

POLÍTICAS ETNOGRÁFICAS NO CAMPO DA MORAL

Theophilos Rifiotis
Jean Segata
(organizadores)

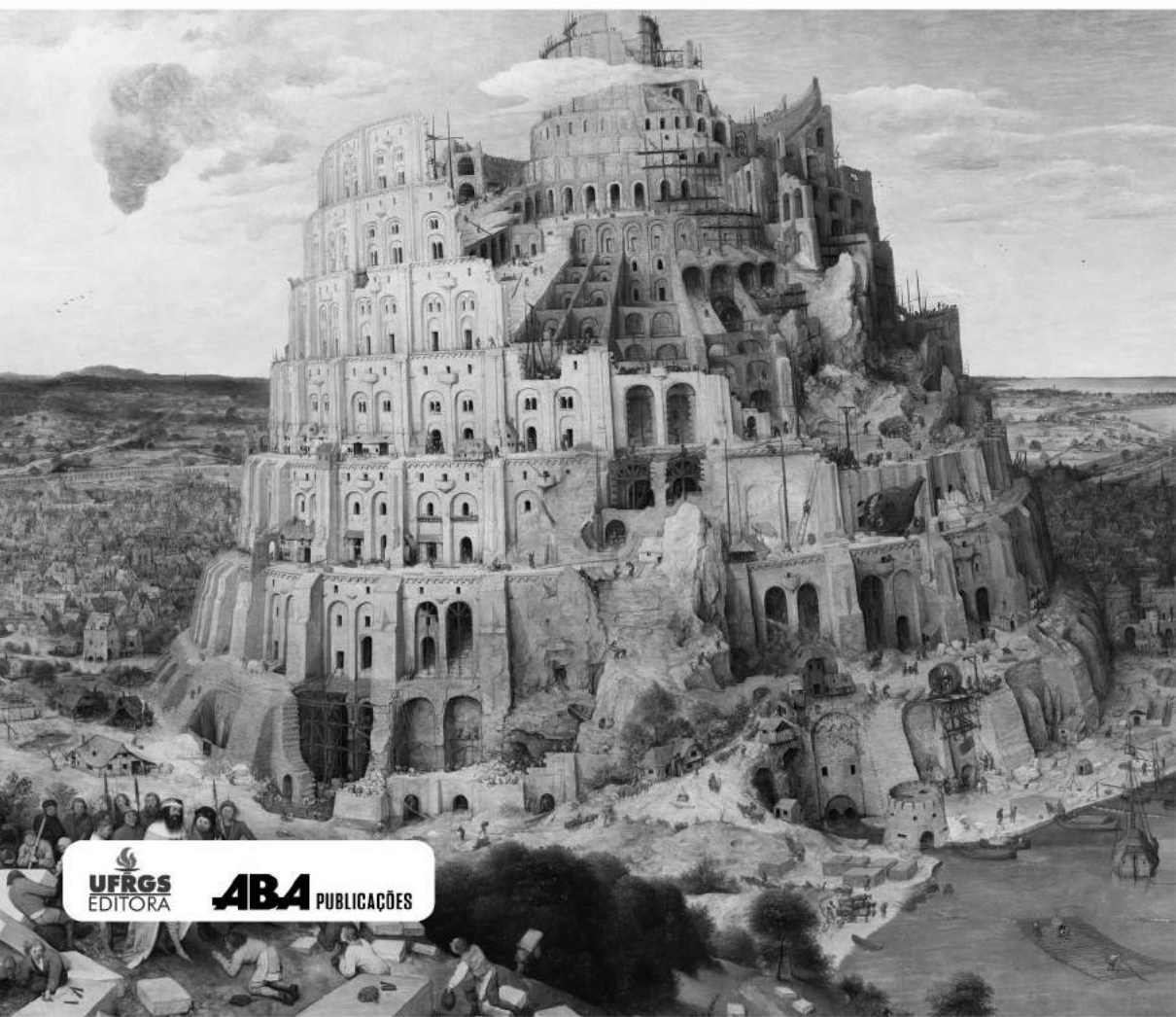



UFRGS
EDITORA

ABA PUBLICAÇÕES

POLÍTICAS ETNOGRÁFICAS NO CAMPO DA MORAL

Theophilos Rifiotis
Jean Segata
(organizadores)




UFRGS
EDITORA

ABA PUBLICAÇÕES

POLÍTIAS ETNOGRÁFICAS NO CAMPO DA MORAL

Theophilos Rifiotis
Jean Segata
(organizadores)



Porto Alegre
2019

ABA Publicações

(2019-2019)

