buscavam levaria vantagem, imediatamente se sangravam, sacudiam os panos[20], tocavam-se com ramos para afugentar o mal ou a morte que os espreitava.

Uma outra forma de poder interno é a festa dos "Bobos". Estes aparecem com suas danças no decorrer das festas da cultura, como: festa da moça, festa do dia do índio, e outras. Trata-se de mascarados, vestidos com roupas coloridas compostas alegremene com enchimentos de palha e pintados com argila, dançando ao som da caixa e flauta. A platéia se diverte com suas gozações e provocações[21].

Aparentemente, os Bobos não estabelecem distinção entre senhores e cativos, uma vez que qualquer pessoa pode se mascarar. A maioria não sabe quem está por detrás das máscaras, apesar das especulações. Os mascarados não se revelam nem mesmo depois de passada as apresentações. Embora dancem, os Bobos nunca podem cair no chão, sob o risco de morrerem, informa Siqueira Jr. (1993).

Sozinhos ou em grupos, dançam percorrendo as moradias. Há um terrível temor das crianças diante dos Bobos. Nenhuma criança pode pronunciar seu nome, podendo ser surrada se o fizer. Já nas casas, os Bobos têm o direito de exigir várias coisas, com códigos já conhecidos da comunidade. Exemplificando: se jogarem um laço dentro da casa ou perto de uma criança, os donos da casa ou os pais da criança devem dar uma vaca aos Bobos. Num rito de iniciação, quando a criança participa pela primeira vez dessas danças, se os Bobos jogarem uma garrafa ou copo devem receber pinga. Se jogarem uma linha, devem receber uma galinha; se jogarem uma linha enrolada, devem receber um porco (SIQUEIRA JR. 93).

Há um poder de cura atribuído aos Bobos. Se alguma pessoa tiver uma doença e falar com o Bobo, ela será surrada e ficará livre da enfermidade. Apesar de eventualmente poder realizar práticas curativas, sua presença representa perigo, limites ou uma forma de controle social. A figura desse elemento da sociedade Kadiwéu apresenta diferentes configurações: apesar de diversão para os adultos, provoca também o temor nas crianças. Os adultos ficam em alerta, pois os Bobos solicitam parte das posses das pessoas, como: gado, objetos pessoais (relógio), ou outra coisa que lhes interesse. A noção de perigo, de redistribuição dos bens e de provação para os iniciados se faz presente durante as manifestações dos Bobos, afirma Siqueira Jr. (1993, p.92).

A figura apresenta uma mistura de diferentes níveis de realidade. Os personagens sofrem uma inversão de identidade, sendo que tal inversão propicia aos mascarados a ocultação de sua identidade, simultâneo à atribuição de poderes especiais sobre o outro, como a cura e a morte no momento do ritual[22]. No contexto de elementos com poder de vida e morte, mencionamos também a ausência, sentida por estudiosos e sem registros em nehuma fonte, de tótens ou imagens de adoração de qualquer natureza.

O poder de resolução dos interesses coletivos é realizado por "lideranças". Entre os Kadiwéu há dois tipos de liderança: interna e externa. A organização interna está composta por um capitão geral e diversos conselheiros, chamados "as lideranças", todos homens. A organização para assuntos externos é registrada em cartório: "Associação da Comunidade Indígena da Reserva Kadiwéu" (ACIRK). As lideranças internas têm função reguladora, intermediando a chegada do novo. A forma externa se articula com a sociedade envolvente, retornando com beneficios para a comunidade (VINHA, 1999)

As mulheres Kadiwéu não detém posição de poder visível ou especificada. Elas operam nas decisões internas e são mantenedoras da cultura e das tradições. É comum ouvir-se no cotidiano da aldeia: "os homens representam, as mulheres mandam". No tempo dos senhores, os antigos se reuniam na casa de uma mulher, a capitã "yapilikeiena" que é irmã de "Nitikana", ascendente da família Matchua. Os senhores buscavam conselhos antes de saírem para a guerra, narra Pechincha (1994).

Poder – indígenas e europeus

[19] Idem
[20] Os Kadiwéu dançam sobre panos, outros lenços são para sacudir.
[21] Siqueira Jr. (1993).
[22] Idem

O “país dos Mbayá”, ou “Eyiguayegui”, relatado no período de 1770 a 1776 por Sánchez Labrador (1910, citado em Pechincha, 1994), estendia-se do início das Serras que dividem os rios Paraguai e Paraná em direção ao norte, possuindo como fronteira natural a Serra da Bodoquena. Os subgrupos Mbayá recebiam nomes de acidentes geográficos e de incidentes naturais, o que aponta para a existência de domínio de território de cada um deles, reconhecido pelos demais, mesmo com um estilo de vida nômade. Por volta de 1850, os Mbayá estavam divididos em 6 subgrupos. O jesuíta os denominou “parcialidades”, por subdividirem-se em “cacicatos” menores que constituíam as “tolderias” dos capitães, que é a menor unidade política entre aqueles índios.

Sànchez Labrador (1910) orçou, no período de 1770, o total dos Mbayá entre 7 ou 8 mil pessoas. Os Guaikurú-Mbayá teriam passado para leste do rio Paraguai estimativamente após 1650. Esse período corresponde ao ferrenho poder de ataque que os indígenas empreenderam às povoações européias, como: a redução de Santa Maria de Fé e à cidade de Xerez, destruídas por eles em 1661. Nesse mesmo ano atacaram a província de Itatins; em 1672, atacaram o presídio Tobati; em 1676, a colônia de Ipané. De forma geral, sempre com vitoriosos ataques guerreiros, começam, a partir daí, a consolidarem sua fixação na região do Pantanal[23].

Do citado período, até os relatos de Sánchez Labrador, transcorreu um século. Naquele período, a maioria dos subgrupos havia migrado, embora não haja noticias sobre quais Mbayá teriam migrado. Os espanhóis estendiam sua ocupação também ao norte, no curso do rio Paraguai e chocaram-se com as bandeiras paulistas, cuja primeira tentativa de penetração no Chaco data do século XVI. Os portugueses fundam Cuiabá em 1719, quando se acentuam as rotas de comércio entre aquela região e o sudeste do Brasil[24]. O movimento nas fronteiras se acentua com os interesses de colonização. Certo é que foram sucessivamente empurrados para o norte e para leste num percurso pontuado por relações de não sujeição ao colonizador, afirma Pechincha (1994).

O poder nas alianças entre indígenas estima-se em 1770 que os Guaikurú-Mbayá firmaram aliança com índios Payaguá, os canoeiros. A união das habilidades eqüestres Mbayá às habilidades aquáticas dos exímios canoeiros Payaguá, arrefeceu a investidas européias colonizadoras, na região da fronteira. Quatro anos após, houve rompimento de tal aliança, fato apontado por historiadores como o início da fragilidade Mbayá (SIQUEIRA JR., 1883).

Em 1779, firmaram tratado de paz, Mbayá e espanhóis, pois esses índios habitantes de grandes extensões de terra, em ambas as margens do rio Paraguai, se estabeleciam numa região de confronto entre colonizadores espanhóis e portugueses, cobiçosos daquelas terras. A aliança foi necessária para o estabelecimento de limites[25].

Ainda no século XVII, as tentativas de colonização iniciadas desde o século XVI, se consolidam com a fundação de vários estabelecimentos militares ao longo do rio Paraguai. Fortes ou presídios eram patrocinados por espanhóis e portugueses em disputas por territórios. Tinham por objetivo proteger as fronteiras, aquinhoar-se das terras, bem como subjugar os povos indígenas, senhores daquela região. Com isso, a balança de poder dos “tempos dos senhores Kadiwéu” começa a desequilibrar-se, pendendo para a força ocidental européia.

Em 1775, os portugueses fundam o “Real Presídio de Nova Coimbra” com o objetivo de coibir os ataques dos índios Guaikurú-Mbayá e Payaguá, que já haviam causado a morte de um número estimado em 4.000 portugueses. Os espanhóis, por sua vez, constroem, em 1777, a “Vila Real”, que contava com um fortim. Avançando mais, os espanhóis fundam, em 1792, o “Forte de Bourbon”; em 1793, fundam uma estacada chamada “Forte São Carlos”. Os três estabelecimentos espanhóis foram fixados após os tratados de 1750 e 1777, e desrespeitaram limites acordados entre Portugal e Espanha (RODRIGUES Do PRADO, 1839).

Os Guaikurú-Mbayá emboscaram o presídio de Nova Coimbra, em 1778, causando estragos e grande baixa em seus soldados. O contexto de situação vai se configurando por meio de acordos. Iniciam-se os acordos escritos e firmados pelos governos, tanto espanhóis, quanto portugueses. Com este último, acordaram a submissão dos indígenas ao seu reinado. Em 1791, os índios firmaram tratado de paz com os portugueses, no termo do qual estava celebrada a aliança e a suserania à Coroa Portuguesa. A balança de poder elevou-se para o lado do colonizador[26].

---

[23] Citado em Pechincha (1994).
[24] Metraux (1963, citado por Pechincha, 1994).
[25] Idem
[26] Idem.

Em torno de 1800, o grupo estimado em 1400 índios Guaikurú e Guaná vive ao redor do Forte Coimbra. Considerados aliados dos portugueses, e garantidos pela aliança, se aproximavam também para resistirem às chamadas dos espanhóis para uma antiga amizade, colocando-os no jogo entre as duas forças européias. Nesse período, os Mbayá teriam migrado mais ao norte (RODRIGUES do PRADO, 1839).
Pressionados pelos espanhóis, muitos grupos Mbayá estabeleceram-se próximos aos redutos portugueses de Albuquerque, Coimbra e Miranda, em 1797. Nas serras de Albuquerque viviam muitos índios Guaná. Nelas também os Guaikurú estabeleciam seus toldos, fugindo às inundações do rio Paraguai e à procura de pastagens para os seus grandes rebanhos eqüinos. Mantinham relações de dependência com índios Terena, usufruindo sua agricultura. Contudo, os denominavam "seus cativos". Em 1796 fixam-se definitivamente naquela região[27].
Na virada de 1800, portanto, o território Mbayá estava reduzido ao espaço entre Albuquerque e Miranda, totalizando 3 mil pessoas, segundo Almeida Serra (1850). Apesar da aliança com os portugueses, a relação entre o grupo indígena e a Coroa foi com constantes tensões. Em 1837, o Presidente da Província de Mato Grosso, Pimenta Boeno, menciona serem 53 as nações indígenas reconhecidas em seu território. Dez delas considerava "domesticadas", excluindo a "soberba e intrépida Nação dos Cavalleiros Aicurus sempre errante e empreendedora[28]". A domesticação, condição de subserviência almejada pelo governo, ou o monopólio do poder estatal se estabelecendo, vai configurar outras formas de controle da violência e deslocamentos de poder (PECHINCHA, 1994).
O relatório de 1839 do presidente Ribeiro de Rezende menciona os presentes oferecidos aos Guaikurú por serviços prestados por estes índios na fronteira do Baixo Paraguai (p.21). Segundo relatório do presidente Gomes Jardim, em 1846 os Kadiwéu tentaram se aldear nas proximidades de Albuquerque, contudo não cita a localização anterior. Os indígenas desistiram de se estabelecer em Albuquerque, em razão das desavenças com outros grupos inimigos e com os Kinikináo[29], retirando-se para margem do rio Paraguai (PECHINCHA, p.22).
O então presidente da província de Mato Grosso, Augusto Leverger, em seu relatório de 1851, aponta para a viabilidade de afastar, "por mais de um motivo" os Guaikurú-Kadiwéu dos estabelecimentos de Coimbra e Albuquerque, onde se encontravam naquele ano. No relatório do ano seguinte, o mesmo presidente menciona as correrias a cavalo, e a entrevista que teve com um dos caciques Kadiwéu, em que ficou acertado o aldeamento do seu povo no Baixo Paraguai, sob a direção do Francisco Antonio Molinetto. No relatório de 1853, Leverger noticia o fracasso da tentativa de catequese daqueles índios, que não perdurou por três meses[30]. Relatórios subseqüentes, em 1879, assinado pelo tenente coronel Francisco Cardoso Jr., indicam a presença de "hostis" Kadiwéu, errantes pelas duas margens do rio Paraguai, de Coimbra para baixo. Não faz referência a outros subgrupos. Já na virada do século XX, Guido Boggiani, viajante e artista italiano vai conviver em 1892 e retorna em 1987 entre o único subgrupo Guaikurú, os Kadiwéu, já estabelecidos na região onde hoje é seu território.
O "Tempo dos Senhores Kadiwéu", em que o grupo e subgrupos eram relativamente autônomos, vai tomando outra configuração. Os processos ocorridos no período estimado de 1542 a 1897, na transição para o século XX se organiza com novos contornos no equilíbrio de poder. É a partir daí a demarcação do "Tempo Institucionalizado", tratado nos próximos subtítulos, do presente estudo.

1. 3 Inter-relações

O subtítulo "o outro" como fonte de vida foi apontado, sob a visão antropológica, o lugar do outro, ou a condições de produção de sentido para os Kadiwéu. As inter-relações daí decorrentes mostram o que Elias tem denominado de um processo de interdependências funcionais ou não, que vão ligando as pessoas em teias, constituindo processos civilizadores.
A interdependência dos Kadiwéu intermundos, mesmo com uma rica atuação xamanística, não apresenta questões como a origem da terra, cataclismos, dilúvio, algum incêndio e origem do fogo. A origem do sol e da lua é tratada secundariamente para destacar o direito ao descanso, nas relações entre senhores e cativos ou nas

[27] Almeida Serra (1866)
[28] Almeida Serra (1866, citado em PECHINCHA, p.21). Rohan (1869, citado em PECHINCHA, 1994).
[29] Hoje convivem na Aldeia São João, em terras Kadiwéu, próximo ao município de Bonito/MS.
[30] Rohan (1869, citado em PECHINCHA, 1994, p.22).

relações de contatos marcados por patrões e índios assalariados, mais próximos da forma como a conhecemos hoje (RIBEIRO, 1980).

Entre os Kadiwéu de sangue puro, como se identificam, desde que o Criador os puxou do buraco e determinou o que cada povo ia ser, definindo seus destinos, estava inaugurada a história. A seguir, foram destacados os vários tipos de inter-relação dos Kadiwéu com outros povos e com os brancos em particular:

1. com os índios Xamakôko, povo que mais forneceu cativos aos Kadiwéu, é o único povo que não estava dentro do buraco original, sendo identificados como de origem da natureza, portanto com os animais. O mito explica as posições hierárquicas, e informantes entrevistados por Pechincha (1994, p.109), relatam constrangidos que os Xamakôko: "eram fedidos, cheiravam a jacaré", "os meninos eram brabinhos, tinha que amordaçar"; a "Xamakokada não tem educação". Esses esteriótipos a pesquisadora ouviu dos Xamakôko, descendentes de cativos.
2. os Terena receberam uma enxada para serem agricultores e trabalharem com o algodão e a tecelagem. O mito mostra as relações com os Terena, mais de simbiose, pois precisavam deles para a agricultura e das mulheres para a tecelagem (PECHINCHA, 1994).
3. os Enimaya, outro grupo indígena, cujas relações foram de fonte de cativos, recebem a seguinte referência: "são preguiçosos, não servem para nada".

Em que pese tais designações, todos os cativos conviviam bem entre os Kadiwéu. Há relatos de que o convívio interno era do agrado geral. Mesmo não sendo cativos, pessoas de diferentes origens buscavam, espontaneamente, o convívio com o grupo.

Por outro lado, a relação com os "brancos" é assim especificada: a) portugueses – o mito diz que seriam trabalhadores, que são sabidos, tanto que usam as lojas para vender as coisas, usam a educação através dos seus livros para terem sabedoria; b) paraguaios – o Criador atribuiu serem trabalhadores e ricos; c) bolivianos, alemães, japoneses – o Criador deu para serem pessoas educadas que "até se chega a admirar", e concebeu também sabedoria, riqueza e as "profissões", diz o informante à Pechincha (1994, p. 109).

A relação Kadiwéu com "brancos" está historicisada no seguinte mito: o Criador disse que sempre quando a bocaiúva[31] amadurecer, os Kadiwéu irão de um lugar para outro. Aos Kadiwéu o Criador deu para serem viajantes pelo Pantanal. Mas, versões do mesmo mito, segundo o informante, relatam que os Kadiwéu não esperaram o que "Go-goeno-godi" queria dar a eles. Quando saíram do buraco, o Criador ainda estava conversando com os Terena, e os Kadiwéu não esperaram e começaram a andar por aí. "Deixa" – disse o Criador. "Eles vão sempre andar por aí". "Por isso a gente vai pelo rumo que a gente quer, vai comendo o que quiser, vai ficar forte" (PECHINCHA, 1994, p.110).

A história revelada é um presente do Criador e assim as coisas devem permanecer. O fato de não terem esperado os desígnios do Criador parece indicar a perda de privilégios e a consciência de uma posição inferior diante do "branco". Mas, se cuidadosamente observadas, as narrativas apontam para uma opção, a mais viável para assegurar a continuidade do grupo. "Escolher viver caçando e percorrendo o campo é escolher ser Kadiwéu", conclui Pechincha, (1994, p. 114). Os Kadiwéu do tempo dos senhores são aqueles que se deslocam continuamente pelo seu território, nômades, a procura de mel, palmito, caça, áreas secas na época das chuvas. São aqueles que conhecem bem suas divisas, não tinham um mediador, o Posto Indígena, mas deliberavam autônomos sobre as suas necessidades e conveniências. São aqueles que viviam sob a égide de um capitão forte, respeitado pelos brancos. Um povo temido e respeitado (PECHINCHA, 1994, p.10)

2. Tempo Institucionalizado

> Agora o Kadiwéu já civilizou, mas não é certo que civilizou, porque o tipo é índio (fonte oral, In PECHINCHA, 1994, p.81).

2.1 *Habitus* e Poder

À primeira vista, a correspondência entre os discursos míticos e as práticas sociais atuais, principalmente o comportamento social guerreiro, são diagonais, pois os Kadiwéu não fazem mais a guerra. Os discursos Kadiwéu falam do seu sistema, reproduzindo a estrutura cultural ancestral e apontando as transformações, observa Pechincha (1994). Muitas vezes, as mudanças são interpretadas por eles como decadência ou declínio. O conteúdo das mudanças refere-se: ao domínio do território, às práticas rituais, aos hábitos alimentares, às atividades econômicas e à organização política (SIQUEIRA JR. 1993).

Vinha (1999), em pesquisas realizadas com o grupo Kadiwéu e acompanhamento de eventos esportivos específicos para indígenas, concluiu que há necessidade de acrescentar o item esporte ao conteúdo das mudanças apontadas por Siqueira Jr. (1993). O grande interesse manifesto pelos Kadiwéu configura o

[31] Fruto de espécie de palmeira nativa.

fenômeno esporte dentre o rol de interesses prioritários, na seqüência das questões ligadas ao território, à escola e às questões políticas.

Sistematizado didaticamente, o "Tempo Institucionalizado" é inaugurado com a presença do Estado[32]. Darcy Ribeiro é o representante inaugural desse período, adotado para o presente estudo, esteve entre o grupo em 1948[33], envolvido com o órgão de proteção ao Índio (SPI), responsável, naquele período, por garantir a integridade das populações indigenas e sua acensão espontânea à "civilização"[34].

O antropólogo era responsável pela planificação do desenvolvimento dos grupos indígenas, mas as comunidades se configuravam excluídas desse processo. Em 1957, Ribeiro realizou o primeiro levantamento sobre a realidade indígena no Brasil. A base teórica do funcionário-pesquisador pressupunha a "transfiguração étnica" como a existência de um único destino para as populações indígenas em contato. Elas, irreversivelmente, passariam da autonomia para a dependência. A transfiguração é a passagem da condição de isolado para a integração na sociedade nacional, como índio genérico (SIQUEIRA JR., 1993).

Cabe salientar que o conceito de transfiguração étnica é considerado impregnado da perspectiva evolucionista, tratando os contatos inter-étnicos como um fenômeno de dominação. A lógica dessa teoria de contato, por vezes, superestima o grau de dominação do Estado sobre esses índios, tidos como "desprovidos de poder de reação". Sem negar a existência dessa relação de dominação, Siqueira Jr (1994, p.56), chama a atenção para os eventos históricos, a tradição oral e as próprias práticas socioculturais Kadiwéu, como sinais que evidênciam o quanto tal dominação pode ser relativizada, se forem ouvidos os próprios índios.

O poder do Estado estava focado na equação: minorias inadaptadas/estado protetor, portanto índio tutelado. Hoje, bastante criticada, essa forma se consolida em outras configurações, como o embate entre dois tipos de políticas: política indígena/política indigenista. O exemplo de novos espaços, legalmente consolidados, como a Constituição e a Lei de Diretrizes e Bases, cujas normas são fruto da luta dos próprios indígenas e de organizações afins. Muito ainda há que se fazer, mas a condição de Estado protetor tem recebido sérias criticas e propostas para soluções que atendam esse segmento nacional nas suas especificidades (Gallois, 1990, citado em PECHINCHA, 1994).

O período institucionalizado já se configura com os Kadiwéu afastados do modo de relação de poder especificado na "competição primária". A consciência histórica convive com a consciência mítica, em influência recíproca. Se Ribeiro (1980), coletou relatos míticos em 1948, colocando-os na forma de "decadência de aspectos culturais"; Siqueira Jr. (1994), passados quase meio século, obteve fragmentos dos mesmos mitos, e analisa mito e história como formas concebíveis de consciência, compreendidos como orientações para as situações de contato. Neste estudo, não se pretendeu análises aprofundadas sobre os mitos Kadiwéu, mas se sustentou neles, vendo suas reproduções e transformações nos dias atuais, construindo argumentos para as análises do jogo tradicional e o esporte.

O poder intermundos permanece. "O nosso espírito não vai para o céu, só o espírito daquele que é crente que vai para o céu, agora, o nosso espírito fica por aqui mesmo", diz uma entrevistada por Siqueira Jr. (1994, p. 102). A informante mostra no seu discurso o mundo Kadiwéu contrapondo-se ao mundo pregado por missionários evangélicos[35], vizinhos de terras, localizados estrategicamente no ponto exato de entrada de toda comunidade Kadiwéu em suas terrras.

Ribeiro (1980), em 1948, observou que apenas a sangria curativa ainda era usada como recurso, em casos extremos, entre os "nidjienigi". Ela é aplicada apenas nas regiões dos braços e pernas Nas pesquisas de campo, realizadas em 2001, foi obtido relato do uso da sangria para ficar "curado", no caso específico para melhoria de condições físicas e o desenvolvimento de habilidades motrizes, e realizado por descendentes de senhores.

As festas ritualisticas com hidromel abriram passagem para a introdução da aguardente. Ainda hoje, a bebida é um elemento cerimonial indispensável. As festas de nominação, de corte de cabelo por enlutamento, de

---

[32] José Bonifácio e Silva, em meados de 1832, formula propostas para o Estado nacional. Conforme registros públicos recentes, de suas anotações pessoais, há documentos como: "Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil", proposta genérica para uma nação que configurava. Contudo, destacamos para o presente estudo o tempo em que o Estado coloca seu representante dentro da aldeia Bodoquena. Os apontamentos "Projetos para o Brasil", organizados por Miriam Dolhnikoff, foram publicados pela Companhia das Letras, Publifolha, 2000.

[33] O Posto Indígena da Bodoquena foi inaugurado em 1942, segundo Siqueira Jr (199, p.)

[34] Siqueira Jr. (1994)

[35] A Missão alemã Pró-Redenção dos Índios.

iniciação de moças, a suspensão de luto, todas elas não dispensam nunca o substituto do hidromel, a aguardente (Pechincha, 1994).

Atualmente, as festas começam quando o "festeiro" vai para a cidade comprar a aguardente. Na comunidade, a festa se estende com danças, jogos e competições até o dia do regresso do festeiro. O ritual ainda é servido com etiqueta complicada, bebem em ordem de hierarquia, acompanhados de toque de flauta e tambor que anunciam as qualidades de quem bebe. Siqueira Jr. (1993) registra que, quando os "senhores" não querem tomar aguardente ou não podem por condições debilitadas de saúde, designam um seu cativo para ingerí-la. Dessa forma, há mudanças na dinâmica do círculo hierarquizado do antigo hidromel.

Hoje, o poder interno Kadiwéu está centrado em um só capitão. Este tem a prerrogativa de chefiar a aldeia. O capitão é eleito pela comunidade. No período das pesquisas de campo de Pechincha (1994) o capitão era descendente dos capitães do tempo dos senhores Kadiwéu. Contudo, entre 1992 a 2000, nos deparamos com capitães de outra origem. Em 2001, nossa presença na aldeia foi também sob a capitania de um outro descendente dos senhores, rapidamente substituído sob a alegação de ser tranquilo em demasia, frente às demandas da comunidade e às urgentes demandas federais. Mas, necessariamente não é assim. Boaventura (2000), diz que aquele sistema de hereditariedade entre capitães não dá mais certo, pois muitos representantes dos senhores não evoluiram para entender o mundo de hoje.

O capitão, independente de sua origem, é acessorado por um conselho, composto por homens geralmente mais idosos. Atualmente, têm aumentado a participação de líderes jovens. Tal mudança é atribuída ao excelente domínio da língua portuguesa e ao grau de instrução dos jovens, geralmente concluintes do ensino médio. Assim, os "filhos queridos" recuaram na balança de poder, dando lugar aos jovens escolarizados em centros urbanos. Os cativos, tal como no tempo dos senhores, têm lugar, voz e voto no conselho, inclusive os jovens descendentes de cativos, afirma Pechincha (1994).

O fato é que, das hordas guerreiras nômades Guaikuru e Mbayà, os Kadiwéu foram se configurando com o período colonial. Nesse sentido, evoluiram no seu modelo social de comportamento, relacionado com a necessidade de divisão de poderes, o que trouxe uma pacificação itnerna. Embora a mitologia Kadiwéu continue viva, e há versões recentes dos mesmos mitos, tais versões sinalizam para estratégias étnicas de mobilização de símbolos capazes de impulsionar a ação do grupo. A consciência histórica Kadiwéu reaplica o modelo cosmogônico do passado, não divorciando tais questões do presente (ELIAS, 1990; PECHINCHA, 1994).

Da mesma forma, a atividade dos xamãs sofreu intensas mudanças decorrentes do contato com o "branco", alterando o equilibrio da balança de poder, agora dividido com o Estado e com lideranças religiosas cristãs. As interdependências com a missão evangélica, segundo nosso parecer, ocupou o vazio deixado pelo Estado nas questões da saúde, influenciaram os valores repassados pelo "padre" e seus poderes. Assim também, o tecnológico mundo do branco pode estar afetando suas capacidades, fortemente arraigadas à natureza (PECHINCHA, 1994).

Contudo, as estruturas socioculturais significativas permanecem. Se, antes, as sessões de cura e as previsões do "nidjienigi" eram imprescindíveis, atualmente sua importância diminuiu, especialmente no que se refere às previsões de caça e às atribuições de feitiço. Foram mantidas as sessões de cura, mas são poucos os xamãs em atividade na área. O caráter público, como evento coletivo, desapareceu também, afirma Siqueira Jr. (1993, p. 58).

A pintura corporal, estava um pouco secundarizada nos últimos 20 anos, mas nos últimos 6 anos seu uso foi intensificado. Essa revalorização pode ser atribuida ao trabalho desenvolvido na escola[36] da aldeia, em que foram retomados os elementos socioculturais com o nível de ensino estendido até o final do ensino fundamental. Quanto à arte masculina confecionada no metal, no chifre e na madeira, Siqueira Jr. (1993) menciona o abandono dessas manifestações masculinas. Essa ausência foi observada também no trabalho de campo realizado por nós. Já o ideal feminino expressado na arte se mantém. As manifestações artistícas femininas, a confecção e pintura em cerâmica continuam, reproduzem o estilo ancestral e ainda incorporam inovações.

As transformações que se deram na sociedade e na cultura Kadiwéu atingiram principalmente o mundo masculino. Quanto às mulheres, a resistência do segmento feminino indígena às inovações decorrentes do contato é amplamente reconhecida. São elas que alertam os homens em relação aos limites para a incorporação da mudança (SHADEN, 1969 citado em SIQUEIRA JR, 1994).

[36] O projeto desenvolvido na escola da aldeia Bodoquena, em 2001, ganhou o prêmio "Professor Nota Dez". Já está sendo operacionalizado o Curso de Formação Professores Kadiwéu.

Os jovens atuais, aproximadamente em idade correspondente à dos guerreiros do tempo dos senhores, se vestem com calças jeans, camisas de manga comprida e botas de *cowboy*. Alguns ostentam cinturões com grandes fivelas douradas e chapéu. Esse mesmo traje é dos homens adultos, com a diferença de alguns deles trazerem na cinta, revólveres ou facas. Os colares de miçangas são cobiçados por todos, homens e mulheres, e geralmente são exibidos com satisfação. As moças procuram acompanhar a moda urbana. Características fisionômicas diferenciadas são comuns na aldeia Bodoquena. A maioria é de tez acobreada, outros de tez e olhos claros, alguns com cabelos encaracolados. A miscigenação, atestada historicamente e remontando no tempo, é visível no cotidiano da aldeia (PECHINCHA, 1994, p.66).

Os intercasamentos entre senhores e cativos, antes restritos, agora ocorrem com mais frequência. Os homens Kadiwéu geralmente casam-se com mulheres Terena. As mulheres Terena sentem preconceito no dia-dia da aldeia Bodoquena, pois embora vivendo sob os padrões Mbayá não perderam seu distintivo étnico. Conhecedoras do idioma Kadiwéu, já que são interpeladas sempre nele, respondem sempre em português. Os filhos mestiços, Kadiwéu e Terena, dominam ambos os idiomas, mas não falam nunca em Terena quando interpelados. O que se percebe é que a atualização do sistema de cativos está marcada por esteriótipos que afetam as pessoas dentro do grupo Kadiwéu, de acordo com a ascendência, consolidando distinções[37].

Os tempos mudaram e trouxeram para os Kadiwéu a interferência dos Terena na aldeia. A administração regional da FUNAI, na qual os Postos Indígenas Kadiwéu estão jurisdicionados, estão hoje controlados por Terena. Assim, o poder interfaceado com os Terena se dá no âmago dos interesses Kadiwéu, quais sejam: as negociações com os arrendatários das fazendas e outros problemas de luta do grupo. Do ponto de vista administrativo, todos os funcionários da FUNAI que atuam na aldeia Bodoquena são Kadiwéu, mas sob a diração do chefe Terena. Os Kadiwéu explicam o contexto de situação lembrando que os Terena tiveram que morar nas cidades, pois suas terras são poucas, e lá estudaram. Já os Kadiwéu têm muito campo, se quiserem "o filho de Kadiwéu não precisa nem estudar, é só criar gado", disseram a Pechincha (1994).

A categoria Kadiwéu puro vincula-se a critérios de descendência que desconsidera a miscigenação[38]. A ascendência não influi diretamente na distribuição da atividade política. Não há inferência direta de senhores sobre a vida e as pessoas dos cativos. As decisões, em nível coletivo, são centralizadas na figura do capitão e conselheiros.

2.2 Inter-relações com o branco

O branco não entrava nas terras Kadiwéu. Kadiwéu não gostava de branco e os matava. Paradoxalmente, hoje as terras Kadiwéu são ocupadas por brancos e os indios são dependentes das rendas das parcerias. Mas ainda se fala de um branco que não entra nas suas terras, se referindo ao usurpador. Já os parceiros arrendatários vivem sob os cuidados do advogado dos índios, que não os deixam ser passados para trás (PECHINCHA, 1994).

Nos discursos Kadiwéu, quando dizem "o que são", a integridade territorial é o fundamento sobre o qual a integridade cultural pode ser construída e mantida. O Kadiwéu de hoje não pode transitar com suas correrias a cavalo livremente, nem no seu próprio território, já fragmentado por cercas de arame, tão firmes quanto a presença do branco. Em que pese tal realidade, o branco continua, ideologicamente, sendo o invasor e ameaça a continuidade do grupo[39].

A noção de comunidade, adotada na teoria de Elias, entendida como partilhamento de *habitus* comuns no comportamento cotidiano do individuos, é a própria realidade Kadiwéu com o branco. O branco continua sendo invasor, pois mesmo parceiro nas terras ele não incorpora o *habitus*, ao contrário, ele só não tira mais vantagens do índio devido ao rigor imposto pelos advogados e às ameaças dos próprios indios[40]. Quando os Kadiwéu dizem: "é assim porque Deus quis", "foi Deus que deu para nós esse exemplo (ou essa terra)", são discursos indicadores de sua consciência histórica. O desígnio do mito de criação é atualizado na passagem do cósmico ao histórico. A memória dos Kadiwéu menciona o "Kadiwéu que faz a guerra, pois esta é a vontade do Criador; o Kadiwéu vitorioso, pois esta é a única profecia anunciada", afirma Pechincha (1994, p.85).

---

[37] Idem
[38] idem
[39] Idem
[40] Há uma festa recente instituída nos últimos 15 anos pelos próprios Kadiwéu, chamada "festa de 2 de junho" em que comemoram a retomada de algumas fazendas que estavam de posse de brancos. Os índios organizaram um ataque ao estilo do tempo dos senhores Kadiwéu: cavalaria, porretes, pinturas corporais e recuperaram suas terras.

O campo de guerra com morte física foi superado. Uma alternativa para os embates masculinos se encontra em outro campo, este com regras comuns, internacionais que é o campo do esporte. De quase sempre invencíveis na "competição primária", os Kadiwéu se defrontam com a condição fragilizada de não serem ainda campeões[41] no futebol. Diagnosticam a causa, dizendo que lhes faltam técnicos mais capazes, treinamentos e persistência para manterem os períodos de treinamento. Sem dúvida, estes são fatores importantes, mas, a nosso ver, a tensão é de base ancestral. Os Kadiwéu, não ganhando no campo de jogo, poderia significar uma violação da profecia anunciada?

Há uma força na história, que confere a identidade de um povo. É a história de uma relação, em que o índio Kadiwéu é o vencedor, escraviza os brancos e defende a sua terra. Paradoxalmente, hoje, grande parte das "Terras Kadiwéu" está ocupada por brancos e os índios dependem da renda obtida com arrendamentos (PECHINCHA, 1994, p. 8).

Parte da história que contam sobre si próprios tem como eixo a intrusão do branco, marcada em duas fronteiras: a espacial, que é a linha onde circunscrevem o discurso da segunda fronteira, que é a étnica. No discurso Kadiwéu, as classificações "do que dizem" e "o que são", têm a integridade fundada no território. Assim, a integridade cultural pode ser construída e mantida (PECHINCHA, 1994).

A contradição entre um "branco" que não entra no território sob pena de morte, e a "invasão concedida" por meio do arrendamento, está na relação de interdependência que se criou a partir daí. Agora, as interdependências com regras vigoram, foram criadas ao longo do último século, e vão estabelecendo diferentes formas de jogo, possíveis de serem jogados, pois, por pressuposto, excluem a morte e entram em campo as negociações.

Assim, quando foram apontadas as referências diagonais que os Kadiwéu fazem com a guerra, embora não a realizem mais, são no seguinte sentido: 1) os símbolos falam de tempos heróicos do tempo dos senhores Kadiwéu, mas definem as identidades atuais; 2) os símbolos da guerra são guias morais, implicam em valores; 3) o grupo não vive do passado, mas busca nele as orientações para o modo de ser presente e, 4) são capazes de explicar o presente (PECHINCHA, 1994, p. 83-84).

[41] Há uma tensão sobre o fato de não serem campeões. O informante que transmitiu tal anseio foi pressionado pelo grupo.

A PRÁTICA DO VALE TUDO: alguns apontamentos a partir da teoria elisiana

Miguel A. de Freitas Jr
Centro Universitário Positivo – UnicenP
Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG
GRUPO DE PESQUISA ESPORTE, LAZER E SOCIEDADE

RESUMO

Em uma sociedade rotinizada como é a que vivemos, na qual a urgência e o controle rigoroso do tempo são elementos fundamentais. As atividades recreativas e esportivas sob suas múltiplas formas de manifestações, tornaram-se uma grande oportunidade para que as pessoas vivenciem experiências emocionais que normalmente não são permitidas no seu cotidiano. É comum utilizarmos palavras para expressarmos nossos sentimentos, porém não podemos extrapolar os limites do que é determinado socialmente como sendo correto. Entretanto, em determinados ambientes nossas palavras e atitudes tornam-se normais; isto nos leva a acreditar que possuímos diferentes níveis de tolerância, que sofrem influência direta do local e do tipo de atividade que estamos envolvidos. Partindo deste contexto, este artigo busca suporte teórico na teoria elisiana, que nos permita entender a lógica estrutural da prática do "Vale Tudo". Atividade física que passa por um período de desportivização, mas que vem despertando grande interesse dos meios de comunicação e do público, algo inquetante em um momento onde somos bastante sensíveis à violência. Para realizar esta análise partimos de dois critérios propostos por Elias: 1) Se a violência é legítima, no sentido que concorde com um código de regras, normas e valores socialmente prescritos, ou que seja não normativa ou ilegítima, no sentido de infligir as normas sociais aceitas; 2) A violência adote uma forma racional e afetiva, quer dizer, racionalmente preferida como meio para assegurar o ganho de um fim determinado, ou tomada como um fim em si mesmo, emocionalmente satisfatória e agradável. Optou-se por estes critérios porque a partir deles a análise do Vale Tudo torna-se algo contraditório, ou seja, a violência pode ser ilegítima e irracional ao mesmo tempo que pode ser vista como legítima e racional.

TERMOS CHAVES: VIOLÊNCIA, VALE TUDO, ESPORTE, COMPORTAMENTOS SOCIAIS.

O objetivo central deste artigo é levantar algumas questões que permitam fomentar o debate em torno da violência que ocorre a partir da prática do Vale do Tudo. Tendo como eixo central de análise uma questão paradoxal, que é a tensão entre o controle e o uso da violência pelos praticantes e/ou consumidores desta atividade.

Mesmo tendo Norbert Elias como referência central[1] para o desenvolvimento deste trabalho, gostaria de neste intróito partir do pensamento de George Duby[2], estudioso francês que chama atenção por estar preocupado com as questões do seu tempo, pois sempre acreditou ser dever do pesquisador erudito não se fechar em seus objetos de investigação, sendo importante refletir os problemas da atualidade e para isto sendo necessário trabalhar com o empírico, levantando questões que possam ajudar o devir.

Partindo deste pressuposto e do fato de estarmos vivendo o início de um novo século, sendo este um momento de transição sócio – econômica, proporcionando oportunidades impares para a reflexão, pois alguns dos padrões mais antigos passam a ser contestados, entretanto os mais novos ainda não conquistaram o seu espaço. Ou seja, os padrões de comportamentos de nossa sociedade, que ficam gravados no indivíduo desde a mais tenra idade, como uma espécie de segunda natureza (habitus) e que são mantidos por um forte controle social, necessitam ser repensados.

Muitas vezes ao tratarmos das condutas dos indivíduos, estabelecemos juízos de valores entre atitudes civilizadas (não violentas) X incivilizadas (violentas). Estes comparativos são perigosos se não tivermos um medidor claro e preciso. Ao tratarmos da prática do Vale Tudo, percebemos que esta questão é algo bastante complexo, pois:

---

[1] As principais obras utilizadas para a construção deste trabalho foram: DUNNING, Eric & ELIAS, Norbert. **A busca da excitação.** Lisboa: Difel, 1992. GARRIGOU, Alain & LACWIE, Bernard. **Norbert Elias: a política e a história.** São Paulo Perspectiva, 2001.

[2] DUBY, Georges. Ano 1000 ano 2000. São Paulo: Fundação da UNESP, 1998.

- Normalmente é unânime a repudia das pessoas a esta prática, devido a forma violenta que ela é realizada. Não obstante, ao mesmo tempo que há uma certa negação na forma em que a violência é aplicada, o Vale Tudo é uma das modalidades esportivas que mais ganhou popularidade nas últimas décadas. Para corroborar com este posicionamento basta observarmos alguns números decorrentes das competições, no último Pride[3] realizado no Japão havia 100 mil pessoas na platéia; em setembro o GNT começou apresentar os melhores combates disputados no Brasil e, hoje o Vale-Tudo é o terceiro programa mais assistido pelos clientes da TV Cabo em Portugal; nos Estados Unidos os programas de Vale Tudo é o quarto mais vendido no canal fechado; no Brasil existe uma certa resistência a passar este tipo de programa na televisão "aberta", não obstante o índice de audiência nos canais fechados já está sendo comparado com os do futebol[4].

Ao perceberem este nicho no mercado as emissoras de televisão na ânsia de venderem o produto, acabam em certa medida colaborando com a promoção da violência. Extraímos uma parte de um texto promocional exibido por um canal de TV ao divulgar a principal luta de Vale Tudo a ser transmitida: "Dois homens, um ringue e nada mais. Um combate sem regras, sem limite de tempo, onde literalmente tudo é permitido[5]".

A crônica esportiva em geral considera este o esporte mais violento do mundo, é no mínimo perigoso considerarmos esta atividade como um esporte, pois segundo o etnólogo Allen Gutmann uma entre as diversas exigências presentes para que uma atividade física seja considerada um esporte, é existir um órgão burocrático que padronize suas regras e no Vale Tudo cada evento apresenta as suas próprias regras (as quais levam em consideração os seus consumidores). Algumas destas regras se tornaram obrigatórias à partir de 1998, quando um lutador californiano morreu na Ucrânia devido os inúmeros socos desferidos pelo seu adversário.

Podemos dizer que o Vale Tudo está passando por um período de desportivização, rumo ao nível ideal de tensão que a atividade produz. A teoria elisiana é a chave para pensarmos esta questão, pois segundo este autor o processo civilizador não é algo pensado e em certa medida necessita de situações críticas para que atitudes sejam tomadas no sentido de aumentar o auto-controle dos indivíduos.

Atualmente as competições de Vale Tudo estão adotando alguns critérios para controlar o ímpeto dos lutadores, entre as principais regras destacam-se: a divisão de categorias por peso, a obrigatoriedade em utilizar as luvas, protetor genital e bucal, a possibilidade do árbitro interromper o combate caso o atleta não consiga responder mais os golpes, não são permitidos golpes baixos, cabeçadas, cotoveladas, nem golpes que tenham intenção de furar os olhos do adversário, é proibido acertar golpes na nuca e nas costas e em alguns eventos proibi-se chutar o adversário quando ele está no chão. O nocaute pode ocorrer através de diferentes situações, sendo terminado o combate quando um dos lutadores não consegue mais se defender dos golpes deferidos contra ele; quando o lutador bate no tatame indicando que não suporta mais o golpe (normalmente uma chave) ou que não consegue prosseguir no combate; quando o treinador joga a toalha no ringue; quando o lutador desmaia ou o juiz de arena decide que este não pode mais continuar; quando o lutador começa a sangrar o combate deve ser imediatamente interrompido por alguns minutos para o atendimento médico, se o ferimento não estancar o combate é encerrado; quando o lutador viola intencionalmente as regras acima listadas e quando o tempo de luta pré determinado se esgota, neste cado ficando a critério de cada evento uma votação dos jurados, definindo entre terminar a luta empatada ou prorrogar o tempo para que haja um vencedor[6].

Segundo Elias, nenhuma satisfação pode ser obtida se a atividade não proporcionar uma dose adequada de tensão; tensão e prazer são sentimentos inseparáveis neste tipo de prática corporal. O Vale Tudo provavelmente deixará de exercer o seu objetivo desrotinador se for colocado dentro de regras extremamente rígidas, com as quais se perde a função de tensão, risco, de satisfazer a expectativa de algo inesperado e a ansiedade que acompanha o público.

Quando surgiu em sua forma original o Vale Tudo podia ser considerada uma atividade física violenta (a única regra era que o vencedor seria aquele que conseguisse manter-se em pé), pois de acordo com JOEL NETO a história do Vale Tudo pode ser sintetizada da seguinte maneira:

> Hélio Gracie e Waldemar Santana lutaram durante três horas e 40 minutos, naquela noite de Maio de 1955. Amigos desde sempre, os dois jogadores de jiu-jitsu desentenderam-se quando o segundo acei-

---

[3] PRIDE: competição de Vale Tudo realizada no Japão no mês de dezembro e que reúne os melhores lutadores de Vale Tudo do mundo, oferece premiação em dinheiro onde o campeão ganha cerca de 500 mil dólares.
[4] REVISTA 100% LUTA: nocaute. **A evolução do Vale Tudo.** São Paulo: Dezembro de 2002, ano 1.
[5] Propaganda realizada pelo Sport Tv em 23 de abril de 2002, para promover a final do Ultimate Fight daquele ano.
[6] Cf. Revista Tatame. R**egras de Vale Tudo.** São Paulo, julho de 2002, número 77.

> tou subir a um ringue de boxe com Biriba, praticante de telecatch, para uma luta sem regras. Hélio, patriarca da família Gracie, considerou que um combate contra um "marmeleiro" era um ultraje para o jiu-jitsu e expulsou Waldemar da academia onde lhe dera emprego, no Rio de Janeiro. Dias depois encontrou-o para aquela que viria a ser a mais longa luta de uma modalidade então por definir. Bateram-se durante quase quatro horas, caindo e voltando a levantar-se, sangrando do nariz e dos sobrolhos - até que Waldemar, mais pesado, nocauteou o adversário com um pontapé no rosto. O público gostou e pediu mais...Praticado inicialmente para provar a superioridade do jiu-jitsu sobre as outras artes marciais, o vale-tudo começava a ganhar um espaço entre os apaixonados das lutas tradicionais. Durante muitos anos ainda sobreviveu de forma clandestina: os jogadores disputavam combates isolados e depois desapareciam, para deixar assentar a poeira levantada pelas batalhas campais que geravam. Mas, em 1993, a família Gracie, emigra para a Califórnia (EUA), decidindo criar o Ultimate Fighting Championship, uma modalidade de luta desprovida de regras e disputada dentro de um octágono feito em rede. Investiu muito dinheiro, contratou os melhores lutadores de cada modalidade e vendeu os direitos de televisão por números astronómicos. Chamou-lhe vale-tudo e, em apenas dois anos, montou um canal de pay-per-view nos Estados Unidos, exportou o fenômeno para o Japão e deu-lhe o estatuto de desporto de massas no Brasil[7].

Diante deste quadro que se apresenta, buscamos subsídios que nos auxiliasse na compreensão dos possíveis motivos que fazem com que as pessoas tenham prazer em consumir este produto. Elias e Dunning são referências obrigatórias, pois estes autores indicam que em uma sociedade rotinizada como a nossa, onde há uma forte pressão no controle das emoções, precisamos encontrar opções para sentirmos emoções diferenciadas e desta forma equilibrarmos a tensão diária: "Em uma sociedade onde nada de espetacular ocorre, as atividades recreativas proporcionam dentro de certos limites, oportunidades para que as pessoas vivam experiências emocionais que estão excluídas de suas vidas devido ao seu alto grau de rotina[8]".

Neste tipo de atividade a resposta emocional e que poderia ser vista como algo irracional, acaba sendo algo normalmente aprovado naquele local, não trazendo nenhum tipo de ofensa para a consciência de quem realiza ou assiste/consome, o que nos permite acreditar que na sociedade as pessoas seguem diferentes normas nas esferas de suas vidas, onde a conduta normal em uma determinada esfera pode ser considerada uma conduta desviada em outra. Desta forma se considerarmos as práticas esportivas uma esfera e a vida cotidiana outra esfera, veremos que as normas presentes nestas duas esferas são diferentes e por vezes contraditórias.

Para que possamos esclarecer esta situação pinçamos alguns pontos da teoria elisiana, para refletirmos a prática do Vale Tudo. O primeiro refere-se a legitimação da violência presente nesta atividade, onde vemos situações que ultrapassam a nossa tolerância (nível de sensibilidade a violência), não obstante a violência presente obedece a um código de regras, normas e valores configuracionais, podendo ser considerada como algo normal para este local, principalmente porque as pessoas que se submetem a este tipo de atividade se preparam para esta situação.

Segundo De France, a noção de violência legítima resume todo um conjunto de processos que retém a violência dentro de limites precisos, que fixam sua fonte legítima, que especificam as condições de seu emprego, que autorizam executantes aprovados para exercê- la e que regulam as reações a ela entre a população excluída do direito de exercer toda e qualquer forma de violência[9] .

Se o Vale Tudo é considerado como uma atividade esportiva violenta e socialmente incorreta, a questão que se levanta é: Como reduzir a violência para conter sua expressão, sem descaracterizar a prática esportiva em questão?

Ao tratarmos da violência empregada dentro dos ringues como algo legítimo, não podemos esquecer que esta violência normalmente é difundida para a torcida, que parece não apresentar auto-controle suficiente para não utilizar da força física como um meio de demonstrar o seu poder. No mesmo sentido, outra questão importante emerge: Até onde o praticante de Vale Tudo, tem auto controle para não utilizar a violência fora dos ringues e desta forma manter a ordem, ao invés de aumentar a desordem?

É facilmente perceptível que os tipos de violência permitidos em nossa sociedade mudaram. Não presenciamos mais execuções brutais em praças públicas e algumas pessoas não se sentem a vontade em irem

---

[7] REVISTA 100% LUTA: nocaute. **A história do Vale Tudo.** São Paulo, Março de 2002, ano 1.
[8] DUNINNG, Eric & ELIAS, Norbert. Op cit. p. 233.
[9] DEFRANCE, Jaques. O gosto pela violência. p.233, in: GARRIGOU, Alain & LACWIE, Bernard. **Norbert Elias: a política e a história.** São Paulo Perspectiva, 2001.

a locais em que as práticas físicas são violentas. Não obstante, vemos que o público presente no local de lutas é pequeno quando comparado com a audiência televisiva, ou seja, optamos em viver a violência num mundo fictício, que não tocamos materialmente e isto faz bem para a nossa consciência, pois a violência é escondida ou ainda, é mantida à distância, pois ocorre longe, na ficção, ou com grupos que não fazem parte da nossa rede de pertencimento.Em última instância podemos dizer que esta é uma violência sofisticada, própria para pessoas que se julgam civilizadas.

A busca do controle da violência através da rigidez das regras, proporciona o aumento de competitividade limitando determinadas atitudes consideradas perigosas. Entretanto, um dos problemas centrais está no fato de que os lutadores utilizam a violência como um fim em si mesmo, passando a sentir prazer em realizá-la além do necessário para alcançar o seu objetivo, pois desta forma o indivíduo consegue demonstrar as suas virtudes atléticas, que o faz merecedor de melhores cotações na bolsa, além de receber elogios e honras entre os membros do seu próprio grupo, da sua comunidade ou academia que representa.

Mesmo durante todo o século XX ter ocorrido um processo de intensificação do controle da violência e das normas de quietude (aversão a castigos corporais e execuções públicas), vivemos a violência de forma sofisticada, onde ela se apresenta compartimentada, pois nos episódios que envolvem lutadores de Vale Tudo as brigas ocorridas na rua, são entre os grupos e neste caso ninguém se considera culpado pelos danos físicos proporcionados ao oponente, o que reforça a idéia entre uma possível cisão entre o lutador de Vale Tudo e o indivíduo que pratica Vale Tudo, aumentando a contradição e a dificuldade de perceber o auto-controle deste indivíduo.

Diante desta aporia[10], podemos dizer que esta contradição tem alcance geral, podendo provocar uma cisão da consciência e um desdobramento da moralidade, afetando as relações de interdependência constituída pela sociedade. A dupla orientação marca, tanto os lutadores quanto os torcedores, pois mesmo que eles não recebam o mesmo papel no uso da violência acabam sendo estimulados, utilizando-a como algo que se torna normal em suas vidas, pois em uma situação de divergência de opiniões e de confronto VALE TUDO!

[10] Aporia: conflito entre opiniões contrárias e igualmente concludentes, em resposta a uma mesma questão.

IDENTIDADE E DEFICIENCIA

Profa. Ms Patrícia Silvestre de Freitas
Universidade Metodista de Piracicaba
Universidade Federal de Uberlândia
CAPES/CNPQ

Iniciamos por realizar uma pesquisa sobre as leis de decretos sobre deficientes, prioritariamente nas áreas educacionais e médicas a partir de 1822. Esse caminho apontou a evolução das políticas nacionais em relação ao tema. A partir da pesquisa empírica buscamos evidenciar a forma como as pessoas deficientes foram sendo tratadas e diferenciadas em diversas sociedades e diferentes momentos, focando mais detidamente o caso brasileiro.

IDENTIDADE E DEFICIENCIA

Profa. Ms Patrícia Silvestre de Freitas
Universidade Metodista de Piracicaba
Universidade Federal de Uberlândia
CAPES/CNPQ

Esse estudo tem como objetivo discutir, o modo como o deficiente se constituiu como grupo com identidade própria. Para isso partiu-se de uma pesquisa sobre os processos jurídicos do estado na educação a partir de 1823 e procedeu a análise a luz da teoria do Processo Civilizador de Norbert Elias utilizando também obras do autor tais como: Estabelecidos e Outsider, Sociedade dos Indivíduos.

O objetivo da teoria de Elias é utilizar os processos históricos, partindo de um conceito de civilização, como suporte para explicar as mudanças na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção específica não planejada, para elaborar modelos de análises, ou mesmo fornecer elementos para uma teoria do desenvolvimento das condutas sociais[1].

O estudo do processo civilizador permite notar com clareza a estrutura mutável da sociedade, que a modelagem geral, ou seja, a formação de cada pessoa/indivíduo depende da evolução histórica do padrão social e das estruturas das relações humanas que se movimentam no tempo.

Nesse sentido é possível tentar compreender como o grupo deficiente era visto no final do século XIX no Brasil partindo da chegada da corte portuguesa. Ela trouxe a idéia de deficiência, sempre relacionada a doença, incapacidade, prosmicuidade,[2] trazendo também peculiaridades européias como etiquetas, vestuário e todo o aparato de cultura e civilização com influência fortíssima da corte francesa, as quais, com o passar do tempo, vão tornando-se sólidas e irão marcar a cultura e sociedade brasileira.

Os negros e índios eram aqui tratados como inferiores em sua condição, a partir de uma tendência de civilização européia, que entendia como homem civilizado aquele que possuísse maneiras à mesa e tivesse gosto pela cultura européia. Ora, os índios, os escravos e os nascidos na colônia não traziam consigo esses pré-requisitos.

---

[1] Garrigou A. & Lacroix B.. *Norbert Elias- A Política e a História.* São Paulo, Edt. Perspectiva: 2001, pg. 35.

[2] No século XIX a deficiência é entendida e submetida em grupos de deliquentes ,doentes mentais entre outros e relacionada a prosmicuidade. Nesse momento, é importante lembrar que a colonização brasileira foi efetivada pelo aculturamento dos valores e costumes sociais principalmente pelos portugueses e espanhóis.

Os argumentos da corte para justificar o tratamento inferior eram que esses povos eram bárbaros e primitivos, pertencentes a uma civilização atrasada e inculta, considerados sem lei, sem rei e sem Deus, sendo a vinda da corte a melhor oportunidade para eles entrarem em contato com uma verdadeira civilização ocidental.[3] Nesse contexto nascia o Brasil independente de Portugal em 1822, com aspectos específicos e diferentes, porém com grandes marcas deixadas pelo processo de colonização.

O grande marco no início do Brasil independente foi à necessidade de politicamente parecer com as grandes nações "civilizadas". É bem verdade que o modelo de nação que serviria como referência era o europeu, fato que levava a grande maioria dos fidalgos a mandarem seus filhos para lá para completar sua educação. Conseqüentemente, a estrutura pensada e referendada na carta magna do Brasil referia-se à Universidade como prioridade.

Em agosto de 1835, a primeira demonstração oficial de interesse pela educação das pessoas deficientes visuais em nosso país, foi evidenciada pelo Conselheiro Cornélio Ferreira França, deputado pela Província da Bahia, que apresentou à Assembléia Geral Legislativa o projeto de criação de uma "Cadeira de Professores de Primeiras Letras para o Ensino de Cegos e Surdos-Mudos, nas Escolas da Corte e das Capitais das Províncias". Não houve, porém nenhuma ressalva de continuidade nos annais do Império.

O Brasil iniciou seu movimento quanto a decretos e leis para deficientes quando, em 1856, D. Pedro I criou o Imperial Instituto de Meninos Cegos e, mais tarde, o Imperial Instituto de Surdos-Mudos no Brasil. A criação do primeiro se deve ao esforço de José Álvares de Azevedo, filho de uma família abastada, que contraira cegueira total e fora mandado para educar-se em Paris.

No seu retorno ao Brasil, depois de 8 anos, ele se interessou pela educação dos cegos e, junto com o Dr. José Francisco Sigaud, conseguiu o interesse do Imperador D. Pedro I em abrir a primeira escola para cegos no Brasil.

A partir dessa iniciativa, outras foram sendo tomadas, como a abertura do Instituto de Surdos-Mudos e duas instituições para deficientes mentais: uma junto ao hospital Juliano Moreira, em 1874, na cidade de Salvador – Bahia[4], e outra junto à escola México, em 1887, na cidade do Rio de Janeiro, com ensino regular que atendia também deficientes visuais e físicos[5].

Embora as constituições de 1823 e 1891 preconizassem que todos são iguais perante a lei, estabeleceram, ao mesmo tempo, que "os direitos de cidadão Brazileiro só se suspendem, ou perdem nos casos aqui particularisados.[6]

> *Artigo 1º Suspendem-se:*
> *-Por incapacidade physica, ou moral;*
> *-por condemnação criminal, emquanto durarem os seus effeitos*
> *Parágrafo 2º Perdem –se:*
> *-Por naturalisação em paiz estrangeiro;*
> *-por aceitação de emprego ou pensão de governo estrangeiro, sem licença do Poder Executivo Federal"*[7]

---

[3] NÓBREGA, M. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia. 1988 (vol 1)

[4] Essa instituição atendia apenas deficientes mentais e surgiu 33 anos após a criação do primeiro hospital psiquiátrico no Brasil, chamado Hospício D.Pedro I. Foi construído na cidade do Rio de Janeiro em 1841. Deficiência mental e doença mental eram sinônimos nessa época, por isso o fato de ter surgido junto a um hospital.. Essas instituições surgiram para atender os casos mais graves de anomalias percebidos claramente pela família e sociedade. Essa era uma prática comum na época do império. (N.A)

[5] Jannuzzi, Gilberta. *A luta pela educação do deficiente mental no Brasil*, São Paulo : Cortez : Autores Associados, 1985.

[6] Texto retirado com a grafia da época.

> Nota-se nessa fala constitucional a idéia forte de que o deficiente com seqüelas permanente não é considerado como cidadão brasileiro, pois que só seriam suspensos quando voltasse a ser "normal".

A constituição assegura ao deficiente a sua incapacidade de lidar com os seus direitos de cidadão brasileiro ortogando-o como veremos mais tarde, a "outros". É importante ressaltar, que não só o deficiente, mas o negro e o analfabeto, era considerado ainda[8] incapaz de participar da vida política e social do Império, razão essa pela qual as constituições nada dizem sobre essa parcela da sociedade.

A partir de 1893, estudos e pesquisas da área médica se iniciam, e o deficiente passa de um grupo quase ignorado no Império a um grupo que tem como rótulo "Fatores Etiológicos da Degeneração Mental – especialmente a hereditariedade, a tuberculose e o alcoolismo"[9].

No início do século XX, houve uma grande preocupação relacionada aos aspectos de ação social preventiva, tendo sido publicados inúmeros textos que discorrem sobre educação social básica.[10] Organizam-se também agremiações profissionais para difusão de informações sobre profilaxia e higiene no tratamento da deficiência mental, iniciando-se um processo lento de dissociação entre doença mental e deficiência mental, ambas até então tratadas no hospício nacional.

Estudos científicos foram sendo realizados na área médica com conotações educacionais e, em 1917, foi instaurado o serviço médico educacional que se justificava, conforme se detectou nesta pesquisa, pela *apreensão pelo futuro de nossa raça, de nossa nação em plena juventude e formação*.[11] E, na tentativa de relacionar os números e tipos de deficiência mental, concedeu-se à escola o direito de apontar os anormais, desde os que apresentavam distúrbios de aprendizagem, indisciplina até as deficiências mais visíveis.

Pode-se observar essa rotulação em um artigo escrito em 1930, no qual LOPEZ dá três medidas de profilaxia da delinqüência:

> *combater o alcoolismo e a syphilis dos procriadores, evitação da união de indivíduos tarados e segregação e esterilização dos degenerados de acordo com o parecer de comissões técnicas*[12].

Essa forma de rótulo sistematizada no império nada mais é que a internalização de processos no desenvolvimento social, no qual a área médica, apropriou-se desse grupo e iniciou a construção da identidade do portador de deficiência partindo de sua lógica e concepção.

Um aspecto que devemos considerar nessa questão é a "era dos grupos sociais" definida por Garrigou e Lacroix, que em uma análise sobre grupos sociais baseada em Elias, nos dão uma pista bastante interessante. Para eles os anos 1930 foram um marco no aparecimento de grupos sociais[13].

---

[7] Constituição de 24 de Fevereiro de 1891 in Campanhole & Campanhole – *Constituições do Brasil* ; São Paulo ; Ed. Atlas 1981 5 edição

[8] Esse fato não é uma característica do Brasil, mas um costume comum desde a Grécia antiga, que foi trazido durantes os séculos.

[9] Magalhães, Bassílio – *Tratamento e educação das crianças anormais de inteligência*: contribuição para o estudo desse complexo problema científico e social, cuja solução urgentemente reclamam, - a bem da infância de agora e das gerações vindouras, - os mais elevados interesses materiais, intelectuais e morais, da Pátria brasileira. Rio de Janeiro, Tip. do Jornal do comércio de Rodrigues S.C., 1913, p 59.

[10] Brasil Médico Rio de Janeiro nº 18 , p. 530, novembro de 1901

[11] Idem p.187

[12] Lopes, 1930 apud Costa, J. F. *História da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: documentário : 1976:56

[13] Garrigou A. e Lacroix B. *Norbert Elias* A política e a história, São Paulo: Ed. Perpectiva, 2001 p. 139.

> *Grupos foram moldados psicologicamente entre 1880 e 1920, isto é, durante o período que antecede a redefinição desses grupos. Se essa conjuntura dos anos 30 constitui o período durante o qual se operam tantas transformações, é, de certo modo, porque os espíritos se libertam, inovam e permitem que atuem no processo de sublimação dos grupos. Todavia, essa conjuntura é igualmente importante por outro ponto de vista: porque ela intui nas relações com a política de certos grupos sociais que estão em construção.*

Segundo os autores, essa moldagem psicológica se operou antes dos anos 1930, quando do surgimento dos categoremas sociais mais estáveis da nossa sociedade.[14] Esse período se encaixa exatamente no recorte histórico estudado anteriormente, com a aparição mais consistente de atos públicos que envolviam os portadores de deficiência, principalmente de 1856 a 1930, com a organização de entidades de pais e amigos dos excepcionais.

O questionamento inicial deste trabalho teve como linha norteadora a seguinte questão: Como o deficiente foi-se constituindo como grupo no processo de organização social desde o começo do século XX?

Até esse ponto do estudo pode-se afirmar que, o que aconteceu até o início do século XX foi uma mudança significativa no processo social, pela qual o deficiente começa a se afastar progressivamente da idéia de biologização, ou seja, do bojo da área médica, na qual ficou inserido durante séculos.

Essa "separação" de outras etiologias não foi uma ação planejada pela política pública e nem pelos próprios deficientes, mas se deu por influência de uma gama de fatores que já estavam historicamente imbricados no processo civilizatório: o controle das pulsões/emoções pelos indivíduos no processo de civilização, o desenvolvimento da medicina nos aspectos de patologias e seqüelas, a visualização do deficiente pelos poderes públicos, mesmo que com o sentido de exclusão, e a necessidade de acompanhar os procedimentos europeus no que diz respeito à educação, principalmente os da França, que possuía vários trabalhos com essa clientela.

Talvez um dos fatores que mais tenha contribuído para influenciar a identificação do grupo de deficientes tenha sido o fato de que o estoque de conhecimentos da sociedade nos últimos dois séculos em relação aos aspectos biológicos, principalmente das causas das doenças e epidemias e seu controle, exerceu um papel na mudança dos sentimentos e comportamentos humanos.

O próprio conhecimento na área da deficiência, tanto biológica como educacional, tornou-se melhor fundamentado, mais realista, racional e, conseqüentemente, nossa capacidade de controle aumentou com o conhecimento.

Embora os deficientes estivessem se tornando um grupo específico, saindo do bojo das doenças e da mistificação no qual viveram por longos anos e caminhando a passos lentos para o processo educacional, não se pode ainda afirmar que estavam formando sua identidade. Na verdade essa construção estava sendo feita pelos "de fora", através de uma visão de um grupo distinto.

A história do grupo minoritário está sendo contada e ao mesmo tempo construída pelo outro grupo ("Eles", ou o grupo "estabelecido"). A questão é saber até que ponto esse grupo tem poder para esclarecer esse processo de construção de identidade junto ao grupo de deficientes.

Diante disso, constata-se que a questão aqui colocada não tem haver apenas com uma possível inferioridade humana, mas também com o diferencial de acesso às fontes de poder por grupos estabelecidos e outsiders, que é fato distinto da identidade de grupos *Quando o diferencial de poder*

[14] Patrões, Executivos, Artesões entre outros.

é grande e a submissão inelutável, vivenciam afetivamente sua inferioridade de poder como um sinal de inferioridade humana.[15]

A interferência do poder público se dá a partir da Constituição de 1946, na qual são contemplados os alunos necessitados, entre eles os deficientes e, posteriormente, com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, lei nº 4024/61, que trata especificamente da educação dos excepcionais.

É possível, porém, visualizar as tendências que direcionaram o atendimento a esse grupo social por muito tempo no século XX, como as vertentes médico-pedagógicas e psicopedagógica relatada por Jannuzzi[16] e, que foram resquícios do processo civilizatório descrito anteriormente. Tanto isso é verdade que a idéia de que a deficiência em crianças fosse uma punição de Deus para os pais (geralmente para a mãe) que pecaram por difamação, orgulho, inveja, entre outros, ou pela vida permissiva dos pais, ou a ligação de doenças venéreas com a deficiência, ainda apontam e rotulam aqueles indivíduos na sociedade.

Talvez seja interessante examinar mais de perto o fato de que os grupos que se relaciona a identidade "nós" do indivíduos dê uma grande importância às sociedades organizadas como os estados. A partir de 1946 o estado inicia a partir de iniciativas de entidades de deficientes, disposições nas leis e decretos que regem a educação brasileira. O Estado, mais do que qualquer outra forma social emergiu no mundo inteiro como unidades de sobrevivência de nível mais elevado e como referencial da identidade-nós apenas no final do século XIX e início do século XX.[17]

Ele nasce para dar proteção ao indivíduo da violência de outras pessoas dentro e fora do território nacional. Porém o estado ameaça uns aos outros, ou seja, no objetivo de proteger os indivíduos de ameaças de fora, ameaça também os próprios indivíduos do seu grupo. Aí encontramos talvez um dos motivos pela qual o estado não arrisca deliberadamente introduzir grupo de minoria em suas leis e decretos: a proteção das maiorias em função de minorias.

A idéias de doença, enfermidade, nojo ainda veiculadas na sociedade atual, são resquícios de idéias pré-concebidas no processo civilizatório. Ao refletirmos sobre tal questão, não podemos ignorar o fato de que a deficiência desperta temor e traz à consciência a possibilidade, mesmo que remota, de vir a acontecer conosco, gerada erroneamente a idéia de convivência diferenciada em função de uma maioria, que de acordo com os conhecimentos da época, "poderia por risco a integridade de pessoas".

A partir do momento em que a sociedade inicia uma compreensão de alguns aspectos referente à deficiência, ela cobra e discute com o estado para que mudanças sejam feitas. Porém essa sociedade ainda se divide em "eles" e "nós", causando uma dicotomia que leva a "nós" a incumbência de falar, pedir, exigir, por "eles".

Porém, só a partir de uma perspectiva de longa duração, pela comparação de épocas passadas, percebemos que apesar desses resquícios civilizatórios, o quanto mudou e vem mudando a condição do deficiente na sociedade. Essa mudança não aconteceu de uma maneira desestruturada e aleatória.

---

15 ELIAS, N; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade***.** Rio de Janeiro:WVA Ed., 2000.a

16Jannuzzi, gilberta. *A luta pela Educação do deficiente mental no Brasil*, São Paulo : Cortez : Autores associados, 1985.

17 De acordo com Elias "Durante milhares de anos, ou, a rigor, desde que começaram a existir as sociedades sob forma nacional, os Estados compartilham as funções de unidades de sobrevivência com outras sociedades organizadas sob formas pré-estatais, como clã ou tribos. Na antiguidade grego-romana e ainda no período moderno, houve tribos que representavam graves ameaça ao estado. Atualmente, em todo mundo, a era das tribos autônomas está chegando ao fim. Por toda a parte, elas estão cedendo aos Estados seu papel de unidades de sobrevivência independentes e de principais grupos de referencia para identidade-nós dos indivíduos." Sociedade dos indivíduos p. 168.

Examinada de perto, a sucessão de iniciativas a favor desse problema social revela uma determinada ordem.
Certamente os padrões de controle e a prática social mudaram consideravelmente nos últimos séculos. O poder se instaurou em diversos grupos dentro de uma sociedade fundada sobre estruturas de poder específicas. Ao serem essas estruturas substituídas, ao longo do processo, por uma distribuição de poder menos desigual (entre dominantes e dominados), mudou-se também a estratégia de diferenciação entre os grupos.
Por um longo tempo, o discurso de diferenciação entre os grupos de deficientes e não deficientes passou a ser a questão da eficiência. Na verdade, toda sociedade atribuiu o conceito de "deficiência" a toda e qualquer pessoa que apresente incapacidade para realizar gestos, atividades ou comportamentos considerados "normais" para a maioria dos indivíduos. No fundo, a questão da "deficiência" passa, necessariamente, pelo entendimento do significado de "eficiência" que, por sua vez, está intimamente ligado ás concepções científicas.
A formação da identidade do portador de deficiência está ligada com sua noção de sociedade, cidadania entre outros. Essa formação passa necessariamente pela identificação que lhe é atribuída pelo meio social. Uma vez construída essa identidade, ela passa à reflexão e a ação.
Para Nascimento[18]

> *" O portador de deficiência, para exercer sua cidadania, precisa superar as limitações impostas pelo físico, pela família, que carregam os preconceitos sociais e os seus próprios preconceitos adquirido no convívio social. Ainda assim, precisa de uma larga dose de compreensão dos seus mecanismos de identificação para formar sua identidade como portador de deficiência e participar plenamente da sociedade"*

O conceito de eficiência tem raízes e assenta seus princípios no tecnicismo, que prioriza sempre o fazer bem feito e com o máximo de rendimento, no menor tempo, dentro de padrões pré-estabelecidos.[19] O período do final do século XIX e início do século XX foi marcado justamente pela obrigatoriedade do trabalho, a separação e adequação do público e privado, mudando não apenas a balança do poder, mas a imagem do equilíbrio das tensões entre grupos e as cadeias de interdependência.
Porém é necessário que se compreenda que essa forma de pensar, não levava em consideração a diversidade humana, apoiada apenas em número de produção. Nesse aspecto não só o deficiente foi excluído do processo social, mas todas as pessoas que não se ajustavam ao perfil então traçado, gerando outras "deficiências" sociais como o desemprego.

---

[18] NASCIMENTO, Rui Bianchi. *A visão parcial da deficiência na revista Veja (1989-1999).* São Paulo, 119f., Dissertação (mestrado em jornalismo e editoração) ECA/USP. 2001*: 44*.

[19] A "eficiência" torna-se, a partir do final do século XIX e início do século XX, o ponto central de todo desenvolvimento e modificações ocorridos no seio da economia mundial, quando o capitalismo sai do sistema de livre concorrência entre os produtos e inicia-se a formação de monopólios. Nessa nova relação, a exploração não mais ocorre na forma grosseira da apropriação de homens como escravos ou servos, como ocorreu nas relações anteriores, mas na apropriação do "trabalho". Segundo MARX (1979), para o dono do capital, o trabalhador não é uma condição de produção, só o trabalho o é. Se este puder ser executado por máquinas, ou mesmo pela água ou ar, muito melhor. O capital se apropria não do trabalhador, mas do seu trabalho, não diretamente, mas por meio de troca.

Embora prevaleça ainda a idéia de deficiência como oposto da eficiência, estudos recentes sobre a diversidade humana, processos adaptativos e qualidade de vida, tem amenizado essa forma dicotômica de tratar o deficiente.

Na forma que se diferencia o tecido social, diferencia-se e evolui também o mecanismo sócio genético do auto-controle psíquico em direção a uma estabilidade. A constituição do traço típico do hábitus do homem civilizado por meio da estabilidade de mecanismos de auto coersão psíquica, estava ligado estreitamente com a monopolização da porção física e a solidez crescente dos órgãos sociais centrais.[20]

A identificação do grupo de deficientes por muitos anos foi cobrada dos poderes públicos e mais recentemente do privado, ou seja, "dos outros". O indivíduo é identificado pela representação que ele próprio se impõe e pela representação dada pelos "outros". Nesse sentido, a construção de identidade individual ou de grupos está diretamente relacionada com a representação que o indivíduo ou grupo faz de si mesmo e da credibilidade aceita ou recusada pelos outros.[21]

Mas, onde está a fala, o pedido, a discussão do deficiente? Só escuta-se a partir da década de 70, quando a formação de grupos por entidades com fundo religioso inicia no Brasil objetivando a troca de experiências. Apenas nos anos 80 é que o deficiente tem como objetivo se identificar como grupo e indivíduo na sociedade. *Nosso movimento, até hoje, se caracterizou principalmente pela busca de sua identidade e de sua autêntica representatividade.*[22]

A formação de entidades de deficientes em 1981 fortalece e, embora participassem de algumas discussões no âmbito de leis de decretos governamentais ainda não conseguem uma participação efetiva e discussões e implantações nesse segmento governamental.

Outro fator é a própria organização dos deficientes, que ainda estava muito frágil. De acordo com Silva[23] nesse contexto de organização de movimentos de grupos, de identificação entre o deficiente é perceptível que as lideranças do segmento que inicia seu processo sócio-político, têm clareza em seus objetivos, defendem suas idéias, as coloca em documentos que são por sua vez entregue ás autoridades, mas não tem uma participação efetiva na discussão e implantação de leis e decretos.

> *As propostas são elaboradas, discutidas e votadas e acabam ficando apenas no desejo das lideranças, pois em sua grande maioria as decisões não são efetivadas. Resumindo, a Coalizão Nacional, nasceu forte por sua representatividade e morre nova por não saber lidar com as dificuldades comuns em todo ambiente democrático, onde há divergência de opiniões."*[24]

Até este ponto do estudo, a intenção principal foi mostrar que, através de pressões específicas das relações sociais, o auto-controle mental emerge como traço decisivo de civilização, embuído no *habitus* do ser humano civilizado. Há uma relação estreita entre a força física e o poder e a crescente estabilidade dos órgãos centrais da sociedade.

---

[20] Elias Norbert, *A Sociedade de Corte*: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. – Rio de Janeiro: Ed: Jorge Zahar –2001.

[21] Elias Norbert, Sociedade dos indivíduos Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1994..

[22] Etapa Órgão informativo da Organização Nacional de Entidades de deficientes físicos-ano I –nº 0 – Nov. 1983. p.1. O "MPDPD tem natureza política, não partidária, não religiosa e está aberto a todas as pessoas e entidades que concordem em lutar, ombro a ombro, pela participação plena das pessoas deficientes na sociedade." Idem p. 3

[23] Silva Idari A Construindo a cidadania: Uma análise introdutória sobre o direito a diferença. 2002. 110p. Dissertação (mestrado em história social)- departamento de história, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia 2002.

[24] Idem pg 41

Esse habitus surge com a organização mais complexa da teia de interdependência, na qual tanto o deficiente como o não deficiente tem necessidade de organizar-se de forma mais rigorosa e precisa para que desempenhe um papel, uma função social.
O indivíduo sofre no decorrer do processo de civilização, cada vez mais cedo, um controle mais complexo e estável. Dessa forma, essa teia ou ações que envolvem grupos específicos, como o de deficientes, tornou-se cada vez mais complexa, fazendo-o comportar-se de acordo com os padrões instalados socialmente.

Algumas considerações

Pode-se observar nesse estudo, o processo de identificação do grupo de deficiente através de três pontos fundamentais: A identificação pela área médica, a identificação feita pelo Estado e a identificação pelos próprios deficientes.
A identificação feita pela área médica através da separação da deficiência de outros tipos de minorias foi a primeira forma mais específica de visualizar e identificar o grupo. O Estado como unidade de sobrevivência e com o objetivo de proteção dos indivíduos, inicia um processo de inclusão através de leis e decretos na tentativa de exclusão e separação de grupos "diferentes". Posteriormente conceitos e aprendizados sobre essa parcela da população vão sendo redirecionados e assimilados em leis e decretos governamentais.
Essas duas formas de identificação foram feitos com o olhar de "outros" e por muito tempo analisados e julgados conforme o entendimento por eles experimentado, fato que leva a compreender apenas um lado da moeda.
A identificação feita pelos próprios deficientes, onde se tentava reconhecerem como grupo, foi alavancado principalmente a partir dos anos 80. Embora houvesse categorias de processos de agrupamento se organizando com objetivos específicos como, a reabilitação, o trabalho, entre outros, observa-se que o esporte desde 1958 fazia essa a função de agregar pessoas deficientes, embora sem objetivo específico de identificação de grupo.

BILBIOGRAFIA

Brasil Médico Rio de Janeiro nº 18 , p. 530, novembro de 1901

Constituição de 24 de Fevereiro de 1891 in Campanhole & Campanhole – Constituições do Brasil ; São Paulo ; Ed. Atlas 1981 5 edição

COSTA, J. F. História da psiquiatria no Brasil. Rio de Janeiro: documentário : 1976:56

ELIAS Norbert, *Sociedade dos indivíduos* Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1994..

_____. *Introdução a Sociologia*. Lisboa, Martins Fontes 1970.

_____. *O processo Civilizador.* Vol. I. Ed. Jorge Zahar. Rio de Janeiro, 1994.

_____.*O processo Civilizador.* Vol. II. Ed. Jorge Zahar. Rio de Janeiro, 1993.

ELIAS, N; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade***.** Rio de Janeiro:WVA Ed., 2000.a

Etapa Órgão informativo da Organização Nacional de Entidades de deficientes físicos-ano I –nº 0 – Nov. 1983. p.1. O "MPDPD tem natureza política, não partidária, não religiosa e está aberto a todas as pessoas e entidades que concordem em lutar, ombro a ombro, pela participação plena das pessoas deficientes na sociedade." Idem p. 3

GARRIGOU A. e LACROIX B. *Norbert Elias A política e a história*, São Paulo: Ed. Perpectiva, 2001 p. 139.

JANNUZZI, Gilberta. *A luta pela educação do deficiente mental no Brasil*, São Paulo : Cortez : Autores Associados, 1985.
COSTA, J. F. *História da psiquiatria no Brasil.* Rio de Janeiro: documentário : 1976:56

MAGALHÃES, Bassílio – *Tratamento e educação das crianças anormais de inteligência: contribuição para o estudo desse complexo problema científico e social, cuja solução urgentemente reclamam, - a bem da infância de agora e das gerações vindouras, - os mais elevados interesses materiais, intelectuais e morais, da Pátria brasileira*. Rio de Janeiro, Tip. do Jornal do comércio de Rodrigues S.C., 1913, p 59.

NASCIMENTO, Rui Bianchi. *A visão parcial da deficiência na revista Veja (1989-1999)*. São Paulo, 119f., Dissertação (mestrado em jornalismo e editoração) ECA/USP. 2001.

NÓBREGA, M. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia. 1988 (vol 1)

SILVA Idari A. *Construindo a cidadania:* Uma análise introdutória sobre o direito à diferença. 2002. 110f. Dissertação (mestrado em história social)- departamento de história, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia 2002.

O esporte no estado novo: esclarecimentos sobre a formação de categorias estabelecidos e "outsiders"

Rafael L. Macedo
Centro Universitário Positivo – UnicenP
Universidade Federal do Paraná - UFPR
Camile L. da Silva
Universidade Federal do Paraná - UFPR
André Mendes Capraro
Universidade Federal do Paraná - UFPR
Centro Universitário Positivo – UnicenP

O presente estudo, ainda em fase introdutória, pretende conjugar as categorias *Estabelecidos* e "*Outsiders*" propostas por Elias e Scotson, ao período político brasileiro chamado Estado Novo, cuja referência política foi o presidente populista Getúlio Vargas. A possibilidade surge por dois critérios detectados em estudo já realizado anteriormente: 1- as políticas públicas estado-novistas favoreciam a prática de esportes, assim como outros eventos culturais afins; 2- o período, década de 1940, marcado pela 2ª Guerra Mundial, na qual o Brasil participou ao lado dos Aliados, fato que resultaria no plano esportivo numa série de sanções às agremiações - e consequentemente aos atletas – que fossem originários ou descendentes dos países formadores do "Eixo", e portanto, inimigos de Guerra. O controle exercido pelo estado, e pela própria população unificada através das amplas propagandas políticas em torno de Vargas acentuava o caráter segregacionista no tangente às comunidades alemãs, italianas e japonesas. E os esportes se tornam um referencial notório sobre a exclusão, citando como exemplo, a obrigatoriedade da exclusão de qualquer alusão ao país de origem caso este fosse um inimigo, fazendo com que clubes como o Palestre Itália da cidade de São Paulo ou o Palestra Itália de Belo Horizonte, entre vários outros casos, tivessem que mudar o nome, passando a chamar, respectivamente, Palmeiras Futebol Clube e Cruzeiro Esporte Clube. Problematiza-se, desta forma, primeiramente se os nativos ou imigrantes de países não pertencentes ao eixo poderiam ser categorizados como *Estabelecidos* e os e imigrantes e descendentes dos países formadores do Eixo como "*Outsiders*" e, caso se comprove tal afirmativa, como procediam ambos os grupos, em relação aos seus próprios pares e em relação aos indivíduos pertencentes à categoria contrária. Argumenta-se, como consideração final, que o entendimento do plano esportivo no Brasil, neste período conturbado da história mundial, possibilita explicações mais amplas sobre a sociedade brasileira.

THE SPORT IN THE NEW STATE: EXPLANATION ABOUT THE FORMATION OF CATEGORY ESTABLISHED AND "OUTSIDERS"

The present study, still in introduction fase, claim to conjugate the categories *Established and "Outsiders*" write by Elias and Scotson, to Brazilian political period cal new state, whose political reference was the populist president Getulio Vargas. The possibility appear by two criterios found in study realized before: 1) the public politics newest-state they favored the sports praticals therefore outhers cultutals events; 2) the period, decade of 1940, marked by the World War Two, in which the Brazil participed in the allied side, fact results in the Sport Plan in many sanctions to the clubs – and consequently to the athletes – born or descendant from countries participants to the "Axle", and therefore war enemies. The control exercised by the state, and by the own united population across the broad political propaganda around Vargas it accented the segregation character with reference to Germany, Italian and Japanese communities.

And the sports became a well-know reference about the exclusion, for example, the obligation or exclusion of any reference to birthplace in case of enemies, making with that the clubs how Palestra Italia in Sao Paulo or the Palestra Italia in Belo Horizonte, it enters many others cases, changing names, passing to call, respectively, Palmeiras Football Club e Cruzeiro Sport Club. The trouble, in this way, in first place, if the native or immigrants of the countries that they not belonged in the axle could been categorized how *Established* and the immigrants and descendant to countries that had formed to axle how *"Outsiders"* and, case if prove such affirmative, how proceeded bought groups, in relation to yours own pairs and relation to individuals belong to contrary categories. It is argued in final consideration, that the knowledge to Sport Plan in Brazil, in this period difficult to the world history, it makes possible explanations more broad about brazilian society.

CONTEXTUALIZANDO A IMIGRAÇÃO NO BRASIL

No início do século XIX, em 1808, o governo brasileiro empregava uma política que visava atrair estrangeiros para colonização deste grande território e também para a produção de riquezas, não havendo então, segundo esta diretriz, nenhum impedimento para sua imigração.

Este significante contingente de imigrantes eram em sua grande maioria formada por operários de classes menos privilegiadas, vindos para o Brasil para substituir a mão de obra escrava que se encontrava em franca decadência, buscando novas oportunidades e procurando por chances que não encontravam mais em seu país de origem, pois estavam descontentes com a política e com o sistema econômico empregada pelo governo. O governo brasileiro contribui para essa vinda, já que precisava de pessoas para colonizar o pais, dando incentivos para que estes imigrantes viessem.

> "Desenganados das falácias do "ouro verde", da "sociedade livre", da "economia competitiva", pela realidade restrita da monocultura extensiva, esses homens e mulheres, das mais variadas culturas e extrações sociais, buscariam (...) uma válvula de escape, um abrigo temporário ou, no melhor dos casos uma segunda chance, na industria ou nos serviços." (SEVCENKO, 1992, p. 39)

Mas 1910 ocorreram algumas mudanças, iniciando-se os primeiros movimentos nacionalistas contrários a vinda de estrangeiros. Duas décadas depois, mais especificamente em 1934 e 1937, são criadas as primeiras leis inseridas na Constituição aferindo restrições a entrada de estrangeiros. Estas questões levantadas são relevantes para se ter um contexto de como foi a vinda dos imigrantes para o Brasil, quais suas dificuldades e devida importância.

Com a abertura de suas fronteiras, podemos constatar a entrada de imigrantes vindos de diversos países e de todos os continentes, mas decidimos optar apenas por três destas comunidades étnicas, tendo portanto, sido escolhido os imigrantes vindo da Itália, da Alemanha e do Japão. O motivo de tal escolha: as comunidades de alemães e italianos eram ávidas praticantes de esportes e fundaram clubes sociais após sua chegada ao Brasil, e junto com a comunidade japonesa, tiveram suas pátrias unidas para o combate na Segunda Guerra mundial, formando assim o que se chamava de países do Eixo, que juntos lutavam contra os aliados, liderados por Estados Unidos e Inglaterra, entre outros.

Desta forma, estes países e suas comunidades foram inimigos oficiais do Brasil durante o período da participação brasileira na 2º Grande Guerra, inimizade que teve seu início em 22 de agosto de 1942 quando oficialmente o Brasil declarou guerra aos países do Eixo[1]. Assim, justificamos nossa pesquisa pela representação fundamental que o esporte

[1] Mesmo antes do Brasil declarar guerra oficialmente contra os países do eixo, já eram exercidas retaliações contra os imigrantes, principalmente os que oriundos do Eixo

teve como elemento ora de caráter cultural dentro das comunidades estrangeiras, ora como elemento agregador unindo as diversas colônias "oriundi" e reforçando a identidade[2] européia e ora excluindo os imigrantes estrangeiros.

DE ESTABELECIDOS A OUTSIDERS: a formação da nação e suas conseqüências para os imigrantes

Juntos com os imigrantes vieram tambem seus costumes, estando entre eles as práticas esportivas que foram trazidos por imigrantes europeus em sua vinda para a colonização do Brasil como (...) parte do equipamento colonial, seja como atividade de lazer, para os expatriados, seja como meio, junto com a bíblia, de recrutar a missão civilizadora"(MURRAY, 2000, p. 39).

Assim, a intenção dos imigrantes era também sentimentalista e civilizadora, querendo trazer para o Brasil algo que os fizesse manter os costumes e lembranças de seu país e da Europa, mantendo uma resistência cultural das etnias européias para com os costumes brasileiros, tentando assim introduzir uma cultura europeizada, considerada pela burguesia brasileira e pelos próprios europeus como exemplo de sociedade civilizada. Assim havia uma "atmosfera particularmente favorável a adoção dos modismos europeus, como forma de ruptura com o passado, no qual o índio, o negro, o mestiço e mesmo o lusitano eram vistos como exemplos retrógrados, que emperravam o progresso"(JESUS, 1999, p. 33).

Neste período os imigrantes vindos do continente europeu eram os modelos a serem copiados, mesmo que sua grande maioria fosse operária, não fazendo parte de uma elite européia, eram respeitados por seus valores e seus hábitos, estando em uma situação de poder das quais os brasileiros não usufruíam, pois eram estigmatizados por não participarem do núcleo desta configuração, onde o equilíbrio desigual de poder e as tensões é que determinavam quem era estabelecido e quem era outsider.

Este diferencial de poder entre dois grupos inter-relacionados - os imigrantes europeus e os brasileiros - onde o grupo de imigrantes europeus possuía uma forte coesão, leva a um maior excedente de poder ao grupo imigrante, deixando assim para seu grupo posições mais importantes da sociedade, aumentando cada vez mais a coesão de seu grupo e excluindo assim os membros dos outros grupos.

> "As chamadas "relações raciais", em outras palavras, simplesmente constituem relação de estabelecidos e outsiders de um tipo particular. O fato de membros dos dois grupos diferentes diferirem em sua aparência física ou de os membros de um grupo falarem com sotaque ou uma fluência diferente a língua em que ambos se expressam serve apenas como um sinal de reforço, que os torna membros do grupo estigmatizados mais fáceis de reconhecer em sua condição." (ELIAS & SCOTSON, 2000, p.33)

[2] Identidade: (...) "2- aspectos coletivos de um conjunto de características pelas quais algo é perfeitamente reconhecível, ou conhecido / nacional. 3- de, ou pertencente ou relativo a uma nação, ou própria dela. Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999

Na sociedade da época, o esporte tinha um caráter eugenista e segregador, sendo praticados apenas por uma elite européia e brasileira ou por imigrantes que tivessem um clube social fundado por seu grupo étnico, onde apenas pessoas deste grupo podiam freqüenta-lo, já que estigmatização do grupo de outsiders acarretavam em sua exclusão, sendo estas situações fatores que influenciavam diretamente neste processo de busca pelo poder, pois assim os estabelecidos preservavam sua identidade e afirmavam sua superioridade, não deixando assim que ocorresse uma inversão desta situação“ (ELIAS & SCOTSON, 2000)

Como podemos verificar, mesmo os brasileiros estando em seu país, eram estigmatizados como rótulo de “valor humano inferior”, já que essa coesão grupal estrangeira, composta de grupos étnicos que possuem uma relação de interdependência caracterizada pelo grau de organização interna do grupo, pela sua identidade coletiva e pelo compartilhamento de normas, era suficiente para criar um diferencial de poder, mesmo na ausência de monopólio de meios de produção.

Porem, esta “sociodinâmica da estigmatização” empregada pelos estrangeiros, no que diz respeito a configuração de poder dentro deste contexto social, relacionando as diferenças grupais étnicas do inicio do século XX até meados da década de 30, viria a se reestruturar com a instauração do Estado Novo, que teve seu início em 1937, com a posse oficial de Getúlio Vargas, ditador populista que assumiu o governo com propostas trabalhistas, sociais, políticas e econômicas prometidas por toda a década de 30, “neste contexto emergiu o Estado intervencionista que fundou sua legitimidade na defesa do desenvolvimento econômico, da integração territorial, política e social da criação dos direitos sociais, da construção do progresso dentro da ordem” (CAPELATO,1998, p.43).

Dentre os objetivos de Vargas, estava a formação de uma unidade nacional única, buscando a formação de uma Nação respeitada, dissolvendo através desta ideologia nacionalista o regionalismo e a diversidade cultural existente, pois estas influências dificultavam a fixação do Brasil como Nação, sendo que no início dos anos 30 o Brasil ainda não tinha conseguido se caracterizar, fortalecer e estruturar: ”A República até então não havia sido capaz de forjar uma verdadeira nação, já que, entre outros motivos, os particularismos regionais ainda eram dominantes” (NEGREIROS, 1997, p.215), levando Vargas a centralizar o poder para que esse processo fosse revertido, havendo assim “uma política para construção de uma nação e com isso elaborar uma identidade que se adeqüe ao Estado nacional” (ORTIZ, 1994,p.56).

Com uma política de massas, que almejava atingir toda a população, o Estado Novo passou a apoiar as manifestações culturais brasileiras e intervir nelas, dando uma grande

atenção as práticas físicas e esportivas, usando o esporte para alcançar tal objetivo, devido à grandiosidade e ao significativo progresso que estava atingindo nesta época.

Para aproveitar o potencial do esporte enquanto meio doutrinador a ditadura Vargas passou a organizar e controlar as atividades esportivas em todo o país, pois como era grande número de pessoas que participavam direta e indiretamente dos eventos esportivos, o governo passou a propagar seus ideais nacionalistas inserindo também dentro desta massa praticante (sejam estes direta ou indiretamente participantes) as minorias e os menos afortunados, até então distantes das atividades esportivas, passando este governo ditatorial a adquirir uma imagem democrática, mesmo que falsa, se caracterizando como um governo populista, da massa e de todos os brasileiros.

> "Não são poucos os regimes autoritários, ou mesmo ditatoriais que tem massificado a prática esportiva, isto sem contudo democratizar, no sentido de possibilitar as minorias (idosos, deficientes, etc.) efetiva participação. De fato a intervenção do estado no mundo esportivo, tem sido, no sentido de induzir a prática esportiva na direção dos projetos políticos nacionais, freqüentemente voltados para a propaganda e doutrinação. "(GEBARA, 1995, p. 131).

Em 1937 o governo Vargas já tem pretensões de nacionalizar o país, e uma mudança na denominação de entidades e estabelecimentos de todos os tipos foi iniciada.(Folha da Tarde, 26/08/80). Para que essas mudanças ocorressem, em 1938 foi instituído o Decreto-Lei n. 383, de 18 de abril de 1938, que vedava a estrangeiros a atividade política no Brasil. Este decreto consistia em limitar a ação de estrangeiros em território nacional e reverter esta superioridade no monopólio de poder, como poderemos ver abaixo:

> Art. 1º. Os estrangeiros fixados em território nacional e os que nele se acham em caráter temporário não podem exercer qualquer atividade de natureza política nem imiscuir-se, direta ou indiretamente, nos negócios públicos do país.
> Art. 2º. É-lhes vendado especialmente:
> 1 – Organizar criar ou manter sociedades, fundações, companhias. **Clubes** e quaisquer estabelecimentos de caráter político, ainda que tenham por fim exclusivo a propaganda e a difusão, entre os seus compatriotas de idéias, programas ou normas de ação de partidos políticos de pais de origem. A mesma proibição estende-se ao funcionamento de sucursais e filiais, ou de delegados, prepostos, representantes ou **agentes da sociedade**, fundações companhias, **clubes** e quaisquer estabelecimento desta natureza que tenham no estrangeiro a sua sede principal ou sua direção.

A nacionalização dos clubes e sociedades estrangeiras era necessária, já que esses clubes com raízes estrangeiras poderiam dificultar a inserção de um programa de governo que almejasse uma identidade única.

Esta reestruturação do Estado brasileiro levou o governo a perseguir os imigrantes estrangeiros, inserindo uma ideologia e consciência xenófoba nos brasileiros, como no caso do então Palestra Itália hoje

Sociedade Esportiva Palmeiras, que teve em sua sede freqüentes manifestações de brasileiros alem de pressões e ameaças a seus associados italianos (Folha da Tarde, 26/08/80).

As mudança no quadro político, viria a intervir diretamente no contexto desta sociedade, pois ocorreria um inversão na detenção de monopólio do poder e não processo de estigmatização, já que agora os estrangeiros tinham suas ações limitadas dentro do território brasileiro.

O aumento da coesão dos brasileiros acarretaria a perda da superioridade de poder pelos estrangeiros, sendo estes agora estigmatizados e excluídos da conjuntura social, pois "consequentemente", a capacidade de estigmatizar diminui ou até se inverte, quando um grupo deixa de estar em condições de manter seu monopólio das principais fontes de poder existente na sociedade e de excluir da participação nessas fontes outros grupos interdependentes – os antigos outsiders" (ELIAS E SCOTSON, 2000, p.24).

Esta exclusão para com os estrangeiros era uma forma de construir e proteger a identidade grupal brasileira e afirmar a superioridade do Estado brasileiro.

A troca de valores dentro desta sociodinâmica nos leva a inverter os "papeis" de estabelecidos e outsiders, pois com a estruturação da Nação os brasileiros – agora estabelecidos - passaram a possuir a superioridade de poder, enquanto que os estrangeiros – outsiders - eram estigmatizados por não estarem incluídos nesta ideologia getulista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pudemos verificar que em sua chegada ao Brasil, os imigrantes europeus ignoravam e excluíam costumes brasileiros por considerá-los descivilizados e retrógrados, achando-se assim superiores, e por conseqüência ignorando, excluindo e estigmatizando brasileiros. Dentro do contexto destes dois grupos verificamos a partir da configuração de poder que mesmo estando em seu país, os brasileiros eram os outsiders e os imigrantes europeus os estabelecidos.

Porem, com a instauração do Estado Novo e seus ideais nacionalistas houve uma inversão de valores, que levou a exaltação de uma identidade brasileira buscando a formação de uma Nação forte e respeitável, sendo neste momento o grupo brasileiro "superior", dentro do conceito de sociodinâmica da estigmatização, diminuindo a coesão e enfraquecendo a identidade grupal dos imigrantes com leis que vedavam a estrangeiros atividades políticas e sociais no Brasil. Através deste processo notamos uma troca na identidade social, onde o imigrante passou a ser o outsiders excluído e perseguido, e o brasileiro assumindo as características morais e sociais de um estabelecido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAPELATO, M. H. R. **Multidões em cena – Propaganda política no Varguismo e no Peronismo**. Campinas, SP: Papirus: 1998.

ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders.** Rio de Janeiro, Zahar, 2000.

Folha da Tarde. Palmeiras comemora o seu 66º aniversário. 26 de agosto de 1980, São Paulo.

GEBARA, A. **Esportes: cem anos de História.** In: Anais do III Encontro de História do Esporte, Lazer e Educação Física, 1995.

JESUS, G. M. de**. Construindo a cidade moderna**. Artigo publicado na coletânea 23 Estudos Históricos, Rio de Janeiro: FGV, 1999.

MURRAY, B. **Uma história do futebol.** São Paulo, SP: Hedra, 2000.

NEGREIROS, P. J. L. de C. **Futebol e identidade nacional: o caso da copa de 1938**. In: Anais do V Encontro de História do Esporte, Lazer e Educação Física, 1997.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional.** São Paulo, SP: Brasiliense: 1994.

RIO DE JANEIRO. **Decreto-Lei n.º 383** – 18 de abril de 1938. Veda a estrangeiros a atividade política no Brasil e da outras providências. p. 53-54, 1938.

SEVCENKO, N. **Orfeu Estático da Metrópole – São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20**. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

Metodistas e presbiterianos na região de Dourados e a educação indígena na missão evangélica Caiuá (1928 - 1948).

Raquel Alves de Carvalho
Universidade Metodista de Piracicaba - UNIMEP

O estudo da presença dos missionários metodistas e presbiterianos no Mato Grosso, no período de 1928 a 1948, está relacionado à tentativa de compreender o processo que culminou na vinda desses religiosos, sua instalação na região, as atividades que desenvolveram e, sobretudo, o envolvimento na educação dos índios Guarani. A compreensão do trabalho missionário implica a análise da forma como eles concebiam e representavam a si mesmos, as populações indígenas, a natureza, o homem mato-grossense e a sua missão, levando em conta os interesses das igrejas envolvidas em suas relações com a sociedade, o Estado e a elite oligarquica local.

O estudo das relações estabelecidas entre missionários e índios, na missão Caiuá, é importante para compreendermos as formas como se processaram os contatos interculturais, relações marcadas por tensões, conflitos, resistências, acomodações, negociações e trocas. Neste sentido, partimos do pressuposto de que as situações de contato não podem ser vistas como caminho para a destruição de modos tradicionais de vida, mas como um processo que leva à construção de um novo estilo de vida, com novas estratégias e alternativas, onde a cultura tem uma dimensão essencialmente dinâmica e adaptativa. *Norbert Elias trabalha com padrões de interdependências em processo de mudanças, rearticulando relações entre os indivíduos em sociedade. Assim faz se necessário observar a balança de poder (elemento fundamental de qualquer configuração), que muda constantemente e de forma assimétrica. As transformações / configurações sociais definem e redefinem a balança do poder entre pessoas e grupos.*

A cultura, enquanto *teias de significados* que o homem constrói e nas quais se entrelaça, é extremamente dinâmica e sujeita a transformações históricas. Se o evento histórico é interpretado e compreendido a partir da cultura, esta é transformada a partir da história.

> *"A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas"*. (SAHLINS 1999)

Na análise da relação que se estabeleceu entre índios e missionários, não podemos desconsiderar as circunstâncias em que se dá o contato, no caso, aqui, a situação de tensões que caracteriza uma região fronteiriça, principalmente como fronteira interétnica e intercultural. Diversos atores sociais estavam envolvidos no processo de expansão da fronteira, tecendo um universo de relações extremamente complexo e dinâmico, que opunha e aproximava índios, religiosos, proprietários de terra, governo e negociantes.

Neste contexto faz-se necessário focalizarmos a ação e estratégias utilizadas pelos missionários e a forma como os Guarani se comportaram frente a eles. Ou seja, como foram as relações entre esses grupos, sobretudo as relações que se deram no orfanato e escola que os missionários implantaram na reserva, buscando "evangelizar e civilizar" os índios. Procuraremos, então observar as práticas pedagógicas adotadas

pelos missionários, rituais, devoções e símbolos utilizados por estes na catequese e educação indígena.

A partir da leitura dos relatos e discursos produzidos pelos missionários enfrentaremos o desafio de fazer emergir a presença dos indígenas como sujeitos históricos, e não como vítimas passivas do chamado *processo civilizador*. Nesta perspectiva, procuraremos filtrar, nas entrelinhas do discurso religioso, o testemunho dos indígenas enquanto atores sociais, permitindo uma compreensão de como se processaram as relações entre missionários e índios. Essa leitura possibilitará entender a forma como se manifesta a resistência cultural, como um processo ambíguo, amplo e diluído, que também implica aceitar e estabelecer normas de convivência mútuas, negociar e preservar espaços de autonomia. Neste sentido é importante a visão processual de longa duração, proposta por Norbert Elias, para sugerir novas possibilidades de abordagem para a história.

Faz-se necessário *compreender o conhecimento como algo historicamente em expansão e prestando a devida atenção ao contexto histórico onde foi produzido* (Chalmers, 1993). Assim, olhar não será de condenação/glorificação, vítimas e opressores, civilizados/aprendizes.

A delimitação do período de análise 1928 à 1948 se deu por optarmos em trabalhar o início da missão até o rompimento das igrejas, sendo que a partir de 1948 a missão evangélica Caiuás passa a ser de responsabilidade apenas da Igreja Presbiteriana do Brasil, as outras igrejas se retiram, a Igreja Metodista cria, nesta região, algum tempo depois, a Missão Tape Porã. Reconhecemos que todo recorte temporal é necessariamente arbitrário, mas ao estabelecer este período de abordagem, temos a intenção de direcionar nossos estudos para a compreensão das relações iniciais que os missionários estabeleceram com a sociedade, o Estado, a natureza e os índios mato-grossenses.

As fontes documentais, utilizadas no estudo da presença metodista e presbiteriana no Mato Grosso e na análise das relações estabelecidas com os Guarani na missão Caiuá estão sendo, as várias cartas, relatos, crônicas, panfletos, diários elaborados pelos missionários, as cartas e ofícios trocados entre membros da missão e as figuras políticas da época, Atas, artigos, fotografias e imagens produzidos pelos missionários, sobretudo aquelas que foram destinadas à publicação nos jornais oficial das igrejas na época. A análise se concentrará nos documentos que permitam vislumbrar os discursos, estratégias e posturas dos Metodistas e Presbiterianos, em suas relações com as manifestações educacionais, culturais e religiosas dos douradenses, assim como nas relações estabelecidas com as elites políticas locais.

Um fator importante a considerar sobre essas fontes é que, pelo fato delas serem produzidas, em sua quase totalidade, por membros da hierarquia eclesial, elas precisam ser analisadas com muito cuidado para evitar uma história que legitime, justamente, os aspectos que os documentos querem perpetuar. É preciso partir de uma postura crítica em relação àquilo que a instituição procura consagrar e veicular como verdade oficial, buscando, nas entrelinhas, os verdadeiros interesses que estão por traz das estratégias que movem sua presença e expansão em determinado lugar e momento histórico.

A abordagem teórica e metodológica que orienta a leitura e interpretação das fontes está direcionada para a análise desses discursos e imagens que foram veiculados acerca do Mato Grosso e dos índios. Estes são concebidos como representações construídas culturalmente e carregam consigo os valores e interesses dos grupos que as produziram. Como representações do mundo não são neutras e isentas de interesse, mas são portadoras de estratégias e práticas sociais que tendem a impor uma autoridade à

custa dos outros, a legitimar um projeto qualquer ou a justificar, para os próprios indivíduos, suas escolhas e condutas. (Chartier, 1990).

Como se sabe, a produção e veiculação de imagens não são gratuitas, estas tornam-se instrumentos de poder, na medida em que legitimam e justificam práticas sociais. No caso dos missionários, essas imagens e representações do outro foram mobilizadas, veiculadas para justificar os diversos projetos que buscavam sua incorporação ao universo da chamada sociedade civilizada. Neste sentido, a tarefa que se nos apresenta não é apenas descrever como se deu a construção de uma etnografia missionária, mas compreender qual o papel que ela desempenha no contexto das zonas de contato interculturais.

A presente pesquisa, dissertação de Mestrado em Educação, está em processo de elaboração, sendo a defesa prevista para março de 2004, na UNIMEP (Universidade Metodista de Piracicaba). Será dividida em quatro capítulos. No primeiro Capítulo, pretendemos resgatar o processo histórico que culminou na vinda desses religiosos, sua instalação na região, estratégias utilizadas pelos missionários para se instalar e permanecer, Condições econômicas para a permanência, as relações com a sociedade, o Estado e a elite oligarquica local.

No segundo capítulo Buscaremos compreender os aspectos ideológicos que configuram a doutrina e os valores metodistas e presbiterianos. Contextualizar o momento histórico em que as igrejas estão passando, seus movimentos internos, e em especial o movimento de nacionalização ocorrido neste período. Concepção de índio, de si mesmo, da natureza, de missão e do homem matogrossense.

No terceiro capítulo, desvendar as relações entre missionários e Guarani, compreender as formas como se processam os contatos interculturais. Relações de trocas, tensões, conflitos, acomodações, negociações e resistência cultural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGÁFICAS

ALVES, Rubem. *Teologia Protestante.* In: História da Teologia na América Latina. Org. por Edições Paulinas. 2.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1981. P.127-138.

BOISSET, Jean. *História do protestantismo.* Trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Ed. Difusão Européia, 1971.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

CHALMERS, Alan F. *O que* é *Ciência Afinal?* S. Paulo*:* Ed. Brasiliense, 1993.

ELIAS, Norbert. *O processo Civilizador,* Rio de Janeiro, Zahar, 1995.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1986.

ROCHA, Isnard. *Pioneiros e Bandeirantes do Metodismo.* Imprensa Metodista. São Bernardo do Campo-SP. 1967.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de Historia.* Rio de Janeiro? Jorge Zahar Editor, 1999.

WEBER, Max. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1967.*

WRIGTH, Robin M. (org.). *Transformando os deuses: Os Múltiplos Sentidos da Conversão entre os Povos Indígenas no Brasil.* Campinas, SP: Edit. da UNICAMP, 1999. (Coleção Antropologia dos Povos Indígenas).

O Processo de Expansão da Educação de Nível Superior Adventista no Brasil

Renato Stencel (UNIMEP/Centro Universitário Adventista de São Paulo)
Debatedores: Dra. Tânia Mara Vieira Sampaio (UNIMEP)
Magda Sarat (UNIMEP)

Resumo

Por ocasião da última década do século 19, período que assinalou os primórdios da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), pensava-se seriamente em estabelecer instituições educacionais para servirem como suporte no desenvolvimento e difusão da obra evangelística adventista no Brasil. Assim, foram criadas as primeiras escolas de nível fundamental, nas cidades de Curitiba, PR, e Gaspar Alto, SC. Porém, com o passar dos anos, a IASD começa a se expandir e agora torna-se necessário o estabelecimento de uma escola preparatória para os futuros líderes e missionários da Igreja que atuariam em todo o território nacional.
É nesse momento que surge a Escola Superior em Gaspar Alto, SC, a qual posteriormente seria transferida para Taquari, RS. Essas duas pequenas escolas lançaram as bases e serviram como o marco inicial daquela que se tornaria a primeira Escola Superior Adventista no Brasil, ou seja, o Instituto Adventista de Ensino (IAE), na cidade de São Paulo.

Introdução

A história das denominações de confissão protestante no Brasil, revela que a educação exerceu um papel preponderante no seu desenvolvimento, em especial nas instituições de origem note-americana. Desde a inserção do protestantismo no Brasil, além da evangelização e fundação de igrejas, a educação tem se apresentado como um elemento estratégico para a implantação e consolidação de novos níveis de expansão denominacional.
Em sua fase embrionária, grande parte das denominações protestantes estabeleceram escolas de nível fundamental e médio. Porém, podemos observar que no "seu projeto educacional, já estava o ideal de universidades, e ainda no final do século 19 e início do 20, foram tomadas as primeiras iniciativas que, na sua maioria, não tiveram êxito; nascendo e renascendo no transcurso da história"[1], educacional brasileira.
Esses fenômenos, podem ser observados no desenvolvimento da história educacional da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) no Brasil. Por ocasião da última década do século 19, período que assinalou os primórdios da IASD, a liderança da denominação pensava em estabelecer instituições educacionais para servirem como suporte no desenvolvimento da obra Adventista no Brasil[2]. Assim, foram criadas as primeiras escolas de nível fundamental, nas cidades de Curitiba, PR e Gaspar Alto, SC.
De fato, "com a ajuda de membros leigos adventistas de Curitiba, PR, foi fundada a primeira escola adventista sem vínculo administrativo direto com a igreja, o *Collegio Internacional*, cujas aulas foram iniciadas em 1º de junho de 1896, contando com o apoio do professor Guilherme Stein Jr., primeiro converso batizado no Brasil, que frequentara por cinco anos a Escola Alemã Presbiteriana de Campinas, SP".[3]
Em face da expansão denominacional, a liderança da IASD no Brasil decide estabelecer uma escola preparatória para a formação dos futuros líderes e missionários da Igreja que atuariam em todo o território

[1] Schulz, Almiro. Projeto de Universidade Protestante no Brasil. Tese Doutoral, defendida no Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIMEP, Piracicaba – SP, 1999, p. 5.
[2] Stencel, Renato. A Educação de Nível Superior Adventista no Brasil. III Simpósio da Memória Adventista no Brasil. Centro Universitário Adventista de São Paulo, Setembro de 2000, p. 1.
[3] Hosokawa, Elder. Da Colina, "Rumo ao Mar" – Colégio Adventista Brasileiro, Santo Amaro (1915 – 1947). Dissertação de Mestrado defendida no Departamento de História da faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2001, p. 59.

nacional. Sendo assim, a igreja aponta os nomes de Huldreich F. Graf e Guilherme Stein Jr para executarem este projeto. No dia 15 de outubro de 1897, é fundada a primeira escola paroquial da IASD na cidade de Gaspar Alto, SC. Podemos afirmar que, "as raízes do Ensino Superior Adventista no Brasil tiveram sua origem em Gaspar Alto, perto de Brusque, SC. Ali foi lançada a semente primitiva que se tornaria mais tarde a primeira escola de ensino superior da IASD no Brasil".[4]

Naquela época o Colégio já possuía dormitórios para os rapazes e moças, refeitório e diversos materiais didáticos, incluindo um corpo humano desmontável para as aulas de anatomia. Num curto espaço de tempo, o Colégio Superior se tornou conhecido em várias regiões do Brasil e da América do Sul. Porém, "em função de sua localização descentralizada e também de difícil acesso em relação ao resto do país, fez com que muitos pais solicitassem a liderança da IASD para que fosse transferido para um local mais apropriado".[5]

Com o crescimento acelerado da IASD principalmente nas colônias alemãs dos estados da região Sul do Brasil, muitos membros sentiam a falta de uma "escola para a educação da juventude e preparo de obreiros para o campo nacional".[6] Como o estado do Rio Grande do Sul possuía o maior agrupamento adventista da época, pensavam que a cidade de Taquari seria o lugar adequado para a nova instalação do colégio preparatório. E assim, em 1903, o Colégio Internacional foi transferido para essa cidade. O primeiro dia de aulas ocorreu em "19 de agosto de 1903, tendo Emílio Schenk como diretor".[7]

Um ano depois, em 1904, John Liepke assume a direção do então, Educandário de Taquari, o qual operava em regime de internato e externato. Um fato historicamente importante e digno de ser relatado, é que no mesmo edifício da escola, originou-se a Imprensa Adventista do Brasil. Entretanto, John Liepke começou a enfrentar alguns desafios a partir dos constantes comentários de que, à semelhança de Gaspar Alto, o Colégio Superior estava muito descentralizado em relação às outras regiões do Brasil. E segundo, o campo gaúcho não possuía recursos financeiros para poder operar a instituição. Ao se deparar com estas duas questões, "em fevereiro de 1910 a Conferência do Rio Grande do Sul da IASD, recomendou a transferência do Educandário de Taquari para um ponto mais central do país".[8]

Sendo assim, em 1910 a instituição foi fechada e a "administração do campo decidiu vender a propriedade em 1911 por uma quantia de 11 contos de réis".[9] Este montante foi enviado à Conferência da União Brasileira, com sede em São Paulo, para fazer parte do fundo de educação a fim de se comprar o terreno do futuro campus do atual Instituto Adventista de Ensino – SP. Em 1935, J. L. Brown, então Diretor do Departamento de Missões da Divisão Sul-Americana, "considerou nossas escolas de Gaspar Alto e Taquari como se fossem o atual Instituto Adventista de Ensino dando os primeiros passos".[10]

Depois da venda do Educandário de Taquari, em 1915, a assembléia da Missão Paulista se reuniu logo após as reuniões de planejamento das Organizações Superiores. Neste encontro foi enfatizado de um modo especial a necessidade de se fundar um colégio que preparasse obreiros para todo campo nacional, pois a Igreja estava sem uma instituição educacional há mais de 5 anos.

Durante esta reunião, a Sra. Isadora R. Spies, esposa do Pr. Frederico W. Spies, presidente da Conferência da União Brasileira, fez um significativo apelo à assembléia de ministros para que exercessem fé e estabelecessem uma nova escola missionária: "Irmãos, [disse ela], precisamos prosseguir pela fé. Eu creio que o tempo chegou no qual devemos prosseguir e estabelecer o nosso sistema de escolas como em outros campos. Quando chegar o tempo de avançar, Deus achará seus homens e providenciará o dinheiro

---

[4] Stencel, Renato. A Educação de Nível Superior Adventista no Brasil. III Simpósio da Memória Adventista no Brasil. Centro Universitário Adventista de São Paulo, Setembro de 2000, p. 2.

[5] Brown, J. L., Citado no livro de João Rabello – John Boehm, Educador Pioneiro. Centro Nacional da Memória Adventista – Instituto Adventista de Ensino – SP, 1990, pág. 40.

[6] Rabello**,** João.**,** Johm Boehm - Educador Pioneiro. Centro Nacional da Memória Adventista – Instituto Adventista de Ensino – SP, 1990. Autor: João Rabello, pág. 40.

[7] O Arauto da Verdade de dezembro de 1906, pág. 190.

[8] Rabello**,** João.**,** Johm Boehm - Educador Pioneiro. Centro Nacional da Memória Adventista – Instituto Adventista de Ensino – SP, 1990. Autor: João Rabello, pág. 41.

[9] Idem, pág. 91.

[10] Ibidem, pág. 91.

necessário para o projeto. Não hesitemos, mas prossigamos pela fé."[11] Tal discurso, sensibilizou o coração de todos os mesários.

Um outro aspecto determinante no processo de implantação do Ensino Superior Adventista no Brasil deve-se a visão e dedicação de John H. Boehm. Recém chegado dos Estados Unidos, onde havia se graduado em Teologia no Union College, Nebraska, Boehm foi tocado quanto a urgente necessidade de se fundar um colégio superior. Ao analisar o assunto com a esposa, decidiu conversar com os líderes da Igreja Adventista no Brasil. Sua argumentação era: "Como os irmãos querem que nossos jovens permaneçam na Igreja se não temos um colégio para educá-los?".[12]

Todos concordaram com a idéia, mas os custos seriam tão grandes que não poderiam comprar nem o terreno. Havia um fundo para educação, mas pelo que se conclui, o dinheiro não era suficiente. Porém, os líderes da IASD decidiram comprar uma propriedade "dos irmãos Teisen no Capão Redondo, bairro de Santo Amaro, município de São Paulo".[13] Com o dinheiro proveniente do fundo de educação da Conferência da União Brasileira, somado a uma doação conseguida por F. W. Spies na quadrienal da Conferência Geral da IASD em Washington, DC, em 1909, fora então assinada a escritura de propriedade no dia 28 de abril de 1915 em nome da Associação dos Adventistas do Sétimo Dia no Brasil pela quantia de 20:000$000 (Vinte contos de réis).

No dia 06 de maio de 1915, John Boehm e sua esposa se mudaram para o local tomando posse da propriedade. Os primeiros momentos de instalação no terreno foram assim descritos: "Perto do córrego principal, na parte baixa da fazenda, armou uma barraca central, grande, que servia de cozinha, refeitório, sala de culto, de visita, etc".[14] Os trabalhos iniciais progrediram rapidamente e três meses depois, no dia 01 de agosto de 1915, foi lançada a pedra fundamental. Uma memorável frase que imortalizou os primórdios daquela aventura foi protagonizada por John Boehm: "Naquele dia foi lançada a semente que se desenvolveu em forte Centro Educativo".[15]

O documento mais antigo que já fora encontrado nos mostra que "as aulas se iniciaram no dia 03 de julho de 1915, com 12 alunos".[16] O primeiro corpo docente era formado pelos seguintes professores: "John Liepke, diretor; John Boehm, gerente e Paulo Hening, professor".[17] Os alunos tinham apenas 3 horas de aulas por dia, compreendidas entre às 7h – 10h da manhã. Em face à primeira guerra mundial, a carga horária em sala de aula era reduzida, pois havia necessidade de se produzir alimento. Os alunos, passavam o restante do dia plantando e cultivando a terra.