© Todos os direitos reservados aos autores

Comissão de Projeto Editorial

Coordenadora: Laura Moutinho (USP)

Vice-coordenador: Igor José de Renó Machado (UFSCar) e Antônio Carlos Motta de Lima (UFPE)

Conselho Editorial

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPE)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (UFAM)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

Associação Brasileira de Antropologia - ABA

Presidente: Maria Filomena Gregori (UNICAMP)

Vice-presidente: Sérgio Luís Carrara (UERJ)

Secretária geral: Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

Secretário adjunto: Luiz Eduardo de Lacerda Abreu (UnB)

Tesoureiro geral: Luiz Eduardo de Lacerda Abreu (UnB)

Tesoureira adjunta: Izabela Maria Tamasso (UFG)

Diretores/as: Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN),

Manuela Souza Siqueira Cordeiro (UFRR), Patrice Schuch (UFRGS),

Patricia Silva Osorio (UFMT)

Organização

NEAAT

Núcleo de Estudos Animais, Ambientes e Tecnologias

Grupo de Estudos Multiespécie, Microbiopolítica

e Tecnossocialidade

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRGS

Coordenação: Jean Segata (UFRGS)

LEVIS

Laboratório de Estudos da Violência

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFSC

Coordenação: Theophilos Rifiotis (UFSC)

GEMMTE

Grupo de Estudos Multiespécie, Microbiopolítica

e Tecnossocialidade

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRGS

Coordenação: Jean Segata (UFRGS)

GrupCiber

Grupo de Pesquisas em Ciberantropologia

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFSC

Coordenação: Theophilos Rifiotis (UFSC)

Revisão e normalização: Fernanda Cardozo (PPGAS-UFSC)

Diagramação: Osmair José Pereira

Capa: "Torre de Babel", óleo sobre tela de Pieter Bruegel (1563).

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Políticas etnográficas no campo da moral [recurso eletrônico] / Theophilos
p769 Rifiotis, Jean Segata, organizadores. – Porto Alegre : UFRGS, 2018.
260 p.

Requisitos do sistema: Adobe Reader.

Modo de acesso: World Wide Web.

ISBN: 978-85-66094-42-8

1. Etnografia. 2. Moral. 3. Vitimização. 4. Política. 5. Antropologia. I. Rifiotis, Theophilos. II. Segata, Jean. III. Título.

CDD 305.8

Catalogação na publicação: Poliana Sanchez de Araujo – CRB 10/2094

SUMÁRIO

- 7 **Apresentação:** antropologia e moral
Theophilos Rifiotis
Jean Segata
- 15 **Antropologia e moralidade:** etnicidade e as possibilidades de uma
ética planetária
Roberto Cardoso de Oliveira
- 35 **Além do bem e do mal?** Questionando o desconforto antropológi-
co com a moral
Didier Fassin
- 51 **As economias morais revisitadas**
Didier Fassin
- 89 **Da moralidade à eticidade via questões de legitimidade
e equidade**
Luís Roberto Cardoso de Oliveira
- 119 **Elementos para uma sociologia da vitimização**
Yannick Barthe
- 145 **Sufrimento situado:** memória, dor e ironia
Claudia Fonseca
- 169 **Uma epidemia sem fim:** zika e mulheres
Debora Diniz
Luciana Brito
- 183 **“A maior tragédia em 50 anos”:** moral e emoções na transforma-
ção dos sentidos do incêndio da boate Kiss
Ceres Victora
Monalisa Dias de Siqueira
- 207 **Sobre as autoras e os autores**

APRESENTAÇÃO

antropologia e moral

Theophilos Rifiotis

Universidade Federal de Santa Catarina - Brasil

Jean Segata

Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Brasil

Políticas Etnográficas é o título de uma série de publicações que procuram fazer eco aos debates atuais da antropologia. Nosso primeiro volume foi dedicado ao campo da cibercultura (Políticas Etnográficas no Campo da Cibercultura, 2016) e segundo, à ciência e às tecnologias da vida (Políticas Etnográficas no Campo da Ciência e das tecnologias da Vida, 2018). Agora, vem somar-se a esta série um conjunto de estudos no campo da moral. O projeto destes volumes é o de trazer para o debate distintas perspectivas teóricas e empíricas sempre com o objetivo de cartografar as políticas etnográficas que se inscrevem no campo e de destacar a pluralidade de eleições etnográficas que fundamentam os distintos modos de conduzir e de produzir a etnografia. Assim, seguimos procurando contribuir com o vasto projeto de renovação da antropologia, explicitando, desta vez, as controvérsias em torno do estudo antropológico das moralidades e consolidando uma agenda de pesquisa em torno das políticas etnográficas em jogo no fazer antropológico contemporâneo.