Faculdade Adventista de Enfermagem

A Faculdade Adventista de Enfermagem (FAE), foi o segundo curso superior aberto na história da Igreja Adventista no Brasil, o primeiro oficialmente reconhecido pelo sistema de ensino do Ministério de Educação e Cultura (MEC). "Iniciativas para a fundação de uma Escola de Enfermagem no Brasil nasceram no Instituto Adventista de Ensino por orientação da Associação Geral em 1940".[18] A princípio, o projeto foi inviabilizado, pois não havia corpo docente preparado nem mesmo recursos disponíveis para a sua execução, porém a despeito de todos desafios a administração do IAE construiu um prédio ainda no início da década de 1940, o qual era arquitetonicamente adequado para a instalação de uma escola de enfermagem. Esse prédio é o atual edifício de aulas onde funciona a Escola Fundamental do IAE-SP.

---

[11] Peverini, H. J., En las Huellas de la Providencia. Asociación Casa Editora Sudamericana, Buenos Aires, Argentina, 1988, pág. 127.

[12] Rabello**,** João**.,** Johm Boehm - Educador Pioneiro. Centro Nacional da Memória Adventista – Instituto Adventista de Ensino – SP, 1990. Autor: João Rabello, pág. 92.

[13] Idem, pág. 94.

[14] Ibidem, pág.96.

[15] Ibidem, capa.

[16] Liedke, G., "Escola da Missão de Santo Amaro", Revista Mensal, outubro de 1915, págs. 5 e 6.

[17] Rabello**,** João**.,** Johm Boehm - Educador Pioneiro. Centro Nacional da Memória Adventista – Instituto Adventista de Ensino – SP, 1990. Autor: João Rabello, pág. 104.

[18] Histórico do surgimento da Faculdade Adventista de Enfermagem, Centro da Memória Adventista, 27/02/1997.

Considerando que o Colégio Adventista Brasileiro não poderia oferecer o curso de imediato, em 1942 o Dr. Galdino Nunes Vieira, que foi o primeiro diretor da Casa de Saúde Liberdade, hoje Hospital Adventista de São Paulo, "entrou em contato com a Cruz Vermelha Brasileira para consultá-los quanto à abertura de um Curso de Enfermagem a ser oferecido aos alunos adventistas".[19] E assim, em 1943, iniciou-se o curso nas dependências da Casa de Saúde. Foram matriculados seis alunos na primeira turma, dentre os quais a Profa Maria Kudzielicz. Dois anos depois, em 1945, foi celebrada a formatura daqueles que ficaram conhecidos como "os primeiros adventistas formados em enfermagem no Brasil".[20]

Com o passar dos anos a Obra Médico-Missionária começou avançar rapidamente em todo o território nacional. Surgiram os hospitais, Silvestre no Rio de Janeiro (1949), Hospital do Pênfigo em Campo Grande (1952) e Hospital de Belém no estado do Pará (1953). Para suprir as emergentes necessidades, a organização superior da IASD chegou a conclusão de que seria necessário preparar enfermeiros com uma filosofia cristã adventista para que trabalhassem nesses hospitais.

Porém, passaram-se cerca de 19 anos para que esse sonho se concretizasse. Em 1964, o Dr. Edgard Berger, diretor do Hospital Silvestre, solicitou à Divisão Sul-Americana (DSA) da IASD, que enviasse enfermeiros adventistas para cursarem seus estudos de pós-graduação, visando o preparo do corpo docente para a abertura da Faculdade Adventista de Enfermagem.

Nessa época, foi formada uma comissão que se encarregou de analisar os diversos locais onde poderia ser instalada a Faculdade de Enfermagem. A comissão era composta das seguintes pessoas: "Dr. Edgard Berger, Alice Peixoto e membros das Uniões Brasileiras e Divisão Sul-Americana".[21] Esse grupo reuniu-se pela primeira vez no dia 19 de maio de 1964. Após muitos estudos, foi finalmente designado o Instituto Adventista de Ensino para sediar o curso. Em 1965, sob a liderança de Jairo Araújo, diretor do IAE, foram articulados os primeiros planos para a execução desse tão sonhado projeto.

Um aspecto determinante para a implantação desse curso ocorreu em setembro de 1965, "quando o IAE efetuou o chamado da Profa. Maria Kudzielicz para iniciar a elaboração do processo burocrático a fim de ser apresentado junto ao Ministério de Educação".[22] No ano seguinte em 1966, fora chamada também uma outra enfermeira, a Profa. Ana Maria de Luca Oliveira que, em companhia de Maria Kudzielicz, iniciam seus estudos de pós-graduação na Escola de Enfermagem da Universidade de São Paulo.

"Após quatro anos de intenso trabalho, superação de obstáculos e graças ao apoio e orientação de amigos influentes tais como o Deputado Ulisses Guimarães e o Reverendo José Borges Santos, no dia 30/05/68, foi autorizado o funcionamento da Faculdade Adventista de Enfermagem (FAE), através do decreto nº 62.800 expedido pelo Conselho Federal de Educação na pessoa do Sr. Ministro da Educação e Cultura, Tarso Dutra".[23]

A Faculdade Adventista de Enfermagem vem prestando seus serviços à IASD há trinta e três anos, oferecendo as habilitações em Enfermagem de Saúde Pública, Enfermagem Geral e Licenciatura em Enfermagem.

Faculdade Adventista de Educação

Dois fatores foram determinantes no processo de abertura da Faculdade Adventista de Educação (FAED). O primeiro deu-se a partir do instante em que a Faculdade de Enfermagem fora reconhecida pelo MEC, isso produziu uma certa motivação de prosseguir avante. O segundo fator foi um fenômeno centrífugo, ou seja, o corpo de professores e obreiros da instituição, apercebendo-se do rápido

---

[19] Idem.

[20] Edirlei Santos., Faculdade Adventista de Enfermagem – Aspectos Históricos e Atuais. Monografia apresentada em cumprimento parcial das exigências da matéria de História da IASD. Maio/1990.

[21] Vilandir G. do Nascimento., Faculdade Adventista de Enfermagem. Trabalho apresentado como requisito parcial da matéria de História da IASD. São Paulo/1986, págs. 6 e 7.

[22] Maria Kudzielicz., entrevista concedida a Renato Stencel no dia 25 de agosto de 2000.

[23] Idem., Documento enviado a Renato Stencel no dia 30 de agosto de 2000.

crescimento do sistema educacional adventista, sonhou com a criação de um curso superior que pudesse preparar professores e líderes educacionais para trabalharem no sistema nacional de escolas adventistas.

Para "organizar e dirigir a FAED foi convidado o missionário americano, Dr. Hampton Eugene Walker, que já há 20 anos estava trabalhando em terras brasileiras".[24] Nesta época exercia a função de Diretor do Departamento de Jovens da União Norte-Brasileira. A razão pela qual fora escolhido é que era o único obreiro que possuía o titulo de doutor em educação no Brasil naquele período.

Entre os anos de 1971 e 1972 a Faculdade de Educação funcionou ligada à Faculdade Adventista de Teologia, pois o processo para o seu funcionamento ainda não havia sido aprovado pelo MEC. "Havia apenas uma promessa de que o curso seria aprovado, mas isso não ocorreu até agosto de 1973. Desta maneira, as duas primeiras turmas se formaram pela Faculdade de Teologia com o título de Instrutor Bíblico de primeiro e segundo graus. Os alunos dessas duas turmas que decidiram concluir seu programa de pedagogia fizeram-no através da OSEC (Organização Santamarense de Educação e Cultura), atual UNISA (Universidade de Santo Amaro)".[25]

Através do "decreto nº 72.610, de 14 de agosto de 1973, que fora publicado no Diário Oficial do dia 15 de agosto de 1973"[26], a Faculdade Adventista de Educação recebeu a autorização para funcionar legalmente. Este decreto foi assinado pelo Presidente da República Emílio G. Médici e pelo Ministro da Educação Dr. Jarbas Passarinho. O decreto "concedia licença para as habilitações de Magistério das Matérias Pedagógicas do II Grau e Administração de I e II Graus".[27]

Em 1973, o corpo docente era composto de 15 professores. As primeiras matrículas registradas acusavam um total de alunos 36 alunos dos quais houve três desistências e outros 20 alunos trancaram suas matrículas. Portanto, a primeira turma de Pedagogia era composta de apenas 13 alunos e a cerimônia de formatura dessa turma ocorreu no dia 26 de junho de 1977. Esse evento contou com a presença da Dra. Eurides Brito, que na época era membro do Conselho Federal de Educação e estava representando o MEC. Sob o lema "Por Modelo o Grande Mestre" 10 alunas receberam seu diploma de graduação. Nos seus 30 anos de história, a Faculdade Adventista de Educação já formou mais de 1500 alunos[28], nos dois *campi* do Instituto Adventista de Ensino.

Plano de Expansão Universitária

No final da década de 1960 e início dos anos 70, o Instituto Adventista de Ensino já havia conseguido a aprovação de dois cursos superiores, Enfermagem e Pedagogia. A Obra Adventista começava a expandir-se por todo o território brasileiro criando assim uma necessidade cada vez maior de obreiros bem preparados para suprirem novos desafios.

Um dos momentos mais importantes no processo de implantação, planificação e desenvolvimento do ensino superior adventista no Brasil "ocorreu no ano de 1973, quando Roger Wilcox, na época Presidente da Divisão Sul-Americana da IASD, solicitou ao Diretor do IAE, Nevil Gorski, para que elaborasse um plano de desenvolvimento e expansão bi-decenal, ou seja, para vinte anos".[29]

Com o apoio e participação de um grupo de professores e líderes do IAE, fora então estabelecido o primeiro plano de expansão universitária da IASD no Brasil. Este grupo era composto das seguintes pessoas: "Nevil Gorski, José Guimarães, Orlando Ritter, João Bork e outros professores do IAE".[30] No entanto, "havia duas alas entre os obreiros da instituição: Os que se entusiasmavam com a idéia vendo a

[24] Miranda, Itanael., Faculdade Adventista de Educação, Monografia Apresentada em Cumprimento Parcial às Exigências da Matéria de História da IASD, SALT-SP, Maio/1986.
[25] Helena Garcia, entrevista concedida a Renato Stencel no dia 23 de agosto de 2000.
[26] Diário Oficial da República Federativa do Brasil, de 14 de Agosto de 1973 – Brasília, DF.
[27] Ficha sobre o histórico da Faculdade Adventista de Educação. Arquivos do Centro de Memória Adventista
[28] Dado obtido junto à Secretaria da Faculdade Adventista de Educação, 11/09/2000.
[29] Nevil Gorski, entrevista concedida a Renato Stencel no dia 8 de agosto de 2000.
[30] Idem.

necessidade dos jovens em ter uma formação cristã-adventista e os que tinham receio em relação à abertura dos cursos superiores, temendo que isso promoveria a secularização do IAE".[31]

Entretanto, após muitas reflexões, o plano bi-decenal foi aprovado pelo Conselho Deliberativo do IAE, sob o Voto nº 73-124, o qual recomendava que o plano fosse encaminhado para apreciação junto ao Conselho de Educação da USB e à mesa da USB e DSA.[32] Inicialmente, o plano previa a abertura de 20 cursos entre os anos de 1973 a 1993. Um dos aspectos mais interessantes deste documento é que, pela primeira vez na história da IASD brasileira, é estabelecida uma data para a abertura da Universidade Adventista do Brasil (UAB), que foi designada para o ano de 1980.

Nessa época o ensino superior já era visto pelos "líderes da educação adventista" como sendo uma área vital para o crescimento e estruturação de todo o sistema organizacional da IASD. Falando sobre a visão educacional de Roger Wilcox, é dito que "ele era apenas um pastor, mas possuía uma perspectiva ampla quanto à necessidade de se construir uma universidade. Ao perceber o grande potencial do país, logo teve a visão de que a universidade seria o órgão formador e provedor de obreiros e servidores da IASD no Brasil e América do Sul".[33]

Naquele período, Wilcox costumava usar uma frase muito interessante sobre a importância dos mestres e doutores quanto ao estabelecimento dos cursos superiores: "Irmãos, [dizia ele], essa gente com *degree* é difícil, mas precisamos deles".[34] Isso revela que, a IASD no Brasil, não possuía ainda, um corpo docente qualificado ou mesmo, uma plano de formação de professores, para responder às necessidades iminentes quanto a abertura de novos cursos superiores.

Entre os anos de 1973 e 1975, iniciou-se uma investida rumo a abertura de novos cursos superiores. Neste período, foram elaborados pelo menos três processos: "Administração, Música e Nutrição (inacabado). A elaboração desses processos foi encabeçada por Nevil Gorski, tendo como auxiliares Alejo Pizarro, Flávio Garcia e Esther Huerta".[35]

Infelizmente, em meados de 1975, aconteceram dois episódios que iriam atrasar a implementação e execução deste plano bi-decenal. Primeiramente, o presidente da DSA, Roger Wilcox se aposentou, sendo então substituído por Enoch de Oliveira. E em segundo lugar, na Assembléia da Conferência Geral da IASD em Viena, o então diretor do IAE, Nevil Gorski, fora indicado para assumir o Departamento de Educação da Divisão Sul-Americana, tendo assim que deixar a direção do IAE. De alguma forma, esses dois eventos contribuíram consideravelmente para que houvesse uma desaceleração no desenvolvimento do processo de expansão universitária no Brasil em meados da década de 1970.

Ainda em 1973, o Prof. Roberto Azevedo assume a direção do Departamento de Educação da União Sul-Brasileira (USB), cargo que exerceu até o ano de 1985. Ao assumir o departamento, o Prof. Azevedo elaborou um plano decenal de educação compreendendo os anos de 1975-1984. Esse plano foi chamado *Projeto Educação*, o qual era resultante do "desdobramento e da atualização dos seguintes estudos anteriores":[36] *Estratégia* de fevereiro de 1972; *Projeto São Paulo* de maio de 1972 e o *Projeto Brasil* de junho de 1973".[37] O *Projeto Educação* visava agendar dados, compilar, analisar e sintetizar informações visando uma projeção futura da educação nas regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste, que na época eram parte integrante da União Sul-Brasileira.

Na página 59, desse documento, aparece um item intitulado "O Nível Superior", onde se encontra uma planificação estruturada e cronologicamente traçada visando a expansão universitária adventista do Brasil. O conteúdo desse capítulo é na verdade uma ampliação do plano de desenvolvimento e expansão que havia sido elaborado por Nevil Gorskil e sua equipe em 1973. Resumidamente, "o *Projeto Educação* visava a consecução dos seguintes objetivos para o nível superior":[38]

---

[31] Ibidem.
[32] Cópia enviada *via fax* pelo Pr. Nevil do voto do Conselho Deliberativo.
[33] Holbert Schmidt, entrevista concedida a Renato Stencel no dia 24 de agosto de 2000.
[34] Nevil Gosrlki, entrevista concedida a Renato Stencel no dia 8 de agosto de 2000.
[35] Idem.
[36] Azevedo, R. C., Projeto Educação, Plano Decenal de Educação da USB, São Paulo, (nov./1974), pág. 3.
[37] Idem.
[38] Idem, págs. 59 e 60.

(a) Construir a curto-prazo vários edifícios (no IAE-SP) a fim de possibilitar o aparecimento de mais cursos superiores.
(b) Construir um novo prédio para o Setor de Comunicações abrangendo uma biblioteca para 50 mil volumes; um estúdio para televisão e filmagem; um laboratório de línguas com salas especiais para projeções e produção de material áudio visual.
(c) Edificar um novo conservatório musical.
(d) Ampliar o setor industrial da Superbom a fim de possibilitar e assegurar trabalho para mais alunos.
(e) Preparar um corpo docente universitário. Na época, quase duas dezenas de professores já estavam fazendo suas pesquisas no Brasil e no exterior, e logo deveriam voltar para reforçar o quadro docente.
(f) Concretizar o sonho da Universidade Adventista do Brasil (UAB) até 1980.

O *"Projeto Educação"* apresentava também de uma forma discriminada a relação dos novos cursos superiores que eram previstos para implantação. Segue abaixo, a relação dos mesmos:

1. Administração e Finanças	1975	11. Mestrado em Teologia	1980 **
2. Música	1975	12. Letras - (Lic. Menor)	1981
3. Serviço Social	1976	13. Est. Sociais - (Lic. Plena)	1981
4. Nutrição	1976	14. Matemática - (Lic. Plena)	1983
5. Letras - (Lic. Menor)	1977	15. Odontologia	1984
6. Ciências - (Lic. Menor)	1977	16. Química	1985
7. Est. Sociais - (Lic. Menor)	1978	17. Comunicações	1986
8. Matemática - (Lic. Menor)	1978	18. Computação	1987
9. Educação Física	1979	19. Biologia	1991
10. Medicina	1979	20. Engenharia	1993

** Implantação da Universidade Adventista do Brasil

Quanto ao sonho de implantação da Universidade, o Prof. Azevedo reafirmou aquilo que já havia sido planejado em 1973 no IAE: "A Universidade Adventista do Brasil (UAB) deverá ser uma realidade até 1980. Com efeito, temos necessidade urgente de professores para todo o Sistema Educacional que já está sendo implantado, bem como para a expansão da igreja".[39]
Após a elaboração do plano, o Prof. Azevedo decidiu apresentá-lo aos líderes da IASD. Desta forma, em 1975, numa Comissão Administrativa da União Sul-Brasileira, o *Projeto Educação* foi apresentado pela primeira vez. "Ao ele expor os detalhes do projeto, houve uma reação muito grande e conturbada. Entre os membros presentes, havia pessoas que eram favoráveis e outras contra. Muitos achavam que aquele projeto era uma utopia e que o Prof. Azevedo era um visionário".[40] Segundo a concepção da grande maioria, a IASD não teria condições de manter uma Universidade com todos os cursos superiores que se pretendiam abrir.
Falando sobre a reação e receptividade do plano, um dos membros dessa comissão afirmou: "Se o número de cursos a serem abertos não fosse tão grande, incluindo principalmente o curso de Medicina que foi o que mais assustou aos componentes da mesa, dado ao seu custo de manutenção, provavelmente as administrações da IASD teriam incentivado a abertura de alguns cursos".[41] Nessa época, poucos administradores que votavam e que se assentavam às mesas para decidirem sobre o destino dos projetos

[39] Idem, pág. 60.
[40] Holbert Schmidt, entrevista concedida a Renato Stencel no dia 24 de agosto de 2000. Obs: O Prof. Schmidt exercia a função de tesoureiro da USB nesta época e participou da reunião.
[41] Idem.

tinham uma visão educacional sistêmica bem estruturada. Indagavam: "pra que abrir universidade"?[42] Dessa maneira, esse projeto não foi levado a votação!

Um aspecto importante que podemos observar na história da IASD no Brasil, o qual é digno de reflexão, é a constante tensão entre o evangelismo e a educação. Em muitos períodos do seu desenvolvimento histórico, a liderança da IASD teve que se deparar com esse "binômio Educação – Evangelização"[43], e ao fazê-lo, surge sempre a pergunta: "Qual é o método mais eficaz e prioritário para se cumprir a missão deixada por Cristo à Sua Igreja?" Educação ou Evangelismo? Ao efetuarmos uma análise criteriosa sobre o assunto, podemos concluir que o pêndulo da IASD tem oscilado de uma forma mais acentuada para o lado do evangelismo. Porém, cremos que a missão da Igreja se cumprirá cabalmente no momento em que ambos caminharem juntos.

Outro fator salientado por muitos nesta época é que a maioria dos campos da IASD não estava em condições favoráveis para subsidiar este projeto e isso gerou uma certa insegurança em grande parte dos membros dessa comissão. Referindo-se àqueles tempos, o então tesoureiro da USB afirmou: "A situação econômica não era crítica, mas o momento não era fácil".[44]

Um outro decisivo aspecto, que contribuiu acentuadamente para a desaceleração do processo de expansão do ensino superior adventista, foi observado a partir do momento em que o *Projeto Educação* é resignado pela maioria dos líderes da IASD. Nesse instante, o Prof. Azevedo começa, então, a direcionar o foco de suas atenções para um outro sério e difícil problema que estava afetando gravemente a educação adventista no Brasil.

Em conseqüência da promulgação da nova Lei de Nº 5.692/71, houve uma mudança drástica no sistema do nível de Ensino Fundamental brasileiro. Ao comentar este momento é dito que "... a Igreja se deparou com a necessidade de rever o seu sistema educacional. A crise chamou a atenção da Igreja, que assumiu o desafio e transformou a crise numa oportunidade de fazer o que era correto".[45] Naquela época, a totalidade das escolas adventistas oferecia apenas o nível primário e funcionavam no fundo das Igrejas. Agora com a nova lei, as escolas de primeiro grau deveriam ter oito anos de ensino, terreno próprio e uma estrutura adequada para a educação. E o governo foi muito exigente quanto à observância destes requisitos.

"Como resultado dessa lei, cerca de cem escolas foram fechadas em todo o território nacional".[46] Neste período o Prof. Azevedo, "ainda solteiro", chegava a viajar cerca de 60 mil quilômetros por ano a fim de prestar consultoria para que as escolas adventistas pudessem suplantar as novas exigências estipuladas pelo Governo Federal. Ao comentar este delicado momento, o Prof. Azevedo afirmou: "Ou a escola expande ou morre".[47] Essa era a tônica que imperava naqueles dias!

Nevil Gorski vai Para a DSA - Prof. Oli Pinto Assume a Direção do IAE

Em dezembro de 1975, o diretor do IAE Nevil Gorski entrega a chave da diretoria para o Prof. Oli Pinto e segue para a Divisão Sul-Americana. "Naquela mesma semana, uma representação do grupo empresarial LUBECA S/A, liderada pelo Sr. Fausto Pena, veio até sua sala para estudarem a possibilidade de se comprar as terras do IAE para ali estabelecerem um Centro Empresarial".[48] Após a conversa, o Pr. Oli encaminhou ao Conselho Deliberativo do IAE a proposta da LUBECA S/A Administração e Leasing, que fora registrada pelo voto 75-150, de 7 de junho de 1976:

---

[42] Ibid.

[43] Schulz, A., Projeto de Universidade Protestante no Brasil. Tese defendida na Faculdade de Educação da UNIMEP, 1999, pág. 192.

[44] Holbert Schmidt, entrevista concedida a Renato Stencel no dia 24 de agosto de 2000.

[45] Azevedo, R. C., Panorama Educacional da Divisão Sul-Americana, Revista da Escola Adventista, Fevereiro/92, pág. 38.

[46] Roberto César Azevedo, entrevista concedida a Renato Stencel no dia 28 de agosto de 2000.

[47] Idem.

[48] Oli Pinto, entrevista concedida a Renato Stencel, no dia 22 de agosto de 2000.

LUBECA S/A – Voto (75-150):

> "VOTADO autorizar a direção do IAE a manter os contatos preliminares com a empresa LUBECA S/A, sobre a eventual venda da propriedade do IAE, tendo em vista a transferência para um local mais próprio para desenvolver os ideais da educação cristã adventista".[49]

Nesta época, a notícia da negociação entre o grupo LUBECA e a IASD visando uma possível transferência do IAE e da Fábrica Superbom chegou a ser publicada pela *Review and Herald* (Órgão de comunicação mundial da IASD), em 16 de setembro 1976. As idéias avançaram bastante na direção de se concretizar o negócio e o assunto chegou a ser aprovado pela USB, DSA e AG. Porém, "a análise da proposta teve marchas e contra-marchas, tanto de um lado como de outro".[50] Finalmente, em função de uma certa morosidade na tramitação do processo e com a mudança na legislação brasileira, o grupo empresarial perdeu o interesse pela compra da área do IAE, declinando assim, sua intenção de efetuar o negócio. "A partir de então, todas as atenções começam a ser direcionadas mais intensamente para a possível mudança do campus do IAE para uma outra localidade que ainda haveria de ser definida".[51]
Em dezembro de 1977, o Prof. Azevedo elaborou um novo plano de educação para a União Sul-Brasileira, que recebeu o nome de *Plano Educação – 81*. Esse documento nos revela que as idéias que haviam sido lançadas inicialmente em 1973 por Nevil Gorski e posteriormente desdobradas no *Projeto Educação* em 1975, começam a mudar de rumo. Ao comentar a real lentidão no processo de abertura dos novos cursos, o Prof. Azevedo disse: "Se nos basearmos apenas nos cursos existentes, não poderemos esperar grande possibilidade de crescimento. Com efeito, no caso da Faculdade de Teologia e Enfermagem, chegamos quase ao limite máximo. Portanto, a saída é uma expansão de novos cursos de interesse da organização. A juventude adventista espera uma maior diversidade de opções ao Nível Superior".[52]
Naquele período, o Sistema Educacional Adventista (1º e 2º Graus), estava progredindo rapidamente. O número de alunos que concluíam o primeiro grau aumentava a cada ano, e a IASD precisava agora analisar o assunto com muita cautela. Na página 157, do último capítulo do *Plano Educação - 81*, o Prof. Azevedo faz uma análise quanto a necessidade de se ampliar o leque de opções para a nossa juventude. Ele afirmou que "a explosão do 1º Grau, que está criando uma situação crítica para o 2º Grau, atingindo o ápice em 1980, trará no seu bojo a necessidade de mais opções para os cursos superiores. Por volta de 1983, o "pico" da vaga humana estará batendo à porta dos cursos superiores".[53]
Porém, naquele momento, as projeções da IASD quanto a abertura de novos cursos, bem como a data de implantação da Universidade Adventista do Brasil passam a ser reavaliadas e prorrogadas. Em relação aos novos cursos, o plano sugeria que "até 1981 fosse possível a criação de apenas três novos cursos superiores".[54]
A seguir, apresentaremos uma síntese do *Plano Educação - 81*:

1. Adquirir nova área para a expansão dos cursos superiores do IAE, elaborar o plano Piloto definitivo da nova escola e iniciar as novas construções.
2. Elaborar o Plano Piloto para a Fazenda Riacho Grande em Juquitiba e implantar ali um internato.
3. Após adquirir a nova área, elaborar o Plano Piloto definitivo para o IAE-SP.

---

[49] Cópia do voto (75-150), enviada pelo Prof. Oli Pinto em 1 de setembro de 2000.
[50] Idem.
[51] Pr. Oli Pinto, entrevista concedida a Renato Stencel no dia 22 de agosto de 2000.
[52] Azevedo. R. C., Plano Educação – 81. Plano Qüinqüenal de Educação da UNISUL (77-81). São Paulo, dezembro de 1977, pág. 156.
[53] Idem, pág.156.
[54] Ibid.

4. Dar 10 bolsas de estudo por ano, ao nível de Pós-Graduação (Mestrado ou Doutorado) para professores do IAE.
5. Dar 20 bolsas de estudo por ano, em nível de Graduação, para os futuros professores da escola, selecionados dentre os melhores alunos.
6. Introduzir novos cursos superiores de interesse da organização, de modo progressivo e constante.

O projeto ainda revela que a relação dos cursos superiores havia sido alterada tanto na sua ordem de abertura, como também em sua cronologia. A seguir apresentaremos esta relação:

Cursos a serem Implantados:	Ano possível de Implantação
1. Nutrição	1979
2. Ciências (Lic. Menor)	1980
3. Matemática (Lic. Menor)	1981
4. Letras (Lic. Menor)	1982
5. Estudos Sociais (Lic. Menor)	1983
6. Educação Física (Lic. Menor)	1983
7. Comunicação e Artes (Lic. Menor)	1984
8. Serviço Social	1985
9. Administração e Finanças	1986
10. Medicina	1988
11. Odontologia	1989
12. Eng. Civil	1990
13. Implantação da Universidade Adventista do Brasil	1990 **

Em maio de 1978, foi indicado pela liderança da IASD o nome de Walter Boger para assumir a direção do IAE. “A princípio ele relutou com o chamado, pois considerava o IAE uma Meca do saber, e assim, se auto-indagava: o que um Pastor poderá fazer em prol de uma instituição educacional”?[55] Em outras palavras, Boger sentia-se incapaz para assumir este novo desafio, considerando que sua experiência educacional como obreiro, era praticamente inexpressiva, pois até ali, havia trabalhado apenas em um Colégio (IACS) como preceptor por dois anos. Porém, após muita oração e diálogo com Deus, ele aceitou o chamado.

No momento em que conversava com a liderança da IASD sobre as expectativas e rumos da instituição, “foi-lhe solicitado que uma de suas principais tarefas seria procurar um novo local para que o IAE pudesse se instalar”.[56] Ao receber essa incumbência, o Pr. Boger coloca este item na lista de prioridades de sua gestão. Naquela data, a Associação Geral da IASD havia passado ao IAE freqüentes recomendações quanto a localização ideal de nossas instituições.

No documento DSA 78-468, USB 78-425 e IAE 78-121, lemos, “que na planificação e desenvolvimento de novos programas de construção de instituições médicas, casas publicadoras, escritórios, colégios seja observado o seguinte conselho: (1) Que tais instituições sejam localizadas fora de áreas urbanas densamente povoadas, porém dentro de uma distância razoável de acesso às referidas. (2) Que tais instituições sejam localizadas em lugares nos quais os obreiros possam seguir o conselho: Devemos fazer planos sábios para admoestar as cidades e, ao mesmo tempo viver em locais onde possamos proteger as crianças e a nós mesmos da contaminação e influência desmoralizadoras tão dominantes nessas áreas”.[57]

Em poucos meses, inicia-se então uma aventurosa jornada em busca de um terreno onde seria construído o novo campus do IAE. “Estima-se que perto de 70 diferentes propriedades foram vistoriadas no Estado

[55] Ruth M. Boger, entrevista concedida a Renato Stencel no dia 29 de agosto de 2000.
[56] Idem.
[57] Boger. W., Plano Diretor do Novo IAE, pág.10.

de São Paulo pela Diretoria do IAE num espaço de dois meses".[58] Por fim, sob a orientação de especialistas na área de agronomia e demais áreas pertinentes, "no dia 13 de setembro de 1983, decidiu-se unanimemente pela aquisição da Fazenda Lagoa Bonita",[59] no município de Artur Nogueira (hoje Engenheiro Coelho), SP.

Com a presença de líderes eclesiásticos e políticos, foi lançada no dia 17 de junho de 1984, a pedra fundamental do Novo Campus do IAE. Na placa de lançamento encontram-se os seguintes dizeres: "Nesta colina, pela graça de Deus, será edificada a Universidade Adventista do Brasil, para a educação e salvação dos jovens e engrandecimento da pátria".

Em janeiro de 1985, sob a liderança do Pr. Boger é elaborado o Plano Diretor do Novo IAE o qual contou inicialmente, com a colaboração de 15 pessoas. Dentre os muitos itens, o plano apresentava "um breve histórico do IAE, os seus fins e objetivos, a filosofia educacional adventista, os detalhes da desapropriação e as novas opções universitárias com o respectivo mercado de alunos".[60] Após o lançamento desse plano, o Pr. Boger vai para a Andrews University a fim de ingressar no programa de Mestrado em Administração Escolar, vindo a concluí-lo em agosto de 1986.

Sendo assim, é chamado o Prof. Roberto César de Azevedo para assumir a direção do IAE-SP. Ao iniciar sua nova função, o Prof. Azevedo começa a ser interrogado quanto à mudança completa do IAE-SP para o Novo IAE. "Nessa ocasião, houve uma pressão da comunidade, igrejas e líderes das três Associações Adventistas da capital paulista. Alguns indagavam: O que vamos fazer? Não podemos ir para o outro campus, vamos ficar sem o Ensino Superior".[61]

Desta forma, o Prof. Azevedo solicitou ao Prof. José Iran Miguel que fizesse um levantamento minucioso sobre quantos alunos eram internos, externos, bolsistas, regulares, quantas igrejas haviam sido construídas ao redor do IAE-SP e finalmente quantos membros havia. "Este assunto foi discutido longamente e até de uma forma um tanto acalorada, pois as pessoas possuíam diferentes pontos de vista".[62] Esse tema suscitou muitas ponderações, pois na época havia cerca de 90 congregações num raio de 10 quilômetros ao redor da escola, e o IAE era visto por todos como um centro de formação acadêmica. Ao descrever este momento, o Prof. Iran afirmou: "Na minha visão, creio que se naquela ocasião houvesse uma mudança completa dos cursos superiores, como estava previsto, os prejuízos seriam maiores que os benefícios". [63]

Como diretor geral do IAE, em agosto de 1986, o Prof. Azevedo lança o *Plano Quinqüenal* (1986-1990). Para contemplar as necessidades dos *campi,* foram elaborados dois volumes, um para cada campus. Com base nos estudos feitos pelo Prof. Iran, logo na introdução do volume dedicado ao IAE-SP, o Prof. Azevedo afirma: "Após analisar questionários e ouvir centenas de sugestões dos nossos colegas, professores, amigos da escola, pessoal da União e nossos estimados alunos, agrupamos os fatos e procuramos fazer um pequeno esboço quanto ao atual IAE. Sabemos que em cada cabeça há um plano..., porém, estamos levantando a questão para iniciarmos as discussões sobre este tema".[64]

Neste plano, se ventila pela primeira vez a possibilidade de permanência ou não do complexo de cursos superiores na área de saúde no campus do IAE-SP. O texto inicialmente dizia que "o atual IAE mantém dois *campi*. O principal em Artur Nogueira, e uma extensão especializada em saúde em Santo Amaro. Este último poderá ser de caráter permanente ou transitório, dependendo da política educacional do país ou do desenvolvimento da igreja na região".[65] O *Plano Qüinqüenal* recomendava ainda, "toda a prudência, e cuidado neste sentido, pois a existência dos dois poderia ser vital para o surgimento de novos cursos superiores no Brasil".[66]

---

[58] Pasini, A. M., Instituto Adventista de Ensino – Campus 2, 15 anos de História. I Simpósio da Memória Adventista no Brasil. Imprensa Universitária Adventista de São Paulo. Engenheiro Coelho, 1999, pág.10.
[59] Idem, pág. 11.
[60] Ibid., pág. 13.
[61] José Iran Miguel, entrevista concedida a Renato Stencel no dia 9 de setembro de 2000.
[62] Idem.
[63] Ibid.
[64] Azevedo, R. C., Plano Quinqüenal – 1986-1990, IAE Atual (Campus Santo Amaro). Agosto de 1986, pág. 3.
[65] Idem, pág.5.
[66] Ibid.

Segundo o *Plano* Qüinqüenal, a escala progressiva das atividades para o Novo IAE obedecia ao seguinte planejamento. A seguir, temos "o plano previsto para os próximos anos[67]:"

1986 - 1º Grau - Implantação da 5ª. Série.
- 1º Grau - Supletivo - A partir do II Semestre.
1987 - 1º Grau - Implantação da 6a. à 8a. séries.
- 1º Grau - Supletivo completo.
- 2º Grau - Supletivo iniciado.
1988 - 1º Grau - Completo.
- 2º Grau - Completo (estudar futuramente as opções levando em conta o IASP).
1989 - 1º Grau - Completo.
- 2º Grau - Completo.
- 3º Grau - Teologia e Educação.
1990 - 1º e 2º Graus - Completos.
- 3º Grau - Letras, Ciências, Música, Administração e Ciências Contáreis.
1991 - 3º Grau - Artes Práticas (Ciências Domésticas).
1992 - 3º Grau - Estudos Sociais.
1994 - 3º Grau - Secretária Executiva Bilíngüe.
1996 - 3º Grau - Comunicações.
1998 - 3º Grau - Educação Física
2000 - 3º Grau - Biblioteconomia.

Após quinze anos da data de abertura do último curso superior (pedagogia), que fora aprovado no IAE (Educação - 1973), são aberto dois novos cursos. No dia 18 de maio de 1988, sob o Decreto Nº 96.045 é autorizado o "Curso de Letras".[68] E, "em dezembro do mesmo ano é autorizado o funcionamento do Curso de Ciências".[69] No ano seguinte - 1990, são levados ao Conselho Federal de Educação em Brasília, dois novos processos de autorização de curso superior, os quais foram protocolados no dia 05 de março de 1990. Eram eles, Estudos Sociais e Administração.

Primeira Tentativa Oficial da IASD Para a Abertura da Universidade Adventista do Brasil

A reabertura de um processo mental para a criação da Universidade Adventista do Brasil deu-se a partir do dia 6 de julho de 1991, quando Nevil Gorski , novamente diretor do IAE-SP, elaborou uma proposta de abertura, que foi apresentada ao Conselho Sul-Americano de Educação (COSAME), que na ocasião se reuniu, na Sala de Dietética da Faculdade Adventista de Enfermagem do IAE-SP. "O documento apresentado era composto de uma análise das condições especialmente físicas para a possível criação da Universidade Adventista do Brasil".[70]

Até ali, dezoito anos haviam se passado desde que a primeira semente fora lançada pelo próprio Nevil Gorski, em 1973. Ao passo que, em 1991, as Uniões Incaica, Chilena, Austral e Boliviana da IASD, já haviam aberto sua Universidade, o Brasil ainda estava almejando a sua. Ao comentar a visível demora em relação a abertura da Universidade Adventista do Brasil, Nevil Gorski, enquanto Diretor do Departamento

[67] Ibid., 16.
[68] Gross, R., Instituto Adventista de Ensino – Campus 2, 15 anos de História. I Simpósio da Memória Adventista no Brasil. Imprensa Universitária Adventista de São Paulo. Engenheiro Coelho, 1999, pág.30.
[69] Arrais, A. J. M., folha de informações escrita em 04/09/1990 para arquivos do Centro de Memória Adventista – Centro White.
[70] Gorski, N., entrevista concedida a Renato Stencel no dia 8 de agosto de 2000.

de Educação da DSA, recebia, constantes observações, tais como: "De que forma o Brasil sendo o país mais desenvolvido da DSA ainda não tem sua universidade"?[71]

O texto desse documento apontava para uma necessidade imediata quanto à abertura de uma Universidade Adventista no Brasil. "Reconhecendo a urgência de providências para solucionar o desafio angustiante dos nossos jovens que enfrentam problemas com o sábado, com filosofias não aprovadas por Deus, com a falta de opções em nossa rede de ensino superior, propusemos ao Conselho de Educação da DSA a realização de estudos sobre a criação de uma Universidade *Tri-Campi*, para acelerar o oferecimento de novos cursos e oportunidades aos nossos jovens".[72]

Para que este plano pudesse ser concretizado, foi formada uma comissão composta por cinco pessoas: "Nevil Gorski, Admir Arrais, José Iran Miguel, Paulo Azevedo e Irineu Rosales".[73] Inicialmente, o projeto implicava na utilização de três *campi*: IAE-AN, IAE-SP e IASP. O propósito para a criação da Universidade era fundamentado na idéia que a IASD devia atender as necessidades provenientes dos níveis do 1º e 2 º Graus, que na época, contava com 430 escolas e institutos, totalizando cerca de 120 mil alunos.

O documento apresentava ainda "três objetivos básicos para a criação da Universidade, os quais foram expostos da seguinte maneira":[74]

1. Preparar profissionais nas áreas de Teologia, Educação, Saúde e outras, para atuarem como missionários da IASD.
2. Preparar profissionais em diferentes áreas para bem servir à Pátria e a sociedade.
3. Aplicar os princípios da educação integral de acordo com a filosofia da educação adventista na formação de profissionais a nível superior.

"Nesta ocasião o IAE contava, com os serviços de mais de 200 professores nos três *campi*, sendo a maioria em período integral e suas bibliotecas possuíam cerca 80 mil volumes e 800 assinaturas de periódicos para o apoio ao ensino e pesquisa".[75]

Após a tabulação e planificação desses dados, foi envida uma Carta Consulta para o Conselho Federal de Educação (CFE), a fim de se estudar a possibilidade de receber a autorização para abertura do processo. Essa carta ficou conhecida como a primeira solicitação oficial e protocolar que a IASD efetuou para a criação da Universidade Adventista do Brasil junto aos Órgãos Federais de Educação. A carta foi endereçada ao Sr. Presidente do Conselho Federal de Educação, no dia 25 de março de 1992.

Fato interessante e digno de nota é que essa carta nunca foi respondida pelo CFE. Podemos indagar, por que? Para responder essa pergunta é necessário efetuar uma análise na história do Brasil. Exatamente um mês após a protocolação dessa Carta Consulta junto ao Conselho Federal de Educação, Pedro Collor apresenta uma série de denúncias à Imprensa contra o seu irmão o Presidente Fernando Collor de Mello".[76] A partir daí, inicia-se uma sucessão de eventos conturbados que culminam com o afastamento do Presidente no dia 02 de outubro de 1992. Ao comentar aquele instante, um líder educacional da IASD afirmou: "O período do governo Collor foi muito traumático e inconsistente".[77] Essa instabilidade se projetou em todos os órgãos públicos da nação, inclusive o CFE.

Para o lugar de Fernando Collor, assume em caráter definitivo, o Vice-Presidente Itamar Franco no dia 29 dezembro de 1992. Ao ele assumir, elege o Ministro Murilo Híngel para ocupar o Ministério da Educação

---

[71] Idem.

[72] Idem., Universidade Adventista do Brasil – Observações Gerais. Documento apresentado ao COSAME, no 2º semestre de 1991, pág. 1.

[73] Idem.

[74] Gorski, N., Universidade Adventista do Brasil – Observações Gerais. Documento apresentado ao COSAME, no 2º semestre de 1991. pág. 5.

[75] Gorski, N., Carta Consulta para abertura da Universidade Adventista do Brasil, enviada ao Presidente do Conselho Federal de Educação no dia 25 de março de 1992, pag. 21

[76] Almanaque Abril, Editora Abril, Ano 1999. Pág. 136 e Ano 2000, pág. 333.

[77] José Iran Miguel, entrevista concedida a Renato Stencel no dia 9 de agosto de 2000.

A intimidade entre os diferentes

Ricardo de F. Lucena.
Professor do DEF/UFPE.

"A verdade é que os homens vivem em sociedade como se, na realidade, existissem as condições que eles imaginam existir." G. Freyre.

Este texto é, na verdade, uma aproximação que julgo relevante entre as proposições de Norbert Elias e as de Gilberto Freyre. A intenção é tratar de aspectos da teoria de N. Elias que podem ser relacionados a elementos apontados por G. Freyre nos seus estudos sobre a formação da sociedade brasileira, na tentativa de ir construindo novos canais de análise para um entendimento do processo civilizador no Brasil. Acredito que nessas primeiras linhas já tenha ficado claro o caminho que será trilhado, ou seja, o propósito é apreender aspectos da teoria de Elias que permitam abrir vias de compreensão sobre o processo civilizador brasileiro tendo por parâmetro alguns elementos da narrativa de Freyre. Estou ciente que, em Freyre a história parece romance "*pela forma novelescamente poética de que está impregnada*"(Coutinho, 19..., p.6) e em Elias, ela[a história] dialoga constantemente com a sociologia, numa relação processual com destaque às figurações. Assim, vou buscar tratar os dois autores no sentido complementar que as obras podem ter para o propósito que elegi aqui.

Ao meu ver, tanto Elias como Freyre redefinem e analisam, de maneira inovadora, determinadas estruturas sociais e certas dimensões da vida social consideradas, mesmo depois das publicações de seus textos, como marginais. Será que, em Elias, o estudo sobre a etiqueta cortesã ou a organização espacial dos palácios não terá um correspondente em Freyre na busca da compreensão dos costumes das famílias patriarcais e dos sobrados? E em ambos, a forma de sociabilidade que inauguravam inúmeros pormenores, surgidos da relação entre indivíduos do mesmo grupo e entre grupos distintos, não merecem uma análise especial? Certamente que sim. As ações investigativas que desencadeiam é uma prova disso. Pela importância que confere as mudanças, as transformações ao longo prazo e também porque apresenta a necessidade de analisar um cada período histórico a interdependência que existe entre múltiplos processos situados em diferentes níveis, dão o tom processual e relacional das análises Elisianas. Em Freyre, é ele mesmo que vai nos dizer que "*duvidamos das verdades únicas e lógicas e buscamos reunir, em lugar delas, e um tanto a maneira pirandeliana, verdades diferentes entre si e até contraditórias: diferentes reações, aos mesmos estímulos, de diferentes*

indivíduos representativos que participaram da vida ou, mais que isso, da intimidade, de um tempo social." (FREYRE, 1974, p. V)

Aqui, antes de querer esgotar essa possibilidade de aproximação vou mesmo é tratar de passear entre interdependências e intimidades, no intuito de começar a riscar uma trilha de análise que possa ser, quem sabe, transformada num caminho que permita aproximar a teoria dos processos civilizadores no contexto dos países colonizados. Servirá de bússola, neste momento os escritos sobre os *Estabelecidos e os Outsiders* de Elias e *Sobrados e Mocambos* de G. Freyre.

Para Elias, nessa obra em especial, a categoria básica é o PODER. Elias buscou nesse texto novos pressupostos que lhe permitissem pensar a questão do poder enquanto processo polimorfo e configurativo, relacionado as interdependências sociais. Portanto, ao invés de considerar as desigualdades entre os grupos de Winston Parva como uma relação de dominação instável, buscou foi ver o que oscila nas relações entre estabelecidos e outsiders. Para isso, não considerou apenas o aspecto econômico (dado que pouco variava nos grupos) mas também outros tipos de recurso monopolizados por um grupo, como o conhecimento, a segurança, o lazer, etc. Conforme Elias, a única variável realmente diferenciadora nos grupos da comunidade era o tempo de moradia no local.

Os dois grupos, como já afirmei, não diferenciam quanto a sua classe social, nacionalidade, ascendência étnica ou racial, credo religioso ou nível de instrução. A principal diferença entre os dois grupos era exatamente esta: um deles era um grupo de antigos residentes, estabelecido naquela área havia duas ou três gerações, e o outro era composto de recém-chegados. (ELIAS, 2000, p. 24)

Elias pode assim, por em relevo que as relações entre os grupos variam, em determinados momentos, menos desiguais que em outros e, é especialmente nesses momentos que o sentido de inferioridade imposto aos outsiders se enfraquece, permitindo-lhes um maior grau de autonomia, maiores oportunidades de poder para introduzir modificações em seus modos de vida. Entender esse processo é entender as relações de interdependências que se constrói na interação entre grupos diferenciados.

Um outro aspecto relevante no estudo é a relação que, em algumas passagens, o autor fala sobre a questão racial. A esse respeito vale a pena transpor aqui a seguinte passagem:

Parece que adjetivos como 'racial' ou 'étnico', largamente utilizados nesse contexto, tanto na sociologia, quanto na sociedade em geral, são sintomáticos de um ato ideológico de evitação. Ao empregá-los, chama-se a atenção para um aspecto periférico dessas relações (exemplo, as diferenças na cor da pele), enquanto se desviam os olhos daquilo que é central (exemplo, o diferencial de poder e a exclusão do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de influência). P. 32

Esse aspecto aparece também em vários momentos da obra de Gilberto Freyre. Em Sobrados e Mocambos podem ser conferidos em capítulos como *Raça, classe e religião; ascensão do bacharel e do mulato*, etc. Nesse particular, em vários momentos a questão da raça se sobrepõe a análise do poder, que em Elias ganha maior importância. Numa dessas passagens Freyre vai destacar que*:*

Para contrariar o encanto do macho negro sobre a mulher branca, o branco civilizado teria procurado desenvolver uma aura de ridículo e de grotesco em volta do preto e da sua primitividade e – pode-se acrescentar - uma aura de antipatia em torno do mulato, tão acusado de falso ou inconstante na afeição, de incapaz de igualar-se ao branco em verdadeiro cavalheirismo e na autêntica elegância masculina (...). (FREYRE, 1996,p.604)

Mas isso, por enquanto, só nos interessa como possibilidade de marcar fatores de relação entre os elementos abordados pelos dois autores.

Freyre, em Sobrados e Mocambos, anota como um fator marcante o papel que a casa e a família têm na construção social brasileira. A casa é , por um lado, o Sobrado e por outro, o Mocambo. Já dizia Freyre: *O centro de interesse para o nosso estudo desses antagonismos e das acomodações que lhes atenuaram as durezas, continua a ser a casa - a casa maior em relação a menor, as duas em relação com a rua, com a praça, com a terra, com o solo, com o mato, com o próprio mar.*" (P. XLI) E a família, patriarcal por excelência, que no Brasil, na sua moradia fez por representar o seu poder. As Casas –grandes e os Sobrados, nesse sentido, marcam como símbolo desse poder. Note-se que aqui também a questão do poder merece destaque. Embora não seja de forma tão enfática, Freyre assim como Elias, busca dissociar o poder de uma decorrência de fatores puramente econômicos e políticos.

Muito embora para Freyre o poder ainda apareça como um produto - a semelhança de um objeto que pertence a quem o possui (uma obras de arte, uma flor, etc) – certamente, não está vinculado a fatores estritamente econômicos . Pois , ao tratar do assunto, ele mesmo pondera que *" a verdade é que esta [transferência de poder] se verificou sob influências complexas e*

várias e não apenas sob a ação, na verdade considerável, do puro ou simples motivo econômico." (FREYRE,1996, p. CVI)

Fica aqui sugerido tanto de uma parte como de outra, uma explicação que considere os contatos entre grupos, não como mero motivo de distanciamento, mas como fator de inauguração de certas intimidades e interdependências, mesmo que não planejadas, e muitas vezes nem desejadas.

DE INTIMIDADE E INTERDEPENDÊNCIA.

Vale a pena aqui apresentar esses dois fatores como instrumentos de compreensão das duas metodologias de análise. A intimidade que, para Freyre, se transforma daquela entre familiares para a intimidade entre vizinhos, nos parece se assemelhar ao processo de interdependência que Elias faz questão de frisar em várias de suas obras, como determinante do sentido das transformações sociais por que indivíduos, ou grupos de indivíduos, passam. Tanto a intimidade como a interdependência são fatores relevantes para percebermos o que em Freyre representou a transferência de poder e em Elias, entre outras coisas, o processo de individualização.

Não é por acaso, por exemplo, que Freyre vai dizer:

O que se verificou com a transferência de poder patriarcal das casas – grandes do interior para os sobrados das cidades foi, evidentemente, uma distância, não só física como social entre a gente senhoril e atividades mecânicas, comerciais, industriais que começaram a desenvolver-se, nas mesmas cidades, em relativa independência dos senhores de sobrados, embora, principalmente, para seu uso e conveniência . Inclusive o uso e conveniência das senhoras. (FREYRE, 1996, p. 134)

Já as interdependências, no sentido Elisiano, têm relação com o fato das sociedades se tornarem cada vez mais diferenciadas e estratificadas. E com a maneira como as pessoas se vêem cada vez mais dependentes de outras como fruto de uma crescente divisão do trabalho. Por outro lado também, a nível individual, o aumento das restrições e das transformações das emoções fazem com que as pessoas passem a se observar mais, as vezes adotando condutas de outros grupos e estabelecendo relações mútuas. Nesse sentido, a natureza social dos seres dos seres humanos encaminha o seu comportamento criando novos laços de interdependência, dado que as relações ficaram mais imprevisíveis e inseguras, e cada um se viu mais consciente da interpretação se seus comportamentos por parte dos outros.

PARA UM ENCAMINHAMENTO.

Feito essas considerações e, ciente de que apenas trilhamos o início de um caminho que carece ser continuado, vale a pena anotar algumas questões que serão melhor tratadas em um outro momento. Ao meu ver, num intercruzamento com as proposições de Freyre, a teoria de Elias pode auxiliar no aprofundamento da discussão acerca das relações no contexto da sociedade brasileira se passarmos a pensar a categoria *poder* como processo e que, portanto, permite ultrapassar uma visão centrada nas questões raciais que tanto parece animar o discurso Freyreano. Nesse sentido, peço licença para transcrever mais uma passagem de Elias que pode nos auxiliar no prosseguimento da análise que aqui apenas esboçamos. Diz Elias:

Um dos aspectos mais notáveis das abordagens atuais das relações estabelecidos-outsiders com conotações 'raciais' é a freqüência com que as discussões são conduzidas em termos de um problema do aqui e agora. A exclusão dos processos grupais de um longo prazo – que não devem ser confundidos com o que chamamos de história - do estudo desse tipo de relação estabelecidos – outsiders tende a distorcer o problema. (...) Foi em decorrência desse longo processo de interpenetração, no qual grupos com diferentes características físicas tornaram-se interdependentes como senhores e escravos, ou ocupando outras posições com grandes diferenciais de poder, que as diferenças na aparência física passaram a ser sinais da pertença das pessoas em grupos como diferenças de poder, com pertenças diferentes e com normas distintas. (...)" (ELIAS, 2000, p. 46)

Além desse aspecto cabe também perguntar e procurar saber onde ficam, ou quais as aproximações e distanciamentos naquilo que representaram os palácios para Elias e as Casas-Grandes e Sobrados para Freyre; a Corte para Elias e a família para Freyre; o Príncipe para Elias e o senhor de engenho ou café para Freyre. Questões que, criteriosamente aproximadas e analisadas, podem nos dar a possibilidade de debruçar novos olhares sobre o que representou – ou representa – o esforço civilizador brasileiro.

BIBLIOGRAFIA.

COUTINHO, E. A imaginação do real.

ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. Os estabelecidos e os Outsiders. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000.

ELIAS, N. Conocimiento y poder. Madrid: La Piqueta, 199...

FREYRE, Gilberto. Ordem e Progresso. Tomo I, 3ª edição. RJ: José Olympio, 1974.

FREYRE, Gilberto. Sobrados e Mucambos. 9ª ed. RJ: Record, 1996.

Processo Civilizador e Educação Ambiental

Roberto Marin Viestel[1]
Departamento de Pós-Graduação em Educação
Universidade Metodista de Piracicaba
Prof. do Centro Universitário do Sul de Minas
Bolsista da CAPES

RESUMO
O presente trabalho tem como objetivo trazer alguns apontamentos em relação ao processo civilizador e as questões ambientais. Como novos termos incorporados à linguagem revelam mudanças na vida do povo que se estuda, afirmamos que estamos vivendo um período de transformação de atitudes do comportamento humano em relação ao ambiente, guiado pelo desejo de mudança, pela potência de ação, uma vez que a auto imagem que o homem está construindo sobre o meio é uma expressão emocional. “De-civilização” e “civilização”, no sentido que nos dá Norbert Elias, são estágios de um mesmo processo que não constituem antítese de juízos de valor entre bem e mal, certo / errado. Entretanto, o nosso comportamento ambiental, nosso modelo de desenvolvimento social e nossas atitudes, podem causar embaraços para as futuras gerações.

ABSTRACT
The present work has as objective to bring some notes in relation to the civilizing process and the environmental subjects. As new we have incorporated to the language they reveal changes in the life of the people that is studied, we affirmed that we are living a period of transformation of attitudes of the human behavior in relation to the environment, guided by the change desire, for the action potency, once to solemnity image that the man is building on the it is half an emotional expression. “Of-civilization” and "civilization", in the sense that gives us Norbert Elias, they are apprenticeships of a same process that don't constitute antithesis of judgements of value among well and badly, certain / wrong. However, our environmental behavior, our model of social development and our attitudes, they can cause embarrassments for the future generations.

“A lembrança de que a cavalaria e a fé romano-latina representa uma fase peculiar da sociedade ocidental, um estágio pelo qual passaram todos os grandes povos do Ocidente, certamente não desapareceu”. (ELIAS, 1994, Pág.67)

O conceito de civilité, segundo Elias, em **“O Processo Civilizador”**, nasce com a sociedade cavaleiresca medieval e com a unidade da Igreja Católica, uma vez que os valores, atitudes, comportamentos e costumes são inter-relacionados nos ideais de uma nobreza armada e de uma Igreja culta – pelo menos racionalmente, em sua forma de orientar o pensamento naquilo que era designado como o ideal de civilização. Os costumes ocidentais construídos e vivenciados até ali são os comportamentos, entre outras coisas, do que se convencionou chamar “civilização”. A civilização, neste sentido, é a formação social da sociedade de corte e do seu ideal de conduta e vivência na interdependência (cavalaria, aristocracia, burguesia; em uns países com rapidez e em outros com “vagarosidade”), específica de um momento histórico em que se está formando o absolutismo europeu.

Mas o que isso tem haver com as questões ambientais ou o acontecer ambiental? A formação de determinados comportamentos e maneiras de agir em nossa sociedade – reconhecidas ou repugnadas em relação às sociedades anteriores – estão ligados ao que entendemos por civilização. Alguns comportamentos estão interiorizados sem nos darmos conta. Por exemplo: a maneira de se comportar à mesa, de se sentar, de emitir sons, entre outras coisas, foram incorporados ao que se chama hoje de civilização. Como será que a humanidade comportou-se em relação ao lixo ao longo da história da humanidade, tirando os últimos 30 anos? Porque tirar os últimos trinta anos? Porque é à partir dos anos 70, aproximadamente, é que os homens passam a se preocupar com o meio em que vivem diferentemente de todas as outras épocas, isto não significa que houve um tratamento adequado em relação ao lixo, entretanto, que o homem passa a vê-lo de maneira diferente, ou seja, pensa à respeito de seu comportamento. Em outros momentos o homem se preocupou com as questões ambientais, entretanto, não a ponto de discutir tais questões e “cobrar” uma mudança de comportamento em larga escala, como hoje. Estamos vivenciando um momento de importância ímpar na história do homem, estamos presenciando o desejo de mudança de comportamento ambiental na mesma lógica em que a sociedade

[1] Graduado em História / UFOP e Mestrando em Educação / UNIMEP.

de corte aparece na Europa, ou seja, a corte surge na transição da Idade Média, cavaleiros que estão se tornando nobres e burgueses que também são nobres em determinados países. A incorporação de novos hábitos e comportamentos é cobrada e vivenciada, aprendida e ensinada entre os indivíduos, sobretudo, é reproduzido de tal forma que dita verdadeiras regras que passam a ser seguidas por esse conjunto de indivíduos neste período histórico. Analogicamente, estamos sentindo e vendo, atualmente, um desejo de mudança de comportamento ambiental no mundo, à medida que novas cobranças de atitudes são transferidas para as sociedades através da fusão de novos termos no linguajar, tais como "incorporar valores ambientais", "fulano é ou não é ecológico", "isto é antiecológico" e assim por diante.

"O aparecimento mais ou menos súbito de palavras em línguas quase sempre indica mudanças na vida do próprio povo, sobretudo quando os novos conceitos estão destinados a se tornarem fundamentais e de longa duração..." (ELIAS, 1994, Pág.68)

Os termos ambientais, cunhados e existentes (em uso e desuso) atualmente, representam o desejo de mudanças de atitudes e comportamentos dos homens em relação à natureza. Tal solicitação é feita uma vez que o homem está ameaçado de viver no planeta Terra, esta é a maior preocupação: o próprio homem. Os movimentos ambientalistas criaram o mundo que querem formar, uma espécie de castelos construídos por sonhos de ideais de vida e atitudes a serem tomadas conscientes, louváveis em seus aspectos éticos, além de revelar, de uma forma ou de outra, mudanças de comportamentos e formas de se relacionarem com a natureza. Mas, a grande transformação que muitos deles reconhecem é a mudança na natureza humana, nas atitudes, valores, comportamentos, modos de agir enfim, em relação ao ambiente físico e em relação aos outros homens. Por isso, assim como a corte vivencia o modelo de transição nós vivemos um momento de transformação do processo civilizador em nossa sociedade. Não atribuiremos juízos de valor de bom ou mau, apenas constatamos que há a transformação e que é necessário estudá-la.

Norbert Elias faz um estudo da obra "Da civilidade em crianças" (De civilitate morum puerilium), de Erasmo de Roterdam, um trabalho dedicado pelo holandês à um menino nobre, filho de príncipe e escrito para a educação de crianças. O tratado, segue Elias, revela **"um mundo e um estilo de vida que, em muitos aspectos, ..., assemelha-se muito ao nosso, embora seja ainda bem remoto em outros. O tratado fala de atitudes que perdemos, que alguns de nós chamaríamos talvez de 'bárbaras'ou 'incivilizadas'. Fala de muitas coisas que desde então se tornaram impublicáveis e de muitas outras que hoje são aceitas como naturais". (ELIAS, 1994, Pág.69)** Por exemplo, comer com as mãos, em determinada situação, é condenável, uma vez que incorporamos, enquanto segunda natureza, comer com a faca e o garfo, de uma maneira natural. Jogar o que é considerado lixo, por exemplo, como restos de comida, no chão da mesa em que se come, como se fazia no século XIII, é interpretado hoje em dia como sinal de "barbarismo", de "incivilização", ou anti–ecológico se preferirmos, já que restos de alimentos podem ser processados em compostagem, ou seja, podem ter um fim ambiental (percebem que "um fim ambiental" já é a incorporação de uma nova atitude?).

Somos ensinados a como devemos nos comportar, a agir, o que gera uma estruturação de formação afetiva. Nossa estrutura mental, então, incorpora gestos e movimentos concretos, a ponto de esquecermos nossa natureza animal e chegarmos, mesmo, a estranhá-la em outros momentos históricos e em nós mesmos. Condenamos atitudes de povos que viviam sobre a sujeira em suas ruas, como na Idade Média, onde as condições de higiene não atendem o ideal de padrão atual, entretanto, reproduzimos o mesmo padrão de sujeira após grandes shows em praças públicas, porém, esse comportamento não nos é estranho, pelo menos não até recentemente. Ao olharmos a histórica do nosso povo encontramos atitudes que reconhecemos e tantas outras que não seríamos capazes de nos reconhecer nela.

"Nem sempre pode nossa consciência, sem hesitação, recordar essa outra fase de nossa própria história. Perdeu-se para nós a franqueza despreocupada com Erasmo e seu tempo podiam discutir todas as áreas da conduta humana. Grande parte do que ele diz ultrapassa nosso patamar de delicadeza". (ELIAS, 1994, Pág.72) Hoje não discutimos o comportamento à mesa, apenas reproduzimos o padrão de conduta para os nossos filhos. Não discutimos, sem vergonha, o comportar-se no quarto (sexualmente) ou no banheiro. Os padrões e condutas mudam ao mesmo tempo em que muda a afetividade, diria talvez que isso acontece concomitantemente, sem podermos definir o que muda primeiro. Só a título de exemplo, gostaria de fazer uma reflexão sobre um baile funk. Durante o baile as meninas podem ir "preparadas", ou seja, sem calcinha por de baixo da mini saia, pois assim é mais fácil praticar o sexo, em pé, em uma pista de dança lotada, com luzes piscando e alguns efeitos alucinógenos para completar o quadro. Ora, condenamos tal atitude por não representar um padrão de comportamento com que fomos civilizados. Neste caso, diríamos que há a "de-civilização", ou seja, padrões que não condizem com o padrão anterior estabelecido. Mas só classificá-lo assim não resolve a questão. O que está acontecendo é uma mudança de grau de afetividade que resulta em uma mudança de estrutura cognitiva de aprendizado das emoções. Ficaríamos profundamente envergonhados se tivéssemos que discutir o comportamento higiênico durante a mesa (nossa higiene pessoal), entretanto, não nos chocamos ao ouvir o locutor gritar (cantar?) "as preparadas", as "cachorras" e assim por diante. O comportamento

afetivo, a sensibilização para as coisas da natureza (humana e não humana), passam por graus de emoções diferenciadas de acordo com os grupos escolhidos para se realizar um trabalho de Educação Ambiental. O comportamento sexual, por exemplo, é uma das formas das educações ambientais, pois envolve a chamada qualidade de vida, entre outras coisas.

"O maior ou menor desconforto que sentimos com pessoas que discutem ou mencionam suas funções corporais mais abertamente, que ocultam ou restringem essas funções menos que nós, é um dos sentimentos dominantes no juízo de valor "bárbaro" ou "incivilizado". Tal, então, é a natureza do "mal-estar" que nos causa a "incivilização"ou, em termos mais precisos e menos valorativos, o mal-estar ante uma diferente estrutura de emoções, o diferente padrão de repugnância ainda hoje encontrado em numerosas sociedades que chamamos de "não-civilizadas", o padrão de repugnância que precedeu o nosso e é sua precondição. Surge a questão de saber como e porque a sociedade ocidental moveu-se realmente de um padrão para outro, como foi "civilizada". (ELIAS, 1994, Pág.72)

"De-civilização" e "civilização" são estágios de um mesmo processo que não constituem antítese de juízos de valor entre bem e mal, certo / errado. O nosso comportamento "civilizado" pode causar embaraços para as futuras gerações. Imaginemos se daqui a trezentos anos, talvez, nossos descendentes olharem para nós: o que pensariam de uma sociedade que permitiu o fim dos recursos naturais pelo simples fato de escovarmos os dentes com a torneira aberta? Quer dizer, pelo simples fato de não questionarmos o modelo de desperdício de energia. De tomarmos banhos demorados e em banheiras enormes com hidromassagem em casas especializadas para o sexo (motéis). De deixarmos verdadeiras pilhas de sujeira após espetáculos e sessões de cinema. Como será que eles nos veriam? Talvez da mesma maneira que hoje olhamos para a Idade Média e condenamos a sujeira e o modo de vida, ou seja, não nos reconhecemos neles. A Educação Ambiental reivindica uma nova forma de comportamento e atitudes em relação à nossa responsabilidade para com o planeta. Incorporar valores ambientais é exigência de uma época que requer mais do que racionalização para gerir o meio, requer mudanças de atitudes que durante séculos estiveram presentes na vida humana como formato de uma "civilização". Entretanto, a simples constatação não resolve o padrão de um novo comportamento, o que é necessário é entender como se dá esta transformação em pequenas atitudes cotidianas e historicamente construídas, a fim de contextualizarmos os vários aspectos da educação ambiental (ou educações ambientais).**"A 'civilização' que estamos acostumados a considerar como uma posse que aparentemente nos chega pronta e acabada, sem que perguntemos como viemos a possuí-la, é um processo ou parte de um processo em que nós mesmos estamos envolvidos. Todas as características distintivas que lhe atribuímos – a existência de maquinaria, descobertas científicas, formas de Estado, ou o que quer que seja – atestam a existência de uma estrutura particular de relações humanas, de uma estrutura social peculiar, e de correspondentes formas de comportamento. Resta saber se a mudança em comportamentos, no processo social da "civilização" do homem, pode ser compreendida, pelo menos em fases isoladas e em seus aspectos elementares, com qualquer grau de precisão". (ELIAS, 1994, Pág.73) (Grifo meu)**

Os costumes estão enraizados nas sociedades de tal maneira que não nos cabe julgar se são "civilizados" ou não, o que interessa é saber como eles são importantes e necessários exatamente da maneira como aparecem. Há alguns anos atrás seria 'normal' em nossa sociedade irmos até a praia e deixarmos um rastro de sujeira atrás de nós. Hoje, nos últimos vinte anos, talvez, o mesmo ato desperta, em algumas pessoas, um sentimento de repulsa e de 'de-civilização". Durante o processo não percebemos totalmente todas as nuances, entretanto, elas se dão no cotidiano em pequenas atitudes que podem revelar grandes compreensões de uma série de aspectos que elegemos como importantes. As relações humanas tomam formas, se moldam, a partir da estrutura social em que está envolvida, gerando o comportamento que passa a ser incorporado ou não. As questões ambientais dependem, se quiserem se tornar relevantes enquanto processo de transformação de comportamentos e atitudes em relação a um ambiente equilibrado, de levar em conta um novo relacionamento entre o homem e o meio em que vive, a ponto de gerar um hábito sócio ambiental, ou seja, uma segunda natureza que incorpore seus valores para um equilíbrio saudável: racional e emocional. Um novo remodelamento de estruturação de sensibilização que possa desenvolver um novo padrão de emoção compatível com a sobrevivência de todas as espécies e interagindo em processos de interdependência social, além de contextualizar o porquê deste ou daquele modelo de desenvolvimento de sociedade.

"Em data tão recente como o século XVII, o garfo era ainda basicamente artigo de luxo da classe alta, geralmente feito de prata ou ouro. O que achamos inteiramente natural, porque fomos adaptados e condicionados a esse padrão social desde a mais tenra infância, teve, no início, que ser lenta e laboriosamente adquirido e desenvolvido pela sociedade como um todo. Isto não se aplica menos a uma coisa pequena e

aparentemente insignificante como um garfo do que as formas de comportamento que nos parecem mais importantes". (ELIAS, 1994, Pág.82)

Um amigo meu ensinava sua filha que não se deve abrir a torneira do quintal de maneira aleatória e, em tom de brincadeira, disse a ela que a água do planeta estava acabando. Posteriormente, ele, ao abrir a mesma torneira para lavar sua moto deixou-a aberta enquanto "enchagüava'. Conclusão: levou uma bronca da filha, que lhe disse em tom severo que a água do planeta iria acabar, subentendendo-se que aquela torneira específica e aquela forma de agir eram incompatíveis para a preservação da água. Uma atitude desta revela que vivemos em um momento de transição entre um determinado tipo de sociedade que não incorporou a devida mudança de comportamento necessária para a reflexão de uma nova ética ambiental e outro tipo que assimila e difunde novos padrões de comportamento, nova forma de arranjo emocional interiorizada à partir das mesmas questões ambientais de fato. Ora, não é isso que tanto busca a educação ambiental, esta mudança de atitude em relação à espaçonave Terra e os próprios homens entre si? Não há radicalização abrupta nas formas de mudanças comportamentais, pois ela é um processo. Atende-se a uma necessidade social em modelos comportamentais para os quais os tempos históricos exigem de determinadas relações humanas, ou figurações, ou seja, em uma formação social cuja dimensão é variável. O equilíbrio de tensões será o responsável por modelar as dependências recíprocas entre os indivíduos, como no caso de meu amigo e sua filha.

A certa altura de sua obra Norbert Elias nos diz que **"o vestuário,..., é em certo sentido o corpo do corpo. Dele podemos deduzir a atitude da alma". (ELIAS, 1994, Pág.90)** Recentemente uma modelo brasileira teve sua passarela invadida, durante um desfile de moda, com protestos de defensores ambientais que condenavam a roupa que desfilava, uma vez que se tratava de pele de animais – se em extinção ou não, não é o caso. O fato é que o comportamento dela representou uma atitude de "de-civilização" aos olhos dos ecologistas e do mundo que assistiu as imagens, graças ao destaque dado pela imprensa, ou seja, a notícia tornou-se importante ao passo que nem todas as pessoas concordam que animais sejam mortos para satisfazer o ego humano. Certamente, o episódio contribuiu, entre outras coisas, para demonstrarmos que vivemos em um período de mudanças comportamentais, um período de transição onde o "bom comportamento" é colocado como questão central. A coação, a tensão entre os indivíduos, propicia que as regras do jogo sejam mudadas. Esta tensão se desencadeia em rede à medida que já há a pré-disposição, em longo prazo, articulada, inconscientemente, entre os jogadores. Para chegarmos ao estágio em que um grupo de ecologistas arrisca-se a ser preso ao infligir regras sociais foi necessário em período maior de mudanças comportamentais e reestruturação de emoções.

"Não bruscamente, mas bem devagar, o código de comportamento torna-se mais rigoroso e aumenta o grau de consideração esperado dos demais. O senso do que fazer e não fazer para não ofender ou chocar os outros torna-se mais sutil e, em conjunto com as novas relações de poder, o imperativo social de não ofender os semelhantes torna-se mais estrito, em comparação com a fase precedente" (ELIAS, 1994, Pág.91).

O controle social imperativo muda, lentamente, a natureza das emoções. Se toda a platéia que assistia ao desfile de moda, naquela noite, fosse constituída de um "padrão comportamental ambiental", vamos dizer assim, a modelo certamente seria ignorada ou contestada com vaias e etc, enfim, a tensão seria muito maior. Espaços sócio-culturais particulares possuem estrutura de funcionamentos também particulares, com tensões e conflitos, sejam provocados por processos sócio-econômicos – globalização, socialização, etc – ou não, ou seja, o que está em jogo é o enfoque e a construção do jogo que se está formando na dinâmica do fato social, no qual o controle está inserido, ele se dá em todos os sentidos, em todas as direções, verticais e horizontais. O poder de persuasão pode ser mais forte ou mais fraco, de acordo com a configuração em que o jogo se estabelece, entretanto, ele jamais não existe, ele é e está presente.

Ações transformadoras – para aquilo que desejamos ou para as fortuitas – fazem parte de uma configuração. A problemática ambiental constitui uma determinada configuração cujo jogo é muito complexo, devido à sua própria natureza, o que faz com que uma rede de significados seja tecida em um contexto tão complexo que fica difícil de ser delimitado em todos os seus aspectos, devendo, portanto, o educador ambiental ou o interessado no mesmo partir de uma análise específica para não perder o seu objeto. Ainda, isto só não basta, devendo a complexidade ser compartilhada com todos aqueles que estão mais diretamente envolvidos em tais questões.

O Professor Marcos Sorrentino, no texto **"Avaliação de Processos Participativos"**, no livro **"Ambientalismo e Participação na Contemporaneidade"**, em que é coordenador, nos diz que os objetivos da Educação Ambiental são: "participação", "emancipação" e "sobrevivência". "Participação" ele entende como o conceito de pertencimento, ou seja, a identidade de um mesmo planeta Terra. **"Se estivermos numa cidadezinha no alto de um morro, a gente olha e identifica onde moram as pessoas que conhecemos, essa compreensão do seu espaço dá potência ou possibilita que você sinta potência no sentido de transformá-la". (SORRENTINO, 2001, Pág.219)** A potência de

transformação, de ação, é associada a um elemento emotivo. Assim, a **"emoção é representativa de uma auto imagem humana, por uma expressão; de qualquer modo, não se pode perder de vista que o componente sensível prepara uma pessoa para a ação". (GEBARA, VI Simpósio Processo Civilizador, 2001, Pág. 103)**

Outros objetivos: felicidade, incluída explicitamente ou não em programas de educação ambiental. Autonomia, como autogestão, mesmo vivendo em um mundo complexo e cada vez mais interligado. Enfim, interdependência. **"Num grupo de estudos que participei concluímos que somos mais autônomos, quanto mais somos dependentes. Precisamos multiplicar nossas dependências, de forma que não tenhamos uma única dependência" (SORRENTINO, 2001, Pág.220).** Norbert Elias, em **"A Sociedade de Corte",** coloca a questão da dependência como central. Para ele a dependência é recíproca, ou seja, demonstra que toda ação individual depende de uma série de outras ações, porém, modificando a imagem social do jogo. "Participação", "emancipação", "sobrevivência" autonomia, autogestão, fazem parte das condições possíveis das interdependências dos sujeitos, o que pode ter uma série de significações ao longo do processo, como antagonismo, instabilidade, mobilidade e equilíbrio. Ora, todas estas questões abordadas fazem parte dos objetivos da educação ambiental e de diversos aspectos do movimento ambientalista. Segue o Professor Sorrentino com uma conclusão importante: **"Hoje percebemos com clareza que a manutenção da nossa espécie, e de cada grupo social, está relacionada à manutenção do todo" (SORRENTINO, 2001, Pág.221).** Para o Professor Ademir Gebara, em **"Anotações Para a Teoria do Processo Civilizador: proposições para a história da Educação", "a sociologia refere-se (...) a pessoas, pessoas vivendo em interdependência nas mais variadas formas. Justamente estas figurações sociais, nas quais se estabelecem múltiplas interdependências, modelam e envolvem o viver em sociedade". (GEBARA, Comunicações, 1998, Pág. 141)** Como figuração devemos entender a imagem mutante que os agentes sociais (os jogadores) estabelecem entre si, não apenas nas suas formas intelectuais, mas em relação à pessoa como um todo, nas ações e nas relações recíprocas. Ora, para efetuarmos mudanças de atitudes ambientalmente condizentes com comportamentos que consideramos plausíveis com o nosso modo de ver as questões ambientais, é preciso que os agentes sociais (os jogadores) envolvidos na construção desse olhar estejam experimentando o exercício de vir a ser, ou seja, o fazer aqui e agora, na esfera pública ou privada, ainda que estas configurações não saiam exatamente da maneira que idealizamos. As mudanças que idealizamos saem da articulação eu, nós e eles concomitantemente, ou seja, na própria articulação da espécie. Participação, autonomia, etc, não saem desta articulação? **"As interdependências construídas nas relações de indivíduos plurais, definem-se tanto pela importância dos fatores econômicos, quanto pela não menor importância dos fatores políticos e emocionais. As figurações, portanto, são unidades sociais produzidas e reproduzidas por indivíduos, tendo em seu desenvolvimento um forte componente não planejado, dada a natureza processual e de longa duração". (GEBARA, VI Simpósio Processo Civilizador, 2001, Pág. 103).**

Enfim, espero que este texto sirva como ponta-pé inicial para discutirmos a questão do comportamento e mudanças de atitude em relação a questões ambientais, entre elas a educação ambiental e o movimento ambientalista. Mesmo o processo civilizador não sendo previsível e planejado é possível provocarmos "ele" a fim de conseguirmos uma resposta para o "eu" e configurar um acordo para "nós".

As forças selvagens da natureza dominaram a maior parte da evolução da humanidade. Se considerarmos que o planeta Terra formou-se durante alguns milhões de anos e que o homem relaciona-se com ele apenas nos últimos 10 mil anos veremos que o "domínio" das forças naturais é recente e violento, pois a capacidade de destruição humana é algo inédito nessa inimaginável e longuíssima duração.

"... os homens aprenderam, em muitos aspectos, a domar as forças selvagens da natureza. Os espíritos e os deuses imaginários com que a mente humana povoava, outrora, a Terra indomada, com as suas florestas sombrias, as suas montanhas solitárias e os seus mares perigosos, regressaram aos sonhos dos homens, donde tinham saído". (ELIAS, 1991, Pág.15)

Precisamente, do ponto de vista da ciência, os homens retiraram os deuses das florestas, montanhas e mares, transformaram o meio a fim de satisfazer os seus desejos e necessidades. Entretanto, os indivíduos – que fazem ciência ou não – ainda mantém os deuses vivos, fazendo, por exemplo, oferendas a Iemanjá, no Brasil; louvando os deuses dos vulcões, na Malásia; ou, acreditando em pedras mágicas, gnomos e outros seres das florestas, na mitologia inglesa. Enfim, os homens aprenderam em muitos aspectos a domar as forças selvagens da natureza, entretanto, em tantos outros, mantém-se próximo, em alguns sentidos, dos nossos primeiros ancestrais.

As ciências biológicas contribuíram para conhecer os fenômenos naturais, trazendo-os para bem próximo da realidade. **"Estas ciências trouxeram à luz do dia, ..., a 'verdade' acerca da natureza, acabando tanto com o temor-pânico face à natureza demoníaca como com a representação idealizada de uma sempre generosa Mãe natureza". (ELIAS, 1991, Pág. 15)** O temor-pânico de que os demônios sairão das florestas e atacarão o mundo

dissimulou-se na humanidade, bem como a representação quanto a generosidade da Mãe natureza. Entretanto, este não é um sentimento acabado, definitivo: muitas seitas têm como certo o poder mágico da lua e a energia espiritual do sol e etc, quer dizer, o processo civilizador não é acabado, definitivo, ao contrário, ele está em constante movimento na teia de relações sociais; a maioria dos homens não acredita em deuses da floresta, entretanto, a natureza animal de cada indivíduo revela-se diariamente. Controlar a natureza é se auto-controlar, mas é também controlar o social. Diríamos que a maioria dos indivíduos no mundo moderno, que passam a se preocupar com as questões da natureza, comecem com uma visão romântica, com a idéia de uma natureza pura, intocável, assim como, também, nos movimentos ambientalistas, militantes que acreditam ter de proteger a natureza como uma entidade espiritual. Ora, antes do homem estar sobre a Terra a natureza não–humana protegia-se muito bem, sem precisar que ninguém controlasse os seus ciclos de vida. Talvez o que estes indivíduos deveriam focar seria a proteção do homem contra o próprio homem, que gera um processo de devastação. **"... aquilo que os homens das sociedades mais desenvolvidas sentem e experimentam nesta mesma Terra enquanto natureza, nada tem a ver com a natureza indômita e nunca desbravada pelo homem; trata-se, exclusivamente, da natureza já domesticada pelos homens, transformadas por eles para alcançar fins humanos". (ELIAS, 1991, Pág.16)** A natureza indômita foi criada por Deus, que é Pai, e a natureza é Mãe, ou seja, cuida de todos aqueles que vivem sob sua proteção. Se não respeitamos a mãe o pai nos castiga. Essa é uma imagem mítica bíblica muito viva nesse imaginário. Acredita-se que a Mãe natureza é suave, compreensiva e bela ('verde pelo verde'); é ela que deposita toda a sua ternura sob os filhos da Terra. Interessante que quando vemos no jornal da tv um furacão o locutor não diz que a mãe natureza provocou uma catástrofe, onde as casas foram varridas e várias pessoas mortas, mas, antes, que a fúria da natureza provocou tal tragédia. **"Os homens procuram sempre dissimular esta completa indiferença do curso cego e não humano dos fenômenos da natureza através de imagens fantasiosas que correspondem melhor aos seus desejos". (ELIAS, 1991, Pág.18)**

"Hoje em dia, muitos homens das sociedades mais desenvolvidas divinizam a natureza. No entanto, dificilmente o fariam se tivessem de viver na natureza ainda não trabalhada pelos homens, ainda não domesticada pelos seres humanos. Vista não terem plena consciência do papel que o trabalho dos homens, tanto o trabalho físico como o científico, desempenhou para lhes tornar suportável o processo da natureza, no meio da qual eles vivem, pensam segundo uma escala de valores invertida". (Pág.16 – A Condição Humana) O que seria uma escala de valores invertida? Entendemos que seja o fato de valorizar-se mais esse aspecto mítico da natureza bela e intocável a valorizar a natureza humana, que em momento algum está separada da natureza. Os homens, segundo Elias, podem embelezar a natureza, mas podem também estropiá-la. Bem, a natureza divinizada é bela e ideologicamente atende a uma infinidade de propósitos a partir dos indivíduos que a tomam para si nos seus mais diversos discursos. Mas pode, também, representar um verdadeiro "inferno" quando a 'conhecem' de perto. Um simples e bom exemplo pode ser dado em uma corriqueira viajem a praia: quando as muriçocas começam a ocupar o seu lugar na cadeia ecológica de sua espécie, os banhistas rapidamente se munem de inseticidas e tratam de matá-las. Neste caso, a natureza é selvagem e indomável. Um exemplo bobo, mas que revela o poder de seu conteúdo.

"O universo em desenvolvimento ou, o que significa mesmo, a "natureza", donde os homens saíram para nela nascerem, este universo é completamente insensível. Não é bom nem mau para os homens; trata-se de uma evolução cega, sem sentidos e sem objetivo, cuja violência e cuja força, comparadas com as da humanidade, são avassaladoramente grandes. Este acontecer decorre numa indiferença perfeita face à humanidade e a cada ser humano. Os processos naturais que ocorrem em todos os homens e que muitas vezes designamos, metaforicamente, como o seu corpo, seguem com bastante freqüência o seu próprio rumo sob a forma de doenças, ou de um declínio genético predeterminado, rápido ou lento – que determina o envelhecimento e a morte". (ELIAS, 1991Pág.17/18)

Bem, a natureza não possui juízos de valores de condutas morais, sendo que o seu acontecer é indiferente à humanidade. Talvez isso seja o mais cruel para nós, seres humanos, percebermos que não somos os mais importantes no universo, que somos apenas fruto dele. Que nascemos, vivemos enquanto indivíduos e morremos. Que mesmo que destruamos totalmente o planeta Terra a vida voltará a existir após alguns bilhões de anos. Quer dizer, devemos preservar nós mesmos, pois o grande perigo da Terra é o homem. **'Nesse mundo nu e indiferente, é somente dos homens que os homens podem esperar dedicação, calor de sentimentos e ajuda nas dificuldades da vida". (ELIAS, 1991, Pág.18)**

"É certo que os homens também podem destruir a habitabilidade do seu planeta para os seres humanos, e talvez já estejam em vias de o fazer. Não deixa, porém, de ser um tanto assustador ver-se que muitos homens tiram daí a conclusão de que a natureza ainda não tocada pelo homem é amiga e generosa, e de que só a intervenção dos homens nos processos da natureza é perceptível de provocar os perigos que ameaçam a

humanidade. A verdade é que, devido ao mal-estar que a natureza neles provoca, os homens vêm trabalhando, há muitos milhares de anos, com objetivos à curto prazo, no sentido de domesticarem a selvática, indômita e perigosa natureza da Terra. Eles desbravaram as florestas primitivas e transformaram-nas em campos de cultivo e em jardins. Em algumas regiões, lograram exterminar os lobos, os gatos selvagens, as cobras venenosas, tudo o que lhes era hostil. Agora, nestas regiões, podem caminhar pacificamente e sem perigo pelos campos e achar bela a natureza, entretanto domesticada e pacificada pelos homens. As feras podem ver-se no jardim zoológico, atrás das grades. Só os próprios homens, por exemplo, quando se encontram ao volante de um carro, constituem um perigo uns para os outros. Todavia, a ameaça indubitável que representam para os homens as modificações que eles involuntariamente provocam no seu *habitat* natural – parte devido à sua quantidade incontrolável, em parte devido ao seu gosto pelos automóveis e a outras características sociais do nosso tempo – é apenas a última fase de um processo milionário de transformação do meio pelos homens". (ELIAS, 1991, Pág.19)

A generosidade da natureza se desfez, por exemplo, quando da imagem que o homem teve da Lua. Vista de longe a Lua é bela, dos enamorados, ao passo que, vista de perto, graças aos astronautas, é um deserto cheio de "pedregulhos". Assim se deu, também, quando os jornais divulgaram fotos da Terra. Aquela imagem de uma Terra azul, bela, foi quebrada pela realidade de uma Terra disforme, nada redonda e azulada. Só a título de exemplo, ainda, gostaríamos de recordar outra imagem divulgada nos jornais: a de um camundongo com uma orelha em suas costas. Certamente uma imagem que não tinha nada de romântico sobre a natureza e o conhecimento científico.

Nos parece estranho que nossos antepassados tiveram que viver em estepes, florestas, rios indomáveis, onde constantemente estavam em guerra com a natureza. Aqui não existia nada de belo e romântico, pois o que estava em jogo era caçar ou ser caçado. Não se trata mais de caçar, mas de entendê-la. Mas, entendê-la como? Por acaso os nossos ancestrais não a entendiam? Será que apenas nós, homens modernos, somos capazes de atingir a transcendência da natureza e conviver em harmonia? Devemos lembrar que harmonia não significa ausência de luta. Os animais vivem dentro de uma cadeia harmônica de destruição mútua na perpetuação das espécies dentro do seu ecossistema. O homem conseguiu deixar de ser presa e tornou-se o caçador, a partir daí surge o desequilíbrio de uma cadeia altamente equilibrada. As mudanças provocadas por ele, entretanto, não acabam com a cadeia, mas mudam-na drasticamente de rumo. As conseqüências, também, logicamente serão drásticas.

BIBLIOGRAFIA

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro, Zahar, 2v, 1994.

_____. **La sociedade Cortesana**. México, Fondo de Cultura Económico, 1996.

_____. **A Condição Humana**. Difusão Editorial, Lisboa, 1991.

GEBARA, Ademir. **As Fontes de Longa Duração**. In: VI Simpósio Internacional Processo civilizador. "História, Educação e Cultura"; Assis, UNESP, novembro, 2001.

GEBARA, Ademir. **Anotações Para a Teoria do Processo Civilizador: proposições para a história da Educação**. In: Comunicações, Piracicaba, UNIMEP, ano 05, número 02, 1998.

SORRENTINO, Marcos (coordenador) **Ambientalismo e Participação na Contemporaneidade**. São Paulo: Educ/Fapesp, 2001.

TRAJBER, Rachel & COSTA, Larissa Barbosa da (org.) **Avaliando a Educação Ambiental no Brasil – Materiais Audiovisuais**. São Paulo: Petrópolis: Instituto Ecoar para a Cidadania. 2001.

La reforma religiosa y reconversión cultural de los portugueses – Brasil, siglo XVI (1549-1570)

Roberto Valdés Puentes[1]

Resumen:

En el presente trabajo se propone estudiar la reforma religiosa y reconversión cultural que los jesuitas hicieron a los portugueses, en el contexto de la colonización en Brasil. Se aborda, específicamente, las motivaciones históricas de dicho proceso. Reforma religiosa y reconversión cultural son aquí definidas en los términos de antídoto contra el inevitable proceso de *transculturación* que tenía lugar en los marcos de la colonización portuguesa en Brasil y de esfuerzo desenfrenado para evitar a toda costa que el nuevo medio social, físico y cultural provocara mudanzas significativas en el colonizador, manteniendo de esa forma intacta las costumbres, las tradiciones, las formas y las instituciones portuguesas en los territorios conquistados. Fueron cuatro, a nuestro modo ver, las motivaciones fundamentales que provocaron en los jesuitas aquella necesidad imperiosa de trabajar con los blancos. La primera viene del propio clero secular, motivada por la casi ausencia de una preocupación mayor por ese tipo de servicio entre la población portuguesa. La segunda, de los propios portugueses, provocada por las grandes mudanzas que sufrieron en la colonia sus costumbres y su religiosidad. Las dos últimas razones vienen propiamente de los jesuitas, una de ellas relacionada con la necesidad de dar continuidad en la colonia al proceso de reforma de las costumbres y al combate a la herejía que ya había comenzado en Europa, principalmente después del inicio del Concilio de Trento (1545-1563), y la otra, relacionada con el proyecto evangelizador de los indios, dentro del cual el ejemplo de los portugueses jugaba un papel relevante.

Introducción:

La cultura brasileña nació profundamente impregnada de catolicismo. De ahí la imagen de un mundo centrada en el O*rbis Christianus* y la presencia marcante y profunda de las instituciones religiosas en todas la etapas de colonización portuguesa, como factor ideológico y político de primer orden en esta parte del mundo.

De todas las congregaciones católicas que trabajaron en Brasil, la Compañía de Jesús fue la que más se destacó durante la etapa de la colonia. Desde marzo de 1549, data de arribo de su primera misión a Brasil, la Compañía desenvolvió un intenso trabajo de servicio a la Corona y a Roma que se extendió por espacio de dos siglos en las dos direcciones fundamentales que el propio Padre Manuel da Nóbrega definiera en junio de 1559 en carta a Tomé de Sousa, primer Gobernador General de Brasil: a) reformar a los cristianos portugueses en las buenas costumbres, de manera *que fossem boa semente transplantada nestas partes, que désse cheiro de bom exemplo*; y b) convertir al Gentío a la cultura y religión portuguesa, pregando entre ellos la *palabra de Dios* y mostrando el camino del bien y de la salvación.

Sin embargo, sorprende cómo son escasos los estudios sobre la obra educativa y de reforma llevada a cabo por la Compañía de Jesús entre los portugueses. Lo anterior queda

[1] Integrante del PPGE - UNIMEP - Doctorado en Educación y miembro del Grupo de Estudios y Pesquisas "Educação e formação da Cultura Brasileira – 1549-1759". Bolsita de la CAPES. Profesor del Curso de Pedagogia de la Fundação Octávio Bastos de São João da Bão Vista y de la Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São José do Rio Pardo. E-mail: Roberto.puentes@bol.com.br

evidente en los trabajos leídos.[2] Tal carencia puede dar la impresión que ese trabajo jamás fue ejecutado o si se hizo no fue asumido con la misma seriedad y sistematicidad que se dedicó a la conversión y educación de los indios, cuando lo cierto es que los jesuitas tempranamente priorizaron, simultáneo a la instrucción y conversión de los nativos, la obra pedagógica y la creación de colegios para la formación de los nuevos misioneros y para la educación de los propios portugueses.

Desvelar las posibles motivaciones históricas de la reforma religiosa y reconversión cultural que los jesuitas hicieron a los portugueses en el contexto de la colonización en Brasil, es precisamente el objeto de estudio del presente trabajo. En tal sentido, se intenta mostrar que el proceso de colonización portuguesa en Brasil abarcó, además de *a posse e exploração da terra subjugando os seus habitantes (os íncolas), a educação enquanto aculturação, isto é, a inculcação nos colonizados das práticas, técnicas, símbolos e valores própios dos colonizadores; e a catequese entendida como a difusão e converção dos colonizados à religião dos colonizadores*, a que se refiere adecuadamente SAVIANI (1997), la necesaria reforma y reconversión de los colonizadores y su adaptación al nuevo espacio socio-cultural y económico.

Antes de iniciar la exposición conviene que discutamos tres puntos. El primero dice respecto a período abordado: las décadas del cincuenta y sesenta del siglo XVI. El mismo coincide con la primera de las tres fases propuestas por SAVIANI (1997: 7) para el estudio de la educación colonial en Brasil, llamada por MATTOS (1958) como *período heróico* y que va de 1549, con la llegada a Brasil de Tomé de Sousa en el cargo de primer gobernador general y de los primeros seis jesuitas, hasta la muerte del padre Manuel da Nóbrega en 1570. El segundo punto tiene que ver con los conceptos de cultura y colonización con los cuales se trabajan. Se entiende aquí por cultura la forma de ser de un pueblo, los valores que comparte, las normas que pacta y los bienes materiales que produce. Con otras palabras, cultura son esas telas de significados que el propio hombre tejió y a las cuales él se encuentra amarrado, para expresarlo con las palabras de GEERTZ (1989: 17). Por colonización asumimos la definición que da BOSI (2000: 15) cuando dice que: *A colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do colo: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais.*

El tercero dice respecto a educación. Tratándose de un período donde ésta es instaurada en el ámbito colonial, asumimos la educación como el proceso de relaciones sociales que se da en los dos sentidos entre el colonizador y el colonizado y por el cual tiene lugar el transito de una cultura a otra. El historiador y antropólogo cubano ORTIZ (1940), definiría este fenómeno como proceso de *transculturación,* el cual simultáneamente lleva implícito los conceptos: *desculturación* o *exculturación*, para la primera fase histórica de destrucción colonialista; *inculturación*, como sustitutivo de aculturación, para el fenómeno lineal de sumisión a la cultura de la conquista; *transculturación*, para la fase plena del proceso, esto es, para el intercambio en los dos sentidos; y *neoculturación*, para la creación y definición de la cultura producto de todo el proceso.[3]

---

[2] Tal vez Serafim Leite sea una de las pocas excepciones. Aun así sus comentarios al respecto son bastante generalizadores por la naturaleza de su propia obra. El historiador no estudia específicamente la reforma de los cristianos, pero reconoce que desde el inicio de la misión de la Compañía de Jesús en Brasil, la atención de los portugueses formó parte de su trabajo, simultáneamente con la conversión del gentío. LEITE, S. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil.* Tomo I, p. 8

[3] En el segundo capítulo "Del fenómeno social de la 'tranculturación' y de su importancia en Cuba" de su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), Fernando Ortíz apuntaría: "Entendemos que el vocablo *tranculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra porque éste no consiste

Desarrollo:

¿Qué había en los portugueses que exigía con tanta prisa una reforma y reconversión de sus costumbres y forma de religiosidad? ¿Por qué los jesuitas hicieron de esa tarea una motivación propia cuando de hecho parece no haberles correspondido nunca? ¿Por qué no dejaron esa responsabilidad en manos del clero secular que había venido a Brasil justamente para trabajar con los portugueses? Esas son las interrogantes que el presente texto propone responderse.

Luego de un análisis minucioso de algunos documentos históricos de la época, principalmente de las *Cartas Jesuitas*, se pudo llegar a la conclusión que fueron por lo menos cuatro las motivaciones fundamentales levantadas por los propios jesuitas ante aquella necesidad imperiosa que sintieron de trabajar con los blancos desde su arribo a Brasil. Lejos de querer dar para ellas un ordenamiento que responda a una preocupación cronológica o de jerarquía, las damos a conocer a continuación en el mismo orden que fueron levantadas en los documentos. La primera razón está relacionada con la conducta ética del propio clero secular y se da por dos motivos diferentes y complementares; por un lado, la poca preocupación y el escaso respeto que los clérigos seculares concedían a los servicios religiosos entre la población portuguesa, los cuales muchas veces terminaban abandonando o atendían con manifiesta displicencia; por el otro, la participación explícita de no pocos de ellos en prácticas sociales consideradas inmorales y pecaminosas.

La segunda razón se refiere al comportamiento de los portugueses, provocada por las grandes mudanzas que sufrieron en la colonia sus costumbres y su religiosidad. Las dos últimas razones vienen propiamente de los jesuitas, una de ellas está relacionada con la necesidad de dar continuidad en la colonia al proceso de reforma de las costumbres y al combate a la herejía que ya había comenzado en Europa, principalmente después del inicio del Concilio de Trento (1545-1563), y la otra, relacionada con el proyecto evangelizador de los indios, dentro del cual el ejemplo de los portugueses jugaba un papel relevante.

3.1 – El Clero Secular

El clero secular fue siempre un obstáculo para los planes de colonización portuguesa en Brasil. Era ya un viejo obstáculo en el propio Portugal. Las peticiones presentadas en la segunda y tercera apertura del Concilio de Trento, por Obispos y Arzobispos portugueses, y las propuestas para una reforma general de la disciplina de la Iglesia, encaminadas por el embajador de Portugal en Roma, D. Fernando Martins de Mascarenhas, pueden ayudar a dar una idea mejor del estado de corrupción que estaba corroyendo el aparato eclesiástico del país desde el más alto hasta el más bajo escalón jerárquico, y que en última instancia, ayudaron a preparar el terreno para la reforma de la Iglesia Católica que comenzó en el siglo XVI y que fue, a decir de CASTRO (1944), el punto de partida de los *seculos de ouro da moderna vida religiosa* en Portugal.[4]

---

solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*... En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola" (ORTÍZ, 1991: 90).

[4]CASTRO, P. José de. *Portugal no Concilio de Trento*. v. I. Lisboa: União Grafica, 1944, p. 33-66.

La corrupción llegó a tal punto que eran nombrados Obispos sin los debidos requisitos morales para el cargo. En ocasiones, no se tenía en cuenta la edad del candidato y algunos eran nominados con menos de treinta años. Había Obispos que no predicaban, otros que contaban con más de una catedral. Las diócesis no eran visitadas, por lo que permanecían en total abandono. En las catedrales no se predicaba el evangelio. Eran poco comunes los canonistas y los teólogos. Los cabildos eran formados de legos clérigos *in minoribus,* en la mayoría de los casos ausentes. Las órdenes sacras eran recibidas por individuos sin cultura propia y sin examen previo de su vida, más interesados en dar presentes a sus afiliados, que en atender con diligencia su misión. Los sacerdotes, por la natural falta de preparación, en su gran mayor ni celebraban misa, ni confesaban, y llevaban una vida relajada en el uso de los hábitos talares y en la práctica del precepto de castidad.

El clero secular no era diferente. Se dispensaban ellos mismos de ir a oraciones, funciones y procesiones ordenadas por los Obispos. Eran también fácilmente dispensados de la regla profesada, saliendo de los monasterios, secularizándose por cualquier interés y transitando por Ordenes de disciplinas menos exigentes. Tenían dificultades con la veneración del Sacramento de la Eucaristía. No practicaban la jerarquía parroquial. Eran autorizadas personas sin formación alguna para administrar los sacramentos y el culto era paupérrimo. El historiador portugués, P. José de Castro, llegó a apuntar: *Em Portugal parece que quási todos estavam apostados em servir-se da Igleja e em não servir a Igreja, todos ocupados e preocupados em tirar dela o máximo proveito*...[5]

Por eso es bueno decir que el combate que se trabó entre jesuitas y clero secular en la colonia fue una extensión de aquel que estaba teniendo lugar en Portugal en los marcos de la reforma. Tanto allá como aquí, el clero se tornó enemigo del proyecto religioso de los jesuitas por múltiples razones. Por eso los miembros de la Compañía de Jesús se defendían de sus agresiones, al mismo tiempo que lo atacaba y afirmaba que debía ser reformado de la misma manera que lo eran los portugueses y los indios. Según la opinión de los padres, el clero causaba peor daño para los planes de la Corona que aquel que provocaban entre los indios los propios colonos portugueses.

Los documentos de la época, principalmente las *Cartas Jesuitas*, son ricos y detallados en referencias a la conducta del clero secular. Casi siempre se trata de críticas y acusaciones severas en el orden moral y teológico. Los padres criticaban en el clero secular casi las mismas prácticas que eran criticadas en Portugal: la falta de una vida honesta y de cultura teológica, el abandono total de los servicios religiosos, la ausencia en los cultos y otras ceremonias religiosas, el uso inadecuado de vestimentas dentro y fuera de la iglesia, la práctica de algunas actividades ilícitas como el juego y la bebida, el consentimiento de los pecados de los portugueses, el ejercicio del concubinato y hasta el amancebamiento con indias con las cuales tenían hijos.

Nóbrega, en su cargo de Provincial de la Compañía de Jesús en Brasil, fue quien más insistió en el asunto. En la primera carta suya de que se tiene testimonio escrita al rey de Portugal D. João III, con fecha Olinda el 14 de septiembre de 1551, después de ofrecer una detallada descripción del estado moral y religioso en que se encontraba la colonia, tanto en lo secular como en lo eclesiástico, atacó al clero: *Hos eclesiasticos que achei são cinco ou seis,*

[5] Ibidem, p. 40.

viviam a mesmoa vida e com mais escandalo, e algunos apostatas...[6]Un año después hizo reclamaciones similares en carta a Simão Rodrigues, Provincial de la Compañía en Portugal, esperando un posicionamiento de éste ante la Corona y ante el propio Rey. En la ocasión acusó a los padres de ser contrarios al proyecto de evangelización portuguesa en Brasil por su visible incapacidad para edificar al pueblo en alguna cosa positiva, al tiempo que usó como argumentos los castigos que el propio Obispo que los había traído a Brasil, Pedro Fernandes, se había visto en la obligación de imponer a Vicarios y otras dignidades eclesiásticas en todo el país, por su mala conducta y como escarmiento para el resto del clero secular. Dice Nóbrega:

> *Os padres que o Bispo trouxe nom edificão nada este povo, porque cá fazião-lhe tudo de graça e agora vem outro de proceder. O vigario [Manuel Lorenço] desta cidade [Bahía], que agora hé chantre, mandou-o prender o Bispo por huma paixão, porem soltou-se logo. Dahia a X ou XII dias teve putras paixões com o cabido, scilicet duas dignidades e hum conego; mandou-os prender e esteverão seis dias na cadea da cidade, e elle que nom sabe fugir a dar occasião que lho nom sejão1 e porem aproveitará pera que o temão os seculares quando virem que si castiga os seus*.[7]

Nóbrega algunos años después, en carta a Tomé de Sousa del 5 de julio de 1559, haciendo un relato del trabajo ejecutado en Brasil por la Compañía en los diez años transcurrido, revela al antiguo Capitán General la opinión que tenía sobre los efectos negativos que el clero secular había provocado en la colonia y se refiere nuevamente a los padres que vinieron con el Obispo Pedro Fernandes, y a los escasos resultados que éste había obtenido en su política de reformarlos, sobre todo porque eran muchos para un hombre solo. Según Nóbrega, el proceso de conversión del gentío y de reforma de los portugueses hubiera sido mucho más fácil y rápido si el Obispo hubiera venido solo a Brasil y no acompañado por aquel grupo de padres que no hizo más que minar la tierra nueva con su mal ejemplo y tolerancia indesmedida de los pecados constantes que cometían los portugueses, *pues começaram tambem de usar de suas ordens e dispensar os sacramentos e desatar as ataduras com que nós detinhamos as almas, e a dar jubileos de condenação e perdição as almas, dando o sancto há cãis e as pedras preciosas a porquos, que nunca souberão sair do lodo de seus peccados, polo qual não somente os maos, mas algum bom, se o avia, tomou liberdade de ser tal qual sua má ynclinação lhe pedia*.[8]

Citemos otro trecho de la misiva del Padre Nóbrega:

> *Ho Bispo, posto que era muyto zelador da salvação dos christãos, fez pouco porque era só, e trouxe consigo huns clerigos por companheiros que acabarão, com seu exemplo e mal usarem e dispensarem os sacramentos da Ygreja, de dar com tudo em perdição. Bem alembrará a V.M que antes que esta gente viesse, me dezia: está esta terra huma religião, porque peccado publlico não se sabia que logo, por o zelo de*

[6]LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Tomo I. Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo. 1954, p. 372-373.
[7] Ibidem, p. 372-373
[8] LEITE, Serafim. *Op. Cit*., tomo III, p. 74-75

> *V.M e diligencia de meus Irmãos, não fosse tirado, e dos secretos retinhados há absolvição a alguns até tirarem toda occasião e perigo de tornar peccar. Mas como eles vierão, introduzirão na terra estarem clerigos e dignidades amancebados com suas escravas, que pera esse effeito escolhião as melhores e de mais preço que achavão, com achaque que avião de ter quem os servisse, e logo começarão a fazer filhos e fazer-se criação: porque convinha muyto ao Brasil aver quá este treslado de dignidade e conegos, como os há em outras ygrejas da Christandade*.[9]

Por estas y otras expresiones es posible percibir cómo Nóbrega ya entonces estaba animado intensamente por el espíritu de reforma de la Iglesia Católica que se extendía por Europa. Cuando Nóbrega escribe, curiosa sintonía a pesar de la distancia, se están discutiendo las mismas cuestiones en los marcos del Concilio Ecuménico de Trento donde participaban algunos padres jesuitas. La literatura católica de la época estaba llena, según afirma LEITE (1954), de expresiones reformadoras aún más fuertes que estas de Nóbrega *e seria longo ilustrá-lo através de Erasmo (o Elogio da Loucura) ou de Gil Vicente no Auto da Feira, no Auto da Barca do Inferno e noutros, em particular na Comédia Sobre a divisa da Cidade de Coimbra, representada nesta cidade diante de D. João III (1525), em que trata pública e directamente dos clérigos que "mantem as regras das vidas casadas" e tinham filhos, parecendo os que não tinham que eram excomungados: "porque sam leis dos antigos fados / cousana terra já determinada, / que os sacerdotes que não tem ninhada / de clerigozinhos, sam escomungados" (Gil VICENTE, Capilaçam de todalas obras [Lisboa 1562] CVIr-CVIv)], e não sem muyto descuydo dos prelados, a quem N. Senhor castigará a seu tempo. E este lhe sey dizer que tem quá por o milhor proceder e mais quieto, porque quando eles não tinhão escravas, nem com que as comprar, era pior, porque forçados de seus peccados a buscarem-nos com escandalo da terra e de seus vezinhos, e porque já disto no tempo de V.M. avia muyto e muy notorio, me dezia muytas vezes: milhor nos fora que não vierão quá*.[10]

Sin embargo, los padres jesuitas no poseían autoridad legal ante el clero secular. Unos y otros estaban en el mismo nivel jerárquico. Los ignacianos sólo podían emitir sus quejas ante el Obispo, personalmente y por cartas al Provincial de la Compañía en Portugal, al Provincial General de la Compañía en Roma, al Rey y a otras autoridades de la Corona, pero las respuestas que venían de Europa eran demoradas y no siempre sus pedidos eran bien escuchados. El propio Manuel de Torres (1509-1593), sustituto de Simão Rodrigues en el cargo de Provincial de la Compañía en Portugal (1555-1561) y con una estrategia bien diferente a su antecesor, obligaba a Nóbrega a mantener la calma y la distancia requerida del clero, para evitar cualquier tipo de enfrentamiento que pusiera en riesgo el trabajo y la confianza de la Compañía en la colonia.

En carta del P. Manuel de Torres a Nóbrega, con fecha Lisboa 12 de mayo de 1559, es posible percibir que a Nóbrega le venía preocupando el éxito de la misión de la Compañía en la colonia, entre otras cosas, por la falta de apoyo que recibía de los portugueses y de los propios eclesiásticos y seculares. El P. Torres le escribió para calmarlo y para recomendarle lo siguiente: que tuviera pericia suficiente a fin de evitar mayores enfrentamientos y para ganarse la amistad de todos, de clérigos y del Vicario. Para ello, la Compañía debía limitarse a los asuntos propiamente espirituales relacionados con su trabajo, evitar inmiscuirse en los asuntos

[9] Ibidem.
[10] Ibidem, p. 77

temporales y evitar también hacer causa común con unos en contra de otros y viceversa. En otras palabras, la Compañía debía ganar amigos de todos los lados asumiendo una postura neutra. Leamos:

> *De las cartas de V. R. emos entendido los grandes trabajos que en essas partes él y los que tiene a su cargo passan y el poco que dello los próximos se ayudan, aunque no será sin fructo y mérito delante Nuestro Señor; y algún temor tengo que el zelo santo, que V. R tiene, le haga salir a algunas y instar en otras, que o por la indisposición de la gente o porque la divina Providencia ansí lo ordena, sería bueno difirirlo para otro tiempo, no dexando de pedir a Nuestro Señor que él las provea, y en tanto usar del consejo que V. R. tomó de procurar hazerse muy amigo de los clérigos, que fue muy bueno, y lo mismo fuera y aún más necessario si pudiera ganar la mistad del Vicario [Francisco Fernandes], que teniéndolo a él facilmente ternía a los otros ansí ecclesiásticos como seculares, pues las alteraciones, que se sienten, él las mueve; e a lo menos él las podría sedar*.
>
> .....
>
> *Lo que specialmente me pareció apuntarle allende de lo dicho de la amistad con todos es que para adquirirla y conservarla conviene mucho no hecharsse de la banda de alguna, ni defender su causa en ningún modo contra otro, mas suave y benignamente trabajar des escusar y concordar a todos como ángel de paz, que este es el officio de la Compañía, en cosas públicas ni secretos no darse por parte ni dar consejos a las partes contra otras, maxime si los casos pertenecen al foro exterior; todo nuestro negocio debe ser endereçar las ánimas por los caminos de Dios y en las cosas spirituales, dexando las temporales a los que la professan, porque debilita mucho las fuerças de nuestro ministerio entender en ella, y quanto menos las tratamos tanto más efficacia tienen muestras obras proprias y tanto más las favorece Nuestro Señor, porque es mezcha spiritu y carne, mundano y divino, temporal y eterno, no se compadesce bien*.[11]

Esta postura exigida por la máxima dirección de la Compañía de Jesús en Portugal provocaba en los padres, por supuesto, una sensación de *desconfort* e impotencia que llegaron a hacerse visibles en algunos trechos de cartas escritas por algunos de ellos desde Brasil y también en no pocas confrontaciones directas que tuvieron con el clero, en ocasiones violentas y desagradables. El Padre Anchieta relata en sus *Fragmentos Históricos* un pasaje que muestra la actitud airada y compulsiva del padre Nóbrega ante la postura para él escandalosa y pecadora del clero secular: *Tendo avisado por vezes a um clerigo escandaloso, como se não emendasse, sabendo o Padre estar com a ocasião do seu pecado, se foi á porta da casa, gritando a grandes vozes que acudiesse gente, que estavam ali crucificando a Cristo. Acudiu gente e ficaram tão espantados os dois pecadores que se apartatam e cessou o escandalo*.[12]

[11] LEITE, Serafim. *Op. Cit*., t. III, pp. 25-26.
[12] ANCHIETA, José de. *Cartas*, p. 477.

A pesar de los enfrentamientos y de los pocos resultados, lo jesuitas no dejaron de continuar criticando al clero y una vez imposibilitados en la colonia de tomar decisiones propias, llegaron a escribir a Roma pidiendo al General de la Compañía que usara de su influencia espiritual en Portugal para que se impidiera al clero secular que estaba en Brasil de administrar los sacramentos, porque eran considerados un estorbo para el bien espiritual de los portugueses. En carta escrita desde Trento el 25 de marzo de 1563 por el Padre Juan de Polanco, Secretario de la Compañía, por comisión del Padre General Diego Laynes al P. Gonçalo Vaz de Melo, Provincial de Portugal, dando respuesta únicamente a cartas de Nóbrega, se refiere a un pedido de éste relacionado con el trabajo de los clérigos que estaban en Brasil. Nóbrega pide, según Polanco: *que importaría mucho para ayuda de aquellas ánimas que no huviessen otros clérigos que administrassen los sacramentos sino los de la Compañía: y cierto, siendo el estorvo que allí dan los clérigos al bien spiritual tan grande, no tiene nuestro Padre por inconveniente dispensar que los nuestros tengan la cura de las ánimas a los menos ad tempus, entretanto que se constituyen clérios buenos seglares en aquellas partes*.[13]

Alembra-me que o ano passado disputei em dereito esta opinião e amostrei sua falsidade por todas as rezões que soube [em carta del P. Manuel de Torres a Nóbrega, 12 de maio de 1559, carta 8, dice: "Aqui vino a San Roque um flayre el qual dize que V^A R^a hizo um libello contra él". Pelo que se expõe, nesta carta de Nóbrega, o libelo devia versar não apenas sobre a antropofagia, proibida por dereito natural, mas sobre o matar em terreiro a moda dos Indios, e sobre cristão que, embora não comessem carne humana, a davam a comer a outros Indios e aos seus escravos. Não se pode inferir quem fosse este "frade". Mas já em 1550, em Porto Seguro, fala Nóbrega do "religioso sacerdote", que levou um dia um indios principal ao seu contrário para que o matasse e comesse. A qualidade (frade) e o assunto identificam a pessoa, e pelo que diz no 13 o facto ciou doutrina: a esta doutrina se opôs o zelo e o espírito apostólico do Jesuita. Se no Brasil a maioria do Clero não estava a altura das suas sagradas funções, dos frade egressos não se podia esperar mais. Como se sabe, no Brasil não havia então casas religiosas senão as dos jesuitas. Tratava-se, portanto, de frade egresso, uma das pragas da Igreja universal naquele tempo...p. nota. 77-78] e o mandei a meus Irmãos para se ver por letrados". (S. L. Tomo 3, p. 77)

3.2 – Los portugueses

El proceso de colonización portuguesa en Brasil jamás fue un movimiento monolítico, por el contrario, el asumió diversas formas de grupo social para grupo social. En cuanto a los jesuitas y cristianos portugueses, hay que tener en cuenta que si bien habían viajado juntos a Brasil formando parte del mismo proyecto colonizador y *tinham as mesmas certezas, as mesmas crenças, a mesma fé, o mesmo Deus*,[14] poseían ideas muchas veces diametralmente opuestas con relación a cómo debía ponerse en práctica dicho proceso, específicamente en lo que tocaba a la conversión de los nativos, y cual debía ser su conducta en las nuevas circunstancias. Este desencuentro era razonable en función de las diferencias de aspiraciones que habían movido a unos y a otros a la hora de venir a América.

Los jesuitas constituían una especie de vanguardia de la reforma dentro de la Iglesia Católica en Europa y habían atravesado el Atlántico arrastrados por un poderoso espíritu misionero y apostólico y con la sagrada misión de darle *status* religioso a todas las actividades

[13] LEITE, Serafin. *Op. Cit*., t.III, p. 545.
[14] PAIVA, J. M. *Raízes da Educação Brasileira.* 1978. p. 13.

humanas en la colonia, legitimando el nuevo orden social; distinguiendo señores, pueblo y esclavos; justificando las instituciones que nacían, los valores y las leyes que eran impuestas; evitando mudanzas significativas en el colonizador; manteniendo intactas sus costumbres, tradiciones y cultura; preservando y consolidándolas cuando éstas se veían amenazadas; restableciéndolas cuando habían sido abandonadas; en fin, justificando desde el punto de vista religioso todo el universo en que se movía la nueva sociedad.

Los portugueses, por su parte, componían el grueso de las grandes oleadas de hombres de todo tipo, en muchos casos degredados,[15] que viajaron al otro extremo del océano obligados o movidos por un no menos poderoso espíritu de aventura, de lucro, de progreso económico y también financiero.[16] Degredados en los términos que aquí se explican y no necesariamente criaturas perversas y negativas desde el punto de vista social y humano, como advierte TABARES (2001), pues es falsa esa idea de la existencia del degredado malfeitor, escoria social, bandido expulso de Portugal para o Brasil por crímenes contra a persona humana y la propiedad y que en ocasiones llegó a ser presentado por algunos autores como una especie de explicación para algunos de los aspectos negativos del pueblo brasileño, si es que estos existen.[17]

Las interpretaciones de las *Ordenações Filipinas* (Livro V), según el propio autor, podían transformar la falencia de un comerciante en crimen, y de ahí el degredo, o ampliar a elástica definición del crimen de lesa-majestad hasta aquellos que *em desprezo ao rei quebrasse ou derrubasse alguma imagem de sua semelhança ou armas reais, postas por sua honra e memória.*[18] No fueron pocos los casos en que la pena de muerte del condenado fue transformada en degredo, como solución utilizada para forzar el poblamiento de la colonia dado que era difícil encontrar voluntarios en un país de exigua población como lo era Portugal en la época. Las condiciones históricas obligaron al Estado Portugués a ajustar las leyes a la necesidad de enviar pobladores a las tierras brasileñas. JOHNSON & SILVA (1992), refiriéndose al asunto y a la calidad moral de estos primeros portugueses que poblaron a Brasil comentan:

---

[15] El término degredado fue empleado en los siglos XV, XVI y XVII para referirse a aquellas personas que las leyes portugueses condenaban a la deportación para Ásia, África o Brasil por haber cometido actos considerados atentatorios al orden civil o religioso. El degredo para Brasil era una de las penalidades más serias para la época y podía ser temporario (por cinco, diez o más años) o perpetuo, conforme la gravedad del delito. Se castigaba con degredo temporario varios delitos hoy en día insignificante: herir en pelea; tentativa de alcovitar; llevar recado de desafío; sobornar testimonio, deudas; sacar espada o puñal en procesión o iglesia, aunque sin herir a quien quiera que sea; adulterio, en los casamientos reconocidos por la iglesia, etc. Con degredo perpetuo se condenaban crimenes tales como: adivinación; hechicería; adulterio com mujer que luego fuera perdonada por el marido; hombres que consienten el adulterio de la mujer; resistir con armas a los oficiales de la justicia; etc. Cuatrocientos de ellos llegaron a Brasil componiendo la flota de Tomé de Sousa en marzo de 1549. Consultar QUADRAS, T; ARINOS, A. *História do povo brasileiro*. V.1, pp. 256-262; PRADO, Le de Almeida. *Primeiros povoadores do Brasil 1500-1530*, pp. 64-65, JOHNSON. H.; SILVA, M. B.N. *O Império Luso-Brasileira 1500-1620*. v.5.