A presente coletânea traz oito trabalhos que contemplam uma parte significativa do mapeamento que realizamos no campo da moral. Trata-se de um conjunto necessariamente heterogêneo, sem qualquer outra pretensão além de trazer para o/a leitor/a os debates atuais sobre moralidades e as estratégias de pesquisa adotadas em cada caso particular. Não há, portanto, intenção outra que a da pluralidade, privilegiando os aspectos controversos e as opções construídas em cada uma das contribuições aqui apresentadas.

Neste Políticas Etnográficas no Campo da Moral, temos a honra de iniciar com o trabalho seminal de Roberto Cardoso de Oliveira para o campo dos estudos antropológicos sobre moralidade e ética no Brasil: “Antropologia e moralidade: etnicidade e as possibilidades de uma ética planetária”. O autor problematiza a moralidade como um campo próprio para a investigação an-

tropológica e discute os seus fundamentos. Ele inicia o desenvolvimento do seu argumento com uma abordagem conceitual da moralidade, destacando a potencialidade de uma abordagem interdisciplinar e mostrando como o conceito pode ser relevante para a pesquisa etnográfica. Seus argumentos partem de uma base empírica da etnologia e buscam problematizar os atravessamentos da etnicidade emergente no final do século passado com políticas nacionais. Tais reflexões, por sua vez, apontam para a “possibilidade de uma ética válida em escala planetária”. O texto defende uma ética da responsabilidade envolvente, quer dizer, não limitada aos estados nacionais e a suas instâncias governamentais, mas relativa a um regime ético no qual todos os cidadãos estariam envolvidos, sendo essa a única possibilidade de termos políticas indigenistas que sejam mais do que matéria de investigação e reflexão. Essa é qualificada pelo próprio autor como “uma perspectiva pouco comum à antropologia” – e, para nós, expressa o desenvolvimento de uma verdadeira política etnográfica no campo da moral, motivo pelo qual merece o nosso reconhecimento como um marco teórico e político para a Antropologia.

Considerando o primeiro capítulo um desenho de lugares da Antropologia no campo da moral, o segundo tensiona os limites da sua potência analítica nos argumentos de Didier Fassin no texto intitulado “Além do bem e do mal? Questionando o desconforto antropológico com a moral”. Ele nos propõe uma reflexão no sentido da superação de uma perspectiva perdular dominante entre uma abordagem crítica dos modelos morais na Antropologia, defendida emblematicamente por Roy d’Andrade, e aquela da “primazia da ética”, de Nancy Scheper-Huges. O argumento de Didier Fassin toma como ponto de partida a extensão da moral e a imprecisão conceitual que domina o debate, oscilando entre uma “objetividade antropológica” e a responsabilidade política dos/as antropólogos/as tomada como ética. Para tanto, ele retoma a noção de “economia moral”, desenvolvida pelo historiador Edward Palmer Thompson, e que trouxe para o primeiro plano os sentidos do “intolerável”, da “dignidade”, da demanda por “reconhecimento”, os julgamentos do que é “certo” e do que é “errado”, como motores fundamentais das condutas sociais. Indo mais além na sua abordagem sobre as “economias morais” e seus atravessamentos na pesquisa antropológica, Didier Fassin defende radicalmente que “não há exterioridade social da moral”, provocando-nos a problematizar o que ele chama de “desconforto antropológico com a moral”. O autor procura mostrar que se trata de uma questão com potencial heurístico, trazendo como proposição o desenvolvimento de uma “antropologia moral” indissociável de uma antropologia política.

Sabemos que a noção de “economia moral” e sua dimensão política são centrais no pensamento de Didier Fassin – e, por essa razão, optamos por tradu-

zir também um texto no qual ele trabalha exaustivamente essa noção. A revisão crítica que Didier Fassin nos propõe começa com o reconhecimento do lugar de destaque que deve ser atribuído a Edward Palmer Thompson na introdução da moral como campo de estudos históricos e sociológicos. Ao historicizar a noção de economia moral, D. Fassin nos coloca frente a uma situação paradoxal em relação ao modo como se desenvolveu a incorporação da noção de economia moral nas ciências sociais. Concretamente, se hoje ela é central nos trabalhos de diferentes autores, isso não se deu de modo uniforme e homogêneo. Essa centralidade deve ser situada num complexo movimento de reconhecimento da contribuição de Thompson: de um lado, pela afirmação de seu potencial analítico; e, de outro, pelo fato de ela ter sido ignorada por outros autores para ser posteriormente redescoberta. Para desvendar os caminhos que a noção percorreu, D. Fassin traz um amplo leque de contribuições para mostrar como a moral entra no campo antropológico. Ao visitar os clássicos de B. Malinowski, M. Mauss, até J. Scott, L. Daston e A. Honneth, dentre outros, o texto nos possibilita reconstruir um mosaico que se formou para chegarmos à centralidade do campo da moral. Esse esforço conceitual ultrapassa em muito a colonização de um campo, abrindo espaço para uma noção em devir.