[16] Con todo, no negamos el significado que tuvieron los portugueses durante la colonización en Brasil. No sólo los jesuitas constituyeron un instrumento importante de civilización en el nuevo continente. Ambos, jesuitas y portugueses, situados en posiciones extremas, eran el sustento y equilibro de la empresa colonizadora. J. Cortesão apuntaba que el colono, sin las altas virtudes que nortearon entonces a los jesuitas, ejerció con bravura una misión preliminar y no menos necesaria en la obra de colonización. Ver, CORTESÃO, J. *História da Expansão Portuguesa***,** p. 371.

[17]TABARES, L. H. Dias. *História de Bahía*. 10 Ed. São Paulo: Editora UNESP; Bahía: Editora EDUFBA, 2001, p. 68-69.

[18] Ibidem.

> *Arranjar colonos não era fácil; a população de Portugal na década de 1530 não ultrapassava o milhão e meio no máximo, espalhados por mais de 89 000 Km^2 de terriotório (uns 16 - 17 h/Km^2). Com poucos incentivos para imigrar, muitos colonos tiveram antes de ser procurados entre os degredados ou exilados, que podiam ser qualquer pessõa, desde um dissidente político até um criminoso de delito comum. Com poucas exceções eram, no todo, indesejáveis, e muitos capitães, queixavam-se deles, por vezes amargamente. Duarte Coelho chamava-lhes "este veneno" e tentou em vez disso, com considerável sucesso, atrair camponeses vigorosos da sua região, o Minho.*[19]

Claro que nada de lo dicho anteriormente tiene la intención de convertir al portugués degredado en una persona inocente, hasta porque están ahí las quejas de los padres jesuitas, del donatario de Pernambuco, Duarte Coelho y hasta del oidor Pedro Borges. De otra manera, nada hubiera justificado entonces el trabajo de reforma llevado a cabo por la Compañía de Jesús. Tampoco se trata de rechazar la vieja suposición de que Brasil fue poblado por hombres criminosos e inferiores, sino de dejar claro que el portugués que llegó a estas tierras era un hombre común como lo eran los otros que quedaron en la Metrópoli, hechos de virtudes y defectos en proporciones iguales. En la tierra nueva ellos se transformarían en colonizadores y dejarían de ser lo que eran en su país de origen, para convertirse en otro ser social.

Fueron los portugueses quienes más contribuyeron, em número y expresión, para la formación del pueblo brasileño. A ellos se deben los trazos fundamentales de la etnia y de cultura brasileña, en este último caso, comenzando por la lengua hablada y escrita: la lengua portuguesa y por la religiosidad. En su pesquisa más reciente PAIVA (2002) aborda con profundidad, precisamente por el ángulo de la religiosidad, el modo de ser del portugués en la colonia brasileña, las mudanzas experimentadas y, sobre todo, el comportamiento en medio de situaciones nuevas. Según el autor, los portugueses que vinieron a Brasil en el siglo XVI eran desde el punto de vista religioso profundamente católicos: todos adherían a la fe y llevaban una vida conforme con ella; concebían la existencia de un mundo sagrado, en que todos los aspectos ganan significado por su referencia a Dios, como único entendimiento de la realidad; un Dios que ocupa todo el espacio de la realidad, que se interesa y participa de la vida de los hombres, que ayuda cuando es posible, teniendo en cuenta la jerarquía y demás itens de la composición social; por otra parte la percepción de existencia de fronteras tenues entre el mundo terreno y el mundo celestial; el uso de la fe para establecer la forma permitida de las relaciones sociales; los defectos vistos como cosas individuales pues en esencia la sociedad es perfecta; y, finalmente, los comportamientos aprobados llamados buenas costumbres y objetos de doctrinación de la iglesia. [20]

La expresión más genuina de cristiandad estaba en la práctica sistemática de los sacramentos, especialmente la misa y las devociones[21] y la práctica de los *bons constumes*. La

[19] JOHNSON, H; SILVA, M. B. N. Da (coord). *O Império Luso-Brasileiro (1500-1620)*. Vol. VI. Lisboa: Editorial Estampa, 1992, p. 228.

[20] PAIVA, José María. *Religiosidade e cultura brasileira*. Século XVI. Relatório parcial do projeto "Religiosidade e Cultura: Brasil, século XVI" – Processo 00/01529-5, Fapesp/Unimep, 2002, p. 30-32.

[21] Definida por J. M. de Paiva como *a entrega e, por conseguinte, o novo modo de vida que se asume em sus más diversas formas (p. 31)*, y consideradas de dos tipos, las litúrgicas (Semana Santa, Corpus Christi) y las particulares

misa constituía el acto del culto que el portugués sentía con más obligación dentro de su calendario semanal. Ese era el día a día de los portugueses en la colonia en términos de práctica religiosa.

> *Todo português* – dice PAIVA – *devia ouvir missa, confessar-se, comungar, rezar, participar dos atos de culto, ouvir sermões, ir às procissões, batizar os filhos, enterrar os mortos. Devia, por outro lado, mas não menos importante, se comportar segundo a forma aprovada pela tradição cristã, isto é, seguir os bons costumes. As cartas são insistentes nestes temas*[22]*... Morando numa vila*, *reunir-se na igreja, aos domingos e dias de guarda, para ouvir a missa era o ritual de todo português. Ali, todos se encontravam motivados todos pelo cumprimento de um valor social, que os integrava numa comunidade. Ouvir missa era uma obrigação derivada do próprio modo de ser português.*[23]

Desde el punto de vista social, la estratificación jerarquizada del poder y de las responsabilidades tomaban cuenta de la organización de la nueva sociedad. Los portugueses se situaban después de las autoridades coloniales; primero, los grandes propietarios de tierras, plantaciones, esclavos, ingenios y haciendas de ganado; luego, los plantadores de caña de azúcar, propietarios de tierras y esclavos, pero no de ingenios; finalmente, los labradores pobres que no poseían bienes de ninguna naturaleza y trabajaban casi al mismo nivel de los esclavos y africanos e indios cautivos, de los cuales sólo se diferenciaban por ser blancos y por estar un escalón más arriba en la escala social. Durante todo el siglo XVI la vida social fue casi exclusivamente rural. En el caso de los colonos portugueses, señores en sus propiedades, gobernaban sus ingenios, sus plantaciones, sus esclavos y su familia extensiva, que incluía abuelos, tios, tias, hijos, espasas de los hijos, sobrinos, primos, agregados, y muchas indias y africanas esclavas. Aunque no pueda afirmarse que poseían poder político, los colonos, siempre fueron bien considerados por el Estado portugués que tanto precisaba de ellos para poner en práctica su proyecto de colonización, como lo prueban los documentos de la época.[24]

Ese modelo perfecto de sociedad portuguesa en la nueva realidad colonial brasileña se vio perjudicado profundamente, tanto como la forma de ser de los hombres. La primera cuestión fácilmente perceptible entre los cristianos que vinieron a Brasil en las primeras década de la colonia fue la mudanza que sufrieron aquí sus hábitos sociales y su práctica religiosa. Después de transportados a un mundo tan diferente de aquel que habían abandonado e interrumpidas frecuentemente las comunicaciones con la Metrópoli, se vieron forzados a modificar no sólo su régimen de trabajo y de alimentación, sino también muchos de sus hábitos morales, sociales y religiosos, y junto con la adopción de prácticas laborales, objetos domésticos, sistemas de construcción, procesos de granjería, caza y pesca indígenas, abandonarían también antiguas prácticas religiosas y culturales e incorporarían otras totalmente nuevas, muchas de ellas propias de los hombres de la tierra, tales como el abuso laboral y sexual de los indios, el amancebamiento, la poligamia, que luego degeneró en concubinato,

---

de la Iglesia, tales como la procesión, las romerias, los jubileos, los milagros, las reliquias, las indulgencias etc. *Op. Cit.,* p. 41.

[22] Ibidem, p. 30.

[23] Ibidem, p. 41.

[24]TABARES, L. H. Dias. *História de Bahía*. 10 Ed. São Paulo: Editora UNESP; Bahía: Editora EDUFBA, 2001, p. 68-69.

algunas manifestaciones antropófagas y *de forma geral, uma soltura e exacerbação dos instintos mais brutos e ferozes*, una especie de regresión de la cultura.[25]

Diogo Álvares, Caramuro, constituyó el ejemplo más claro de las mudanzas experimentadas por los portugueses en la colonia y también de capacidad de aclimatación y movilidad de estos hombres y mujeres que vinieron en el siglo XVI. Caramuro fue la expresión de la cultura portuguesa que sobrevivió a toda contingencia, por esa inmensa flexibilidad para la mudanza y para la adaptación a las nuevas exigencias, pues él convivió entre las tribus tupinambás y aprendió a vivir como ellos vivían. Caramuro, a pesar de eso, no dejó de ser portugués, conforme lo demostró en la implantación del gobierno general en 1549 y en la apertura de las primeras plantaciones de algodón y de caña de azúcar en tierras que le fueron donadas en forma de sesmarias.[26]

Los comportamientos considerados pecados eran en la colonia más numerosos de lo que pueda nunca imaginarse. Las circunstancia coloniales obligando todo el tiempo a los portugueses a asumir posturas diferentes de aquellas a que estaban acostumbrados. La realidad moldando la conducta y la forma de ser del europeo. Los hombres viéndose obligados a oponerse a las buenas costumbres. Los intereses inmediatos determinando el comportamiento inmediato.

Los cambios que se operaron en la estructura mental de los portugueses, alteraron todo su aparato comportamental en razón de la manera en que las circunstancias los puso a vivir aquí. No tenía como ser de otro modo. Esa fue la paradoja que vivió Portugal en la colonia. La gente no tenía como no mudar y para la Corona era preciso que no mudara si se trataba de reproducir en la colonia el sistema social de la metrópoli. Aquí es donde el clero secular debía entrar, y no entró, para dejar que la Compañía de Jesús jugara el rol histórico que jugó en una de las dos direcciones apuntadas por el padre Nóbrega en la carta a Tomé de Sousa de 1559: la de reformar a los cristianos en las buenas costumbres.

Desde el Rey hasta el pueblo, todos tenían la responsabilidad de velar por el cumplimiento de las buenas costumbres por medio de la fe. El cuidado de la religión era en toda su extensión oficio del rey, que disponía de sus representantes para su cumplimiento. El escogía los obispos, los vicarios, financiaba misiones, colegios y parroquias, enviaba padres para convertir a los indios etc. El gobernador, los capitanes, el proveedor, el oidor, el obispo, el vicario, los eclesiásticos y demás clero secular, representaban en la colonia la responsabilidad del rey en los términos religiosos. En el *Regimento* de Tomé de Sousa aparece explícitamente definido la responsabilidad de los primeros y por extensión la de los últimos: *Eu quanto serviço de Deus e meu he conservar e nobrecer as capitanias e povoações das terras do Brasill e dar ordem e maneira com que milhor e mais seguramente se posão ir povoando pera eixalçamento da nosa santa fee e proveito de meus reinos...* v*os encomendo* [Tomé de Sousa] *muito que pratiques com os ditos capitaes e oficiaes a milhor maneira que pera isso se pode ter.*[27]

Luego que el rey escogía a sus representantes y estos a los suyos, la responsabilidad de velar por los asuntos religiosos quedaba en manos fundamentalmente del Obispo, el Vicario, el cuerpo eclesiástico y clero secular. Todos ellos tenían que trabajar para mantener a los portugueses, independientemente de las circunstancias, dentro de las buenas costumbres, reformarlos y convertirlos cuando era preciso en verdaderos cristianos. Los jesuitas, a

[25]CORTESÃO, Jaime. *Colonização dos portugueses no Brasil (1557-1640)*. Obras Completas. v. 4. História da Expansão Portuguesa. Lisboa: Imprensa Nacional, 1993, p. 377

[26] TABARES, L. H. Dias. *Op. Cit.*, p. 68.

[27] Ibidem, p. 347 1.

diferencia de algunos eclesiásticos y del clero secular, eran más exigentes y rudos a la hora de recriminar las malas costumbres y los malos comportamientos de los portugueses. Muchas veces llegaban a amenazaron con castigos eternos y temporales a los pecadores. Los padres querían que los pecadores se enmendasen y convirtiesen su modo de vida.

Por ese y por otros motivos, los jesuitas y los colonos muchas veces se encontraron en posiciones contrastantes, aunque unos y otros estuvieran hermanos en Brasil por intereses fundamentales, y defendieran juntos la misma cultura portuguesa, los mismos valores y la propia sobreviviencia. Tal vez esto ayude a entender mejor los choques frecuentes, muchas veces violentos, que a lo largo del siglo XVI tuvieron lugar entre ellos; así como las razones de los ataques y censuras de los miembros de la Compañía de Jesús a la conducta moral y religiosa de aquellos, y la necesidad inmensa que sentían de reformarlos. A veces parece como si se tratara de una obsesión, de una patología. Parece como si los jesuitas estuvieran poseídos por un odio enfermizo y visceral hacia los portugueses.

La cuestión relacionada a la necesidad de reforma de los portugueses es abordada abundantemente en la correspondencia jesuita desde el inicio del proceso de colonización, con más insistencia luego que los vicios de los portugueses pasaron a ser más evidentes y el trabajo de catequesis y conversión de los indios comenzó a mostrar resultados desalentadores. En este sentido, se destacan por su profundidad, riqueza de detalles y énfasis, las cartas del Padre Manoel da Nóbrega y las cartas y escritos históricos del Padre José de Anchieta. Tanto Nóbrega como Anchieta, por razón del cargo de Provincial de la Compañía en Brasil que desempeñaron en momentos diferentes, tuvieron un acceso mayor a la alta jerarquía de la Corana, en Portugal y Brasil, de la Iglesia Católica y evidentemente de la propia Compañía de Jesús en Roma. Ellos supieron aprovechar muy bien ese privilegio, a tal punto que sus críticas sobre lo que estaba pasando en la colonia llegaban a todos los niveles, desde el rey, cardenales, Provinciales de la Compañía en Roma y en Portugal, gobernadores de Brasil, hasta obispos.

Tal vez la primera carta de Nóbrega a D. João III, con fecha 14 de septiembre de 1551, sea la que exprese y sintetice mejor la opinión de los padres de la Compañía sobre el asunto en cuestión. Dos párrafos son suficientes para comprender cómo era Brasil, así en lo secular como en lo eclesiástico – o en lo temporal como en lo espiritual – , para usar una expresión del propio Nóbrega. Aunque el padre se refiere a la Capitanía de Pernambuco, pocas cosas están faltando en esa observación suya en lo que respecta a vicios y pecados cometidos por los portugueses en todo Brasil quinientista.

> a) *Nesta Capitania se vivia muito seguramente nos peccados de todo ho genero e tinhão ho pecar por lei e costume,*
> b) *hos mais ou quase todos nam comungavão nunqua e*
> c) *ha absolvição sacramental há recibiam perseverando em seus peccados.*
> d) *Hos eclesiasticos que achei, que são cinquo ou seis, viviam a mesma vida e com mais escandalo, e alguns apostatas;*
> e) *e por todos asi viverem nam se estranha pecar; há ignorancia das cousas de nosa fé catholica he qua muito e parece-lhes novidade há pregação delas.*
> f) *Qua todos tem negras forras do gentio e quando querem se vão para os seus.*
> g) *Fazen-se grandes injurias aos sacramentos que quá se ministrão.*

h) *Ho sertão está cheo de filhos de christãos, grandes e pequenos, machos e femeas, com viverem e se criarem nos costumes do gentio.*
i) *Avia grandes odios e bandos.*
j) *Has coussas da Igreja mui mal regidas, e as da justiça pelo conseginte...*[28]
k) *Por toda esta costa ha muitos homens casados em Portugal e vivem cá em grandes peccados com muito prejuizo de suas mulheres e filhos, e devia Vossa Alteza mandar aos Capitães que nisto tenham muito cuidado.*[29]

3.3 – Continuidad de la reforma tridentina

Otra de las motivaciones que los miembros de la Compañía de Jesús ya estaban sintiendo cuando llegaron a Brasil fue la de dar continuidad a la reforma tridentina iniciada en Europa. Las palabras que abren la III sesión del Concilio de Trento (4 de febrero de 1546), *extirpar as heresias e a de reformar os costumes, motivo principal de estar reunido*, parece haber sido el lema que animó a los padres jesuitas en todo el trabajo ejecutado entre los portugueses en la colonia. Cuando Nóbrega y los otros padres y hermanos que le acompañaban desembarcaron en tierras americanas, lo hicieron convencidos de que la reforma de las costumbres y de la forma de religiosidad de los portugueses también formaba parte de su misión espiritual en las nuevas tierras pobladas, pues era un problema que les preocupaba de antes como le preocupaba a toda la iglesia católico romana europea de entonces.

Nacidos en los marcos de la reforma de la primera mitad del siglo XVI, los jesuitas no podían ver con buenos ojos la decadencia social y la pérdida de los valores morales y espirituales que afectaba a casi toda la sociedad europea. Para ellos, el momento histórico no podía ser de otro modo que de necesarias transformaciones en la forma de religiosidad, de rescate de las tradiciones, de reforma de las costumbres y, especialmente, de combate a la herejía. La vida misionaria, la vocación al servicio de carácter social, la fidelidad al Papa y al trabajo de la iglesia, llevaron a estos padres a considerar también como suyo, al mismo tiempo que convertían a los nativos, la reforma de la cultura popular portuguesa que ya estaba teniendo lugar en Portugal. En la colonia, sólo acontecería una mudanza en la dimensión del problema, en razón del nuevo carácter que le imprimiría al mismo las nuevas circunstancias y que obligarían a los jesuitas a repensar todo su proyecto inicial y a incorporar otros itens a la ya extensa lista que componían su sistemática tentativa de reforma.

El Concilio de Trento tal vez constituya el momento de síntesis más importante de ese largo y difícil proceso de reforma llevado a cabo por la Iglesia Católico-Romana en Europa. Su estudio es indispensable para entender todo el período, para comprender también los objetivos y el contenido de dicha reforma, para explicar el papel jugado por los miembros de la Compañía de Jesús en dicho proceso y, sobre todo, para observar la estrecha sintonía de pensamiento y acción entre los principios y postulados doctrinarios trazados por aquellos teóricos y el trabajo llevado a cabo por los padres de la Compañía de Jesús en la conversión de nativos y en la reforma de los portugueses en Brasil.

Desenvolvido en Roma entre 1545 y diciembre de 1563, el Concilio Ecuménico y General de Trento tuvo como propósito fundamental, según llegaron a definir sus propios

[28] LEITE, Serafim. *Op. Cit*. t. II, p. 290.
[29] NÓBREGA, M. *Op. Cit*., p. 125.

integrantes, la lucha contra las innovaciones doctrinarias del siglo XVI. A lo largo de esos veinte años se efectuaron veinticinco sesiones de trabajo.[30] En nuestro caso interesa hacer mención a las siguientes: sesión III, El símbolo de la fe católica (4-2-1546); sesión IV, Los libros sagrados y las tradiciones de los Apóstoles, La edición de la Vulgata de la Biblia y el modo de interpretación (8-4-1546); sesión V, Decreto sobre el pecado original (17-6-1546); sesión VI, Decreto sobre la justificación y Cánones sobre la justificación (13-1-1547); sesión VII, Sobre los Sacramentos (Cánones sobre el sacramento en general, cánones sobre el sacramento del Bautismo, cánones sobre el sacramento de la Confirmación (3-3-1547); sesión XIII, Decreto y cánones sobre la Santísima Eucaristia (11-10-1551); sesión XIV, Doctrina y cánones sobre la Penitencia, Doctrina y cánones sobre el sacramento de la Extrema-Unción (25-11-1551); sesión XXI, Doctrina y cánones de la comunión (16-7-1562); sesión XXII, Doctrina y cánones sobre el santísimo Sacrificio de la Misa (17-9-1562); sesión XXIII, Doctrina y cánones sobre el sacramento de la Orden (15-7-1563); sesión XXIV, Doctrina y cánones sobre el sacramento del Matrimonio (11-11-1563); y sesión XXV, Decreto sobre el Purgatoria, la invocación, veneración y las reliquias de los Santos y las sagradas imágenes, el decreto sobre las Indulgencias, sobre el matrimonio clandestino nulo, sobre la Trinidad y la Encarnación (contra os Unitarios) y la Profesión de Fe (3 y 4-12-1563).

Entiendo por reforma de la cultura popular, de la manera que lo hace BURKE (1998), como la tentativa sistemática de modificar las actitudes y los valores de la población europea, particularmente ciertas formas de religión popular (tales como, las piezas de milagros o misterios, sermones populares y las fiestas religiosas de dias santos y peregrinaciones) e innumerables itens de la cultura popular secular (tales como, juegos de cartas, baladas, libretos populares, charlatanes, danzas, dados adivinaciones, feriados, cuentos folclóricos, lecturas de la suerte, magia, máscaras, muñecos, tabernas, hechicería etc).[31]

En la sesión III, dedicada al Símbolo de la Fe Católica se hace mención a la importancia de los asuntos tratados por el Concilio, principalmente a aquellas dos que están contenidas en estos dos puntos: *a de extirpar as heresias y a de reformar os costumes*. La reforma tridentina iba contra todo aquello que contuviese vestigios del antiguo paganismo y prácticas a través de las cuales el pueblo se entregase a la licenciocidad. El punto crucial de todo este proceso estaba precisamente en la insistencia de los reformadores de separar lo sagrado de lo profano.

La moral europea era otro de los flancos que atacaba la reforma de la cultura popular tradicional. Las fiestas eran combatidas porque se convertían en espacios propicios para los pecados de toda índole, especialmente, la embriaguez, glotonería y la lujuria, y porque estimulaban la sumisión al mundo, a la carne y al Demonio. Principalmente a la carne. Los juegos, por su parte, eran denunciados porque eran ocasiones para la violencia. Otros tipos de recreaciones populares eran vistas como simples vanidades y, por tanto, motivo de desagrado a Dios por la pérdida de tiempo y de dinero que ellas significaban.

Los jesuitas eran participantes activos del Concilio de Trento. Tal vez constituían el grupos más entusiasta de ese movimiento de reforma. Padres como Laynes y Salmeron, de sólida y reconocida formación teológica y filosófica, tuvieron una influencia significativa en muchas de las decisiones tomadas y expresaban el sentir del grupo que defendía la decencia, la diligencia, la modestia, el orden, la prudencia, la razón, el autocontrol, la sobriedad y frugalidad dentro de la iglesia católica.

[30] Los títulos y fechas de cada una de ellas son los que siguen:
[31] BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 232-233.

Cuando Nóbrega y los otros padres y hermanos llegaron a Brasil en marzo de 1549 ya se habían efectuado las primeras siete sesiones del Concilio de Trento. De manera que aquí, con toda certeza, ellos se sintieron representantes legítimos del movimiento tridentino y asumieron la tarea de conversión de los indios y de reforma de los portugueses, como su empresa. En una carta a Simão Rodrigues, datada de 9 de agosto de 1549, Nóbrega le hace la siguiente declaración con relación al trabajo de la Compañía en Brasil *Esta terra é nossa empresa*.[32]

3.4 – Los portugueses como ejemplo

Los colonos por su parte, en tanto portugueses, tenían el deber no sólo de poblar los nuevos territorios, construir fortalezas, fundar ciudades, plantar las tierras que les habían concedido en forma de sesmarías, hacer la guerra a los indios que no estaban en paz, construir ingenios y fomentar el comercio etc., sino también ayudar a los padres jesuitas en su trabajo de conversión indígena a *nosa santa fee catolica*. Era de los padres la responsabilidad de traer los a nativos a la cultura portuguesa y de insertarlos en los moldes de la nueva sociedad, pero cabía a todos el encargo pues no sería posible sin la participación positiva de cada uno de los elementos que la componían, especialmente sin la de los colonos con quienes más se relacionaban los de la tierra.

La conversión de los indios era más una cuestión de mudanza de costumbres que de otra cosa, por eso dependía más de la convivencia diaria que de la propia práctica religiosa de los padres. La práctica religiosa era primeramente renuncia de las costumbres antiguas, y luego aculturación y aportuguesamiento de los nativos. Esa mudanza de hábitos tenía que comenzar por enseñar a los indios la lengua portuguesa, como condición indispensable para un tipo de comunicación más eficiente en la convivencia diaria. Pero los portugueses no estaban tan preocupados con eso. El propio D. Pedro Fernandes Sardinha, primer obispo de Salvador, no sé si por influencia de los padres jesuitas pero de cualquier modo, tenía conciencia de algunos de estos aspectos, por eso se refirió al problema de las costumbres y llegó a legislar que serían castigados con penas aquellos portugueses que no enseñaran su lengua a sus esposas nativas.

> *Eu lhe disse que não tinha vindo para cá fazer os cristãos gentios, senão a acostumar os gentios a ser cristãos, o que não acontecerá si radicitus nom degollaren o velho homem cum actibus suis e se vestirem de novo, qui secundum Deuum creatus est. (...)*
> *Tenho provido que não se faça mais (confissão por intérprete) e dado ordem com que todos se confessem, com mandar e pôr penas aos maridos portugueses para que ensinem as mestiças, suas mulheres, a falar portugués, porque enquanto não o falarem não não deixam de ser gentios nos costumes.*[33]

La ley expresa la práctica. La orden del Obispo Fernandes nació de la necesidad de punir a los hombres que ni siquiera se preocupaban por ejecutar aquella que era condición básica en la conversión indígena, es decir, enseñar su lengua a los nativos. Si los colonos no eran capaces de enseñar en casa el portugués a sus mujeres, que otro favor podían esperar de

[32] NÓBREGA, M. *Cartas do Brasil*, p. 82.
[33] *CARTAS DOS PRIMEIROS JESUÍTAS DO BRASIL*, t. I, p. 360 ss.

ellos no sólo los padres jesuitas, sino también la propia Corona en cuanto a aculturación indígena se refiere.

De manera que la efectividad del trabajo de los jesuitas iba a depender de la cohesión con que ejecutaran tanto la catequesis y conversión de los indios, cuanto la reforma y reconversión de los portugueses, pues la participación de los portugueses, junto con los jesuitas, en el proceso de catequesis y conversión de los indios era tan importante que no sería posible conseguirlo si ambos no trabajaban juntos. Mas había un gran dilema: ¿cómo unirse para integrar una fuerza de choque si la mayoría de los cristianos se habían entregado a los mismos pecados del gentío?.

A la hora de convertir a los indios que estaban más próximos de los blancos, los jesuitas tenían que enfrentar situaciones variadas y difíciles, pero la peor de todas, al decir de Anchieta, era la del mal ejemplo puesto que eran mucho más los portugueses *de mau exemplo e pouco zêlo* que los *desalmados* que incurrían en otras faltas.[34] Cuando Anchieta en sus *Informações...* se detuvo a escribir sobre *Dos impedimentos para a conversão dos Brasis e, depois de convertidos, para o aproveitamento nos costumes e vida Cristã,*[35] parece afirmar que la causa mayor nace del trato de indios con los Portugueses, pues *os que peor vivem* y que más padecen son los esclavos y los demás indios que *estão em poder dos Portugueses, que não podem ser muitas vezes doutrinados dos Padres..*; primero, por *não haver neles [los portugueses] zêlo da salvação dos Indios..., antes os têm por selvagens, e, ao que mostram, lhes pesa de ouvir dizer que sabem*; segundo, porque poco se les da a los señores de ingenios que tienen esclavos que *ouçam missa, nem se confessem, e estêjam amancebados.*[36]

¿Cómo resolver el problema de la conversión de los indios sin cuestionarse el trato necesario entre estos y los blancos, sobre la base de relaciones esclavistas? Los padres parecen haber coincidido: trabajando también con los blancos. Convirtiéndolos también a ellos. Haciendo con los mismos trabajo religioso similar al que hacían entre los indios. Anchieta dice: *pelos continuos brados da Companhia, e logo se enxerga claro nos tementes a Deus que seus escravos vivem diferentemente pelo particular cuidado que têm deles*.[37]

Muchas otras cartas jesuitas ofrecen comentarios sobre el asunto. Los padres estaban conscientes que el proceso de conversión de los indios iba lento, entre otras razones, por la falta de sometimiento y por el mal ejemplo que venía de los propios portugueses. Era preciso imitar a los españoles, por lo menos en lo primero. Nóbrega, ya en 1557 en carta a Manuel de Torres, se había referido a la influencia negativa que ejercían los colonos en la catequesis de los nativos.

> *Des que fuy entendendo por experiencia o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio por falta de não serem subjeitos, e ela ser huma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente racional, e ser gente servil que se quer por medo e subjeição, e com justamente ver a pouca esperança da terra se ensenhorear, e ver a pouca ajuda e os muytos estorvos dos christãos destas terras, cuyo escandolo e mao exemplo abastara pera se não converter, posto que fora gente de outra calidad, sempre me dixe o coração que devia de mandar aos*

[34] LEITE, S. Op. Cit., tomo III, p. 342.
[35] Ibidem, p. 341-342.
[36] Ibidem, p. 342.
[37] Ibidem.

> *Carixós, os quais estan senhoreados e subjeitos dos castelhanos do Paraguay...*[38]
> *Nenhuma ajuda nem favor temos nisto dos Christãos, mas antes muitos estorvos, assi de suas palavras como do exemplo de sua vida, dos quais muitos lhes não ensinão senão a furtar e adulterar e furnicar com as infieis e outros males de que ao gentio se escandaliza, e estamos fartos de ouvir ao gentio contar cousas vergonhosas dos christãos...*[39]

Un año después el Hermano António Blázques, por comisión del Pe. Manoel da Nóbrega, en carta al Pe. Diogo Laynes con fecha de abril de 1558, se refirió nuevamente al mal ejemplo que los portugueses pasaban para los indios y los daños que esto causaba en el proceso de conversión. En una parte de la misiva apuntaba:

> *Deste mal se sigue otro muy grave, y es que como la conversión destos christianos perdidos que andan entre la gentilidad es abominación, con su exemplo van los Yndios imitándolos en el mal, y asi ajuntan su maldad con la que déstos aprenden i hazen una mezcla diabólica, la qual hordena el enemigo de la generación humana para que duplex funiculus vel triplex dificilius, y asi hazen cada vez más incapazes de la palabra de Dios. Y sepa V. P. Que son muy pocos los peccados de la gentilidade en comparación de los que aprenden de los malos christianos, porque tirándoles las matanças y el comer carne humana, y quitándoles los hechizeros y haziéndolos bivir con una sola muger, todo lo más es en elhos muy venial, porque todos los más vicios de la carne son muy estranhados antr elhos.*[40]

Anchieta, varios años antes, en carta al Ignacio de Loyola, también había tocado en esta cuestión. Para él, determinados tipos de comportamientos entre los indios, tales como, la falta de paz, la guerra a los contrarios, las prácticas antropofágicas etc., tenían sustento y estímulo en el ejemplo de los blancos. El padre jesuita dice: *O que não é tanto de admirar como a tremenda malicia dos próprios cristãos, nos quais encontram não só exemplo de vida mas también favor e auxílio para praticarem más acções*.[41]

El tiempo se encargaría de demostrar que la conversión de los indios exigiría de los primeros misioneros jesuitas un esfuerzo que hoy puede considerarse sobrehumano, por la manera en que pusieron a prueba su disciplina, su vocación apostólica, su inteligencia, así como su formación intelectual y espiritual. Sus cartas y otras fuentes históricas de la época revelan los múltiples obstáculos que tuvieron que enfrentar y que influyeron de manera negativa en el curso natural del proceso, unas veces retardándolo y la mayoría de ellas poniendo en riesgo su ejecusión, entre otros: la lengua, las diferencias interculturales; la incapacidad de los portugueses para percibirlas; la permanente escasez de Padres; la falta de recursos financieros; la escasa comunicación con Portugal; las características adversas del escenario geográfico en el que se da dicho proceso; la impotencia del indio para adaptarse al nuevo modelo social, cultural

[38] NÓBREGA. M. *Cartas do Brasil*, p. 412.
[39] LEITE, Serafim. *Op. Cit*., tomo III, p. 400
[40] Ibidem, p. 429-430.
[41] Ibidem, p. 114-115.

y religioso a que se veían sometidos y su renuencia explícita o tácita a la conversión; la conducta de los clérigos y legos ministros que vinieron a Brasil antes que los miembros de la Compañía de Jesús; y, sobre todo, la actitud de los propios cristianos portugueses.

Referencias Bibliográficas:

ANCHIETA, José. **Cartas,** Informações, Fragmentos históricos e Sermões. Introdução de Afranio Peixoto. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1988.

BAETA NEVES, Luis Felipe. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil.** Introdução e Notas de Baptista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. São Paulo: Nacional, 1939. 2ª ed.

Cartas Avulsas, 1550-1568. Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

CASTRO, P. José de. **Portugal no Concilio de Trento**. v. I. Lisboa: União Grafica, 1944.

CORTESÃO, J. **História da Expansão Portuguesa**. Obras Completas. v.4. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da moeda, 1993.

D. JOÃO III. "Regimento de Tomé de Sousa". In: DIAS, Carlos Malheiro (coord.). **História da Colonização Portuguesa do Brasil**. Porto: Litografia Nacional, MCMXXIV.

DIAS, Carlos Malheiros (dir). **História da Colonização Portuguesa do Brasil.** (Documentos históricos) Porto: Litografia Nacional, 1924.

GANDAVO, R. M. **Tratado da terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

HOLANDA, S. B. **História geral da civilização brasileira.** v. 1. A época colonial. Do descobrimento à expansão territorial. São Paulo: DIFEL/Difusão Editorial S.A. 1972.

JOHNSON, H; SILVA, M. B. N. Da (coord). **O Império Luso-Brasileiro (1500-1620)**. Vol. VI. Lisboa: Editorial Estampa, 1992

LEITE, Serafim, S.J.. A Companhia de Jesus e a defensa do Espirito Missionário numa carta inédita do rei D. Sebastião a Francisco Borja (1565). Revista **Brotéria**, Lisboa, n. 6, v. LXIX, p. 527-534, dez. 1959.

LEITE, Serafim. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil. I** (1538-1553) Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1956.

LEITE, Serafim. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil. II** (1553-1558) Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo. Coimbra: Tipografia da Atlântida. 1957.

LEITE, Serafim. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil. III.** (1558-1563) Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1958

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo I (Século XVI – O estabelecimento) Lisboa: Portugália/Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938

LEITE, Serafim. **Novas Páginas de História do Brasil.** Col. Brasiliana, vol. 324. São Paulo: Nacional, 1965.

MAGALHÃES GANDAVO, Pero. **Tratado da Terra do Brasil/história da Província Santa Cruz.** Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1980

MAGALHÃES, Joaquim Romero. *Os Escravos e os Emigrantes*. In: MATTOSO, José (dir). **História de Portugal.** Lisboa: Estampa, 1992. Vol III: No Alvorecer da Modernidade (1480-1620), Coord. de Joaquim Romero Magalhães. p.469-509

MATTOS, Luiz Alvez. **Primódios da educação no Brasil**. Rio de Janeiro: Aurora, 1958.

NÓBREGA, M da. **Cartas do Brasil.** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

PAIVA, J. M**. Educação jesuítica e cultura brasileira: 1549-1600**. Comunicación presentada en el Encontro de Pesquisadores de Educação e Formação da Cultura Brasileira: 1549-1759 - UNIMEP- 21 a 24 de mayo del 2001.

PAIVA, José M. **Raízes da Educação Brasileira**. 1978.

PAIVA, José M. **Colonização e Catequese**. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1982.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e Catequese**. São Paulo: Cortez, 1982.

PAIVA, José Maria de. **Religiosidade e cultura brasileira: século XVI**. Relatório parcial do projeto "Religiosidade e Cultura: Brasil, século XVI" – Processo 00/01529-5, FAPESP/UNIMEP, 2002.

SALVADOR, Fr. Vicente. **História do Brasil.** Revista por Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e Fr. Venâncio Wílleke ofm. Apresentação de Aureliano Leite. São Paulo: Melhoramentos, 1975. 6ª ed.

SAVIANI, Dermeval. Educação e Colonização: as ideais pedagógicas no Brasil nos séculos XVI, XVII e XVIII. Ponência presentada em IV Congreso Iberoamericano de Historia dela Educación Latinoamericana, Santiago de Chile, 24-29/0/98.

Trago na memória ... O Instituto Metodista de Santo Amaro

Romilde dos Santos Sant'Ana
Orientador: Prof. Dr.Elias Boaventura
UNIMEP- Universidade Metodista de Piracicaba - SP

Foram dias e noites vivendo sob as rígidas regras do internato. Como aluna me lembro de cada lição de etiqueta, cada aula de música ou doutrina, de como deveria arrumar a cama, sentar- me á mesa, esperar para ser servida e sem dúvida, também me lembro de cada professora, de cada aluna, dos funcionários e em especial do psicólogo que fazia as análises projetando nosso futuro ao sucesso ou fracasso profissional. A todo momento estávamos sob a vigilância e orientação da diretora. Neste ambiente, conheci muitas pessoas e muitas histórias foram vividas. A Igreja Metodista, instalada no Brasil desde 1867, sempre procurou dar ênfase ao trabalho na área de educação. Inúmeros Colégios espalhados por algumas regiões do país confirmam essa vocação. Ao mesmo tempo em que havia essa preocupação com a educação oferecida à sociedade, também havia um cuidado muito especial com a formação de seus quadros internos, voltados para o trabalho religioso e social nas comunidades. Em 1941 o Instituto Metodista em Ribeirão Preto abre suas portas para o Curso de Ensino Religioso , o qual objetiva capacitar leigas para o trabalho social da Igreja e da comunidade. Mais tarde, com o sentido de oficializar o trabalho da mulher, o Concílio Geral da Igreja Metodista de 1946 cria a Ordem das Diaconisas, um corpo de obreiras leigas vocacionadas para o trabalho educacional, social e evangelizante da Igreja Metodista, preparando também moças que desejavam se dedicar a Enfermagem e Música e outras atividades nas comunidades locais independente do diaconato. Em 1950 esta Instituição é transferida para Santo Amaro S. Paulo, em sede própria. Em fins da década de 50 e início da de 60, há uma mudança qualitativa importante. As alunas chegam à Instituição mais politizadas , fazem mais exigências e já não aceitam as antigas regras de convivência sem questionamentos. Não há mais possibilidade de impedir o desencadeamento do processo. Em 1966, o Instituto Metodista anuncia a criação da Faculdade de Educação Cristã que substituiria o curso de Ensino Religioso e se cogita a transferência das alunas para a Faculdade de Teologia em Rudge Ramos, São Bernardo do Campo. Ali , de preparo leigo passa a ser clérigo e se inicia uma nova etapa na Educação da Mulher Metodista Brasileira.

Trago na memória ... O Instituto Metodista de Santo Amaro

Romilde dos Santos Sant'Ana
Orientador: Prof. Dr.Elias Boaventura
UNIMEP- Universidade Metodista de Piracicaba - SP

"Moças crentes, fiéis, destemidas
há trabalho esperando. O Senhor
pede vidas, precisa de vidas
consagradas ao Santo labor.
O Instituto é sagrada montanha
Onde vemos um rosto a brilhar
Mas lá em baixo a agonia é tamanha
precisamos descer e curar"

(1ª estrofe do Hino do Instituto,
letra do Rev. Nelson Godoy Costa)

Trago na memória o Instituto Metodista (IM) da Chácara Flora onde vivi por três anos. Não falo sobre a instituição, mas dela. Da experiência de dezenas de moças que como eu, em algum momento de suas vidas fez a opção de estudar ali se preparando para desenvolver um trabalho voltado para o Ensino Religioso e o trabalho social na comunidade onde viviam.. Falo como porta voz da Associação das Ex-alunas e Ex-professoras do IM, a qual foi fundada em 1971 pela professora Dina Rizzi sua ex-diretora, e que se reúne anualmente com regularidade em sua sede, a antiga casa onde funcionou o internato. Este grupo tem sentido a necessidade de divulgar o trabalho ali realizado por um quarto de século. Falo destas "moças crentes, fiéis, destemidas", moças crédulas que acreditaram em poder mudar um sistema social injusto e colaborar com a Igreja cooperando em seu ministério, mesmo como leigas.

Em um dos últimos encontros, enquanto ouvíamos as narrativas da caminhada de cada uma após a formatura, suas lutas, decepções e esperanças, uma participante do grupo comentou: "minha filha me disse que gostaria de ter estudado no IM". Esta colocação nos fez pensar no que levou cada uma a optar por este internato em especial, a deixar sua casa, sua família, e ficar interna numa instituição que se ocupava na formação de moças. Ao analisar a proposta educacional desta instituição descobri que quase nada sabíamos sobre ela apesar de ter participado de seu cotidiano por três anos. Que escola era esta? Que forças mantinham aquele grupo coeso em forma de Associação mesmo após tantos anos desde o seu fechamento em 1966?

Alguns historiadores Metodistas contam esta História que se inicia no final do século XIX com a chegada, no Brasil, de alguns missionários norte americanos preocupados especialmente com a educação da mulher brasileira. Neste período alguns colégios foram abertos com esta finalidade e como exemplo citaremos apenas dois, o Colégio Piracicabano (1881) e o Colégio Metodista de Ribeirão Preto (1899). Ambos contaram, em seu início, com verbas oriundas do movimento das Mulheres Norte- Americanas. Estas missionárias chegaram trazendo na bagagem a ideologia liberal americana e a prática do Metodismo do sul dos Estados Unidos. Sua metodologia tem forte influência dos Jesuítas[1] em nosso período colonial e também uma postura do positivismo europeu, conforme o comentário de SOARES 2001, *"a ênfase no individualismo que se concretizava no apelo à responsabilidade pessoal e na afirmação da liberdade pessoal*" (1) o que fez de sua estrutura um colégio americano-brasileiro.

As missionárias vieram com a missão de evangelizar através da educação, pois acreditavam que educar seria um excelente método para que o evangelho chegasse dando *vida plena*[2] a um povo tão carente de fé e "bons costumes". Tinham uma prática diferenciada de olhar o educando como um indivíduo ao qual propunham uma educação integral, onde o ser humano é visto em suas dimensões: espiritual, física e intelectual, acompanhada de uma disciplina rígida, cheia de zelo.

Esta postura abre caminho para o que seria mais tarde um curso de capacitação leiga para mulheres preparando-as para atuar nas áreas educacionais e sociais tendo como base o curso de Ensino Religioso do IM criado em 1941. Inicia não apenas com o cuidado de formar para a catequese, mas habilitando-as para enfrentar novos desafios. Tinha também como objetivo preencher uma lacuna existente na Igreja Metodista que era a formação de mulheres leigas para um trabalho específico de Educação Cristã para as Igrejas e seus Colégios.

O curso de Ensino Religioso foi criado dentro de uma estrutura já existente. Em 1934 o Colégio Metodista em Ribeirão Preto encerrou o curso Primário e Ginasial, iniciando um trabalho mais voltado ao Serviço Social com uma biblioteca, parque infantil e curso de alfabetização para adultos com diversas atividades. Em 1935 deixa de ser Colégio e inicia sua trajetória como Instituto Metodista desenvolvendo a visão mais social que o momento exigia, sem com tudo deixar de se preocupar também com a educação como um todo. O aumento de escolas públicas na cidade fez

---

[1] A educação jesuítica tem como norma disciplinar o Ratio Studiorum e seu objetivo é a aquisição, pelo estudante de uma ciência sólida.

[2] *Vida plena* é um termo usado entre os evangélicos significando uma vida justa onde as necessidades básicas são contempladas e a pessoa está em harmonia com seu Deus e seu próximo.

com que a procura de alunos diminuísse. O curso Ginasial foi fechado no Colégio Metodista e muitas escolas particulares também encerraram suas atividades. Diante desta realidade era necessário mudar o foco do trabalho.

A proposta da Igreja Metodista para a Educação Religiosa nasce a partir da preocupação com o indivíduo inteiro. Isto significa que o conflito e a dialética se dão nas dimensões históricas, biológica, política e religiosa do indivíduo como um todo. Com este propósito é que este Curso foi pensado. Formar quadros para o trabalho nas igrejas, nas escolas, periferias e campo.

As alunas vinham de lugares distantes, às vezes de lares e escolas pobres, por isso o IM procurou oferecer o melhor possível com boa variedade de disciplinas.

Para oficializar o trabalho destas mulheres, o Concílio Geral da Igreja Metodista[3] de 1946 cria a Ordem das Diaconisas formalizando-a nos Cânones[4] de 1955. *"Art. 76 - A Ordem das Diaconisas, criada pelo Concílio Geral de 1946, é o corpo de obreiras leigas vocacionadas para o trabalho cristão e, mediante voto, consagradas pela imposição das mãos de um bispo para a obra educativa, social e evangelizante da Igreja."(2)* Esta formalização do trabalho das leigas na Igreja Metodista, seria uma forma de reconhecimento de seu trabalho? Anos mais tarde, este mesmo artigo que permanece na lei maior da igreja é acrescido de um novo critério, clericalizando[5] o ministério feminino na Igreja Metodista.

> "Art. 157 – As ordens da Igreja Metodista são duas: presbiteral e diaconal, constituídas respectivamente de presbíteros e diáconos, sem distinção de sexo.
> Parágrafo único – Na ordem presbiteral, a igreja acolhe homens e mulheres que reconhece vocacionados para a plenitude do ministério ordenado e na diaconal acolhe homens e mulheres que, por voto, prometem servir à Igreja de acordo com sua capacidade e dons."(3)

Em 1949, a Igreja Metodista em Ribeirão Preto, SP, decide reiniciar o curso Ginasial que havia sido fechado em 1940, quando o Colégio foi transformado em Instituto. Após uma longa discussão decidiram desmembrar o Colégio do Instituto e este é transferido para a Chácara Flora – Santo Amaro, SP. "*...muda-se o curso de Educação Religiosa para outro lugar, deixando à igreja local o Jardim da Infância, o Curso Primário para que ela tudo dirigisse e organizasse o ginásio."(4)* Em 1950 a instituição é transferida para Santo Amaro, município de São Paulo, em sede própria, onde continuou capacitando leigas para o trabalho religioso e social da Igreja.

> *"Dia 20 de Setembro, por ocasião da reunião central, foram inauguradas as novas instalações e o prédio do Instituto Metodista, em São Paulo, bairro de Santo Amaro, num belo recanto da Chácara Flora. (...) A sua transferência foi aprovada pelo Concílio Regional do Centro, Conselho Central e 6º Concílio Geral.*
> *A propriedade adquirida em Santo Amaro custou-nos Cr$ 1.000.000,00, e com aumento, reformas e valorização hoje está o dobro. O dinheiro que veio da Igreja Mãe para se adquirir esta propriedade já estava em caixa reservada para construção de mais um prédio em Ribeirão Preto. Como se resolveu a mudança de localidade para o Instituto, a importância foi aplicada na aquisição*

[3] O Concílio Geral faz parte da administração superior da Igreja Metodista.
[4] Os Cânones representam o conjunto de Leis que regem a Igreja Metodista no Brasil
[5] Clericalizando - O ministério feminino se iguala à Ordem Maior concedida aos Homens, dentro da Igreja Metodista –O Presbiterato.

> *da propriedade, com a recomendação do Conselho Superior da Instituição e aprovada da "Woman Mission".*
> *O Instituto Metodista possui agora dois patrimônios - um em São Paulo e outro em Ribeirão Preto, sujeitos à administração do Conselho Superior, eleito pelo Conselho Central e 6º Concílio Geral, ao qual cabe a administração dos respectivos patrimônios."(5)*

A mudança para São Paulo dá nova vida ao curso. O IM se instalou na Chácara Flora, um lugar tranqüilo, afastado do movimento e barulho da cidade, rodeado com pinheiros altos. Além disso, a capital paulista era o lugar ideal para os estágios nas igrejas grandes e pequenas, novas e antigas, do centro e da periferia. Um lugar ideal para as moças colocarem em prática o conhecimento adquirido.

A PROPRIEDADE EM SÃO PAULO E O INTERNATO

"O Instituto é sagrada montanha,
onde vemos um rosto a brilhar,
mas lá em baixo a agonia é tamanha,
precisamos descer e curar."
(2ª estrofe do Hino do Instituto)

Silêncio! Moças, entre 16 e 25 anos de idade, chegavam sobriamente vestidas e iam entrando no recinto meticulosamente construído para meditação. Na parede do fundo uma grande vidraça transparente, por onde uma gigantesca cruz de concreto cinza que, diante dos olhos, se mistura com os galhos dos pinheiros que balançam suavemente embalados pelo vento. Assim é a capela do IM. Um ambiente de convite à meditação. Saindo da capela, à direita, um bosque com árvores centenárias que desemboca em um grande galpão onde três vezes por semana as alunas reuniam crianças da periferia próxima para aulas de reforço escolar. Voltando à capela, ao lado esquerdo, em construção com tijolinho à vista, as salas da Diretora e Reitora por onde passei algumas vezes "para ser disciplinada". Seguindo na mesma direção, estão as salas de aulas onde as alunas passavam boa parte do dia em companhia dos professores cursando diversas disciplinas dentre elas, psicologia da criança e do adolescente, música, doutrinas cristãs, história da Igreja cristã, enfermagem, serviço social e muitas outras que objetivavam o preparo das alunas para facilitar o trabalho em qualquer comunidade.
Anexo às salas de aula, havia uma grande sala onde se instalava a Biblioteca. Ali, obrigatoriamente todas tinham espaço para os estudos individuais das 19h30 às 21h30. Por fim a casa, uma construção estilo português, *tijolinho à vista*. No pavimento superior os dormitórios coletivos, alojando entre dez e doze pessoas por quarto, os banheiros, as salas para treino individual de piano e a enfermaria. No pavimento inferior um grande refeitório com móveis em jacarandá escuro, salas de visita e estar, copa e uma grande cozinha com fogão industrial à lenha o que possibilita água quente nas torneiras através de serpentinas.
Tudo no internato funcionava como um relógio. Os afazeres domésticos faziam parte do "treino" e aprendizagem diária através de tarefas semanais e quinzenais. A turma do café se levantava às 6h da manhã, preparava e o arruma nas mesas "à moda francesa". As outras poderiam dormir um pouco mais, até 6h40 e ao sair do quarto as camas deveriam estar impecavelmente arrumadas, pois às 7h em ponto, o sino chamava para o café. Até 9h todo o trabalho doméstico deveria estar realizado. Das 9h às 11h as aulas. Das 11h às 12h o horário era livre e o almoço servido pontualmente. As ajudantes de cozinha usavam este tempo no preparo das saladas arrumamdo-as artisticamente nas travessas. Após o almoço, que não deveria passar de meia hora, entrava em cena a equipe da louça. Para as demais, descanso obrigatório até as 13h30 quando começavam as aulas

da tarde que iriam normalmente até as 16h. Neste horário o grupo se reunia sob algumas árvores para o "chá da tarde" com horário livre até as 18h, quando se encontravam na capela para as orações do crepúsculo. Aos domingos o grupo se dividia em duplas para a prática nas igrejas e comunidades da grande São Paulo. As alunas do primeiro ano desciam juntas pela manhã e noite, por dois quilômetros, até a parada Deodoro onde pegavam o bonde para Santo Amaro. Para isso contavam com a companhia das professoras Dina ou Sarah. Esta rotina do Instituto acontecia em Ribeirão Preto e continuou em São Paulo sob os olhos atentos e vigilantes das diretoras.

Como parte da rotina, uma vez por semana, as alunas recebiam um missionário agrônomo que as orientava sobre o trabalho com a terra no preparo de hortas onde trabalhavam em duplas. Como este espaço ficava entre a casa principal e a casa das professoras, cada canteiro era observado cuidadosamente pela diretora. As hortaliças representavam uma participação direta na economia do internato.

Á esquerda da casa, entrando pelo portão nº 01 da chácara, havia uma quadra onde sob a orientação de Francês Barnes as alunas praticavam esportes e faziam exercícios físicos.

Mas esta rotina foi quebrada no início dos anos 60 quando algumas mudanças começam a ser percebidas. Houve crise no sistema político, a ditadura chegou e a crise na estrutura social desarticulou o país com as perseguições aos sindicatos e às organizações estudantis. A igreja sofreu um grande impacto, pois muitos de seus jovens foram perseguidos e mortos. Em meio às crises inúmeros educadores discutiam as reformas da educação no Brasil. Crescia a consciência social da Igreja, especialmente entre a juventude.

Houve mudanças no Ensino Superior que se voltou para o Ensino Profissionalizante transformando-se em preparação de mão de obra especializada. Esta era a grande necessidade empresarial do momento e para isso as escolas precisaram se adaptar. O IM não se adaptou e enfrentou uma convulsão interna. As alunas desejavam um curso reconhecido pelo Mec e a possibilidade de continuar estudando. Além disso, a Igreja Metodista passou por um momento de questionamentos quanto ao modelo americanizado de ensino. O IM continuava mantendo em sua direção uma norte-americana e isto foi duramente contestado. As alunas se posicionaram claramente contra este modelo administrativo e a crise se tornou insustentável. A queda da matrícula inviabilizou o internato. Neste contexto, o curso de Educação Religiosa precisava ser repensado e o caminho encontrado pelo Conselho Superior da Instituição foi transforma-lo em Faculdade de Educação Cristã[6]. E, sem nenhuma explicação para o grupo interno, aparece um anúncio na *Revista Voz Missionária*, periódico da Igreja Metodista, dizendo que o curso seria extinto em três anos e o IM fecharia suas portas.

Em 1966, o internato recebeu 9 alunas com o secundário as quais ingressaram na recem-aberta Faculdade de Educação Cristã. Em 1967, 4 jovens e em 1968 apenas 2. Neste mesmo ano uma grave crise no país e na Igreja provocou o fechamento da Faculdade de Teologia e, conseqüentemente a Faculdade de Educação Cristã aberta nas dependências do IM enquanto espaço de preparação de mulheres que serviriam a Igreja e à comunidade também foi encerrada.

Trago na memória o passado recente desta Instituição e percebo através dos periódicos, revistas e jornais da igreja, que seu fechamento não foi bem explicitado. Há muitas suspeitas: O trabalho realizado pelas diaconisas formadas pelo Instituto, realmente conseguia atender às exigências reclamadas pela Igreja e Instituições? É possível que a informalidade do curso, seu não reconhecimento pelo MEC, tenha tido algum peso nesta decisão? Em que medida fatores políticos da época influenciaram nesta descontinuidade? Que tipo de formação/educação era ministrada às alunas? O currículo oferecia espaços para uma visão mais crítica da sociedade? Fechou por haver

[6] O Instituto Metodista anuncia que será a última matrícula regular e que, formada esta turma, o Instituto encerrará suas atividades. Na mesma propaganda também há a notícia da criação da Faculdade de Educação Cristã, a ser iniciado no ano de 1966.

se isolado da corrente cultural do momento, pela posição machista de uma igreja, viciada a entregar as melhores tarefas aos homens?

Nesta pesquisa tentarei esclarecer estes questionamentos diante da igreja e da comunidade. Minha intenção é levantar uma história que está se perdendo à medida em que as ex-alunas e ex-professoras vão morrendo, por ser um grupo que não se renova, a mais nova hoje está completando sessenta anos. Além disso, esta história está registrada apenas informalmente na vida e na lembrança das pessoas, pouca coisa se encontra nos documentos pois muitos se perderam quando da transferência do acervo do IM para a Faculdade de Teologia em São Bernardo do Campo, São Paulo.

É possível que a Igreja ainda possa fazer empreendimentos nesta linha para a educação da mulher leiga, uma vez que após o fechamento do curso no Instituto Metodista em Santo Amaro, ficou uma lacuna na prática do Ensino Religioso na Igreja, e esta história documentada servirá como uma reflexão.

Bibliografia:

1- SOARES, Magda. **Metamemória-Memórias travessia de uma educadora,** 2ª ed. S.Paulo: Cortez, 2001
2- **CÂNONES** – Colégio Episcopal da Igreja Metodista, Imprensa Metodista, 1955
3- **CÂNONES** – Colégio Episcopal da Igreja Metodista, Imprensa Metodista, 1971
4- **Expositor Cristão** 01.09.49 - Jornal periódico da Igreja Metodista
5- "INSTITUTO METODISTA" (Artigo). **Expositor Cristão**, 28 DE DEZEMBRO DE 1950, p.5.

Ensino religioso escolar - processo civilizatório ou lugar possível do diálogo para além do religioso?

Rosa Gitana Krob Meneghetti
Doutora em História da Educação pela UNIMEP
Professora da Faculdade de Ciências da Religião da
Universidade Metodista de Piracicaba – Piracicaba/SP

rogimene@unimep.br

Resumo

O presente trabalho apresenta para discussão a questão da implantação do Ensino Religioso como Componente Curricular no currículo do Ensino Fundamental no Brasil desde a aprovação da LDB 9394/96. A discussão do tema está fundamentada em três pontos básicos: primeiro, o texto legal que assegura a presença desta área de conhecimento na composição curricular das oito primeiras séries da escolarização brasileira; segundo, a pergunta pela possibilidade de este espaço tornar-se uma oportunidade de "manipulação das consciências dos alunos e alunas" em direção a uma ideologia religiosa desejável e defendida apenas por alguns; terceiro, a possibilidade do exercício do diálogo, fundamentado na concepção conceitual de Paulo Freire, como alternativa para ouvir, entender e conviver com a diferença religiosa. Daí, concluir-se que o exercício da convivência a partir da inclusão das diferenças religiosas adquire no cotidiano escolar um papel, talvez único, capaz de propiciar o convívio com todas as diferenças culturais, cronológicas, pessoais, físicas e tantas outras.

EDUCAÇÃO, IDENTIDADE E NARRATIVA

Roseni Ronchezelli Mariano
PPG- Unimep

Sabemos que o conteúdo do texto literário é riquíssimo, pois ao entrarmos em contato com ele podemos encontrar ou descobrir conteúdos das diversas áreas do saber subjacente em suas prosas ou versos e isto faz com que tais conteúdos sejam significativos, possibilitando para aqueles que o lêem caminhos para qualquer área do conhecimento, além da fluição entendida como Barthes a vê.

DELIMITAÇÃO DO TEMA

Através dos textos literários encontramos muitas vezes passagens que nos remetem a uma reflexão sobre conhecimento, acontecimento, historia e vida.

Nesse sentido o que procuramos neste projeto de dissertação é a busca da compreensão e do entendimento de parte da identidade brasileira ou, mais especificamente da educação da mulher que se faz presente em nossa literatura, visando a busca de entendimento e de compreensão da educação da mulher na sociedade do Rio de Janeiro no século XIX na ótica de alguns contos de Machado de Assis, uma vez que, entendemos a literatura ou qualquer manifestação artística como fruto das inter-relações sociais entre indivíduo e sociedade. Desta forma, procuraremos

> mostrar que o que normalmente é chamado de 'historia'da arte não é uma mera seqüência caleidoscóspia de mudanças, uma sucessão não-estruturada de estilos, ou mesmo uma acumulação fortuita de 'grandes'homens, mas uma seqüência definida e ordenada, um processo estruturado que vai numa certa direção e está intimamente ligado ao processo social geral, não significa insinuar uma valoração heterônoma oculta[1].

Visualizando desta forma quaisquer tipos de manifestações artísticas, podemos concluir que a mesma ao ser produzida pode não ser aceita pela sociedade porque não é ela quem a produz. Se não fosse assim, como explicaria a consagração de artistas como Mozart, Edgar Alan Poe, Fernando Pessoa, Machado de Assis e tantos outros após suas mortes?

Muitos podem justificar dizendo que eles produziram a frente de seu tempo, quando na verdade para entender suas produções implicam umas séries de relações sociais muito complexa. Pode-se dizer em linhas gerais que a produções artísticas não

[1] ELIAS, Norbert. Mozart – sociologia de um gênio, p46, 1995.

foram entendidas pelo seu público naquele dado momento, ou que a produção que se esperava (determinada pela elite) para ser aceita era outra.

Neste sentido, o tema norteador de nossa pesquisa está formulado da seguinte maneira: como o autor Machado de Assis vê e reporta a educação da mulher no século XIX?

A escolha da cidade do Rio de Janeiro como espaço privilegiado da pesquisa se justifica em função de ser a mesma palco de importantes transformações políticas, sociais, culturais do período. Alem disso, - ou, talvez por causa disso – encontramos grande concentração de escritores e poetas da época.

A produção literária no Brasil surgiu em 1500, ano do "descobrimento" de nossas terras, com a produção de uma literatura brasileira de caráter mais informativo, pois informava ao rei de Portugal sobre o achado, mas que Antonio Candido, um dos maiores críticos da literatura vem esclarecer que a literatura brasileira propriamente dita começou no século XIX e o que tínhamos antes era somente manifestações literárias, entendidas aqui como uma "não organização, dada a imaturidade do meio, que dificulta a formação de grupos, a elaboração de uma linguagem própria e o interesse pelas obras. Mas elas não são representativas de um sistema, significando quando muito o seu esboço[2]", mas isto, não impedia que se tivesse obra de valor registrada anteriormente a este período.

Antonio Candido distingue manifestação literária de literatura porque para ele, literatura consiste em

> um sistema de obras ligadas por denominadores comuns, que permitem reconhecer as notas dominantes duma fase. Estes denominadores são, além das características internas, (língua, temas, imagens), certos elementos de natureza social e psíquica, embora literariamente organizados, que se manifestam historicamente e fazem da literatura aspecto orgânico da civilização. Entre eles se distinguem: a existência de um conjunto de produtores literários, mais ou menos conscientes do seu papel; um conjunto de receptores, formando os diferentes tipos de público, sem os quais a obra não vive; um mecanismo transmissor, (de modo geral, uma linguagem, traduzida em estilos), que liga uns aos outros. O conjunto dos três elementos dá lugar a um tipo de comunicação inter-humana, a literatura, que aparece sob este ângulo como sistema simbólico, por meio do qual as veleidades mais profundas do indivíduo se transformam em elementos de contato entre homens, e de interpretação das diferentes esferas da realidade[3].

Portanto, diferente de manifestação literária.

---

[2] CANDIDO, Antonio. A formação da literatura brasileira, p.24, 1997.
[3] ibidi

Tendo como base o exposto acima (as citações de Candido), escolhemos o século XIX porque além de ser um período de grandes mudanças históricas também foi o período que tivemos a nossa literatura.

A literatura faz parte integrante da cultura humana, que carrega consigo muitas marcas como: social, político, econômico, cultural, histórica de um período, mas que vamos procurar explorá-las para tentarmos entender a identidade que se forma através da mesma.

Stam escreve com referência aos estudos feitos em Bakhtin:

> ...A literatura reflete, ou melhor, refrata o conjunto de horizonte ideológico do qual ela própria faz parte. Refrata os "discursos" circundantes de outras esferas ideológicas, e por sua vez incide sobre outros discursos. O fenômeno literário, assim como qualquer outro fenômeno ideológico, determina-se simultaneamente de fora (extrinsecamente) e de dentro (intrinsecamente). De dentro, é condicionado pela linguagem e pela própria literatura e de fora pelas outras esferas da vida social[4].

Porém, em contraponto Hypolite Taine, pensador determinista da metade do século XIX, afirma que a literatura "obedece às leis inflexíveis: a da herança, a do meio, a do momento[5]"

Telles, em seu prefácio a obra *Sociedade da corte*.destaca que Norbert Elias reforça o pensamento de Bakhtin quando, afirma:

> Elias constrói uma interpretação absolutamente original da circulação dos modelos culturais, que coloca em seu centro a tensão entre distinção e divulgação. A generalização dos comportamentos e coerções inicialmente próprios da sociedade de corte não deve ser compreendida como uma simples difusão, ganhando progressivamente todo corpo social a partir da elite que o domina. É bem antes o resultado de uma luta de concorrência que faz com que as camadas burguesas imitem as maneiras de ser aristocráticas e que, em contrapartida, obriga a *noblese de robe* a aumentar as exigências da civilidade a fim de lhe restituir um valor discriminante[6].

Para um melhor entendimento da educação da mulher presente na sociedade do Rio de Janeiro no século XIX, tomaremos, como já referidos alguns os contos de Joaquim Maria Machado de Assis (1839-1908), ou Machado de Assis, divididos aqui em três períodos:

- Primeiro período abrange os anos de 1864 a 1868 compostos por quatro contos que são *Casada e viúva* (1864), *Cinco Mulheres* (1865), *Mulher de Preto* (1868) e *O segredo de Augusta* (1868);

---

[4] STAM, Robert. Bakhtin p. 23, 2000.
[5] NICOLA, José de. Literatura Brasileira, p. 12, 1995.
[6] A sociedade de Corte, p.23, 2001.

- Segundo período vai de 1871 a 1874 com três contos *Mariana* (1871*), A menina dos cabelos pardos* (1873) e *Miloca* (1874) e
- Terceiro período vai de 1882 a 1886 também com três contos *Letra vencida* (1882), *Casa velha* (1886), *D. jucunda* (1889).

A divisão feita em períodos estão relacionadas com fatos marcantes de nossa história como a promulgação da Lei do Ventre Livre em 28 de setembro de 1871 consistindo na liberdade de todo indivíduo que nascesse de mãe escrava após a promulgação e //////

Optamos por Machado de Assis, porque o mesmo pode ser considerado um cânone[7] da nossa literatura.

A escolha de Machado de Assis também se liga ao fato de este autor sempre ter vivido no Rio de Janeiro – espaço de nossa pesquisa – além de seu olhar crítico ao escrever situações, lugares, acontecimentos, visões, comportamentos, contos e poemas.

Outra justificativa da escolha de Machado de Assis se deve ao fato do mesmo sempre fazer parte dos conteúdos de literatura nas escolas, nos cursinhos e nos vestibulares.

Para um melhor entendimento e compreensão da educação da mulher nos contos machadianos, contaremos com um estudo do período que vamos trabalhar – que no caso seria o século XIX, já mencionado no início desta apresentação.

Ao entrarmos em contato com o conteúdo, ou melhor, com os contos machadianos iremos procurar indícios, marcas que nos levem a formar ou a constituir a identidade do povo naquela época. Estas marcas seriam somente as de ordem: social, cultural, educacional e a de costume.

Os indícios ou marcas presentes nos textos são imperceptíveis para a maioria que os lê, mas que é através da subjetividade que vamos identificando e dando sentido ao achado.

A teoria que trata dessas marcas, pistas ou indícios é de Ginzburg e é a partir delas que vamos desvendar o texto literário, pois é através do que poderemos identificar no texto que irá sendo construída a identidade da sociedade do Rio de Janeiro do século XIX.

---

[7] Subtende-se por cânone um literato modelo pelo fato de ter produzido uma vasta obra literária e com grande qualidade artística, o qual seria indispensável o estudo do mesmo em nossas universidades e escolas.

Para entender melhor a identidade de parte do povo brasileiro – sociedade do Rio de Janeiro – educação da mulher – que se construirá a partir dos indícios retirados dos contos de Machado de Assis, contaremos com auxílio do autor Norbert Elias, sociólogo que estudou o comportamento social, ou melhor, estuda a sociedade em si em todos seus aspectos.

Este projeto propicia além de um conhecimento histórico da época e de parte do povo brasileiro, também a interação e o entendimento, talvez um aprofundamento literário, com relação ao autor e parte de sua obra literária.

BUSCANDO UM CAMINHO DE ANÁLISE TEÓRICA

Como já foi dito, este projeto contará com a bibliografia de Ginzburg, que será uma das metodologias usadas para o estudo dos indícios do texto literário.

Para esta busca da identidade da educação da mulher na literatura brasileira no século XIX contaremos com o apoio da bibliografia básica do autor Norbert Elias para entender esse processo de identidade do povo, pois é um dos autores mais reportado para comentar ou estudar a sociedade e também do autor Thorstein Veblen escritor do livro **A teoria da classe ociosa**, produzido e escrito na mesma época dos contos de Machado de Assis.

Veblen em **A teoria da classe ociosa** vem mostrar ou fundamentar uma teoria determinada pelos bens e riqueza que os indivíduos possuem, ou seja, todo valor a uma pessoa era dado pelo capital que esta possui, os bens eram como se simbolizassem o poder e dignidade.

Veblen inicia sua teoria dizendo que

> "a primitiva diferença, da qual se originou a divisão em uma classe ociosa e uma classe trabalhadora é a distinção entre trabalho feminino e trabalho masculino, existente nos primeiros estágios do barbarismo. Do mesmo modo, a forma mais primitiva da propriedade é a propriedade que tem os homens capazes sobre as mulheres[8]".

É exatamente essa configuração social tida no século XIX, em que a honra e dignidade irão estar pautadas na riqueza possuídas.

Nesse palco, portanto, a mulher é símbolo homem, isto significa que ela obedece de certa forma a modelos idealizados por eles como símbolo de poder, pois nessa época o fundamental para mulher era ter um lar para poder cuidar. Desde sua educação já

[8] VEBLEN, Thorstein. A teoria da classe ociosa, p.36-37

apontava para este lado porque todos os seus afazeres ou de uma forma ou de outra estavam relacionados com a casa, sendo assim, o único meio para consegui-lo é cansando-se. Se não fosse assim, como explicar a recusa definitiva de um homem em casar-se com uma de suas escravas mesmo apresentando sentimento de ambos os lados? Isto pode ser comprovado no conto *Mariana*.

Quando a mulher está iniciando a sua saída do lar para trabalhar fora, porque o ócio já não pode ser mantido pelo seu marido ou por suas condições sociais. Neste caso, o trabalho para as mulheres é dito como humilhante. Vergonhoso e mal visto porque sai totalmente fora dos padrões da aristocracia.

Se você observar e ler os contos listados aqui neste projeto de dissertação, verá que as mulheres que ocupam ou que fazem algum tipo de trabalho são sempre as mulheres sem condições de manter-se, ou seja, as escravas e as viúvas ou moças solteiras sem rendimento econômico e outras com a situação econômica igual ou semelhante as destas descrita acima.

O ócio, dito por Veblen, é ócio convencional e não o ócio de ter ficado sem trabalho durante algum período. O ócio que não é vergonhoso, que é capaz de sustentar-se somente com o não trabalho.

BIBLIOGRAFIA

BARROS, D. L. P. e FIORIN, J. L. **Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin**. São Paulo: Usp, 1994 (Ensaios de Cultura, 7).

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira**, 2 vols., Belo Horizonte: Itatiaia, 1997.

CHARTIER, Roger. **A aventura do livro do leitor ao navegador**, Trad. Reginaldo Carmello Corrêia de Moraes, São Paulo: Unesp, 1998

ELIAS, Norbert. **Mozart – Sociologia de um Gênio**, Org. Michael Schröter, Trad. Sérgio Góes de Paula, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ELIAS, Nobert. **A sociedade de Corte**, Trad. Pedro Sussekind; prefácio: André Telles, Rio de Janeiro: J. Z. E., 2001

GINZBURG, Carlo**. Mitos, emblemas, sinais**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

NICOLA, José de. **Literatura brasileira – das origens aos nossos dias**, 11ª ed., São Paulo: Scipione, 1995.

STAM, Robert. **Bakhtin – da teoria, literária à cultura de massa**. Trad. Heloísa Jahn, São Paulo: Ática, 2000.

VEBLEN, Thorstein. **A teoria da classe ociosa**. Trad. Olívia Khahenbuhl, São Paulo: Livraria Pioneira, 1965.

“Se a gente não fosse atleta era apenas um coitadinho.....” Ou será que: “se a gente não fosse estabelecido era apenas um outsider”.

Ruth Eugênia Cidade
Universidade Federal do Paraná
doutoranda na Unicamp - agência financiadora - CAPES/PICDT

Publicado em 1965, “Os estabelecidos e os Outsiders” é um estudo sobre uma comunidade urbana, nos arredores de Londres, de aproximadamente 5 000 habitantes designada com o nome de Wiston Parva. A pesquisa de Elias e Scotson está focada na relação estabelecido-outsider onde um **outsider** é aquele ou aqueles indivíduos que estão excluídos do grupo em relação aos estabelecidos e, têm conotação de in feriores. Quanto ao grupo **estabelecido**, estes atribuem aos seus membros características humanas superiores para manter sua superioridade social e excluem os membros do outro grupo do contato social. Segundo Elias e Scotson, na figuração estabelecidos - outsiders é possível perceber, em muitos contextos diferentes, características comuns e constantes. Dentre os que foram colocados pelos autores destacamos dois para esta análise: **1. O estigma social** imposto pelos estabelecidos aos outsiders costuma penetrar na auto-imagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo. “Dê-se ao um grupo uma reputação ruim e é provável que ele corresponda a essa expectativa.”(Elias e Scotson, 2000, p. 30). A estigmatização, como um aspecto da relação estabelecido - outsider, associa-se muitas vezes a um tipo de fantasia coletiva criada pelo grupo estabelecido e é **assimilada pelo grupo outsider**; **2. A imagem** que cada pessoa faz da posição de seu grupo entre outros e de seu próprio status como membro desse grupo. Sob o foco destas duas características analisamos esta declaração de uma atleta paraolímpica: “...se a gente não fosse **atleta** seria apenas um **coitadinho**...” (E4, out/2000) ou será que ela disse “...se a gente não fosse **estabelecido** seria apenas um **outsider**”.

A destribalização da alma indígena no Século XVI sob um olhar junguiano

Como ocorreu a destribalização da alma nas sociedades primitivas da Terra Brasilis

(parte integrante de Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação da

UNIMEP – Universidade Metodista de Piracicaba – SP

Núcleo de História

Orientador: Prof. José Maria de Paiva

Quando em minhas viagens pelo Brasil e fora dele, conheci um indígena de nome Taluê, ele me disse que sua tribo, Los Jivaros, Equador, carregavam uma triste vergonha:

> *"Um índio sempre sonha. Foi o índio que sonhou os animais, que sonhou o fogo, que sonhou quase toda a vida.*
> *Um meu ancestral, um Ancestral Arco-íris, um Trovão Criador, havia tido um sonho em que ele criava o homem branco para andar pela terra.*
> *Depois disso, o homem branco apareceu na aldeia e agora, carregamos a vergonha de ele ter sonhado esse sonho."*

Foi então que iniciei minha pesquisa, tentando entender essa triste vergonha

No início da colonização portuguesa, com ou sem a influência jesuítica, os indígenas curiosos e abertos para conhecer os seres vindos de além-mar, ainda tinham funções de abrir caminhos na mata, de servirem de guias para desbravadores ou viajantes, apontavam as riquezas que o homem branco procurava, guerreavam com outras tribos, seus inimigos, para defenderem as vilas ou os engenhos de cana-de-açúcar, enfim, mantinha suas funções psíquicas e por conseqüência, sua alma do mato continuava em plena atividade.1

1 Para que não se tenha dúvidas de que a lente do olhar que escolhemos, a teoria de Carl Gustav Jung, pudesse conhecer a que estamos nos referindo, é de bom tom que se recorde que Jung em suas viagens pelo mundo, entrou em contato com diversos povos chamados primitivos, e entre tantos, os Índios Pueblos no Novo México com os quais viveu intensamente, no Quênia e em Uganda, os Athi Plain, os Masaí, os Elgony, entre outros conforme relata em sua obra (JUNG, Carl Gustav – **Memórias, Sonhos e Reflexões –** Ed Nova Fronteira –2ª. ed – 1975 – RJ- Os índios Pueblos – pág 218 a 241)

No entanto, outro ponto a ser considerado para análise da destribalização da alma indígena é de que com a conversão, com a retirada paulatina ou até mesmo abrupta, do índio do seio de sua tribo, ele deixava, muitas vezes de participar dos ritos de passagem, da iniciação do guerreiro, dos rituais de fecundidade tão comuns em povos primitivos, iniciações essas que ocorrem na adolescência, período em que o espírito de evolução quer de luta ou de força, quer de feminilidade, deva ser testado para a definitiva inclusão do adolescente no âmbito adulto da tribo, onde o sacrifício do processo de iniciação surge como um ritual de esgotar forças para obtenção do ambicionado, sem esperança de sucesso, mas pronto para morrer se necessário for para provar bravura ou competência. (dentes arrancados, incisões, tatuagens, ferimentos, e muitas vezes mutilações causadas por objetos pertencentes ao ritual).

> "O propósito permanece sempre o mesmo: criar uma atmosfera de morte simbólica, de onde vai surgir um estado de espírito simbólico de renascimento" (HENDERSON: 1964 pág 132)

Dessa forma, não podendo participar desses ritos de iniciação ou de passagem, deixariam de pertencer à tribo, tendo a perda de sua alma, tendo a destribalização associada à solidão de pertencer a um grupo em que não é mais índio, mas também não se tornou branco, que não mais possui seu rol de comportamentos indígenas e ainda não se adaptou aos seus novos comportamentos católicos ou em outro caso, comportamentos civilizados.

Para os povos primitivos a experiência da iniciação ou do rito de passagem acontece com a violência de um trovão, com a força da natureza, a mesma natureza que habita o inconsciente desses indivíduos.

> "... a iniciação tem, portanto, um propósito civilizador ou espiritual, a despeito da violência dos ritos usados para desencadear esses processos... esses símbolos, não buscam integrar o iniciado em qualquer doutrina religiosa ou numa forma temporal de consciência coletiva. Ao contrário, relacionam-se com a necessidade que tem o homem de libertar-se de qualquer estado de imaturidade..." (HENDERSON, 1964: pág 149)

Assim, podemos seguir adiante expondo um pouco mais sobre esse termo destribalização, olhando um pouco mais para as sociedades primitivas.

A dominação e a guerra são parte de um fenômeno humano, surgido possivelmente no momento em que um grupo de seres humanos percebeu que havia interesses por algo que outro grupo possuía, como a possibilidade da guarda do patrimônio genético, realizado através da exogamia, onde roubando fêmeas mais jovens e fortes, poderiam gerar filhos mais fortes. Outra possibilidade é que pudesse interessar a arte da cestaria, as cerâmicas, parte da terra habitada por esse grupo, a quantidade de água e caça e demais alimentos existentes naquele espaço.

Eram até esse momento, caçadores, coletores e no máximo realizavam, como no caso de nossos indígenas Tupy, uma agricultura em pequena escala.

Esse tipo de dominação e guerra existiu durante 5 milhões de anos, pelo menos, até o momento em que o homem inicia um processo rumo à agricultura totalitária, mais ou menos há 6 mil anos, quando no delta do Nilo, entre os rios Tigre e Eufrates, o chamado crescente fértil, quando a humanidade se torna expansionista .

> *"*O primeiro processo civilizatório corresponde a Revolução Agrícola, que se desencadeou originalmente, há cerca de 10 mil anos passados, sobre os povos da Mesopotâmia e do Egito e se repetiu, mas tarde, por efeito da difusão ou como desenvolvimentos independentes, na Índia (6.000 a.C.), na China (5.000 a.C.), na Europa (4.500 a.C.), na África Tropical (3.000 a.C.), e nas Américas (2.500 a.C.)" (RIBEIRO, 1997- pág 81).

A partir daí, então, as guerras não serviam mais como retaliação sem nexo, não serviam mais como estratégia tribal da luta pela vida, mas pela guarda e pela posse da comida.

Aquele que detém esse poder tem que manter sob qualquer hipótese, aquilo já estabelecido no inconsciente coletivo que se formava. No todo da cultura que se estabelecia, com pensamentos, conceitos e principalmente religiosidade, que na verdade gera nos usos e costumes as principais regras da sociedade, agora não mais relacionadas

ao tabu, mas voltada para os pecados e a possibilidade de não se chegar à vida eterna em companhia de seus antepassados e ao lado dos deuses.

Essa desculturação vai ocorrer de forma paulatina, mas efetiva, no momento em que os costumes daqueles se encontram mais fortes, com leis mais contundentes, com maior propriedade sobre a comida, com maior número de indivíduos pertencentes a esse grupo e com maior poderio militar.

Imaginemos que várias culturas possam interagir, umas com as outras em um espaço em que a comida esteja farta e, como essa interação vai ocorrer no momento em que essa mesma comida esteja escassa.

Imaginemos ainda um grupo de pássaros que se alimentam de comidas do tipo A, B, C, D, ***E e F*** e outro grupo que se alimente de comida do tipo ***E, F***, G, H, I e J.

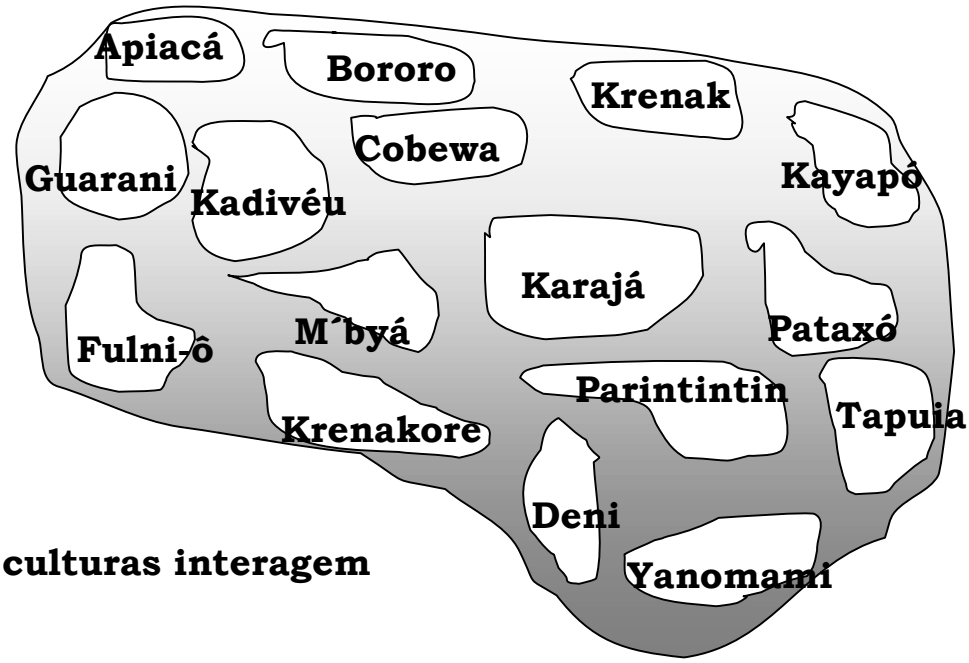
Esses animais continuarão comendo as comidas abundantes que atendem aos desejos dos dois grupos e lutarão até a morte pela garantia da comida dos tipos E e F, no sentido de garantir o alimento de sua prole.

A mesma coisa ocorre com relação a tribos das culturas paralelas à nossa. Comem o que existe em abundância na individualidade de suas necessidades, e realizando a *retaliação sem nexo*, lutando até a morte pela posse e garantia da comida desejada e necessária às duas tribos em comum.

Na cultura surgida com a revolução agrícola totalitária no atual território Iraquiano, os grupos sociais se envolvem em guerras para eliminar aquela comida necessária para o bem individual do outro grupo e trancafiam toda aquela comida que atenderia a necessidade dos dois grupos, eliminando assim, por completo, a concorrência, através da morte e do extermínio do outro grupo social.

O mesmo ocorre com a cultura, com as idéias, com os pensamentos, com os conceitos, quando um grupo social resolve dominar por completo a outra cultura, não influenciando, não alterando e adaptando essa cultura à sua, ou seja, aculturando, mas eliminando, anulando seus costumes, sua língua, sua visão de mundo, isto é desculturando o dominado, assim como foi feito com os indígenas de diversas partes do mundo como nos Estados Unidos, na África ou no Brasil.

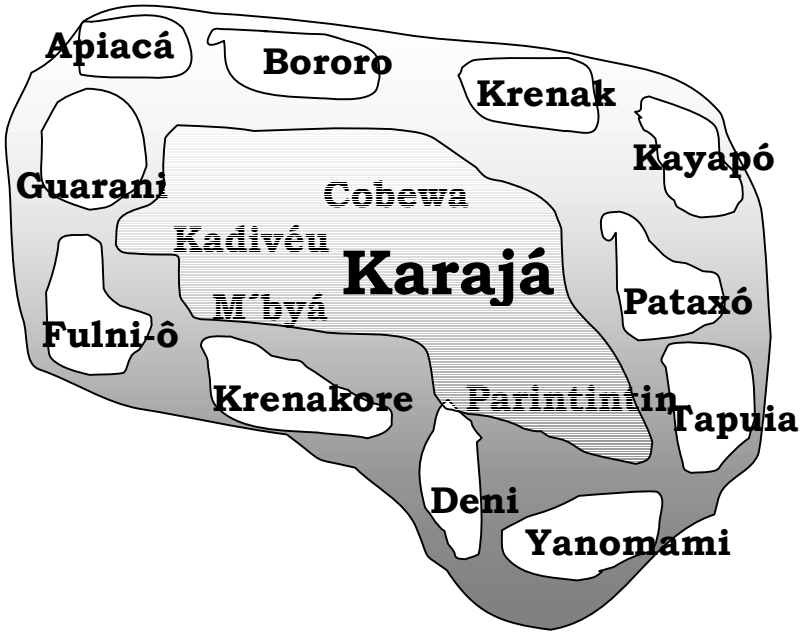
Entendo ser de suma importância tentar explicar essa desculturação através dos gráficos abaixo. É um exemplo gráfico, sem a intenção de dizer que tal povo específico tenha dominado outro povo. Os nomes aqui usados são apenas no sentido alegórico. Então vejamos: As culturas citadas estão interagindo com seus costumes, sua guerras, suas crenças, de forma harmônica, sem que nenhuma queira impor sua cultura.



Diversas culturas interagem

Em algum momento de suas histórias, um dos povos resolve conquistar outra cultura, seja através seu poderio militar, seja por necessidades de espaço ou comida para sua prole.

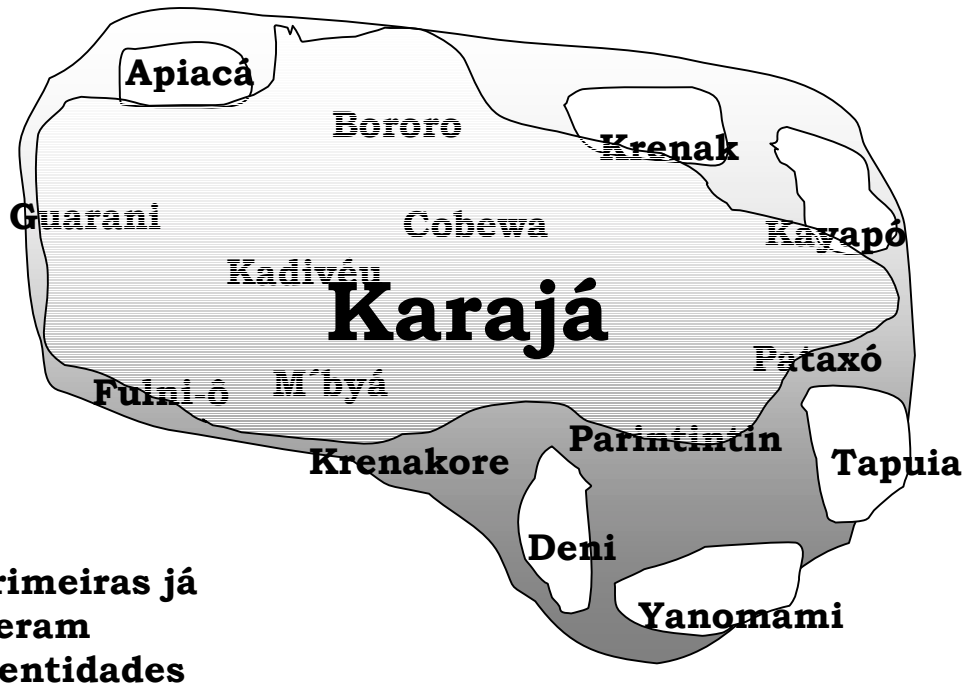
Acontece então, que aquela cultura que se deixou conquistar, começa a ser absorvida pela outra de maior capacidade expansionista, fazendo com que perca suas características principais ao mesclar-se com a outra de maior força.



Algumas culturas foram absorvidas e tornaram-se irrelevantes

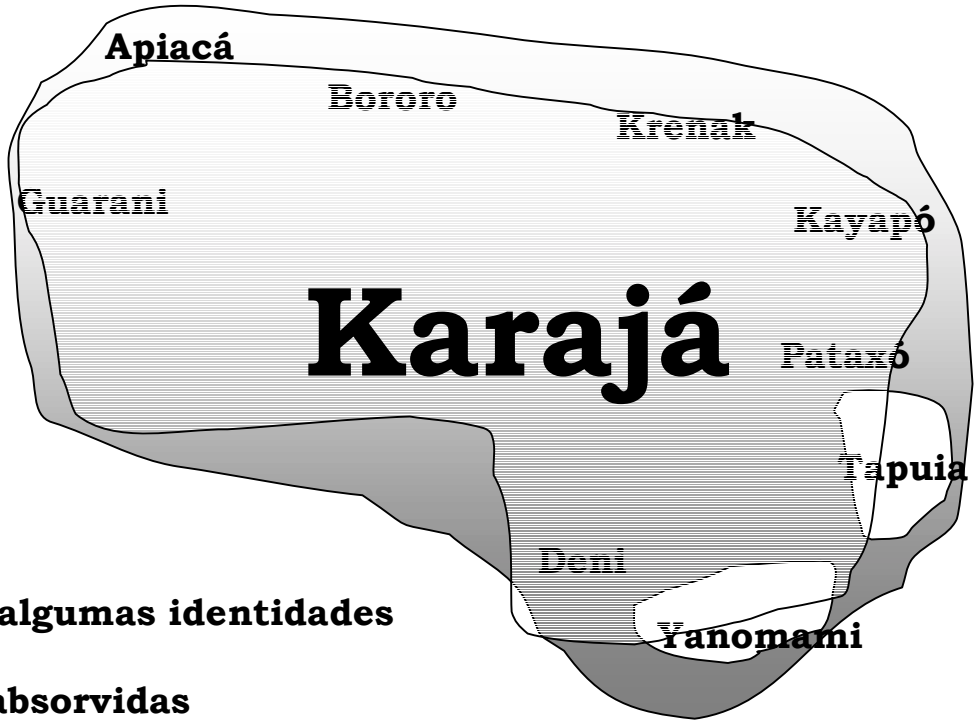
Dentro desse processo, a tribo que exemplifiquei como sendo dos Karajá, foi tomando conta de todo o patrimônio cultural das tribos menores ou menos preocupadas com a expansão, porém ainda aqui, também se aculturando e recebendo os costumes das outras tribos e incorporando-os a sua maneira de ser.

No entanto, caso o processo continue a caminhar no sentido da expansão dos Karajá, algumas dessas tribos conquistadas perderá definitivamente suas identidades tribais, ficando como que anuladas.



As primeiras já perderam as identidades

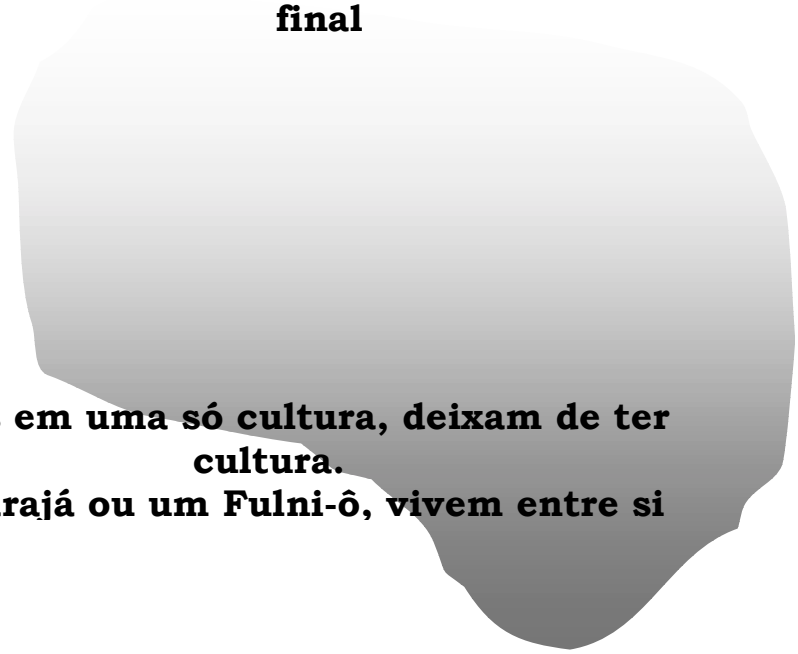
Se em continuidade do processo a aculturação continua, podemos perceber que algumas das tribos já foram desculturadas, perdendo sua condição específica e características, enquanto que outras, continuam sendo absorvidas.



Fim de algumas identidades tribais,
outras absorvidas

O que poderíamos querer como resultado final, a não ser a completa extinção da diversidade cultural, tal qual a globalização do século XXI onde culturas passam a ter a mesma característica, a mesma forma de falar, os pratos típicos passam a ser iguarias para tentar garantir a existência de uma diversidade, as vestimentas são as mesmas, os estilos musicais ouvidos são os mesmos em qualquer lugar que se esteja.

Resultado final



Unidos em uma só cultura, deixam de ter cultura.
Um Karajá ou um Fulni-ô, vivem entre si

Nascendo na concepção de "Ratio Christiana", vivendo intima e uterinamente esses conceitos, sem nem mesmo ter como de questioná-los, com os conceitos culturais tornando-se parte de seus inconscientes pessoais, os portugueses daquele período, recebiam essas informações em níveis tão abismais, tão ligados intimamente com todos os outros conteúdos arquetípicos, que podemos considerar como função do inconsciente coletivo.

Aquilo que era vivido e sentido em Portugal era sentido em toda a península ibérica e durante muito tempo, em toda a Europa.

> "Todos os instintos básicos e formas fundamentais do pensamento e do sentimento são coletivos. Tudo o que os homens concordam em considerar como geral é coletivo, sendo também coletivo o que todos compreendem, o que existe, o que todos dizem e fazem" (JUNG,1985: pág 29).

Se, por outro lado, analisarmos dessa forma o inconsciente coletivo do indígena do Brasil no século XVI, teremos que entender que, esses instintos básicos, essas formas fundamentais e os sentimentos coletivos vão ser construídos com os

estímulos recebidos pelos indivíduos daquela época e daquele lugar, isto é, a fauna, a flora, a geografia e, com isso, sua concepção de espiritualidade e personalidade.

Farão esses conceitos, gerar seus deuses, seus medos, desejos e sua própria cultura propriamente dita, passada através de uma educação oral transmitida de forma coletiva e que todos compreendiam.

Foi assim que a alma indígena, a *bush soul,* foi destruída, pois beber cauim, amasiar, dançar, amar a sua maneira, fazia parte da visão de mundo daqueles que chegaram antes dos Portugueses a Ilha de Vera Cruz. Perdendo essa alma, perderam seus nomes. Não eram mais Tamoio nem Tapuia, não eram mais desejo sexual, nem Guaixará, não eram mais dança nem Aimbirê, mas não se tornaram caraíbas nem europeus, não se tornaram karaibebé nem portugueses, não se tornaram abaré e deixaram de ser pagé morando na Tupã-oka (igreja).

Tornaram-se o que então?

Enquanto ao lado dos Jesuítas, um arremedo de homem branco. Enquanto vivendo ao lado dos senhores de engenho, escravos, mas depois deles, depois de Pombal, somente almas perdidas vagando pela terra que um dia foi dos *brasis.*

Jung (1975) nos mostra através de um relato de um indígena mexicano do século passado, sem que se tenha intenção de criar um anacronismo, que ainda hoje, com toda a informação de vários séculos, os indígenas vêem o homem branco como uma cultura e uma forma de ser diferente do que eles se enxergam:

> "' Veja, dizia Ochwiay Biano, como os brancos têm um ar cruel. Tem lábios finos, nariz em ponta, os rostos sulcados de rugas e deformados. Os olhos têm uma expressão fixa, estão sempre buscando algo. O que procuram? Os brancos sempre desejam alguma coisa, estão sempre inquietos, e não conhecem o repouso. Nós não sabemos o que eles querem. Não o compreendemos e achamos que são loucos! ' Perguntei-lhe então porque pensava que todos os brancos eram loucos. Respondeu-me: ' Eles dizem que pensam com suas cabeças' Mas naturalmente! Como pensa você? Perguntei admirado. ' Nós pensamos aqui – disse ele indicando o coração." (JUNG, 1975 - Os índios Pueblos: pág 219)

Nossa conclusão é somente esta: a Alma indígena foi destribalizada. Como se pode verificar e resumir da obra de Gilberto Freyre em Casa Grande e Senzala, a Cultura quinhentista portuguesa, avassaladora, englobante, tal qual um vírus que mata o organismo que habita, tira o índio da terra, catequiza, batiza, proíbe os rituais de iniciação e de passagem.

No século XVI, o índio ainda suporta a catequese, por estar em contato, em parte, com seus próprios costumes.

Mesmo escravizado, tendo que defender os Senhores de Engenho de outras tribos, que normalmente eram inimigas desses índios, servindo de guias na mata, sendo seduzido pelos conhecimentos jesuíticos, mantinham sua essência nômade e livre.

No entanto, quando da chegada da cultura agrícola totalitária da cana de açúcar, onde o trabalhar na terra de sol a sol era a faina verdadeira desse índio, não havia então como continuar ligado aos costumes de sua tribo. Não havia mais como ter o sentimento de pertença com suas raízes.

A cultura portuguesa, jesuítica, cristã, destribaliza os *brasis* e o engenho, a cana de açúcar, consome a cultura indígena.

No entanto, não paramos nesse ponto. É ainda pior.

Com a chegada da revolução pombalina a "terra dos brasis", com a eliminação dos colégios e as vilas jesuíticas, com a liberdade concedida ao escravo indígena, aquilo que destribalizava, aquilo que consumia, mas que abrigava e dava lenitivo ã existência dos indígenas, a cultura portuguesa do século XIX entrega o índio a terra que não mais lhe pertencia, em que não mais sabia de locomover, se abrigar, colher e caçar, quando o belicoso, o aguerrido e selvagem não mais habitavam o self indígena, quando o corpo já não tinha a graça, a beleza e a musculatura que tanto citou Caminha, Cardin, Anchieta, Nóbrega, Leonardo Nunes, Navarro e Vicente do Salvador e Serafin Leite.

Entrega, na verdade um ser, uma cultura destruída a um nível de miséria e fome e, principalmente de desordem emocional, que o fez definitivamente sucumbir.

Como uma forma de apontar que a Igreja Católica sabe o que realmente ocorreu com nossos indígenas, na festa dos 500 anos do descobrimento do Brasil, durante a missa realizada no mesmo local da primeira missa na Terra Brasilis se ouviu:

"...nós queremos hoje nesta Eucaristia, pedir perdão ao índio..." (texto obtido do filme Casa Grande e Senzala, 2000)

Referências Bibliográficas

- ANCHIETA, José de. (Trad e interpr.de Walmir Ayala) - **Auto de São Lourenço.** Rio de Janeiro: Tecnoprint Gráfica S/A. 1968.
- _____ **Cartas – Informações, Fragmentos Históricos e Sermões – 1534-1597.** Belo Horizonte; Itatiaia; S. Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988**.**
- BREHONY Kathleen A - **Despertando na meia idade – Tomando consciência do seu potencial de conhecimento e mudança**. São Paulo: Paulus, 1999.
- BYINGTON, Carlos. **Desenvolvimento da Personalidade – Símbolos e Arquétipos**. São Paulo: Ed. Ática, 1987.
- CALLOIS, Roger. **Les jeux et les hommes – le masque et le vertige**. Paris: Galiimard, 1985.
- CALMON, Pedro – **História do Brasil – Século XVI – As origens e Século XVII – Formação Brasileira** - Vol.2 – Rio de Janeiro - Livraria José Olímpio Editora – 2ª. ed, 1963
- CAMINHA, Pero Vaz de – **A Carta de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal** - Ministério da Cultura - Fundação Biblioteca Nacional – Departamento Nacional do Livro – Cópia obtida via internet)
- CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil** – São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.
- CARDOSO, Armando, (Trad). **O Teatro de Anchieta – Obras Completas** - 3º. volume - S.Paulo: Loyola, 1977.
- CHAIN, Iza G. C. – **O Encontro de Dois Mundos** In: O Diabo nos Porões das Caravelas – Tese de Mestrado – texto obtido através da Internet, 2003.
- DOURLEY, John P. **A doença que somos nós – A crítica de Jung ao cristianismo**; trad. Roberto Girola - São Paulo: Paulus, 1987.

- DOWNING, Christine (org). **Espelhos do Self: as Imagens Arquetípicas que moldam a sua vida.** Cultrix: São Paulo, 1994.
- EDINGER, Edward F. **Anatomia da Psique. O Simbolismo Alquímico na Psicoterapia.** São Paulo: Cultrix, 1993.
- FERNANDES, Florestan. **A Função social da Guerra na Sociedade Tupinambá.** São Paulo: Edusp, 1970.
- FRANÇA, Leonel S.J. **O Método Pedagógico dos Jesuítas – O "Ratio Studiorum"**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952.
- FLÓREZ, Esteban Ocampo – **Claves de la "Ratio Studiorum" para la lectura de la propuesta educativa de la Compañia de Jesús**. Cali: Universidad Javeriana, 1999.
- FREYRE, Gilberto - **Casa Grande e Senzala**.Rio de Janeiro:Livraria José Olímpio, 1984
- _____ - **Casa Grande e Senzala**.Rio de Janeiro: Rio Filmes com apoio da Fundação Joaquim Nabuco e Fundação Gilberto Freyre – narrado por Edson Nery da F|onseca, amigo pessoal e biógrafo de Gilberto Freyre . Caítulo II – A cunha, mãe da Família Brasileira, 2000.
- GAMBINI, Roberto – **O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena** - Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- HARTMAN, Gary V. **Uma cronologia da História e do Desenvolvimento da Obra e Teoria de Jung (1902-1935)** - Originally published in Quadrant: Journal of the C.G. Jung Foundation for Analytical Psychology, Vol. 30, no. 1, 2000.
- HERNANDES, Paulo Romualdo. **O Teatro de José de Anchieta: Arte e Pedagogia no Brasil Colônia** – Campinas: Biblioteca de Educação da UNICAMP, 2001.
- JACOBI, Jolande. **Complexo, Arquétipo, Símbolo na Psicologia de C.G. Jung**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1991.
- JECUPÉ, Kaká Werá. **A Terra dos mil Povos**. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis, 1999.
- _____**Tupã Tenondé**. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis, .2001.
- JUNG, Emma.**Anima e Animus.** S. Paulo: Cultrix, 1991.
- JUNG, C. G. **Memórias, Sonhos e Reflexões.** Rio de Janeiro: Ed Nova Fronteira, 1975.
- _____**Obras Completas , o Eu e o Inconsciente.** Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____**Obras Completas**: **Símbolos da Transformação**. Vol.V. Petrópolis: Vozes, 1989
- _____**A importância dos sonhos. In O Homem e seus símbolos.** C.G Jung, M.L.von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi e Aniela Jaffé. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1964.
- _____**Psicologia e Religião – Obras Completas** vol XI/1. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.
- _____ **A Vida Simbólica.** vol XVIII / 1. Petrópolis: Ed. Vozes, 1998.
- _____**A interpretação Psicológica do Dogma da Trindade.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.

- _____**Aion - Estudos sobre o simbolismo do Si-mesmo**. Petrópolis: Ed.Vozes, 1982.
- _____ **A Natureza da Psique**: Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.
- _____ **Fundamentos de Psicologia Analítica**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989.
- _____**Civilização em Transição**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993.
- _____ **A Vida Simbólica** - vol XVIII / 2 Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.
- _____**Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo** - VOL IX/1 – Petrópolis: Vozes, 2000
- LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas – A Conquista** – vol 1 – Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- MENDES, António Rosa , **A vida Cultural**, 1992.
- NAVARRO, Azpicuelta e outros - **Cartas Avulsas, 1550-1568**. Belo Horizonte /Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1988.
- NEVES, Luiz Felipe Baeta – **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios** – Colonialismo e Repressão Cultural – Rio de Janeiro:Forense Universitária, 1978
- NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil.** Belo Horizonte - Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1988.
- PAIVA, José Maria de – **O Método Pedagógico Jesuítico – Uma análise do "Ratio Studiorum"**: Viçosa – MG – Imprensa Universitária da Universidade Federal de Viçosa, 1981
- _____**Colonização e Catequese**.São Paulo: Cortez Editora, 1982.
- _____**História da Educação Colonial.** Texto ainda não publicado, 2002
- RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro – A Formação e o Sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SALVADOR,Frei Vicente do. **A História do Brasil – 1500-1627**. 5ª. Ed. São Paulo: Melhoramentos, 1965
- SAMUELS, Andrew. **Jung e os Pós-junguianos**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- SANFORD, John A. **Os sonhos e a cura da alma**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- _____ **Mal, O lado sombrio da Realidade**, São Paulo: Ed. Paulinas, 1988.
- _____ **Os sonhos e a cura da alma.** São Paulo: Paulinas, 1988.
- VON FRANZ, Marie-Louise. **O Feminino nos Contos de Fadas**. Porto Alegre: Ed. Vozes, 1995.
- WHITMONT, Edward. **A Busca do Símbolo.** São Paulo: Ed. Cultrix,1990.

ZWEIG**,** Connie e Jeremiah Abrams (org), **Ao encontro da sombra - O potencial oculto do lado escuro da natureza humana**, São Paulo: Cultrix,1994

Esporte e Emoção: contribuições da teoria de Norbert Elias para compreensão desses fenômenos

Sergio Servulo Ribeiro Barbosa
Centro Universitário do Triângulo - UNIT

Resumo
Esporte e Emoção são dois temas na obra de Norbert Elias que estão relacionados entre si de uma maneira bastante interessante. O esporte carrega na sua essência a emoção, como um dos componentes integrantes deste fenômeno moderno. Por que o esporte desperta tamanhos sentimentos nas pessoas? Por que mobiliza assim as nossas emoções?Neste sentido, algumas questões se fazem necessárias neste artigo. Qual é a base teórica de Norbert Elias na explicação da mudança do comportamento das pessoas no desenvolvimento do processo civilizatório? Podemos falar de uma teoria do controle de emoções? Qual e a base teórica para o conceito de emoção? São estas questões que este breve artigo tentará lançar algumas luzes pois esta é uma temática complexa e ainda em aberto.

Sports and emotion: contributions of Norbert Elias'theory for the understanding of these phenomenon

Sergio Servulo Ribeiro Barbosa
Centro Universitário do Triângulo – UNIT

Sports and emotion are two themes in Norbert Elias'deed that are inter-related in na interesting way. Sports carry emotion in its essence, as one of integrating components of this modern phenomenon. Why do sports awaken so many feelings in people? Why do they mobilize our emotions like this? Therefore, some questions are necessary in this article. What is Norbert Elias'theoretic base to xplain people's behavior change in the development of the civilizing process? Can we talk about na emotion control theory? What is the theoretic base for emotion control? Thes are the questions that this brief article will try to enligten, whereas this is a complex thematic and is still unfinishead,

Palavras-chave: Sociologia do esporte, Esporte e emoção

Esporte e Emoção: contribuições da teoria de Norbert Elias para compreensão desses fenômenos

Sergio Servulo Ribeiro Barbosa
Centro Universitário do Triângulo – UNIT

... O meio de campo é o lugar dos craques
que vão levando o time todo pro ataque
O centroavante, o mais importante
Que ***emocionante***
É uma partida de futebol ...
Skank
É uma partida de Futebol

Introdução

Esporte e Emoção são dois temas na obra de Norbert Elias que estão relacionados entre si de uma maneira bastante interessante. O esporte carrega na sua essência a emoção, como um dos componentes integrantes deste fenômeno moderno. Como na música do grupo Mineiro Skank, que emocionante é uma partida de futebol. Por que o esporte desperta tamanhos sentimentos nas pessoas? Por que mobiliza assim as nossas emoções? Estas perguntas com certeza se associam a

pergunta inicial que mobiliza o próprio Elias em seu livro Em busca da excitação (1985) , nos diz o autor: "*Que se pode concluir do facto de um tipo de passatempo inglês chamado "desporto" ter determinado, principalmente no século XIX e XX , o padrão de um movimento de lazer de dimensão mundial?"(p. 191)* com certeza a emoção tem responsabilidade nesta determinação do padrão de movimento ter alcançado tal proporção.

Num artigo anterior discutimos a influência da Obra de Freud nos textos de Norbert Elias (Barbosa, 2000), identificamos esta influência no que se referia a psicogênese dos processos civilizatórios, principalmente nas primeiras obras de Elias (1994 a), (1994 b). Neste sentido, este texto propõe fazer um estudo a partir de alguns textos de Elias (1991), Elias (1994 a), (1994 b) e Elias e Dunning (1985) tentando traçar um continuo na obra de Elias no que se refere a uma psicogênese ou teoria das origens e desenvolvimento do aparelho psíquico e como o autor explica estas transformações na economia psíquica[1] dos seres humanos, tecendo relações dentro de uma configuração sociológica mais ampla.

Para tanto, algumas questões se fazem necessárias neste artigo. Qual é a base teórica de Norbert Elias na explicação da mudança do comportamento das pessoas no desenvolvimento do processo civilizatório? Podemos falar de uma teoria do controle de emoções? Qual e a base teórica para o conceito de emoção?

O desenvolvimento de uma teoria das emoções na obra de Elias

Algumas evidencias sobre a psicogênese dos processos civilizatórios de Elias estão inicialmente explicitados na segunda parte do seu livro Processo Civilizador volume dois, neste volume o autor têm como preocupação essencial construir uma teoria dos processos civilizadores, tendo com base os dados empíricos apresentados no volume 1 e na primeira parte do volume 2 dos livros mencionados. Nesta obra o objetivo do autor é entender, a partir de um modelo teórico, como se desenvolve no curso da história humana o que Elias(1995) chamou de processo civilizador e como este processo altera o desenvolvimento do aparelho psíquico humano.

Nesta obra o autor começa a parte dois do volume 2 discutindo e mostrando como se dá a passagem do controle social ao autocontrole, a partir da destruição do feudalismo, a formação dos Estados, a monopolização, a centralização dos impostos e da força física e sua pressão sobre os indivíduos, produzindo uma nova rede de configurações, exercendo um controle social mais intenso e com um aumento da interdependência das pessoas. "A teia de ações" se tornou mais complexa e necessariamente mais integradas, modelando o controle das emoções e modificando o comportamento dos mesmos. Necessidades sociais tais como o autocontrole, a sujeição a idéias de outros, o retardamento dos desejos; necessidades essas que foram exigidas num crescente aos indivíduos a partir da sociedade guerreira medieval até a consolidação dos Estados modernos e destes até os nossos dias.

. Discutindo a interdependência e divisão de funções na sociedade moderna o autor diz:

> *"o que empresta ao processo civilizador no Ocidente seu caráter especial e excepcional é o fato de que, aqui a divisão de funções atingiu um nível, os monopólios da força e tributação uma solidez, e a interdependência e a competição uma extensão, tanto em termos de espaço físico quanto do número de pessoas envolvidas, que não tiveram iguais na história mundial.(Elias, 1994 b, p.207)*

[1] Termo designado por Sigmundo Freud para designar as energias internas que movem o funcionamento do sistema neural humano. Para maiores esclarecimentos ver PONTALIS & LAPLANCHE, Dicionário de Psicanalise. Rio de Janeio : IMAGO, 1985.

Nesta linha de raciocínio, a maior interdependência entre os indivíduos levou também a um *"fortalecimento do autocontrole e a permanência das compulsões – a inibição de paixões e controle de pulsões – impostas pela vida no centro dessas redes..."(*p.207) modificando a constituição psicológica dos mesmos. Este processo embora possuindo sequências de desenvolvimento diferentes em vários países, demonstra uma 'tendência' de movimento civilizatório, semelhante em várias partes do mundo.

Seguindo esta linha de raciocínio, o autor mostra que numa perspectiva ampla os contrastes entre os extratos sociais estão diminuindo, embora as diferenças ainda sejam consideráveis, as formas de condutas vão se tornando mais próximas, bem como, a constituição psicológica das classes sociais, demonstrando que num dado momento da sociedade ocidental, a violência física é controlada dentro de estreitos limites e a preocupação das pessoas se transformam, pois a mesma (violência física) não representa mais uma ameaça tão assustadora.

Elias mostrou como foi necessário aos indivíduos o controle das pulsões e das paixões para a vida em sociedade e consequentemente uma mudança na psicologia dos mesmos, já que as pessoas tinham que se adaptar a uma sociedade onde o monopólio da força física e o controle da violência já estão de certa forma garantidos e a satisfação dos desejos poderia ser adiadas e mesmos reprimidas. Com isto, novas configurações psiquícas vão ser "criadas", a partir da necessidade daquele momento histórico. A formação de um superego mais forte e de um controle mais rigoroso do id, vai possibilitar uma racionalização crescente e um domínio maior das pulsões.

Nos dizeres do autor:

> *"Decisivos para a pessoa, como ela se nos apresenta, não são nem o 'id' sozinho nem o 'ego' ou o 'superego', apenas, mas sempre a relação entre esses vários conjuntos de funções psicológicas, parcialmente conflitantes e em parte cooperativas, na maneira como o indivíduo dirige sua conduta. São elas, essas relações dentro do homem entre as paixões e sentimentos controlados e as agências controladoras construídas, cuja estrutura muda no curso de um processo civilizador, de acordo com a estrutura mutável dos relacionamentos entre seres humanos individuais na sociedade em geral, que têm importância."(Elias, 1994 b, p.237)*

Outros dois agentes de modelação da economia das pulsões também discutidos pelo autor, são a vergonha e a repugnância ou embaraço, que de uma certa maneira produziu um forte impulso na racionalização e consequentemente na psicologia das pessoas. E demonstra empiricamente que restrições crescentes à classe alta, mais precisamente pressões crescentes a partir de baixo – onde observa os fatores que vão, de certa forma fazer com que as camadas baixas e posteriormente a burguesia pressionam as camadas altas e nobres, fazendo com que as mesmas modifiquem os seus padrões de conduta, utilizando os mesmos como elemento de distinção de classe. Quanto mais refinado e polido, mais civilizado.

Na sua conclusão, ele retoma o que foi discutido ao longo do texto sobre a formação dos processos civilizados, ressaltando que eles ainda estão em curso e que são de difícil previsão, já que são planos "cegos". Mas que existe uma relação entre as mudanças na organização das sociedades e na personalidade dos indivíduos, gerando formas específicas de comportamento em diferentes momentos históricos e que em parte isto é gravado nas pessoas desde a sua mais tenra infância, sob um controle social poderoso e que são construídos sobre medos e coerções, que modelam o comportamento de todos. Nesse sentido, o autor afirma:

> *"Nenhuma sociedade pode sobreviver sem canalizar as pulsões e emoções do indivíduo, sem um controle muito específico de seu comportamento. Nenhum controle desse tipo é possível sem que as pessoas anteponham limitações umas às outras, e todas as limitações são convertidas, na pessoa a quem são impostas, em medo de um ou outro tipo. "(Elias, 1994 b, p.270)*

Neste sentido, observamos na obra de Elias, principalmente em obras posteriores uma busca de explicar como as transformações da sociedade são acompanhadas pela evolução do aparelho psíquico. Na introdução do livro "Em busca da Excitação"(1985) Elias procura levantar e explicar alguns problemas contidos nas várias obras que compõem o livro. Contudo o autor afirma que ele e Dunning ao estudar o Desporto tinham *"a profunda consciência de que a compreensão do desporto contribuía para o conhecimento da sociedade*." E mais adiante se pergunta:

> *"que espécie de sociedade é esta onde as pessoas, em número cada vez maior, e em quase todo o mundo, sentem prazer, quer como actores ou espectadores, em provas físicas e confrontos de tensões entre indivíduos ou equipas, e na excitação criada por estas competições realizadas sob condições onde não se verifica derrame de sangue, nem são provocados ferimentos sérios nos jogadores?*

E a partir desta pergunta colocada, Elias busca esclarecer a questão a partir de sua própria teoria dos processos civilizatórios, demonstrando que a investigação sobre o desenvolvimento do desporto numa direção semelhante em relação ao código de conduta e de sensibilidade das sociedades européias a partir do século XVI. Mostrando como exemplo, a orientação do boxe no sentido de uma luta corporal popular sem regras e com a utilização das pernas, até chegar a um esporte altamente diferenciado com um conjunto de regras para proteger os jogadores. Um controle e modelação do comportamento das pessoas na sociedade através do esporte.

No mesmo livro (1985) os autores fazem considerações sobre a gênese do desporto, chamando atenção para a origem do desporto na Inglaterra, estabelecendo uma relação sobre as "*características do desporto e o desenvolvimento da estrutura de poder da sociedade inglesa*".(p.48) mostrando a "*emergência do desporto como uma forma de confronto físico de tipo relativamente não violento encontrava-se, no essencial, relacionada com um raro desenvolvimento da sociedade considerada sob a perspectiva global*."(p.49) relacionando com os ciclos de violência da sociedade inglesa e o advento do esporte inglês. Contudo para se estabelecer uma maior segurança ele traça uma comparação entre as características do desenvolvimento inglês e o francês, nos seus processos civilizatórios, evidenciando as diferenças nestes processos, principalmente no que tange aos ciclos de violência e o controle do monopólio da força física.

Os autores evidenciam que o sistema de governo parlamentar, na Inglaterra, no final de um dos ciclos de violência vai se constituir como elemento fundamental ao equilíbrio de poder do rei, exigindo uma mudança na estrutura da personalidade das classes inglesas mais altas, ao buscar o poder político através de lutas não violentas, da negociação entre facções, de acordo com regras mutuamente estabelecidas como elementos que vão possibilitar o surgimento do desporto na Inglaterra, diferentemente do desenvolvimento político na França. Também discorre sobre a formação das associações de cavalheiros em clubes e que analogamente propiciou o surgimento da formação de clubes, de espectadores e executantes, contribuindo significativamente com o surgimento do desporto.

Os autores continuam afirmando que o desporto adquire uma função complementar nas sociedades altamente industrializadas, pois, permite a população a uma série de práticas de atividades físicas para as populações sedentárias, com insuficientes oportunidades de exercitar o corpo. Porém, Elias e Dunning (1985) afirmam que "*nas sociedades onde grande parte dos elevados padrões de civilização são salvaguardados e assegurados por meio de um estado interno de acentuado controlo efectivo da violência física, as tensões pessoais resultantes desse gênero de conflito, numa palavra, as tensões determinadas por essa dificuldade, estão muito espalhadas. " (p.69)* onde as próprias sociedades humanas desenvolvem formas de alivio destas tensões de stress como medida de auto-defesa, na forma de atividades de lazer, sendo o desporto uma destas atividades. Mas, para que o alívio das tensões ocorresse, este deve-se conformar-se a uma sensibilidade face a violência física e a um aumento do controle dos impulsos, afetos e emoções. Neste sentido ele introduz o conceito de lazer enquanto expressão mimética e pondera sobre os aspectos positivos e negativos que estas tensões podem provocar nas pessoas.

Resgatando a teoria de que os fatos de lazer despertam uma série de sentimentos tais como o medo, compaixão, o ciúme e ódio, de uma maneira que não ameaça e nem pertuba a vida real na esfera mimética, o termo se refere a representação com a realidade. E apresenta um diferença entre a excitação séria, não minética e a excitação mimética. Na primeira as pessoas podem perder o autocontrole e se tornar uma ameaça para si mesmo e para os outros, já a excitação mimética "*é na perspectiva social e individual, desprovida de perigo e pode ter um efeito catártico*". Ressaltam também que a força e o padrão das necessidades emocionais diferem de acordo com o estágio que a respectiva sociedade atinge no processo de civilização e os fatos minéticos acompanham e estas possuem também uma gradação, um nível de sensibilidade .

Neste mesmo texto Elias e Dunning (1985) discutem que nas sociedades industriais mais avançadas aumentou o controle social e o autodomínio da excitação exagerada, bem como as manifestações coletivas de grande excitação e mesmo incontroláveis são menos frequentes. Em relação aos indivíduos, o mesmo aconteceu com as paixões e que as pessoas que agem de forma bastante excitada correm o risco de serem presos ou hospitalizados. Somente as crianças é permitido a demonstração da excitação em público, aos adultos espera-se o controle da própria excitação, não se expondo demasiadamente, tornando este controle automático e já fazendo parte de estrutura de sua personalidade.

Nesta linha, discutem é que existem matizes e graus de prazer e satisfação que se pode encontrar na situação de lazer e nem todos produzem satisfação boa ou ótima e que estes conhecimentos deveriam ser utilizados nos estudos sobre o lazer. E terminam o ensaio discutindo que na nossa sociedade existe uma necessidade "*corrente de motivação de fortes emoções que aparecem e, se encontram satisfação, desaparecem, para só voltarem a manifestar-se algum tempo depois*" (p. 136) e que estes fenômenos são muito mais complexos que os cientistas supõem. Finalmente os autores afirmam que as atividades de lazer não funcionam somente como forma de liberação das tensões, mas uma renovação dessa tensão, sendo que o efeito catártico dessa tensão é a restauração do tónus mental normal através de uma "*pertubação temporária e passageira da excitação agradável"(*p.138)

Num texto posterior [2] Elias abordou as emoções humanas dentro de uma preocupação do que o autor chama de uma sociologia processual. Esta sociologia se preocupará com os aspectos estruturais das emoções humanas, aspectos compartilhados com outras espécies não-humanas e outras não compartilhadas e especificamente humanas. Para isto vai discutir sobre os aspectos evolutivos da espécie humana e da importância do natural e do aprendido neste processo.

Em seguida, aponta para a importância das emoções humanas como um constructo teórico para o estudo dos aspectos evolutivos que levaram o surgimento dos seres humanos. Em seguida apresenta três hipóteses sobre o processo evolutivo dos seres humanos. São elas: 1º) **os seres humanos, enquanto uma espécie, representam uma ruptura evolucionária;** 2º) **seres humanos não somente podem aprender muito mais que as outras espécies, eles também devem apreender mais;** 3º) **nenhuma emoção de uma pessoa adulta é, em qualquer caso, um padrão reativo geneticamente fixado inteiramente não aprendido.** O autor distingue três aspectos componentes das emoções humanas: um componente comportamental, um componente fisiológico e um componente sensível.

Discute que uma das maiores fontes de confusão no estudo das emoções é a variedade de sentidos/significados que o termo emoção possui. No seu sentido mais amplo "*o*

[2] Texto de Nobert Elias, Sobre os seres humanos e suas emoções: um ensaio sob a prespectiva da sociologia dos processos.Londres, 1991. Trad. Trad. M.B. Bissoto e F.C. Fontanella. (mimeo) texto discutido na disciplina FF105 A – ATIVIDADE FÍSICA E PROCESSO CIVILIZADOR, ministrado pelos Professores Doutores Ademir Gebara e Maria Beatriz Rocha Ferreira.

termo emoção é aplicado ao padrão de reação que envolve o organismo todo em seus aspectos somático, sensível e comportamental... ...No sentido restrito, o termo emoção se refere somente ao componente sensível da sindrome."(Elias, 1991, p.15), ou seja, na manifestação sensível e exterior dessas mesmas emoções.

Neste sentido, o texto de Elias(1991) aponta para algumas discussões que devem ser feitas dentro de uma sociologia processual, uma delas é a seguinte: "*No contexto humano o conceito de natureza tem que ser re-definido "*(p.7) e que na composição entre as formas apreendidas e não aprendidas de direcionamento do comportamento aplicadas no estudo empírico do sorriso podem ser estendidos a outras manifestações emocionais. Em outros termos a distinção entre a natureza e o aprendido se coloca como estreitamente interrelacionados, não podendo ser entendidos separadamente.

E concluí que no "caso dos seres humanos, impulsos emocionais não aprendidos estão sempre relacionados com a auto-regulação pessoal aprendida, mais especificamente ao controle aprendido das emoçoes. O mutável equílibrio entre impulsos emocionais e controle – emocional-de-contenção-de-impulsos se mostra por si mesmo nos movimentos de uma pessoa, em seus gestos e em suas expressões faciais, que são sinais por meio dos quais as pessoas comunicam, involuntariamente ou intencionalmente, a condição da auto-regulação de suas emoções a outros seres humanos" (Elias, 1991, p.19)

Considerações Provisórias

A partir de todas estas considerações a respeito de um desenvolvimento de uma teoria na teoria de Elias que explique os aspectos "evolutivos"[3] emocionais dos seres humanos. Neste sentido fica claro que houve na obra de Elias ao longo de aproximadamente 50 anos de fecunda produção teórica um desenvolvimento de um conjunto de proposições que partem de uma concepção nitidamente de infuência Freudiana e parte para uma concepção mais ampla que vai analisar as emoções dentro de uma abordagem diferente da concepção anterior, onde a emoção vai possuir três componentes: um componente orgânico ou somático, um aspecto sensível ligado aos sentimentos e um aspecto que é comportamental, ligado ao comportamento manifesto das pessoas, a parte observável das emoções, dentro do que ele vai chamar de uma sociologia dos processos.

Não podemos negar que haja um desenvolvimento no psiquismo dos seres humanos ao longo do processo histórico das sociedades, com certeza diferimos do ponto de vista emocional de pessoas que viveram em outras sociedades humanas em outros períodos históricos. Não podemos dizer que Elias tentou produzir um teoria das emoções, mas tenta explicar a partir de vários aspectos que compõem o processo civilizatório como se deu este desenvolvimento no ocidente e com certeza as emoções e todo o aparelho psíquico tiveram que se moldar a estas mudanças, se reprimindo ou contendo algumas emoções, liberando outras manifestações de acordo com o conjunto de regras de condutas determinadas socialmente.

Neste sentido, observamos uma mudança no referencial teórico de Elias principalmente no que tange sobre o conceito de emoção como observado acima. Daí a necessidade de aprofundar os estudos sobre a teoria Elisiana e compreender como se dá o desenvolvimento do aparelho psíquico neste processo civilizatório e como a idéia do autor "evolui" ao longo de sua obra, procurando entender como o mesmo ocorre, já que não sabemos se o desenvolvimento do psiquismo humano acompanha ou determina o próprio processo civilizatório.

Referências Bibliográficas

[3] Sabemos que o termo evolução não é o melhor termo para se expressar sobre o desenvolvimento do aparelho psíquico dos seres humanos.

BARBOSA, Sergio S.R. A influência da obra de Sigmund Freud nos escritos de Norbert Elias: algumas considerações introdutórias. Revista Conexões: educação, esporte, lazer. Campinas, S.P. n.5, dezembro 2000, pp 14 a 18.
ELIAS, Norbert. O processo civilizador: uma história dos costumes..1 Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1994. Volume 1(a)
ELIAS, Norbert. O processo civilizador: formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1994. Volume 2(b)
ELIAS, N. & DUNNING, E.. A Busca da Excitação. Lisboa : DIFEL, 1985.
ELIAS, Nobert Sobre os seres humanos e suas emoções: um ensaio sob a prespectiva da sociologia dos processos. Londres, 1991. Trad. M.B. Bissoto e F.C. Fontanella. (mimeo)
ELIAS, Norbert. Norbert Elias por ele mesmo. Rio de Janeiro : J.Zahar Ed., 2001.
FREUD, S.
GEBARA, A. Sociologia Configuracional: as emoções e o lazer. In BRUHNS, H.T. (org.) Lazer e Ciências Sociais: diálogos pertinentes. São Paulo : Chronos, 2002.

Skate, lazer e as emoções: reflexões a partir do pensamento De Norbert Elias e Eric Dunning.

Tony Honorato
Núcleo de História e Educação
PPGE/UNIMEP/CAPES
thonorat@unimep.br

Resumo:
O presente artigo discute aspectos da teoria do lazer e das emoções de Norbert Elias e Eric Dunning, na prática que denominamos lazer-skate. Apresentamos a busca do prazer como elemento fundante desta atividade de lazer, tendo como pano de fundo o processo civilizador que o homem tem construído processualmente através dos seus comportamentos, costumes e hábitos.
Palavras-chave*: Lazer, Emoções e Skate.*

Abstract:
This paper argue aspects of the theory of the leisure and of the emotion by Norbert Elias and Eric Dunning, at the practice that denominations leisure-skate. Presents the search pleasure as basic element the this leisure activity, basead on a civilizing process we aim under the that man to have build-up processing by through your conduct, custom and habit.
Key-Words*: Leisure, Emotion and Skateboarding.*

Em 03 de agosto de 1500 a frota de Cabral após ter "descoberto" o Brasil, já se encontrava em Melinde, costa oriental da África, a caminho da cobiçada Índia. Passaram-se 502 anos, muitas mudanças ocorreram, tanto nos costumes como nos hábitos dos homens ocidentais. Hoje, após todo este tempo, comemora-se na data de 03 de Agosto, o Dia do Skate, diríamos que isso seja mais uma das práticas culturais aventureiras, que o homem construiu através de suas experiências/relações comportamentais ao longo do tempo.

A prática cultural do Skate no Brasil é recente, Chaves[1] aponta que "ela chega na década de 60, com uma galera que começava a surfar por aqui, influenciada pelos anúncios na revista *Surfer*. Na época o seu nome era "surfinho", e era feito de patins pregados numa madeira qualquer, sendo as rodas de borracha ou de ferro". Embora esta atividade seja recente, tem se proliferado por todo território nacional. Neste sentido, Costa[2] diz que "as atividades de esporte de

[1] CHAVES, C.; BRITTO, E. A onda dura:3 décadas de skate no Brasil. São Paulo: Parada Inglesa, 2000. p. 13.
[2] COSTA, V. L. M. Esportes de aventura e risco na montanha**:** uma trajetória de jogo com limites e incertezas. Rio de Janeiro, 1999. Tese de Doutorado (Doutorado em Educação Física). Coordenadoria de Pós – Graduação da Universidade Gama Filho. p. 103.

alto risco e de recreação vêm despertando a atenção das pessoas, aumentando-lhes a popularidade".

Para Costa[3], as atividades de esporte de alto risco estão ligadas às aventuras, e as aventuras por sua vez, apresentam-se como exterior à trama global da vida; todavia, está organicamente ligada a ela e marca o momento agudo desta necessidade interior que impregna a história pessoal. Assim, as aventuras podem ser culturais/históricas, vistas pela ótica das condições humanas.

As condições culturais e históricas[4] do homem, são marcadas pelos vazios construídos por eles mesmos. No processo de construção do homem, urge a necessidade de criar e recriar novas práticas sociais, como as atividades de lazer que estão associadas ao lúdico, ao prazer, ao devaneio, ao risco e a aventura[5], para tentar preencher alguns espaços vazios e proporcionar emoções prazerosas.

Elias[6] trata as emoções humanas como elemento significativo de análise; logo, seu pensamento é de que o desenvolvimento humano não se refere ao crescimento material, mas sim, emocional.

O pensamento de Elias parece ser simples, mas defronta com alguns problemas. Podemos apresentar, por exemplo, os estudos psicológicos e biológicos das emoções humanas, que na maioria preocupam-se com os aspectos estruturais, desconsiderando ou encobrindo as diferenças estruturais entre emoções humanas e aquelas de espécies não humanas.

As discussões a respeito da união funcional das características que os homens compartilham com outras espécies e aquelas especificamente humanas ainda são raras[7]. Tais discussões poderiam ser úteis para haver um consenso sobre o conceito de emoções humanas e a de espécies não humanas.

---

[3] Ibid.

[4] Ao falarmos de condições culturais e históricas, defrontamos impreterivelmente com a velha questão do próprio homem. Norbert Elias foi um dos autores que buscou compreender a condição humana, a qual ele compreende pelo lento e prolongado processo da construção do próprio homem.

[5] O lazer pode ter outras características, mas essas são fortemente identificadas nas atividades de lazer e/ou esportes radicais, no caso de nosso objeto de estudo, a prática do lazer – skate.

[6] ELIAS, N. Sobre seres humanos e suas emoções: um ensaio processual-sociológico**.** In: FEATHERSTONE, M.; HEPWORTH, M.; TURNER, B.S. editors. Publicado pela primeira vez na Revista: Theory, Culture and Society, 4, 1987. Posteriormente publicado na The body: Social process and cultural theory, 1991. p. 103-125. Trad. M. L. Bissoto; F. C. Fontanella.

[7] *Ibid*. p. 01.

Elias observa a presença de duas tendências opostas nas ciências humanas: as propriedades compartilhadas entre humanos e outras espécies, legitimando-se para status para ciências naturais. Nesse enfoque, para o autor, permanecem indiferentes inovações evolucionárias características da espécie humana.

Os representantes desta ciência, normalmente, selecionam como relevante o que consideram características humanas naturais invariáveis, preferencialmente as que os humanos compartilham com outras espécies, ou seja, seríamos naturalmente macacos. Para Elias, trata-se de uma abordagem monística[8] e reducionista.

A outra tendência, é a dos tipos de ciências humanas, incluindo quase todas as ciências sociais. Esta tendência se preocupa com objetivos que geralmente são vistos como pertencentes à natureza. Elas tratam seu objeto de estudo como algo apartado da natureza, como algo a ser explorado inteiramente em si mesmo. A maioria destas ciências (história, sociologia etc.), preocupa-se com fatores humanos que são exclusivamente humanos, distinguindo a humanidade de outras espécies, ou melhor dizendo, o ser humano representaria o rompimento com o mundo de outra espécie[9].

O ponto fundante e freqüente da discussão entre sociólogos, sobre a ausência de características distintivas, e a relação de evolução biológica e desenvolvimento social, sendo o termo "evolução" utilizado indiscriminadamente como referência para ambos.

Para Elias, a terminologia evolução restringe-se ao nível biológico, enquanto a expressão desenvolvimento traz natureza distintiva de aprendizagem de mudança sócio-cultural. Neste sentido, uma antiga tradição sugere uma divisão absoluta entre natureza e não-natureza, sendo que ambas as tendências sofrem inabilidade para compreender a natureza dos processos.

Elias estranha a longo prazo, por exemplo, os observadores nascidos num estágio posterior de tais processos, reconstituírem a seqüência de fases antecedentes, porque aparecerá a dificuldade da extinção do ser entendido pelo viés puramente biológico.

---

[8] Monismo: Muitos filósofos recusaram a bifurcação cartesiana da realidade em substância física e mental. Spinoza elaborou uma teoria denominada de teoria do duplo atributo, também chamada de teoria do duplo aspecto, de acordo com a qual o mental e o físico são modos distintos da mesma substância, Deus. O mental e o físico são somente dois da infinita multiplicidade de modos desta substância única. Numa extrapolação desta teoria, muitos filósofos elaboraram outras teorias segundo as quais toda a realidade é realmente de um só tipo: Hobbes- realidade seria do tipo material (materialismo), Bekerley, a realidade é mental (idealismo) e o idealismo hegeliano, onde tudo é parte do Mundo do Espírito. *Ibid*. 02. (nota da tradutora)

[9] *Ibid*. 02.

Para a reconstituição a longo prazo, Elias apresenta a tendência de que os humanos ocuparam a terra pela aprendizagem, a partir da experiência, e pela transferência de conhecimento de uma geração para outra. Nesta perspectiva as emoções humanas podem servir como um útil, embora não único ponto de partida para reconstituição de um processo.

Elias[10] aponta três hipóteses sobre o processo evolutivo dos seres humanos: "os seres humanos, como espécie, representam uma ruptura evolucionária; os seres humanos não somente podem aprender muito mais que as outras espécies, eles também devem aprender mais para se tornarem seres humanos funcionando plenamente; nenhuma emoção de uma pessoa adulta é, em qualquer caso, um padrão reativo geneticamente fixado, inteiramente não aprendido".

Desta forma, as emoções humanas no entendimento de Elias distinguem-se em três aspectos: um componente comportamental, um componente fisiológico e um componente sensível, haja vista que, a aprendizagem desenvolve uma função importante no componente sensível, ou seja, o sentimento é um componente indispensável das emoções humanas.

No estudo das emoções há dois significados diferentes, isso pode ser um entrave no uso inadvertido dos termos. Um é no sentido amplo, onde o termo emoção é aplicado às reações que envolvem o organismo todo em seus aspectos somático, sensível e comportamental, já o outro, é no sentido de restrito, onde o termo emoção só se refere ao componente sentimento representado uma auto-imagem humana.

Elias[11] nos aponta que para estudar as emoções é relevante que seus aspectos venham num todo, formando uma única abordagem. No caso dos seres humanos, impulsos emocionais não aprendidos estão sempre relacionados à auto-regulação pessoal aprendida, mais especificamente ao controle aprendido das emoções.

O segundo apontamento é a inadequação de uso rotineiro do conceito de "expressão de emoções", porque as emoções e os movimentos relacionados têm uma função intimamente ligada ao contexto das relações com outras pessoas e, em um sentido mais profundo, com a natureza ao seu redor.

---

[10] ELIAS, N. Sobre seres humanos e suas emoções: um ensaio processual-sociológico**.** In: FEATHERSTONE, M.; HEPWORTH, M.; TURNER, B.S. editors. Publicado pela primeira vez na Revista: Theory, Culture and Society, 4, 1987. Posteriormente publicado na The body: Social process and cultural theory, 1991. p. 103-125. Trad. M. L. Bissoto; F. C. Fontanella.

[11] *Ibid.* p. 23. Elias denomina os apontamentos aqui apresentados como re-orientação.

Feito o esboço do lazer-skate enquanto emoções humanas, o apresentaremos como uma forma de atividade de lazer através das evidências que Elias e Dunning[12] enfatizaram por meio das mudanças ocorridas em longo prazo, tanto nas emoções, quanto nas estruturas de controle das pessoas; tendo os pontos das reações emocionais no lazer que vão desempenhar funções desrotinizadoras proporcionando tensões/excitações agradáveis.

Uma das evidências que Elias e Dunning apontam em relação ao lazer, é que nas sociedades industriais mais avançadas são menos freqüentes as situações críticas sérias que originam comportamentos de excitação nos indivíduos, eles demonstram com isso a capacidade progressiva de aumento do autocontrole social e o autodomínio da excitação exagerada. Neste sentido fica explícito que a organização social do autocontrole torna-se mais efetiva. Logo, as erupções de sentimentos fortes acabam por apresentar-se de outra maneira, transformando-se em motivo de embaraço, vergonha ou arrependimento, portanto, só as crianças não serão censuradas, e o "auto controle em parte já não se encontra sob seu domínio. Tornou-se um aspecto de estrutura profunda da sua personalidade"[13].

Outro apontamento significativo que os autores analisam centra-se no binômio trabalho/lazer. Para eles "a noção de que as atividades de lazer podem ser explicadas como complementares ao trabalho, é raramente considerada problemática", porque o lazer é denominado pelo prazer e o trabalho é totalmente desprovido do mesmo. Contudo, nas Sociedades-Estado profundamente organizadas do nosso tempo, onde a pressão de formas de controle externos e internos de um tipo relativamente permanente é extensível a tudo, a satisfação do lazer ou a falta deste pode ser da maior importância para o bem-estar das pessoas enquanto indivíduos ou sociedades[14].

Para Elias e Dunning, nas sociedades mais diferenciadas e urbanizadas o tempo do trabalho é rigorosamente regulado. Fora dele, o trabalhador tem o tempo livre, que somente uma porção deste tempo livre pode ser voltado ao lazer, no sentido de ocupação escolhida livremente e não remunerada, escolhida antes de tudo, porque é agradável para si mesmo[15].

---

[12] ELIAS, N.; DUNNING, E. A busca da Excitação**.** Lisboa: Difel, 1992.
[13] *Ibid.* p. 103.
[14] *Ibid.* p. 106.
[15] *Ibid.* p. 107. Para Elias e Dunning a atividade de lazer que ocupar o tempo, só será atividade de lazer se estiver fora das rotinas sociais.

Os autores esboçam a tipologia correspondente das formas de ocupação do tempo livre, em três espectros[16]:

1) *Rotinas do tempo livre*: provisão rotineira das próprias necessidades biológicas e cuidados com o próprio corpo (comer, beber, descansar etc.); Governo da casa e rotinas familiares conservar a casa em ordem, lavar roupa, cuidar dos animais etc. As atividades apresentadas aqui além de ser rotineiras não são muito prazerosas.
2) *Atividades de formação, auto-satisfação e autodesenvolvimento:* trabalho comunitário de voluntário, estudo, hobbies, atividades religiosas etc. Essas atividades, às vezes, mesmo prazerosas, reprimem manifestações espontâneas.
3) *Atividades de lazer:* encontros sociais formais ou informais, jogos e atividades miméticas, como participante espectador e miscelâneas de atividades esporádicas prazerosas e multifuncionais (viajar, jantar fora etc.).

São notáveis que as atividades de lazer são mais associadas à quebra de rotinas, que vão caracterizar-se pelo "descontrole controlado" das restrições sobre os impulsos e as manifestações emocionais.

Além da quebra de rotina, nota-se duas diretrizes em Elias e Dunning (1992) para denominar as atividades de lazer: em primeiro é a compulsão social, ou seja ocorre uma participação voluntária sem constrangimento, e em segundo é a escolha da atividade, por sua vez, esta decisão é tomada em função de si mesmo ou do grupo, sem desrespeitar as regras socialmente estabelecidas.

As atividades de lazer, para Elias e Dunning[17], portam comportamentos miméticos. Esses comportamentos significam que as apresentações/atividades de jogos, teatros, esportes, dentre outras, com emoções intensas presentes, estarão livres de restrições de uma forma controlada, apresentando tensões prazerosas.

Segundo Elias e Dunning[18], "sob a forma de fatos de lazer, em particular os da classe mimética, a nossa sociedade satisfaz a necessidade de experimentar em público a explosão de fortes emoções, um tipo de excitação que não perturba nem coloca em risco a relativa ordem

[16] *Ibid.* 147.
[17] ELIAS, N.; DUNNING, E. A busca da Excitação**.** Lisboa: Difel, 1992.
[18] *Ibid.* p. 112.

social e que pode ter um efeito catártico[19], diferente do que sucede com as excitações de tipo sério", que iria caracterizar-se como não mimética[20].

Nas atividades miméticas nota-se a existência de autocontrole, ou melhor, "os descontroles emocionais controlados". Isso, para Elias e Dunning não reflete a compensação das tensões do cotidiano, e sim, o que realmente deve produzir/buscar no lazer, ou melhor dizendo, o "desenvolvimento de tensão-excitação" é a peça fundamental de satisfação no lazer.

Assim, a exposição feita até agora, aponta que as emoções humanas, assim como as atividades de lazer, são desenvolvidas e aprendidas processualmente e também que os estudos de Norbert Elias e Eric Dunning contribuem para a compreensão dos aspectos - lazer e emoções - contidos na prática do lazer-skate, com os avanços dos estudos sociológicos configuracionais. E concluo fazendo uso de uma citação de Bachelard (1992, p. 110) que me inspira profundamente nesta investigação: *"A aventura que tende a descobrir o mundo, descobre ao mesmo tempo a intimidade humana. Tanto o que é profundo no mundo e no homem, tem o mesmo poder de revelação. A viagem é reveladora do viajante."*

Referências Bibliográficas:

CHAVES, C.; BRITTO, E. A onda dura:3 décadas de skate no Brasil. São Paulo: Parada Inglesa, 2000.

COSTA, V. L. M. Esportes de aventura e risco na montanha**:** uma trajetória de jogo com limites e incertezas. Rio de Janeiro, 1999. Tese de Doutorado (Doutorado em Educação Física). Coordenadoria de Pós – Graduação da Universidade Gama Filho. p. 103.

ELIAS, N. Sobre seres humanos e suas emoções: um ensaio processual-sociológico**.** In: FEATHERSTONE, M.; HEPWORTH, M.; TURNER, B.S. editors. Publicado pela primeira vez na Revista: Theory, Culture and Society, 4, 1987. Posteriormente publicado na The body: Social process and cultural theory, 1991. p. 103-125. Trad. M. L. Bissoto; F. C. Fontanella.

ELIAS, N.; DUNNING, E. A busca da Excitação**.** Lisboa: Difel, 1992.

[19] O termo catártico vem da teoria de Aristóteles, que sobre o efeito da música e do drama, tem como peça central, o conceito de *catarse*, que representa "expulsar substância nocivas do corpo, com a limpeza do corpo por meio de uma purga". (Elias e Dunning, 1992 p. 122.)

[20] É relevante dizer que as atividades miméticas acompanham as forças e os padrões das necessidades emocionais que diferem de acordo como o estágio que a sociedade atinge no processo de civilização. (Elias e Dunning, 1992)

Evangelizar e participar: a visão de mundo de Anna Kopal

Vasni de Almeida[1]

RESUMO: O artigo se volta para uma fase que se apresentou promissora para o protestantismo brasileiro. As décadas iniciais da República formaram um período de ajustes nas igrejas protestantes de origem missionária, momento em que tiveram a oportunidade de expandir o reduzido espaço social conquistado no país. Os engajamentos esperados de presbiterianos, batistas, metodistas e congregacionais são aqui analisados por meio das posturas e atitudes de Anna Kopal, uma mulher inconformada com práticas religiosas desencadeadas sem a devida interação com outras instituições sociais. Do metodismo, em particular, era esperado um fazer religioso menos canônico e mais voltado para a dinâmica social do país. A voz da Anna Kopal eclodiu numa fase do protestantismo brasileiro em que a mulher insistia em garantir a sua representatividade, arduamente conquistada através de diferentes formas de atuação.

Palavras-chave: Protestantismo, cultura, educação, civilização, participação feminina.

Introdução

O protestantismo brasileiro ganhou novo impulso com a Proclamação da República. Mas já havia granjeado simpatias junto aos republicanos bem antes de 1889. As escolas organizadas por presbiterianos, metodistas, batistas e luteranos, em várias cidades brasileiras, confirmam as boas relações entre políticos liberais e maçons e as lideranças protestantes, isso já no decorrer da segunda metade do século XIX. A legalização dos templos, de instituições assistenciais e a organização de jornais e revistas protestantes contavam com a aquiescência de políticos republicanos influentes, antes mesmo do mudança de regime. No entanto, foi com a Proclamação, com a definitiva separação entre Estado e Igreja Católica, que o protestantismo brasileiro ganhou novo fôlego, expandindo-se tanto no que se refere à construção de templos e escolas quanto ao envolvimento social.

Pode-se afirmar que a interação do protestantismo com a sociedade brasileira, no aspecto religioso, cultural ou político, foi intensificada no sistema republicano de governo. A liberdade religiosa, a partir de então garantida em lei, ainda que não tenha eliminado a influência cultural do catolicismo na sociedade, permitiu aos protestantes acesso a espaços na vida pública do país, acesso esse até então dificultado. O advento da República, com todas as suas variações[2], traduziu-se numa grande possibilidade, aos protestantes de diversas matizes, de influenciar a cultura que se desencadearia a partir das mudanças em curso. Acreditavam eles que a implantação do sistema republicano poderia se converter no alicerce da nova sociedade, transformando-a tanto no campo econômico e político quanto no cultural.

O protestantismo que se instalou no Brasil foi o protestantismo norte-americano, o que dava a ele as cores da religião civil praticada nos Estados Unidos[3]. Na visão dos missionários e missionárias que atuavam em escolas, igrejas, entidades assistenciais, o sistema político que levara o seu país ao desenvolvimento econômico e social seria o mesmo que alavancaria as nações pobres

---

[1] Doutorando em História pela Universidade Estadual Paulista – Unesp/Assis, sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Basto de Albuquerque. Estudo realizado com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – Fapesp.

[2] José Murilo de Carvalho fala em "três modelos de república à disposição dos brasileiros": o americano, o positivista e o jacobino. Os dois primeiros enfatizavam aspectos ligados à organização do poder. O último privilegiava a intervenção popular "desdenhando os aspectos de institucionalização" (1990, p. 22).

[3] MENDONÇA, Antônio G. ; VELASQUES FILHO, P. , 1990, p. 13.

que até então viviam sob a égide de outros regimes. Presbiterianos, batistas, metodistas, congregacionais visualizavam na República instaurada um momento de transformação cultural. Em certa medida, o mesmo acontecia do lado dos republicanos mais exaltados. Não foram poucos os políticos liberais que depositaram nos protestantes a esperança de instauração de um tempo de progresso e prosperidade, pois tinham nos Estados Unidos, país de maioria protestante, o modelo de República a ser efetivado.

Nas décadas iniciais da Primeira República, houve um envolvimento considerado de protestantes na constituição de uma cultura compatível com o modelo de sociedade que concebiam como ideal. Três questões primiciais podem anunciar esse envolvimento. Que modelo de sociedade as igrejas protestantes desejavam construir, e nesse sentido, as suas práticas poderiam sustentar um envolvimento social mais amplo? O que esperavam os agentes religiosos das igrejas nas quais atuavam? Que contribuições as igrejas protestantes poderiam dar para a concretização da sonhada sociedade ordeira e progressista, lema assumido e defendido pelos republicanos? As respostas a essas indagações são tão difíceis quanto compreender os dilemas do protestantismo no período, mesmo porque ele estava dividido entre a necessidade de expansão, de integração com outras denominações e em acelerar os processos de autonomia em relação às igrejas norte-americanas[4] .

O protestantismo brasileiro carece de redobrados estudos que apontem para as ações que desencadeou para alcançar as suas pretensões na sociedade republicana. Nós nos contentamos, neste artigo, em percorrer as questões acima levantadas, por meio das posturas assumidas e atitudes tomadas por uma mulher durante as décadas iniciais da República. Trata-se da metodista Anna Kopal. Percorrendo relatos de sua vida e missão, alguns aspectos significativos do que se esperava do protestantismo brasileiro no período emergem com força: a representatividade das mulheres, os posicionamentos do cristianismo protestante perante uma sociedade em transformação e as responsabilidades que assumiram para que as mudanças acontecessem. As percepções do social de Anna Kopal permitem reflexões que podem levar à compreensão da emblemática atuação dos protestantes no país, iniciada no início do Período Imperial.

As variações no percurso do protestantismo brasileiro

O protestantismo foi inserido no Brasil entre os anos 1810-1860, tanto os protestantes de imigração (anglicanos e luteranos) quanto os de missão (presbiterianos, batistas, metodistas, congregacionais). Os últimos vieram, em sua maioria, dos Estados Unidos, motivados pelo ímpeto missionário que alcançou as igrejas desse país. Fundar igrejas, escolas e casas de caridade em países pobres e de maioria religiosa católica ou de outras religiões orientais traduzia-se numa missão eivada de espírito de civilidade e de conversão. Ensinar, auxiliar e converter eram sinônimos na prática missionária. Levar o progresso manifestado nos Estados Unidos para outros países passava pela necessidade de converter e civilizar populações, consideradas atrasadas do ponto de vista cultural, econômico e religioso[5].

Essa motivação não foi o bastante para a inserção e a organização do protestantismo no Brasil, marcadas por dificuldades a serem transpostas, a começar pela cultura religiosa católica predominante no país. Não era somente uma questão de cultura religiosa, era mesmo uma questão de direito público. Estado e Igreja Católica formavam uma imbricada teia de controle e normatização social. As duas instituições, por acordos e compromissos constitucionais, formavam uma unidade que respondia pela legalidade do país. Com o catolicismo sendo a religião oficial, estando em suas mãos os serviços de registros de nascimento, casamento e falecimento[6], além da proibição das igrejas do ramo protestante em erigir templos que denotassem formatos de espaços religiosos (torres, sinos, cruzes, por exemplo), os missionários tiveram muitas dificuldades em

[4] REILY, Duncan Alexander, 1993, p. 166.
[5] MENDONÇA, Antônio G., 1984, pp. 54-57.
[6] RIBEIRO, Boanerges, 1973, p. 140.

iniciar suas atividades. Suas primeiras ações, com a complacência de políticos liberais do Império, circunscreviam-se em distribuir bíblias entre os que lhes eram simpáticos, oferecer serviços religiosos aos estrangeiros de origem protestante e aos marinheiros bem como em realizar estudos bíblicos nas residências que lhes eram franqueadas. A crença protestante era, dessa forma, vivenciada à margem da oficialidade.

Na segunda metade do século XIX, com a vinda de imigrantes norte-americanos para o Brasil, muitos deles buscando novas oportunidades de enriquecimento, depois de serem atingidos pela Guerra Civil dos Estados Unidos (1860-1864), muitas igrejas protestantes conheceram pequena, mas consistente expansão. Soma-se à imigração o fato de o modelo religioso defendido nessas igrejas ser apreciado, ainda que somente enquanto possibilidade de diversificação religiosa, pelos políticos liberais de diversas matizes, tais como os maçons e os positivistas. O protestantismo de missão fincou raízes na Região Sudeste, em cidades como São Paulo, Rio de Janeiro, Campinas, Petrópolis, Juiz de Fora, Piracicaba. Na Região Nordeste também foram espalhadas igrejas.

A partir das igrejas fundadas para atender aos imigrantes, os protestantes começaram um lento trabalho de infiltração nas fileiras do catolicismo. Relações de amizade e familiares, compromissos comerciais e filantrópicos fortaleciam os núcleos religiosos iniciados. Apesar da hábil exploração das fendas deixadas pelos opositores do catolicismo e do regime imperial, o protestantismo brasileiro continuava como um ramo do cristianismo de difícil aceitação pela maioria da população. Dois fatores contribuíam para essa dificuldade em ser assimilado em larga escala. De um lado a religião católica, amplamente difundida na população desde o Período Colonial, era uma religião que tinha moldado hábitos, costumes, saberes científicos e constituído um vigoroso sistema de crenças que ancorava a visão do brasileiro sobre o mundo. Do outro, o próprio aparato religioso que os missionários protestantes utilizavam para conversão da população. Igrejas alicerçadas no discurso, numa ética individual, na necessidade de abstração por meio da leitura, não tinham como ser viáveis para grande parcela da sociedade, educada em manifestações religiosas populares e sobretudo iletrada[7]. Antônio Gouvêa Mendonça vê na rigidez moral e teológica do protestantismo trazido pelos missionários a sua incompreensão pela sociedade, transformando-o em "contracultura e causa de estranheza e até de perseguições"[8].

Diferentes estratégias foram utilizadas para a implantação das denominações protestantes. Entre as mais freqüentes encontravam-se a organização de Escolas Dominicais (espaços de aprendizagem por meio da leitura), os cultos familiares (espaços de socialização e de solidariedade), a distribuição de Bíblias (oportunidade de diálogo direto e de discussão teológica), as Conferências Religiosas (espaço agregador das diferentes igrejas), além dos cultos nos templos. Essas atividades possibilitaram a formação de núcleos consistentes, com vida comunitária intensa, porém diminutos. Mesmo em quantidade reduzida, as igrejas protestantes chamavam a atenção das lideranças católicas, que buscavam, tanto por meio judicial quanto por meio de ações dos fiéis, frear a propagação do culto adverso. Os conflitos religiosos entre católicos e protestantes, principalmente nas pequenas cidades do interior, eram constantes. Nas cidades maiores, a opinião pública, notadamente a dos liberais, amainava as desavenças que poderiam resultar em ações judiciais e em cerceamento do direito ao culto.

Os missionários perceberam o quanto seria difícil vencer a religiosidade arraigada na maioria das pessoas, na imensa população pobre do país. Souberam que não seria possível, num curto espaço de tempo, transformar o país numa nação protestante, tal qual ocorrera nos Estados Unidos. Se era custoso converter a população pelos métodos utilizados no protestantismo de fronteira[9], o caminho seria o de tentar convencer a parte letrada e informada da importância de seus

[7] MENDONÇA, Antônio G., 1984, p. 98.
[8] MENDONÇA, Antônio G. 1997 p. 136.
[9] Fase de expansão do protestantismo norte-americano ocorrida em meados do século XVIII, quando diversas denominações acompanharam a ocupação do sudoeste dos Estados Unidos. O vigor dessa expansão encontrava-se nas atividades leigas, na itinerância dos clérigos, na simplicidade teológica. Os metodistas se adaptaram mais a essa prática religiosa informal, informa Antônio G. Mendonça (1984, p. 50).

princípios de fé para o desenvolvimento do país. Aproveitando a liberdade que lhes era permitida e com a proteção de políticos de tendência republicana, lideranças do protestantismo investiram na criação de periódicos, jornais e revistas de circulação interna e principalmente na fundação de escolas. Nos periódicos, nas revistas e nos jornais, publicavam suas doutrinas, princípios e posições sobre os rumos religiosos, políticos e econômicos, considerados os mais adequados na organização da sociedade. Nas escolas, procuravam educar na perspectiva de uma cultura que lhes era peculiar. Acreditavam que, através de uma elite letrada e formada dentro da visão de um mundo protestante, poderiam transformar a sociedade como um todo[10]. Na área educacional, a cumplicidade entre protestantes e republicanos foi mais sentida.

A instauração da República permitiu aos protestantes desenvolverem atividades mais afinadas com as expectativas de camadas médias da sociedade. Igrejas se posicionaram e ousaram mesmo defender modelos compreendidos como meios de chegar às transformações culturais desejadas. Há que se compreender que, na visão de missionários e missionárias, transformações culturais estavam relacionadas ao transplante cultural. Tratava-se de instilar valores morais e religiosos, próprios da cultura anglo-saxã, na sociedade brasileira, tendo em vista modificá-la. Embora desconsiderando o que a sociedade brasileira tinha a oferecer, o protestantismo se apresentava como agente de mudanças sociais[11]. Ações de interferência foram desencadeadas na área de normatização de costumes, de higienização e na educação. Se as condições políticas tinham se alterado, era necessário alterar a cultura e, nesse sentido, dos protestantes era esperada parcela de contribuição. O envolvimento social iniciado no Período Imperial, por meio das igrejas e instituições de caridade e intensificado pela ação escolar, preparava-os para tanto.

Poucos protestantes souberam compreender o que se passava na sociedade brasileira — seus costumes religiosos, hábitos alimentares e de saúde, condições de moradia e de trabalho, relações familiares, relação entre o público e o privado —, como os responsáveis pelas escolas, mais especificamente, as missionárias educadoras. Elas saíam dos Estados Unidos dispostas a atuarem, através das escolas, junto às mulheres, no sentido de inverter situações que consideravam ultrajantes para a feminilidade. Ao entrarem em contato com as alunas nos internatos, um forte laço com as suas famílias era estabelecido, possibilitando uma aproximação difícil de acontecer através dos métodos próprios de formação de igrejas. No raiar da República brasileira, muito do que sabia o protestantismo sobre a sociedade — seus receios, expectativas, esperanças —, tinha sido colhido na relação das educadoras com suas alunas e alunos, seus familiares e amigos. Ao se disporem a atuar junto às mulheres, as missionárias das escolas trouxeram para dentro das igrejas uma cultura até então estranha aos olhos das lideranças masculinas.

O êxito do compromisso assumido residia, em muito, no papel desempenhado pelas mulheres protestantes, até então e dali para frente. Mesmo em igrejas em que o comando estava, quase em sua totalidade, nas mãos dos homens, como no caso do metodismo brasileiro, grande responsabilidade caberia às mulheres na busca de identificação entre igreja e sociedade.

Mulheres no metodismo brasileiro

Anna Kopal nasceu no Rio de Janeiro, em 6 de setembro de 1889. Era filha de Carlos Kopal e Matilda H. Kopal, casal de origem alemã. Estudou até os dez anos na Escola Primária Alemã, de onde saiu para se matricular no Colégio Americano Fluminense, uma escola metodista fundada em 1892, na qual se formou e foi também professora. Na ocasião de sua matrícula, iniciativa tomada por ela própria, dirigindo-se à escola sem a presença dos pais, iniciou uma profunda amizade com a missionária Layona Glen, uma das mais respeitadas educadoras metodistas da época e uma das lideranças da associação feminina norte-americana, responsável por enviar

[10] RAMALHO, Jether P., 1976, p. 78.
[11] CAMARGO, Cândido P. Ferreira de, 1973, p. 144.

missionárias para o Brasil. Os cuidados afetivos e escolares de Layona Glen foram decisivos para a formação de Anna Kopal, bem como os de outras missionárias e missionários na vida de pastores e lideranças leigas do metodismo brasileiro. Assim, faz-se necessário nos atermos às práticas das educadoras e suas expectativas quanto ao que poderia vir a ser as sociedades nas quais interferiam.

A ação religiosa e educacional das norte-americanas foi significativa para as mulheres que se envolviam na expansão do metodismo brasileiro. Na concepção das missionárias, cada aluna ou aluno, sob seus cuidados, apresentava-se como oportunidade única de implantação de uma nova mentalidade religiosa e cultural. Grandes internatos femininos foram organizados com a intenção de intensificar a presença protestante no País. Cristianizar a sociedade, através dos princípios do protestantismo, era tido como uma das condições básicas para o seu avanço social e moral. Priorizar a educação feminina não significava que essas mulheres estavam alheias à educação masculina. Nas mesmas escolas educavam-se meninas, em regime de internato, e meninos até a idade de doze anos, em regime de externato. Mas o objetivo central das missionárias seria o de dar formação às mulheres. A Sociedade Metodista Missionária para Mulheres Estrangeiras da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos, criada em 1878 e da qual fazia parte Layona Glen e demais missionárias que implantaram escolas no Brasil, acreditava que a educação feminina nos países de missão seria obra de mulheres, mesmo porque a experiência mostrava quão difícil era para o missionário esse tipo de abordagem. Se havia dificuldade dos homens em educar as mulheres, isso seria resolvido com a ação das missionárias. Educando mulheres nativas, elas poderiam exercer papéis públicos até então reservados exclusivamente aos homens[12]. Essa liberdade deveria ocorrer inclusive entre as mulheres que se convertiam ao protestantismo.

As missionárias não se conformavam com a situação da mulher na sociedade brasileira. Martha Watts, quando iniciou as atividades educacionais metodistas em Piracicaba - SP, registrava em suas correspondências à *Revista Woman's Missionary Advocate*, dos Estados Unidos, sua indignação ao fato de as mulheres brasileiras não usufruírem de direitos públicos básicos e se restringirem às atividades domésticas. Não conseguia, por exemplo, compreender os casamentos arranjados. Compreendia menos ainda o fato de a educação feminina estar restrita às práticas de controle doméstico[13]. As missionárias desejavam uma educação que as libertasse do controle masculino e de uma cultura que as silenciava no espaço público. O severo controle que os homens exerciam sobre as mulheres, impedindo-as de se locomoverem sozinhas nas ruas e demais lugares públicos, não era de forma alguma aceitável[14]. Seria, pois, necessária uma formação que desse às mulheres condições de romper as barreiras impostas pela dominação masculina. Isso demandava ação redobrada das educadoras nas escolas e nas relações que mantinham com lideranças políticas do país e das igrejas. Há que se perguntar até que ponto a educação proposta pelas missionárias à feminilidade brasileira não veio reforçar o ideário masculino da incapacidade da mulher em tomar parte das profissões gestadas na abertura do país à modernidade econômica, daí a necessidade de circunscrevê-la em atividades que em muito seriam desdobramento do lar, entre elas a prática do magistério[15]. Em que pese estar o currículo das escolas protestantes dedicadas à educação feminina muito similar às escolas católicas, esse reforço pode ter acontecido. Porém é preciso enfocar o conjunto da pedagogia das missionárias para perceber o diferencial das atividades educacionais assumidas, incluindo as relações que elas estabeleceram com outros agentes sociais.

As relações com as lideranças políticas estiveram a serviço do bom desempenho das escolas que fundavam e apontavam para a eficácia da pedagogia que defendiam. As práticas sociais fora dos muros da escola demonstrariam o que buscavam na educação feminina. Em regiões onde as

---

[12] MESQUITA, Zuleica.C.C., 1995, p. 96.
[13] MESQUITA, Zuleica. C.C, 2000, pp. 73,79.
[14] ELIAS, Beatriz Vicentini, 2001, p. 55.
[15] Guacira Lopes Louro é quem discute o "processo de feminização do magistério", analisando as posições a favor e contrárias à predominância da mulher na docência ainda no século XIX. O trabalho docente, mesmo possibilitando o aumento da participação feminina no espaço público, não deixava de ser compreendido como uma "vocação" natural da mulher" (2001, p. 450).

escolas eram organizadas, o contato entre elas e representantes do poder público era estreito, principalmente entre os republicanos. Havia simetria entre o que elas propunham e as modificações que os republicanos tentavam impor ao sistema educacional brasileiro. Para o bom andamento das escolas fundadas, prédios públicos eram solicitados, negociados e franqueados às atividades escolares das missionárias, moções de apoio ao ensino metodista eram enviadas para serem aprovadas em plenárias das câmaras municipais e estaduais, momento em que as mestras se faziam presentes nas sessões. Convites para participação em reuniões legislativas eram enviados às missionárias. Num período em que a mobilidade feminina estava restrita ao lar, as missionárias demonstravam ser possível constituir novos espaços de atuação[16].

Na esfera eclesial, as missionárias procuravam incentivar a participação feminina, mesmo numa igreja em que as funções de mando estivessem sob o controle dos homens. Acompanhavam pastores em atividades públicas, participavam de eventos de propaganda religiosa, distribuindo livros e revistas religiosas e tinham lugar garantido nos concílios. Procuravam formar sociedades femininas dentro das igrejas nas quais participavam, sociedades que passaram a ser esteios na presença do metodismo na esfera social do país. Quando, nos anos inicias do Período Republicano, os metodistas intensificaram a participação em campanhas públicas de higienização e normatização de condutas, muitas das atividades propostas eram resultado das atividades realizadas pelas sociedades de mulheres no interior das igrejas. É justamente nesse clima de busca de liberdade e de participação da mulher protestante que podemos entender os posicionamentos de Anna Kopal na Igreja Metodista. Suas percepções do social, do papel que caberia ao protestantismo na sociedade brasileira eram fruto de uma mentalidade que dava voz e vez à mulher, permitindo às igrejas estarem mais sensíveis aos anseios das sociedades que as cercavam.

Posicionamentos e visões de mundo de Anna Kopal

A missionária Leila F. Epps informa que, às vésperas de completar quinze anos, Anna Kopal se tornou membro da Igreja Metodista do Catete, no Rio de Janeiro, em maio de 1904[17]. Foi nessa igreja que, em junho de 1911, então com vinte e dois anos, Anna Kopal apresentou, durante a realização de uma conferência religiosa, uma "tese" na qual expôs suas concepções de como deveria ser a atuação da igreja na sociedade. Suas palavras apontam para os debates internos da missão metodista no Brasil e para as inquietações que rondavam os comprometidos com o sucesso da República, com a instauração de um tempo que acreditavam poder ser de prosperidade, mas que estava envolto em mazelas. O título do texto "O problema da cidade", lido e publicado no veículo de comunicação oficial da igreja[18], já trazia expresso uma preocupação que estava na pauta das reflexões e atividades de urbanistas, higienistas e pedagogos ligados ao poder público. A vida na cidade estava se tornando complexa. Imigração acelerada, inchaço das regiões periféricas dos grandes centros urbanos, necessidade de saneamento e redefinição da malha urbana, tudo isso estava no centro das preocupações dos médicos e sanitaristas. A população pobre era vista como um problema e não como uma parcela social com problemas a serem resolvidos. Normatização de uso de espaços públicos e a salubridade das ruas e das habitações seriam os caminhos a serem trilhados para afastar as lembranças do passado colonial, lembranças ligadas ao atraso social que tanto perturbava os republicanos[19]. Anna Kopal se propôs a tratar dos problemas sociais que afligiam as cidades em rápido processo de crescimento, porém o fez chamando a atenção para a responsabilidade da igreja naquela realidade.

---

[16] As relações encetadas pelos educadores (as) metodistas em sociedades que acolheram as escolas metodistas têm se constituído em um dos focos de análise de nossa tese de doutorado, na qual nos dedicamos em estudar a cultura escolar metodista nas cidades de Ribeirão Preto, Birigüi e Lins, cidades do interior do estado de São Paulo.

[17] EPPS, Leila F. 1933, p. 4.

[18] Jornal "Expositor Cristão", vol. XXVI, n. 24, 15.06.1911. Todas as citações do discurso de Anna Kopal, apresentadas na Conferência da Igreja Metodista do Catete, as quais utilizamos neste artigo, são deste volume do jornal.

[19] CAMPOS, Cristina de. 2002, parte II, pp. 37-43.

De início, deixou explícito que sua atenção estaria voltada para o povo que formava "o coração da cidade, o centro, a maior parte, embora irreligiosa, pecaminosa e ignorante". Na sua visão de mundo protestante, o pecado e a ignorância eram as causas de tantos males, e os responsáveis pelas religiões tinham culpa nisso, pois deixavam o povo sem religião. Anna Kopal lamentava o fato de o país se encontrar em situação tão complicada pela "falta de uma força religiosa concordante com as nossas idéias nacionais como instituições democráticas". Sabia que havia uma série de mudanças a serem realizadas pelo poder público para efetivar a ordem e o progresso prometidos na nova ordem política, mas sua preocupação central era a responsabilidade das igrejas no processo instaurado. Se havia problemas na cidade, qual a contribuição para as devidas soluções vindas dos que professavam a fé cristã? Na sua compreensão, a falta de participação das igrejas na resolução dos graves problemas urbanos era o que dava a sensação de enfraquecimento diante do "materialismo" presente nas mudanças em processo. A falta de "espírito missionário" estava, assim, no centro do desânimo religioso, enquanto atuações mais diretas lhes revitalizariam as forças. Por isso afirmava:

> *Muitas igrejas ricas têm degenerado em um simples clube religioso; muitas igrejas pequenas têm sido despedaçadas, amarguradas pelas más línguas, mesquinharias e inveja, simplesmente porque esqueceram-se de que a igreja que procura sua própria vida perdê-la-á, enquanto que, a que se dá a si mesma a outrem, — primeiramente aos perdidos que a cercam, depois à sua pátria e finalmente ao mundo — esta igreja enriquece com cada real que dá, fortalece-se com cada esforço que emprega para erguer os descaídos, brilha com luz divina à medida que procura empregar sua luz e seu poder para salvação do próximo"*

Impressiona a visão de uma jovem de apenas vinte e dois anos sobre o papel que caberia às igrejas cristãs, naquela fase econômica e política do país. Vale lembrar que seu brado fora dado numa igreja de forte presença masculina e numa sociedade que dava pouca voz às mulheres. Se suas palavras eram fruto de uma conversão recente ao protestantismo, sua sensibilidade a capacitava a compreender que o ritmo das relações sociais engendradas na República clamava por um compromisso maior de todos os protestantes. Quando fazia menção ao "povo perdido", estava, segundo as ações propostas para auxiliá-los, referindo-se aos que estavam à margem das políticas públicas. Para ela, não haveria saída para as igrejas cristãs, caso não se voltassem para o meio social em que estavam inseridas:

> *A dúvida não é somente se a igreja pode salvar este povo, mas a questão é se ela pode salvar-se a si mesma sem sacrificar-se para a salvação deste povo. A base vital da igreja é o poder de dar vida espiritual à população que a rodeia. Quando ela cessar de dar vida, cessará de viver. Quando separar-se por completo deste meio irreligioso, cavará sua própria cova. Tal igreja poderá prosperar como um clube social, mas como igreja é uma mentira, porque diz-se viva e está morta.*

O alerta em muito lembra as sentenças libertárias que permeariam as igrejas cristãs nas décadas de 1960 e 1970. Inconformada com a adaptação do protestantismo à liberdade adquirida no país, uma liberdade que estava sendo assimilada sem uma interação maior com a população pobre que rodeava as igrejas, Anna Kopal propôs atividades de interferência social, o que ela chamou de "trabalhos institucionais", com o fim de "edificar o homem física, moral e mentalmente". Usou, como exemplo para ratificar seu posicionamento, as atividades das igrejas protestantes de Londres, Inglaterra, tais como a organização de escolas noturnas para os trabalhadores do comércio e da

indústria, escolas de canto, exposições de trabalhos manuais para as mães, jogos esportivos para a juventude e de "salas atraentes", onde as mães de famílias operárias podiam ouvir boa música, cantar e conversar, longe dos "vícios" a que estavam expostas. Defendia, ancorada no exemplo das missões femininas inglesas, a criação de lares assistenciais onde os pedintes poderiam pernoitar e fazer as refeições noturnas. Nesse locais, poderiam ser realizadas consultas médicas e jurídicas gratuitas, aliviando as carências dos mais pobres. Compreendia que uma "igreja institucional", ao aliviar o sofrimento humano, levaria "a melhorar o mundo". Anna Kopal defendia que, ao priorizar as necessidades humanas e não as suas "regras", uma igreja certamente evitaria sua derrocada:

> *O movimento principal de uma Igreja Institucional é amoldar-se para o serviço. A decadência freqüente de certas igrejas é devido à persistente guerra que fazem a este tipo de acomodação. O ponto de partida do trabalho é descobrir as necessidades reais do povo, e não simplesmente sujeitá-lo à regra da Igreja, feita em desacordo com estas necessidades.*

O protestantismo não poderia deixar escapar a oportunidade que surgia em atuar junto às populações que lhes eram próximas, pensava a jovem. É importante salientar que o que ela chama de "acomodação" deve ser entendido, pelo conjunto de suas assertivas, como um acomodar-se à cultura que envolvia as igrejas. Se os missionários norte-americanos, líderes da igreja, tinham razões de sobra para recearem um crescimento sem critérios do metodismo brasileiro, ela se inquietava com as possibilidades de uma existência religiosa sem sensibilidade social. Portanto, insistia:

> *Uma igreja está moribunda quando começa a observar métodos, formas e cerimônias como mais importantes que o serviço do povo. A Igreja Institucional baseia-se no princípio que diz que dar é melhor que receber e assim não vive para si mesma mas por amor ao povo que a cerca.*

Clamava ela assim por um "espírito missionário" capaz de fazer com que os valores morais e religiosos da igreja tivessem receptividade na sociedade. Sua voz ecoava como aviso aos que zelavam pelas leis da igreja. Não se tratava de as igrejas substituírem os serviços de obrigação dos órgãos públicos. Para a platéia que a ouvia, Anna Kopal afirmou não ter dúvida sobre o que seria função da igreja e o que seria função do Estado e da família. À igreja caberia "administrar a necessidade moral e religiosa". Porém ressaltava, nem sempre o Estado e a família estavam preparados para as tarefas sob suas responsabilidades, cabendo à igreja dar sua parcela de contribuição. Nesse sentido exclamou:

> *Mas quando o lar, a escola ou o governo deixam de cumprir devidamente sua obrigação, é dever da Igreja intervir com seu espírito altruístico e suprir o trabalho de outras instituições para que o povo não seja privado daqueles meios convenientes de vida.*

Com o governo republicano em dificuldades para cumprir as promessas que levariam o país ao progresso proclamado, os mais pobres não poderiam ser ainda mais penalizados. Essa era a sua compreensão, daí sua contundente defesa de uma igreja participativa e acomodada à realidade e não às questões internas. Insistia, junto ao público que a ouvia e que depois leria seu texto, que a igreja tinha obrigação de se juntar ao Estado na solução dos problemas sociais, porque ela fazia parte dele, era um de seus membros e, portanto, tinha sua parcela de responsabilidade. A higiene doméstica, o entretenimento, a educação da criança e da mulher eram os setores onde as igrejas

deveriam atuar. Essas eram as áreas nas quais os representantes do poder público mais se debatiam no início da República, no sentido de normatizar e civilizar a convivência nos espaços urbanos. Quanto à higiene, Anna Kopal assim se posicionou:

> *Se a vida doméstica é incompleta, a Igreja precisa completá-la. Onde o lar falhou, onde falta o zelo paterno, é justamente onde deve começar o trabalho da Igreja, confortando a pais e filhos. As casas devem ter banheiros; se não os tem a Igreja deve intervir e facilitar os banhos para o bem da higiene e da saúde pública.*

Constavam, na cultura protestante trazida pelos imigrantes norte-americanos, os cuidados com a higiene doméstica e corporal. Nas escolas dirigidas pelas missionárias a higiene era um dos aspectos pedagógicos mais observados. O que Anna Kopal defendia era que essa preocupação passasse também a fazer parte da missão das igrejas. Caso os metodistas quisessem viver numa sociedade civilizada, segundo a visão de mundo dos missionários, ações nesse sentido deveriam ser tomadas. O país esperava dos protestantes essa tomada de atitude.

Quanto ao entretenimento, Anna Kopal entendia que em todas as residências deveria haver bons livros, o que sinalizaria para a boa educação familiar. Contudo, caso houvesse a falta deles, a igreja deveria se encarregar de organizar, em seus espaços disponíveis, bibliotecas e salas de leitura. Ainda mais, dadas a falta de comodidade e a insalubridade das residências, salas deveriam ser franqueadas para que as populações ao redor das igrejas pudessem se encontrar e ter distrações "proveitosas". Para a formação das mulheres, quanto ao manejo correto das atividades domésticas, ela propunha a organização de cursos que as auxiliassem, tais como cursos de costura, preparo de alimento e asseio doméstico. No que se refere à educação das crianças, os cuidados das igrejas deveriam ser redobrados. Quando as famílias eram "negligentes" ou tiravam seus filhos da escola para trabalharem nas "fábricas" ou outro serviço qualquer, a

> *Igreja deve substituir o trabalho escolar e fazer com que cada criança seja educada para ser um cidadão tanto na sua pátria como na Igreja de Deus. Analfabetismo em qualquer cidade cristã é um dedo da desgraça apontado para a Igreja.*

O analfabetismo não era entendido por ela somente como resultado da falta de instrução escolar, mas da falta de vontade do poder público em implementar a democracia e da reduzida participação política dos cristãos. Para diminuir os índices de analfabetismo do país "a Igreja deve auxiliar reforçando leis e insistindo na lealdade do voto e na honestidade e eficiência do cidadão". Anna Kopal, educada nos princípios éticos do protestantismo, procurava dar destaque para os valores que poderiam moralizar a administração dos recursos públicos. Suas advertências, para que a Igreja Metodista e o protestantismo brasileiro assumissem os papéis que lhes eram requeridos pela sociedade, estavam amparadas na crença de que não haveria fé cristã sem responsabilidade social, o que procurava deixar bem explícito na sua exposição:

> *O Cristianismo é uma religião perfeitamente social e adapta-se perfeitamente a salvar o indivíduo e a sociedade. O que é necessário é empregar o Cristianismo para resolver os novos problemas sociais. O Cristianismo sem ser aplicado é como um moinho de vento quando há falta deste, ou como uma mina de carvão não explorada: na prática não existe.*

O trabalho social seria a oportunidade de as igrejas demonstrarem se queriam ou não "salvar a sociedade", mostrando-lhes os caminhos do "progresso". Eximir-se das responsabilidades

seria, segundo Anna Kopal, desviar a população das fileiras da civilização. Sem se importar com o que acontecia na sociedade, as igrejas deixavam de "salvar-se a si mesmas", insistia. As suas sentenças, lançadas para corroborar sua tese de que uma igreja descomprometida com a sociedade seria uma igreja decadente, foram concluídas de uma forma que não deixassem dúvidas sobre os propósitos nelas defendidos:

> *Religião não consiste de opinião e cerimônias, mas de caráter e vida, e não podemos viver sem mantermos relações com nosso próximo nem viver em seu meio. Estas relações com os homens constituem metade da esfera da religião de Jesus, e a Igreja que deixa de incutir no espírito humano estas relações que devem existir entre os homens, e deixa de marchar com o progresso da civilização, representa uma forma muito parcial, se não corrupta, do Cristianismo.*

Palavras duras proferidas por uma jovem mulher. Muito mais do que propor soluções para uma igreja minoritária, ao ocupar a mesa da conferência religiosa, Anna Kopal fazia algo pouco comum entre as mulheres — refletir e discutir em público problemas administrados por homens. Suas palavras foram ditas para uma igreja dirigida por homens e para uma igreja que, pelo menos na área educacional, tinha optado em atuar junto às camadas médias e às elites do país. Uma igreja que tinha dificuldades em entender a cultura do país, que estranhava as manifestações de religiosidade presentes na sociedade e que concebia mudanças necessárias, a partir da visão de mundo da cultura norte-americana. Mas era uma igreja que buscava brechas onde pudesse se fazer presente na sociedade, uma busca que perpassava todas as igrejas protestantes instaladas no país. A participação social capacitaria os metodistas a compreenderem a sociedade que se desenvolvia no início da República. A sensibilidade social e a desenvoltura de Anna Kopal, assim com as enérgicas posições de outras mulheres metodistas e de outras igrejas protestantes sinalizavam, para futuras atitudes.

Solidariedade e convicção na prática de fé de Anna Kopal

Depois de formada, Anna Kopal lecionou no Colégio Americano Fluminense até 1911, quando esse foi fechado, transferindo-se depois para o Colégio Americano de Petrópolis. Em 1916, foi eleita Secretária Distrital do Rio de Janeiro da recém-criada Sociedade Missionária de Mulheres da Conferência Anual da Missão Metodista no Brasil. No Colégio Americano de Petrópolis, trabalhou durante vários anos, até o momento em que a saúde debilitada lhe permitiu. Contraindo hanseníase, passou a viver sob os cuidados de Elizabeth Rossi, sua irmã. Com o agravamento da doença, foi internada no Asilo Colonial Santo Ângelo, uma instituição hospitalar e assistencial localizada próximo à cidade de São Paulo, mantida pela Sociedade de Assistência aos Lázaros e Defesa contra a Lepra[20]. Sua postura e atitude durante a permanência nessa instituição foram eivadas de valores que apontavam para os propósitos religiosos que defendera anos atrás. Aquilo que defendia, enquanto teses para o protestantismo, era percebido no seu modo de se relacionar com os pacientes e com a direção do asilo.

As religiosas católicas responsáveis pela instituição narraram ao grupo de mulheres metodistas formado para as visitas periódicas à enferma que, passados os momentos de desespero por se encontrar internada naquela situação, Anna Kopal tratou de colocar seus conhecimentos a serviço de outros pacientes. Conhecedora da língua inglesa, francesa e alemã, passava horas contando histórias e lendo para os internados estrangeiros. Quando não fazia isso, tocava piano e inventava os mais variados jogos para o entretenimento dos que com ela conviviam. Quando inquirida por suas amigas visitantes sobre um presente que gostaria de receber numa das festas de

[20] EPPS, Leila F. , 1933, p. 4

final de ano, Anna Kopal lembrou que para ela nada, mas para as crianças do asilo, carentes de saúde e diversão, solicitou "sabonetes, escovas de dentes, pasta dentifrícia, pó-de-arroz, toalhas, lenços, jogos, livros de história, bonecas, uma corda bem comprida para as meninas pularem e uma bola de futebol para os meninos"[21]. Os princípios da educadora protestante arraigavam os pedidos: sua atenção estava voltada para a higiene, beleza e diversão por meio do exercício físico. Os livros e exemplares de Bíblias que recebia eram partilhados com suas colegas de quarto, reservando sempre uma parte do dia para as leituras em conjunto.

Com a gradual perda de visão e perturbada com o excesso de pessoas num mesmo quarto, o que a impedia do hábito diário de escrever cartas, foi-lhe proposta uma mudança. Um novo aposento seria dividido somente com mais uma paciente, uma amiga íntima. Depois de pensar no assunto disse que não queria tal privilégio, pois sendo protestante era observada na sua ação por "mil leprosos". Ficando isolada num quarto, apesar da "tentação" do sossego, não poderia ser vista pelos outros. Naquele momento seria mais útil à fé que professava, residindo no meio de uma quantidade maior de pessoas. Nunca mais se queixou da falta de espaço[22].

Sua condição física não a impedia de cuidar da aparência. Estava sempre bem vestida, maquiada e bem alimentada. O que tinha desejava para os outros doentes, sendo assim, eram constantes os pedidos de sabonetes, pinturas para o rosto e muitas frutas para suas companheiras de quarto e crianças[23].

A boa relação com as outras pacientes e com a direção do asilo não impedia, entretanto, interdições na sua prática religiosa. Num determinado, momento as irmãs católicas trocaram as companheiras de quarto de Anna Kopal, trazendo para perto dela outras mulheres protestantes. A alegação era o seu proselitismo constante, coisa que ela não negava: "preguei mesmo o Evangelho a um bom número de mulheres, algumas das quais já estavam pensando em aceitar o Senhor Jesus como seu Salvador". Sua solidariedade era demonstrada tanto quanto sua convicção religiosa – era protestante e não escondia isso. Numa das visitas que recebera, relatou estar inconformada com a notícia lida em jornais sobre a comoção dos católicos com a inauguração da estátua do Cristo Redentor, no Rio de Janeiro, nas suas palavras, um "Cristo sob as nuvens" [24]. O protestantismo aguerrido emergia nas suas considerações.

Anna Kopal faleceu em 30 de janeiro de 1933, antes de completar quarenta e quatro anos. Em respeito a sua religião, as administradoras do asilo permitiram a realização dos serviços religiosos protestantes no seu enterro. De certa forma, Anna Kopal conseguira modificar uma norma da casa, mudando comportamentos através das atitudes tomadas, durante sua estadia no asilo.

A vida de Anna Kopal é o retrato da ação da mulher no protestantismo do início do Período Republicano. Ocupando espaços antes sob a liderança masculina, denunciando as condições desiguais da sociedade, atuando no sentido de transformá-las, entendia estar garantindo a participação feminina nas tomadas de decisões, algo até então imponderável para a maioria das mulheres do período. Numa época em que as mulheres estavam circunscritas à esfera do lar ou às profissões que em muito eram desdobramentos das obrigações familiares, Anna Kopal ousou refletir, analisar e apresentar saídas para uma igreja em busca de identidade. As propostas que defendeu indicavam os caminhos possíveis de serem trilhados. Suas posições, suas convicções sinalizavam para novas formas de atuação do protestantismo na sociedade brasileira. Mais do que isso, procurou demonstrar o que era preciso fazer para que as instituições protestantes fossem integradas de fato à sociedade.

Fonte

[21] Idem, . 7.
[22] Idem, p. 8.
[23] Ibidem.
[24] Idem, pp. 10-11.

Jornal Expositor Cristão, vol. XXVI, n. 24, 15.06.1911, pp. 3-4.

Bibliografia

CAMPOS, Cristina de. **São Paulo pela Lente da Higiene: as Propostas de Geraldo Paula Souza para a Cidade.** São Carlos, RiMa, 2002.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil.** São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

CAMARGO, Cândido P. Ferreira de (org.). **Católicos, protestantes, espíritas.** Petrópolis, Vozes, 1973.

ELIAS, Beatriz Vicentini. **Vieram e ensinaram (Colégio Piracicabano, 120 anos)**. Piracicaba, Editora UNIMEP, 2001.

EPPS, Leila F. **Um dos nossos ramos quebrados ou a bibliografia de D. Anna Kopal.** São Paulo, Revista Voz Missionária, ano V, abril/maio/junho, 1933, n. II, pp. 2-13.

LOURO, Guacira Lopes. **Mulheres na sala de aula**. Em: DEL PRIORI, Mary (org.). História das mulheres no Brasil. São Paulo, Contexto, 2001, pp. 443-481.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil.** São Paulo, Paulinas, 1984.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens.** São Bernardo do Campo, UMESP, 1997.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo, Edições Loyola; São Bernardo do Campo, Ciências da Religião, 1990.

MESQUITA, Zuleica (org.). **Evangelizar e Civilizar: Cartas de Marta Watts, 1881-1908.** Piracicaba, Editora UNIMEP, 2001.

MESQUITA, Zuleica. **A proposta educacional metodista: fase de implantação.** Piracicaba, Revista do COGEIME, ano 4, n. 6, 1995, pp. 91-134.

MESQUITA, Zuleica. **Educando a mulher para o século XX: o papel das escolas metodistas.** Piracicaba, Revista do COGEIME, ano 3, n. 5, 1994, pp. 141-149.

RAMALHO, Jether Pereira. **Prática educativa e sociedade.** Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1976.

REILY, Duncan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil.** São Paulo, ASTE, 1993.

RIBEIRO, Boanerges. **O protestantismo no Brasil monárquico.** São Paulo. Pioneira, 1973.

As Letras na Formação da Cultura Brasileira – Um estudo Através do Colégio Jesuítico – Séculos XVI e XVII

Wagner Montanhini
PPGE UNIMEP

Tal estudo do mundo das letras na primeira educação visa a compreender a formação da cultura brasileira Assim, a partir de uma análise sucinta do meio educacional jesuítico, enquanto condicionador de uma relação social e organizacional prática em seu mundo cultural de padrões, é que poderemos observar a influência direta da formação dos letrados na construção de uma nova sociedade.

As Letras na Formação da Cultura Brasileira – Um estudo Através do Colégio Jesuítico – Séculos XVI e XVII

Wagner Montanhini
PPGE UNIMEP

INTRODUÇÃO

Este artigo se atém ao chamado período colonial brasileiro, mais especificamente à fase pré-pombalina da escolarização colonial. Como objeto de estudo maior teremos "*As letras na formação da cultura brasileira: um estudo através do colégio jesuítico, séculos XVI e XVII",* pertencente a toda uma concepção de sociedade formada e fundada sob o patamar de uma cultura, em que o colégio jesuítico se traduz num dos veículos da cultura letrada e selecionada em função de sua importância organizadora de uma sociedade.

O UNIVERSO DAS LETRAS

Ao se falar do universo das letras, vamos nos ater a educação jesuítica dos colégios, a qual era destinada a poucos. A linguagem criada por essa cultura é expressa por meio de uma determinada organização social, onde a escola é um fato concreto e institucional da portugalidade colonial presente. O sentido está em se buscar na formação cultural da história do Brasil o lugar que a escola ocupou na organização social.

Para os jesuítas é por meio das letras que se exprime a adesão a cultura portuguesa, uma vez que as mesmas pertencem ao meio real onde se deposita toda uma forma de atitude cultural, a qual vem a confirmar a organização da sociedade; sendo por meio das letras determinado os graus de acesso social.

As letras se configuram no espelho de um Estado mercantilista, não de um interesse mercantil, mas de valorização social, da ideologia do *orbis christianus* ali presente .

E dentro desse novo universo cultural, econômico e político das navegações que agitavam a Europa, e em particular Portugal, estavam os colégios jesuítas que se voltavam para os filhos do mundo da cultura hegemônica. Serão estes, os letrados, que tendo feito os seus estudos nos colégios, obterão o direto de um determinado reconhecimento de sua função na sociedade, por meio de um *status quo* definidor. Dessa forma, as letras possuem uma conotação forte nesse mundo quinhentista e seiscentista em formação na *terra brasilis.* O letrado era a sociedade falando pelo homem da nova terra.

Ante todo esse aspecto de uma nova visão de homem se impondo e de um Estado procurando atender aos interesses de uma nova classe social que se identifica nos novos moldes de uma cultura, vemos o Brasil que vai sendo modelado e envolvido por uma relação de sociedade e poder que enquadrava tal mundo.

Nesse sentido, a dimensão da cultura que compõe a expressão de vida de um meio social em formação, é parte de uma sociedade portuguesa geradora de uma confluência de valores a serem herdados.

A presença da cultura num determinado ambiente social é efeito de uma marca que se impõe no tempo e no espaço. Ela é o resultado direto de um processo que vai do subjetivo (das idéias) ao mundo da matéria, do cotidiano, ao comportamento social. Isso tende a mostrar que momentos, atos e fatos podem ter o poder de transformar e até compor a forma de vida de uma determinada sociedade. Ao se procurar ir a fundo no estudo da cultura de um povo, estamos indo ao encontro de relações sociais pareadas na via dos acontecimentos. Dessa forma, podemos entendê-la num mundo de transformações e vivências, porque:

> *A historia e ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrario também e verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na pratica. A síntese desse contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos (...) das pessoas envolvidas. Porque, por um lado , as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural. Nesses termos, a cultura e historicamente reproduzida na ação1*

Aí, então, transparece a vida, traduzindo-se através dos pontos mais notáveis de sua observação, que são os costumes, as instituições, os valores, determinando o espaço de uma sociedade historicamente construída que ali se criou.

> *As diferentes ordens culturais tem seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica - suas próprias praticas históricas* 2

Podemos dizer com mais propriedade que a cultura se refere ao cultivo de qualidades humanas dentro de uma historicidade feita pelos seus próprios habitantes. Tem um significado que os gregos chamavam propriamente de *Paidéi*a3, ou aquilo que os latinos denominavam de *cultura anima*, cuja expressão mais atenta tende a designar o aprimoramento do Homem.

O ser humano possui a capacidade de transformar a terra e a natureza em geral. A cultura se revela muito mais no espaço da convivência social, enredando uma verdadeira teia de criações humanas, porque " *a sociedade é construída com a soma institucional de suas praticas individuais"4*

Ela tende a representar o rico cultivo que o ser humano faz do relacionamento entre os membros de um mesmo grupo, e também, do relacionamento entre grupos diversos. Os valores (educação), as instituições, a maneira de se trabalhar, de morar, de viver, tudo aquilo que constitui as normas e tradições do conviver, são produções culturais de um determinado grupo humano[5].

Diferentemente dos animais, o homem produz idéias e teorias a respeito do mundo, de si mesmo, da sua convivência social, do existir, de tudo que pode levar a seu comportamento,

---

1 SAHLINS, 1990: 7

2 SAHLINS, 1990: 62

3 CAMBI, F. Historia da educação. S.P., Unesp, 1999,p. 98

4 SAHLINS, 1990:76

5 LARAIA, R. de B. Cultura: um conceito antropológico. 14ed. RJ: Jorge Zahar Ed., 2001,p..45

aperfeiçoando-o, ou modificando-o. Podemos entender por cultura, então, a identificação de produções intelectuais. O homem cria sentidos existenciais e precisa de valores que ele expressa de mil maneiras nos seus mitos, religiões e ideologias.

A cultura de um determinado povo constitui um sistema de bases por ele produzido onde " é *um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas (...) em que eles são expressos ou encarnados*"6

O povo mantém-se coeso e dinâmico, individualiza-se como determinado grupo, justamente porque sua cultura o faz acontecer, possibilitando-lhe ver o seu delinear histórico. Nesse sentido, o ser humano é um ser cultural não somente porque produz cultura, mas porque ele é produto de determinada cultura, trazendo determinada maneira de ser em si e possuidor de uma historia, pois *"uma presença histórica é uma existência cultural*".7 No universo da cultura de um povo, manifesta-se a luta de interesses, com dominantes e dominados fazendo a sua extensão, o que nos leva a dizer que se torna difícil mapear todos os caminho da produção cultural de um povo. O que se entende é que muitos deles ficaram para sempre obstruídos, legados a uma memória negada , distorcida ou mesmo deturpada pelos que têm a força para se impor. A história cultural8 chega a ser a história das dimensões hegemônicas dessa cultura. No entanto, ela só pode ser pensada como um sistema complexo, contraditório e, ao mesmo tempo, dinâmico. Ela faz-se e refaz-se continuamente.

As culturas tendem a veicular e produzir projetos de vida humana. Elas geram humanismos. Por detrás das realizações históricas concretas, descobrimos a imagem que os povos fazem do que seja ser pessoa, do tipo de sociedade que convém ao ser humano, e do sentido que propõe à sua existência. São tais propostas humanísticas que carreiam as contradições determinando culturas hegemônicas e dando-nos condições de traçar algo sobre as opções minoritárias que sempre estiveram presentes, mas não conseguiram se impor como predominantes.

Podemos dizer com isso que discorrer sobre o mundo das letras é falar sobre uma forma de cultura fundada nas Humanidades, onde as Letras era o *"que então se designava por studia humanitatis, ou ideal de uma formação literária adquirida mediante a leitura, o comentário e a imitação dos grandes autores greco-latinos"9*

Elas se ligavam plenamente à cultura portuguesa10 que, a partir do século XV, foi abalada por um amplo movimento de renovação cultural, assente na redescoberta e reinterpretação da cultura clássica greco-romana, estendendo-se da pintura à literatura, da história à arquitetura, que é conhecido hoje como Renascimento *" um dos segmentos do quadro cultural do século XVI,: segmento força e vanguarda desestabilizadora dos paradigmas tradicionais no campo da arte, ciência e cultura.*"11. Podemos ainda dizer que o renascimento é *"uma imensa transformação global no quadro das palavras e das coisas do homem, uma profunda mutação da civilização material à espiritual*" 12 Um ponto que deve ser observado com atenção é que o renascimento

> *" é um estilo civilizacional, um campo sociocultural onde se exprime a porta da modernidade e a saída da medievalidade. Essa abertura , campo*

6 BURKE, 1989:15

7 SAHLINS, 1990:144

8 SAHLINS, M. Ilhas de Historia. RJ, Jorge Zahar ed.. 1990, p.145

9 MENDES,1992: 375.

10 MENDES, 1992:376

11 BARRETO,1983:40

12 BARRETO,1983: 41

> *de continuidades e descontinuidades, não deve levar a mitologias da ruptura com a medievalidade (..)* "13

Ou seja, o renascimento português, como todo e qualquer renascimento é "*um fenômeno de continuidade frente a medievalidade*"14. No que se refere às letras, este movimento tomou a designação de Humanismo15, uma formação que se dirigia para a construção de um novo Homem.

Por toda a Europa se desenvolviam os estudos clássicos, com um veículo privilegiado, o latim, utilizado segundo os cânones dos grandes autores romanos.

O Renascimento chegou a Portugal no decorrer do século XV, onde o *"desabrochar do Humanismo (...) realiza-se sob a égide da Coroa, e foi o Paço principal foco da cultura literária*"16 . Muitos portugueses viajavam pela Europa, especialmente Itália (berço do Renascimento) de onde trouxeram novas idéias. Foi determinante o papel da imprensa para a difusão da cultura humanista com a edição de livros fundamentais da cultura clássica, por exemplo, obras de Homero e Virgílio.

Em Portugal no século XVI *" foram reduzidos os contactos da vida cultural portuguesa com o humanismo europeu. Resultaram antes de iniciativas individuais e desgarradas do que de um propósito assumido de intercambio*"(MENDES, , ,P.380) propriamente, foi o próprio monarca D. João III17 que desenvolveu a cultura e que:

> *ganhou vulto um fenômeno de investimento na cultura"que(...) não teve precedentes na nossa história. A modernização do aparelho cultural respondia, alias, a um tempo , a solicitação que se prendiam com a necessidade de acertar o passo pelo da Europa evoluída e com as exigências do processo de concentração , racionalização e secularização do poder – (...) , da própria construção do Estado Moderno* 18

Um rei que tinha como intenção de cultura a criação de bolsas de estudo para candidatos a cursos em universidades estrangeiras19. Alguns sábios particulares também protegeram a cultura portuguesa, por exemplo, Francisco de Holanda, amigo de Miguel Angelo. Camões mostrou ao século XVI e a tempos vindouros que Portugal era o país dos descobrimentos, da ciência náutica e do valor da experiência. Mas podemos dizer que:

> *os descobrimentos portugueses não são um fenômeno nacional nem nacionalista, corresponde a um dos lugares duma Europa Ocidental e Oriental, uma expansão à conquista do mundo. A península Ibérica é a vanguarda desse movimento por razões que se prendem , sobretudo, com as possibilidades tecnológicas de domínio do mar, herdadas fundamentalmente da ciência islâmica medieval (..) 20*

---

13 BARRETO, 1983:.42

14 BARRETO, 1983:.48

15 . Procuremso entede aqui a palavra Humanismo como sendo inspirado não coneteio de humanitas de Cícero, onde o os valores morais e esteticso esto presos num cojunto de valores humanos, que se achariam definidos tanto anãs escirturas e na patristica com na cultura profana da antiguidade.. Saraiva, A . J. & Lopes, º, Histoira da Literatura portuguesa, Porto, Porto Editroa, Portugal, 1996, p.173

16 Saraiva, A. J. & Lopes,1996: 177

17 Mendes,1992:379

18 MENDES,1992: 380

19 Saraiva, A . J. & Lopes, º, Histoira da Literatura portuguesa, Porto, Porto Editora, Portugal, 1996, p.177

20 BARRETO, 1983:197

O reinado de D. João III marcou o apogeu do Humanismo em Portugal onde:

> *a atitude mental (...) revela uma profunda mudança na relação do homem como mundo , ao afetar radicalmente a concepção da pessoa, a consciência da individualidade , abre caminho para a teorização antropocêntrica que tipifica o humanismo. Um humanismo que (...) ao invés de se comprazer no programa de imitação e restituição dos antigos(...) surge animado de um impulso ascendente ,* virado par o futuro (...) 21

É bom lembrarmos também que é nesse mesmo período de D. João III que se assinala igualmente o seu declínio, já que a divisão de idéias na Europa, sobretudo devido ao movimento da Reforma protestante, acabaria por levar profundas tensões ao seio dos círculos culturais e a um ambiente de intolerância religiosa e de limitação de liberdade de pensamento. O Concílio de Trento e a Reforma Católica viriam a marcar definitivamente a cultura portuguesa a partir de meados do século XVI.

> *A doutrina católica definida em Trento, pronta e cabalmente acatada e executada pela coroa como lei nacional, constituiu-se elemento nuclear da razão de Estado22*

A Igreja Católica impondo regras com as diretivas, que não admitiam desvios das normas estabelecidas.

> *O primado, na escala ideológica unitária da Igreja e do Estado , da uniformização religiosa afetou de maneira eminente a cultura e traduziu-se , no imediato, pela drástica redução , em volume e qualidade, do pensamento laico e da temática profana e pela correlativa efusão de uma literatura doutrinal e apologética23*

Temos aí a Companhia de Jesus24 em seu nascedouro, e todo o mundo das letras a se confirmar para a formação de uma nova sociedade, temente em resguardar uma organização social sólida, pois a letras pertencem à corte como um fio condutor da sociedade.25

A cultura hegemônica portuguesa dispunha, dessa forma, de todo um patamar de conhecimento humanístico (mundo das letras). Nos dizeres de Mendes, há uma sensível diferença entre humanismo e 'humanidades", pois:

> *naquele , as disciplinas clássico-filosóficas concebiam-se intrinsecamente vinculadas ao ideal ético de aperfeiçoamento do "cristo bem formado", afirmando-se como um individuo autônomo, dinâmico e realizador de si mesmo; e a ultima, na concepção jesuítica, não passavam*

---

21 MENDES, 1992: 379

22 MENDES, 1983: *404*

23 MENDES, 1983: 405

24 LEITE, S. 1938: 72

25 LEITE, S. 1938, p. 73

> *de expediente eficaz para veiculação de uma cultura aparentemente modernizada, mas induzida pela hierarquia eclesiástica26*

E era esse o mundo da Igreja *"que haveria (...)de ilustrar com o esmalte das boas letras*" num tom necessário e propício para formar os chamados letrados, pois:

> *o escopo era conformar o ": homem religioso", munido da panoplia erudita que a atmosfera intelectual irada pelo humanismo reclamava e apto e com ela sustentar as posições professadas pela Igreja institucional 27*

Os letrados eram os responsáveis pela manutenção do sistema cultural e seriam os futuros profissionais a ocupar cargos públicos, possibilitando assim à sociedade se reproduzir.

> *os letrados deviam a sua própria existência a expansão do poder real.Tanto em Portugal quanto em Espanha, os letrados se constituíram num grupo estreitamente ligado a coroa, grupo que **esperava** profundamente a lei e a ordem e ansiava por encontrar soluções legais para os problemas práticos do governo28*

O que podemos afirmar é que o novo cenário social, por mais peculiar que fosse, não levava a sociedade portuguesa a ser estruturalmente diferente. Ela se manteria pelo ensino das letras repassada pela Companhia de Jesus onde "(...) *o objetivo do curso humanista é a arte acabada da composição, oral e escrita.29*

O veiculo seria o colégio jesuítico a formar letrados para a manutenção base de um sistema. O universo público dessa sociedade em formação se consubstanciara através do comportamento de um grupo social que compartilhara da mesma forma de pensar e agir, para manter a organização do poder.

São propriamente os letrados dessa cultura portuguesa os detentores do ofício maior de resguardar o aspecto cultural de uma sociedade, através do manejo do conhecimento e das palavras.

> *O alvo a que mira a formação do Ratio – nisto em concordância incontestada com o ideal do século XVI – é a eloqüência latina: ad perfectam informat eloquentiam. Levar o aluno a exprimir-se de maneira irrepreensível na linguagem de Cícero é o termo a que se subordinam todas as séries sabiamente graduadas do currículo. A gramática visa a expressão clara e correta; as humanidades, a expressão bela e elegante, a retórica, a expressão enérgica e convincente30.*

A partir daí é que podemos vislumbrar a real importância dos letrados para a cultura portuguesa em novas terras, pois eram eles que validavam princípios. Por essa razão o colégio jesuítico era o elo formador e ativador de um código pedagógico a ser seguido.

Do colégio jesuítico saíam os letrados, que se incumbiriam da função de reais vigilantes da cultura.

---

26 MENDES, 1992:406

27MENDES, 1992: *406*

28 SCHWARTZ, 1979: 14

29 FRANCA, 1952: 22

30 FRANCA, 1952: 34

> *Em Coimbra , os jesuítas, através do colégio de são Paulo , chegaram a dominar o campo educacional e os pensadores jesuítas enfatizaram que sendo a magistratura uma criação real, deveria se, conseqüentemente, totalmente subserviente a Coroa. Os magistrados eram funcionários reais,não funcionários civis. 31*

A concepção de sociedade e de sua organização era, toda ela, de caráter hierárquico, como uma vigilância permanente para que a ordem fosse preservada. Tratava-se de uma função considerada nobre.

> *Tornar mais homem: eis o alvo em que mirava todo o trabalho educativo. (...) a formação do homem pelo desenvolvimento harmonioso de suas faculdades, o seu objetivo primordial. Para atingi-lo, a linguagem constitui o instrumento mais adequado e eficiente. Só pela palavra pode o autor atingir o espírito do aluno; só pela palavra pode o educador manifestar o próprio espírito.(...) . A linguagem é, pois, o instrumento natural da formação humana.32*

Ao se falar da importância do colégio, devemos destacar que este possuía um forte conceito pedagógico presente num código jesuítico denominado Ratio Studiorum33. Era um código educacional ligado diretamente ao mundo da cultura portuguesa. Pelo *Ratio Studiorum*, estudava-se na *Gramática Média*: Cícero, Ovídio, o Catecismo Grego, as Tábuas de Cebes; na *Gramática Superior*: Cícero, Ovídio, Catulo, Tíbulo, Propércio, Virgílio (Éclogas), S.João Crisóstomo, Esopo, Agapetos; em *Humanidades*: Cícero, Salústio, César, Lívio, Curtius, Virgílio (Éclogas e Eneida), Horácio; na *Retórica*: Cícero, Aristóteles, Demóstenes, Platão Tucídides, Homero, Hesíodo, Píndaro, S.Gregório Nazianzeno, S.Basílio e S.João Crisóstomo. Vemos dessa forma as letras formando os homens da época com um conteúdo pleno da presença greco-romana em seus estudos.34

O que norteava a pedagogia jesuítica era uma forma de sacralidade35 enraizada pelos ditames de toda uma cultura, neste caso, a portuguesa. No interior de tal proposta, vê-se uma edificação eclesial de salvação, perpetuado pelas idéias do reino de Deus. É um espaço contendo o mundo teocrático da sociedade; uma instituição definindo um universo de cultura, do qual é espelho. E o que quer representar tal fundamento pedagógico dos jesuítas? Uma sociedade que se faça perfeita e harmoniosa pela aura do sagrado.

No âmago de tal organização, podemos encontrar uma estrutura curricular bem montada para os padrões exigidos; metodologias de ensino, avaliação e todo rol de disciplinas escolares que encarnam as esferas das propostas pedagógicas da Ratio Studiorum. Uma pedagogia que defendia um modelo de Estado, de cultura e que confluía pela ligação "espiritual" entre Igreja/Estado, que devia ser mantida devido ao modelo incondicional de salvação e reinado.

As pessoas, ao saírem dos colégios da Companhia de Jesus, ligavam-se à vida social e possuíam em si um sentido moldado de educação preparado para o porvir cotidiano. Por isso, a importância do colégio. O quadro em que se moldava a formação jesuítica de uma pessoa ditava seriamente uma forma de comportamento secular e religioso.

---

31 *SCHWARTZ,, 1979: 60*

32 FRANCA, 1952: 35

33 FRANCA, 1952: 36

34 LEITE, S.1938.: 75

35 ELIADE, M . s/d: 67

Os colégios jesuítas eram os detentores dessa cultura. Neles se congregava o ponto maior da formação de uma elite brasileira e, com isso, tinham o poder latente de preservar uma cultura no espaço de uma sociedade .

O que se deve observar é uma Instituição religiosa impingindo, de uma maneira secular, uma cultura dentro de uma sociedade, definindo em seu interior uma certa transformação na esfera social. Sendo assim, os letrados e o seu mundo, são os detentores do universo dos que governam e que fazem o cotidiano social de poder de um pais. A religião, como instituição e poder, impõe-se na formação da cultura brasileira. Ela coloca um tipo de discurso apropriado, consagrando um *modus vivendi* social aliado a um certo *status* social. Fica dessa forma expresso que todos aqueles que passavam pelos colégios incorporavam uma prática própria da Companhia de Jesus.

A educação era possuidora de uma profunda aura da cultura portuguesa e européia, dominada e marcada por uma ordem religiosa (Companhia de Jesus) , e que se torna forte e atuante no novo contexto social em que se enraíza, imprimindo formas no viver social dos indivíduos.

A educação pode ser entendida nos sentidos amplo e restrito: amplo, no que se refere ao processo social no seu todo; restrito, no que diz respeito à contribuição escolar. A educação, em um e outro sentido, significa a forma de se resguardar e se transmitir a cultura vigente. A educação se personifica como atualização histórica do homem e condição imprescindível, embora não suficiente, para que ele, pela apropriação do saber produzido historicamente, construa sua própria humanidade histórico-social. A educação, como parte da vida representa principalmente aprender a viver com a maior plenitude que a história possibilita. Por ela se toma contato com o belo, com o justo e com o verdadeiro, aprende-se a compreendê-los, a admirá-los, a valorizá-los e a concorrer para sua construção histórica, ou seja, é pela educação que se prepara para o usufruto (e novas produções) dos bens espirituais e materiais. E tudo isso não se dá como simples aquisição de informação, mas como parte da vida.

Neste sentido é que as letras, por meio de todo um cabedal de conhecimento humanístico a ser desenvolvido, vem nos mostrar que ela é capaz de transformar a personalidade viva de cada um, nunca esquecendo que "cada um" não vive sozinho, sendo então preciso pensar o viver de forma social, em companhia e em relação com pessoas, grupos e instituições A educação jesuítica se faz, assim, também, com a assimilação de valores, gostos e preferências, a incorporação de comportamentos, hábitos e posturas, o desenvolvimento de habilidades e aptidões, e a adoção de crenças, convicções e expectativas. Dessa forma, a Companhia de Jesus se traduz num dos veículos da cultura letrada e selecionada em função de sua importância organizadora de uma sociedade de corte.

BIBLIOGRAFIA

BARRETO, L. F. *Descobrimentos e renascimento – formas de ser e pensar nos séculos VX e XVI*. 2ª. edição, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983

BURKE, P. *Cultura popular na Idade Media*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989

CAMBI, F. *Historia da educação*. S.P., Unesp, 1999

ELIADE, M . *O sagrado e o profano – a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. Lisboa, ed. Livros do Brasil, s/d

FRANCA, L. *Método Pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

LARAIA, R. de B. *Cultura: um conceito antropológico*. 14ed. RJ: Jorge Zahar Ed., 2001

LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia/Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. 10 t.

MATTOSO, José (dir). *História de Portugal.* Lisboa: Estampa, 1992, t. IV *O Antigo Regime (1620-1807)*.

RATIO ATQUE INSTITUTIO STUDIORUM. In: FRANCA, L. *Método Pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

SAHLINS, M. Ilhas de Historia. RJ, Jorge Zahar ed.. 1990

SARAIVA, A . J. & LOPES, O . *Historia da Literatura Portuguesa*. Porto, Porto Editora, Portugal, 1996

SCHWARTZ, S. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1979

O "Grande Jogo" da Sociedade ou a "Sociedade do Jogo"?

Prof. Dr. Wanderley Marchi Júnior
DEF/CEPELS - UFPR*

RESUMO

Este artigo tem como ponto de partida a busca por teorias sociológicas que apresentem modelos explicativos da sociedade atual. Encontramos na obra de Norbert Elias referências que evidenciam possibilidades de análise a partir do jogo e do conjunto conceitual da sociologia configuracional. Nossa problematização está centrada nas questões que levaram o autor a tomar como referência o jogo e, também, na aplicabilidade do modelo na sociedade de corte e na sociedade contemporânea.

ABSTRACT

This article has as starting point the search for sociological theories that present explanatory models of the current society. We found in the work of Norbert Elias references that evidence analysis possibilities starting from the game and of the conceptual group of the configurational sociology . Our problematization is centered in the questinos that took the author to take as reference the game and, also, in the aplicability of the model in the court society and in the contemporary society.

Procurando teorias sociológicas para um estudo aprofundado da sociedade, inevitavelmente, estaremos nos defrontando com clássicos, como Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber, entre outros, e também com contemporâneos que revisitaram esses autores ou mesmo os tiveram como fundadores de suas reflexões e análises. Podemos apontar para os trabalhos de Pierre Bourdieu, pela sua teoria dos campos, que tem uma compatibilização, sob certos apectos, com o materialismo histórico de Marx, ou a própria Escola de Frankfurt que nos ofereceu, também via essa matriz teórica, autores como Jürgen Habermas, no estudo da teoria da ação comunicativa, Walter Benjamim, na sociologia da literatura, Theodor Wiesengrund-Adorno e Max Horkheimer, na análise da indústria cultural. Outro contemporâneo a ser citado é Norbert Elias, na sociologia configuracional, tendo nuances teóricas de Karl Mannheim, Sigmund Freud e Max Weber.

Neste artigo, procuramos nos deter especificamente no tratamento dado por Norbert Elias ao estudo, interpretação e análise da sociedade sob o crivo da categoria "jogo". Neste objetivo, tomamos Alain Garrigou como leitura auxiliar, e até mesmo complementar, nas nossas incursões e possíveis "passeios" intelectuais derivados da tentativa de aproximar e entender as relações entre sociedade e jogo.

Nossa problemática transcende a própria definição do título, um texto de Garrigou, o "grande jogo da sociedade", e tenta trazer a baila a discussão e correlação teórica com as características da sociedade contemporânea, aqui nominada de "sociedade do jogo". De imediato, alertamos para uma observação de Garrigou que colabora com o objetivo do nosso estudo e nos resguarda de refutações ou estereotipações antecipadas. Diz o autor francês que "o analista diz o que é e não o que deseja; ele não existe mais, inteiramente, senão pelas condições de distanciamento que fazem as análises corretas. Aprovar, denunciar seriam sair do seu papel e afastar-se da verdade do mundo social."[1]

Neste sentido, reforçamos a idéia que estamos em busca de aproximações analíticas e metodológicas em universos históricos supostamente distintos, ou seja, a sociedade de corte e a sociedade de consumo. Este exercício, enquanto papel de sociólogo que tem por referência o envolvimento e o distanciamento, não confere, num primeiro momento, a aprovação ou, em termos elisianos, o juízo de valor diante da análise e seus resultados.

---

* Professor adjunto do departamento de Educação Física e coordenador do centro de pesquisas em esporte, lazer e sociedade da Universidade Federal do Paraná.

[1] GARRIGOU, Alain e LACROIX, Bernard. **Norbert Elias**: a política e a história. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 87.

A pergunta formulada inicialmente é por que Norbert Elias teria se interessado pelo esporte, ou melhor, por que o jogo foi tido como uma referência central no seu estudo sobre a sociedade?

O esporte, no período da constituição da obra elisiana, era tratado como um objeto de estudo negligenciado ou considerado pela "dignidade científica" como vulgar, menor ou insignificante. Fato frontalmente repudiado por Elias. Seu interesse pelo esporte remonta o encontro com o sociólogo Eric Dunning, praticante e estudioso do assunto, e de reflexões que escalonaram o período de 1966, com o artigo *Dynamics of sport groups with special reference to football*, e 1986, ano de publicação do livro *Quest for Excitement: sport and leisure in the civilizing process*.[2] Contudo, o esporte tomou esse espaço na sociologia configuracional por conta da convergência de seus componentes e o desenvolvimento do processo civilizador. Garrigou destaca que para Elias,

> o esporte oferecia um terreno para aprofundar a teoria da civilização ao propor um complemento e, eventualmente, uma correção, quando os limites cronológicos podiam sugerir a conclusão do processo observado e descrito na Idade Média e sobretudo na era moderna. Se a gênese do esporte era concebida como uma modalidade do processo de civilização, Norbert Elias analisava também como a civilização estava e continua em ação na própria evolução dos esportes.[3]

Objetivamente, Elias foi buscar no esporte a sociologia, especificamente a sociologia configuracional, e não, como muitos confundem, uma sociologia do esporte. Quando Elias estudou a sociedade de corte, ele a definiu como um "grande jogo", não no sentido metafórico, mas sim como uma descrição realista e analítica das relações sociais existentes naquela configuração. Para Elias o jogo reporta o desenvolvimento de um código de condutas e sentimentos, um "impulso civilizador" detectado nas e pelas relações sociais.

Nesta esteira, temos outro contemporâneo, Pierre Bourdieu, que também utilizou-se do exemplo do jogo para analisar a sociedade, entretanto, não como um esquema paradigmático.

> A imagem do jogo certamente é a menos ruim para evocar as coisas sociais. [...] Pode-se falar de jogo para dizer que um conjunto de pessoas participa de uma atividade regrada, uma atividade que, sem ser necessariamente produto da obediência à regra, *obedece a certas regularidades*. O jogo é o lugar de uma necessidade imanente, que é ao mesmo tempo uma lógica imanente. Nele não se faz qualquer coisa impunemente. E o sentido do jogo, que contribui para essa necessidade e essa lógica, é uma forma de conhecimento dessa necessidade e dessa lógica.[4]

Em Elias encontramos a hipótese de que toda a sociedade é uma estrutura de competição passível de ser estudada a partir do jogo situado e definido no conceito de configuração, de sistemas de interdependência social e pelo processo de civilização.

Conceitual e etmologicamente, na sociedade moderna temos que as características e a função social do jogo cedeu espaço para o neologismo da "esportivização", contudo, para efeito de construção de modelos de análise, onde tínhamos a leitura do jogo, podemos aceitar determinados pressupostos para a leitura do esporte moderno, por exemplo, a continuidade histórica e a interdependência social. Entretanto, Garrigou constrói a seguinte argumentação para essa diferenciação dos jogos antigos ou tradicionais e o esporte moderno:

> [...] os jogos tornaram-se impensáveis como esportes, porque são impossíveis como atividade autorizada socialmente. Pois bem, o esporte é exatamente um exercício de violência física "aprovada socialmente" porque controlada. A continuidade é, então, a do

---

[2] Cf. GARRIGOU, op. cit., p. 65.
[3] Id. ibid., p. 67.
[4] BOURDIEU, Pierre. Da Regra às Estratégias. In: _____. **Coisas ditas.** São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 83.

processo de civilização marcado pelo autocontrole dos comportamentos no conjunto das relações sociais.[5]

A passagem do jogo para a "esportivização" corrobora a tese da continuidade do processo civilizacional, ou seja, o esporte passa a ser um condutor histórico considerado como uma invenção da sociedade moderna, especificamente da "alta sociedade", na qual constituiu-se um conjunto de regras e condutas que foram desenvolvidas a partir de interesses relacionais e do "descontrole controlado". Dito de outra forma, podemos ilustrar que o *gentleman* sucedeu o cortesão, que a parlamentarização incorporou-se à esportivização no processo civilizador e que a sociedade e o esporte, no modelo de análise elisiano, receberam a leitura de um jogo de ação estrutural, uma estrutura de competição .

Esta transição, e estas considerações, nos leva a recuperar a genealogia do pensamento e da obra de Elias. Indubitavelmente, as publicações de maior destaque internacional de Norbert Elias, e que retrata seu objeto de estudo, são "A Sociedade de Corte" e "O Processo Civilizador". Contudo, para melhor entendermos sua arquitetura teórica, acreditamos ser a "Introdução à Sociologia" uma referência indispensável. Nela, Elias aborda de maneira crítica aspectos de história política, psicologia e sociologia, repensando temas fundamentais como o indivíduo e o grupo. Versa, essencialmente, sobre os padrões mutáveis de interdependência relativo às relações de poder entre os homens em sociedade.[6]

No desenvolvimento da sua abordagem, alguns pressupostos são colocados para uma reflexão crítica. O primeiro deles é o modo de alguns estudiosos tratarem a sociedade como objeto de estudo da sociologia, não tendo, contudo, a sensibilidade de perceber que os problemas e a sociedade são formadas por nós e pelos outros. Daí decorre o equívoco de visualizar o objeto distanciado do pesquisador, ou seja, o que está sendo estudado não faz parte da realidade de quem o estuda. É o efetivo desconhecimento da relação científica entre objeto e pesquisador pautada nos princípios do envolvimento e do distanciamento.[7]

Tal constatação demonstra um modelo construído em conformidade com uma visão egocêntrica da sociedade, na qual ela é transformada em uma estrutura hierarquizada pela reificação das relações sociais existentes de forma exterior ao indivíduo. Observamos que para estudarmos as relações sociais, a longo prazo, na evolução do processo civilizacional, é necessária "a substituição da pessoa individual, enquanto sujeito do conhecimento, pela sociedade".[8]

Assim sendo, Elias demonstra que para compreendermos a problemática sociológica é preciso um trabalho de reorientação do termo sociedade. Temos que diluir a idéia de que a sociedade é composta por estruturas que nos são exteriores, e avançar para o conceito de teias de interdependências ou configurações, que, no limite, nos encaminha para uma visão mais realista das disposições e inclinações das pessoas em suas variadas maneiras de relação.

Na apropriação dessa interpretação da sociedade, é preciso entender que as relações, ou melhor, que as teias de interdependências ou configurações são orientadas por forças sociais tidas como forças compulsivas e, como tais, exercidas pelas, sobre e entre as pessoas. Com Elias, percebemos o intuito de obter esclarecimentos para o significado dessas forças compulsivas.

Aliados a esse objetivo, encontramos não só a necessidade da interpretação das forças que atuam sobre as pessoas nos grupos de observação empírica da sociedade, mas também como podemos libertar o discurso e o pensamento sociológico relativos à compulsividade dos modelos remanescentes do egocentrismo primário.

Nessa transição do conceito de sociedade, podemos focar a concepção filosófica do conhecimento científico estático, em que encontramos uma inadequação dos modelos explicativos das ciências naturais, tentando subordinar a interpretação e a explicação de processos sociais de

---

[5] GARRIGOU, op. cit., p. 70.

[6] ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

[7] Um bom exemplo para discussão dessa relação é apresentado nas referências literárias de Norbert Elias para o estudo da sociedade de corte, a saber, as memórias do cotidiano da corte em Saint-Simon, o manual de preceitos e recomendações morais para o cortesão em Baltasar Gracián, a coletânea de aforismos de La Rochefoucauld e os retratos e cenas de uma comédia humana em La Bruyère. Cf. GARRIGOU, op. cit., p. 84.

[8] ELIAS, **Introdução à sociologia**..., p. 40.

longa duração através de uma "cientifização" do pensamento. Diante dessa concepção, os acontecimentos da natureza passaram a ser quantificados e explicados por teorias e leis que se tornaram superadoras da definição religiosa ou mística. Esse era o combate das ciências naturais, desmistificar o religioso. Para tanto, o tratamento estático do conhecimento foi fundamental para as ciências naturais, não podendo, entretanto, ser considerado de mesma eficácia para explicação dos fenômenos sociais de longa duração, os quais não são estáticos.

Estudando a obra de Elias, percebemos que as relações sociais apresentam-se respaldadas em acontecimentos com certos graus de interdependência. Não obstante, temos que mudanças nas relações e nas configurações sociais, para se definir sociologicamente, não se dão de forma ocasional ou destituída de interesses. No sentido de que transformações e inovações na interpretação dos fenômenos sociais são posturas a serem tomadas na emergência de um modelo sociológico, Elias defende que as transições sociais apresentam-se com o desenvolvimento de várias gerações, por isso a pertinência do conceito de longa duração associado ao pensamento de pessoas interdependentes numa sociedade.

O conceito de autocontrole é um dos componentes fundamentais para o entendimento dessas transições sociais e para a definição da objetividade nas relações sociais. Como exemplo, Elias destaca que para o sucesso ou para a sobrevivência social numa sociedade parlamentar, os indivíduos deveriam ser dotados da capacidade de "bater", não com uma arma ou pela força física, mas sim com a força do argumento, da persuasão e do compromisso.[9] Neste ponto, Garrigou acrescenta a discussão sobre a necessidade de julgamento do controle das emoções e as competências intelectuais que podem ser vistas num processo de racionalização da sociedade.

> Já que é preciso dominar impulsos e, portanto, compor suas expressões, mascarar seus sentimentos para atingir seus objetivos, o cortesão tornava-se uma fonte de mistério. A civilização dos costumes engendra a opacidade do outro. A polidez cortesã apresentava-se como uma máscara imutável que escondia a diversidade dos sentimentos e das intenções. Quando um cortesão se expressava, sua expressão não indicava obrigatoriamente seus verdadeiros pensamentos. A sinceridade não regia as condutas, mas, ao contrário, o cálculo e, eventualmente, a manha, a duplicidade. Tinha-se de adivinhar as intenções e os sentimentos graças à finura da observação e do julgamento. Em suma, a norma de conduta civilizada encontra sua contrapartida na capacidade de decodificá-la: quanto maior e difundido é o autocontrole, mais ele exige competência do julgamento.[10]

Basicamente, nesse contexto, apresentou-se o ponto de partida do modelo de análise de Elias. Mostrar como e por que a interpenetração de indivíduos interdependentes forma um nível de integração em que organização, estrutura e processos não se explicam pelo reducionismo teórico dos modelos de investigação das ciências naturais. Para Elias "torna-se necessário não só explorar uma unidade compósita em termos das suas partes componentes, como também explorar o modo como esses componentes individuais se ligam uns aos outros, de modo a formarem uma unidade.[11] Para atuarmos nessa magnitude, reforça Elias, é importante a efetivação de um pesquisador voltado para os processos sociais de longa duração que se utiliza da observação fatual.[12]

Elias destaca que um dos pré-requisitos na produção do conhecimento com essa envergadura é a necessidade do instrumental analítico incorporar gradativamente o conceito de ação com a perspectiva de função. O autor alerta que o conceito de função não deve ser

---

[9] Cf. ELIAS, Norbert. **A busca da excitação.** Lisboa: Difel, 1992.

[10] GARRIGOU, op. cit., p. 82.

[11] ELIAS, **Introdução à sociologia**..., p. 78.

[12] Stephen Mennel, em conferência realizada no IV Simpósio Internacional do Processo Civilizador: Corporeidade (8-9 nov. 1999. Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas), destacou que o conceito de longa duração se traduz pelo conjunto de fatos históricos que compõem um processo de transição e transformação social, não se restringindo meramente a uma representação cronológica, ou seja, é a natureza do processo que define a longa duração. Essa posição foi confirmada, posteriormente, por GOUDSBLOM, Johan. Notes towards a theory of civilizing processe in human history. In: V SIMPÓSIO INTERNACIONAL DO PROCESSO CIVILIZADOR. Curitiba, 15-17 nov. 2000. **Anais**... Curitiba: UFPR, 2000. p. 9.

interpretado como uma expressão de desempenho de uma ação unitária – que omite a reciprocidade, a bipolaridade ou a multipolaridade – mas sim, como um termo que deve ser compreendido de forma relacional, principalmente com o poder. Dessa forma, é possível discutirmos funções sociais quando nos referimos às interdependências, independentemente do seu grau de intensidade ou visibilidade.

O conceito de poder, para Elias, vem revestido, invariavelmente, de um caráter representativo de desigualdade no processo de desenvolvimento das sociedades. A busca pelo equilíbrio de poder constitui-se em um elemento integral de todas as relações sociais e, como tal, apresenta-se de maneira bipolar ou, usualmente, multipolar. Resquício do ideário reducionista é a percepção de que poder é algo que possa ser detido de forma pessoal, individualizada. Ele é uma característica estrutural e funcional das relações humanas, o que, a priori, torna o modelo do jogo e da competição pertinente e compatível para o entendimento da sociedade.

Na busca pelo equilíbrio de poder ocorre transformações nas relações sociais no sentido de um maior grau de dependência multipolar recíproca, ou seja, os indivíduos ou grupos de uma sociedade tornam-se cada vez mais, funcionalmente, dependentes de um número crescente de pessoas. Essas cadeias de interdependências aumentam e diferenciam-se, tornando-as de limitada transparência e controle por parte de individualidades ou grupos isolados. Elias afirma que "só por estes factos se vê bem como um aumento de interdependência acarreta uma transformação do pensamento sobre a sociedade e a formação de programas relativamente impessoais para a melhoria das condições sociais, também conduz, conseqüentemente, à percepção das sociedades como relações funcionais de pessoas interdependentes.[13]

Com efeito, encontramos no modelo de análise a partir das regras do jogo competitivo, proposto por Norbert Elias, um processo interpretativo e explicativo das interdependências funcionais na sociedade. O autor pressupõe que:

> Os modelos de jogo ajudam a mostrar como os problemas sociológicos se tornam mais claros e como é mais fácil lidar com eles se os reorganizarmos em termos de equilíbrio, mais que em termos reificantes. Conceitos de equilíbrio são muito mais adequados ao que pode ser realmente observado quando se investigam as relações funcionais que os seres humanos interdependentes mantêm uns com os outros, do que os conceitos modelados em objectos imóveis.[14]

Segundo Elias, os modelos sociológicos devem analisar as relações sociais como representações de pessoas que estão ligadas umas às outras no tempo e no espaço. Esse conjunto de relações é compreendido e explicado em termos da dinâmica imanente das suas interdependências. Esta observação reforça o pressuposto de que não há uma "sociologia do jogo" em Norbert Elias, e sim, o estudo do desenvolvimento sociológico efetuado nos termos ou características do jogo. Dito de outra forma, a analogia do jogo serve, em última instância, para "fazer entender" os mecanismos de concorrência social mais complexos ou invisíveis.

Sobre a crítica referente a um possível reducionismo metodológico ao tentar explicar a sociedade tendo por referência uma categoria de "relativa expressão científica", Alain Garrigou rebate da seguinte forma:

> O jogo ou a competição caracterizam as relações de interdependência que ligam os indivíduos e que constituem os grupos sociais, quaisquer que sejam sua dimensão ou posição social. [...] Se a redução e a simplificação permitem analisar relações sociais amplas e complexas a partir de modelos de jogo, existe apenas uma diferença de escala e não de natureza das relações sociais. [...] O jogo serve, portanto, para pensar relacionalmente os grupos sociais, os quais não são adições de agentes, mas são compreendidos como conjuntos de relações de interdependência. [...] o jogo é uma entrada

[13] ELIAS, **Introdução à sociologia**..., p. 71.
[14] Id. ibid., p. 81.

> para apreender a construção da sociologia das configurações, ou seja, a maneira como Elias define o conjunto de sua sociologia.[15]

O modelo de análise do jogo refere-se a um movimento contínuo dos jogadores levados a uma configuração composta por níveis de interdependência, multipolaridade de tensões e relações de poder. Portanto, o jogo, assim como a sociedade e a história do processo civilizacional, não é estático, pelo contrário, ele é dinâmico e ambivalente por assumir o caráter de instrumento analítico e de representação da realidade.

O modelo veio formalizar e sistematizar as concepções concebidas nos estudos de Elias sobre a sociedade de corte e o processo civilizador – não podemos perder de vista sua condição de judeu e ex-combatente na primeira guerra mundial –, entretanto, é fundamental destacarmos que essa metodologia de análise pode tornar-se referência no processo de compreensão do desenvolvimento do esporte e da sociedade no seu estado atual, ou seja, mercantilizada e performática.

Ao estudarmos as dimensões propostas por Elias para entender os mecanismos de funcionamento da sociedade de corte e a composição conceitual da sociologia configuracional, percebemos que, diante da continuidade do processo civilizacional da humanidade, a sociedade contemporânea apresenta algumas particularidades, em determinada escala, as quais permitem uma aproximação metodológica de análise a partir do sentido da concorrência, do estabelecimento de interdependências e das relações sociais de poder. Hoje, o jogar, sociologicamente falando, é muito mais perceptível do que a séculos passados. Algumas constatações empíricas como a busca frenética pela informação, a especialização e a divisão do trabalho, a necessidade e a cobrança pelo resultado, corroboram com a argumentação de que a sociedade atual constitui-se numa efetiva "sociedade do jogo".

Essa sociedade abstraiu determinados valores pelos quais a relação vencidos e vencedores se expandiu para a própria competição entre vencedores. O jargão popular "o segundo colocado é o primeiro dos últimos" ilustra muito bem essa idéia. Nessa lógica de existência, ou melhor, de sobrevivência, a violência social passou a ser uma categoria constituinte da sociedade e, sob certas condições, inerente ao processo de desenvolvimento.

O fato dos agentes sociais não jogar o jogo ou não ter a dimensão do jogo jogado, significa, invariavelmente, perder por antecipação, ou seja, incorporar o posicionamento de um *outsider*. Temos na citação do jesuíta espanhol Baltasar Gracián – referência literária de Norbert Elias – a perfeita dimensão da possibilidade de aproximação das formas, sentido e objetivos do jogar em diferentes períodos históricos:

> Aquele, pois, que quiser evitar de ser enganado acautela-se contra a artimanha de seu companheiro por meio de boas reflexões. Entende sempre o contrário do que se quer que ele entenda e, com isso, descobre incontinenti o fingimento. Deixa passar o primeiro golpe, para esperar de pé firme o segundo, ou o terceiro. E depois, quando seu artifício é conhecido, refina sua dissimulação, servindo-se da própria verdade para enganar. Muda de jogo e de bateria, para mudar de artimanha.[16]

Autores como Jean Baudrillard, Guy Debord, Jean-François Lyotard, Fredric Jameson, Pierre Bourdieu, Néstor García Canclini, entre outros, acrescentam e atestam que vivemos a sociedade do consumo, a sociedade do espetáculo, a era dos simulacros, dos pastiches e da exclusão social. Neste contexto, o movimento ou a dinâmica da "sociedade do jogo" pode ser apreendida através do modelo de análise do jogo utilitário e relacional, contando ainda com a proposta de uma leitura indiciária.

Concluíndo, destacamos que a elaboração do modelo de análise sociológica de Elias partiu da tarefa de identificar formas de transparecer as características estruturais e funcionais das relações de poder existentes nas teias de interdependências sociais. O modelo oferece uma proposta que auxilia a interpretação da sociedade pela interdependência de pessoas enquanto participantes de

---

[15] GARRIGOU, op. cit., p. 76-77.
[16] GRACIÁN, Baltasar. **L'Homme de cour.** Paris: Ivrea, 1993, p. 2. Apud GARRIGOU, op. cit., p.83.

um jogo específico. Esta estrutura metodológica foi consolidada pelo estudo da sociedade de corte e pelo processo civilizador. Contudo, sua aplicabilidade não ficou restrita numa delimitação espaço-temporal, mas sim, circunscrita ao estudo das perspectivas e características da sociedade atual, ou seja, a "sociedade do jogo".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990

ELIAS, Norbert. **A busca da excitação.** Lisboa: Difel, 1992.

----------. **A Sociedade de Corte.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

----------. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

----------. **O Processo Civilizador:** uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, vol. 1.

GARRIGOU, Alain e LACROIX, Bernard. **Norbert Elias**: a política e a história. São Paulo: Perspectiva, 2001.

GRACIÁN, Baltasar. **L'Homme de cour.** Paris: Ivrea, 1993.