No capítulo seguinte, temos uma contribuição de Luís Roberto Cardoso de Oliveira que nos remete aos interrogantes da relação entre moral e eticidade a partir de uma revisão teórica atravessada pela análise etnográfica. A riqueza do viés proposto pelo autor reside na problematização sobre a possibilidade de fundamentarmos as questões éticas e/ou morais e as contribuições da etnografia nesse campo de estudo. Assim, o ensaio traz uma discussão sobre a universalidade das normas morais e a potência do estudo das eticidades particulares. Iniciando com uma revisão do campo da “ética do discurso” – referenciada na obra de J. Habermas, passando pelos trabalhos de K.-O. Apel –, o autor procura mostrar suas “limitações para a compreensão das manifestações empíricas do fenômeno”. Ele repassa igualmente a análise de textos clássicos da antropologia de M. Mauss, B. Malinowski e M. Gluckman sobre o caráter obrigatório da norma. Luís Roberto Cardoso de Oliveira propõe incorporar nesse debate as noções de legitimidade e equidade como estratégia para resgatar a fecundidade da ética do discurso, especialmente nos estudos etnográficos. Finalmente, o capítulo apresenta dois casos etnográficos que têm lugar em práticas de gestão de conflitos discutidas a partir do resgate da noção de equidade e que possibilitam a elaboração de bases para a perspectiva defendida pelo autor sobre eticidades concretas.

Entendemos que os estudos sobre moralidade e ética não podem prescindir de uma revisão histórica e etnográfica que comportem a problematização

da noção de vítima. Por essa razão, trazemos o texto de Yannick Barthe, que contribui para aprofundarmos a nossa compreensão acerca da vitimização. O capítulo começa pelo estabelecimento das bases coletivas da vitimização; e, para tanto, o autor sugere trazer para o primeiro plano a noção de “vitimizadores”, designando agentes interessados num “problema” e que atuam na sua denúncia. Desse modo, para Y. Barthe a vitimização poderia ser definida como um encontro entre vitimizadores e as potenciais vítimas ligadas a um “problema”. A vitimização seria uma experiência pessoal que faz parte de um movimento agonístico em que as disputas por reconhecimento são complexas e mesmo paradoxais, pois o próprio autorreconhecimento não dependeria exclusivamente dos sujeitos-vítimas, apesar de ser um processo reflexivo. A vitimização depende dos embates na cena pública pela disputa em torno de se nomearem as vítimas, do seu reconhecimento social e mesmo do convencimento delas mesmas a respeito da sua condição de vítima. A sistematização sobre a vitimização é realizada a partir do exame de situações particulares que nos permitem avaliar a potência analítica da proposta apresentada.

No capítulo seguinte, em “Sofrimento situado: memória, dor e ironia”, Claudia Fonseca desenvolve uma reflexão sobre a relação entre política e sentimento a partir de relatos de sujeitos atingidos pela hanseníase no norte do Brasil. Em diálogo com a lógica humanitária, tal como a desenvolveu D. Fassin, a autora analisa os relatos daqueles sujeitos e o lugar do sofrimento como estratégia política. E, num segundo momento, em interações cotidianas entre os próprios interlocutores da pesquisa, ela procura descrever os efeitos dessa estratégia para as “subjetividade políticas” das próprias vítimas. Trata-se de explorar o “império do trauma”, como tematizado por Didier Fassin e Richard Rechtman, como uma nova linguagem política. Assim, num texto eminentemente etnográfico, Claudia Fonseca nos coloca no cenário das disputas políticas e também de interações corriqueiras, resgatando relevantes diferenças entre a cena pública e os “bastidores” da exposição do sofrimento. Ela nos apresenta a incontornável necessidade de trazer para a análise a “inteligência reflexiva” dos interlocutores da pesquisa, o que nos colocaria frente a uma dupla noção de contexto: de um lado, uma contextualização em termos históricos e geopolíticos; e, de outro, uma contextualização relacionada com as condições imediatas de vida dos interlocutores da pesquisa. Fazendo um paralelo com trabalho de Adriana Petryna sobre a “cidadania biológica” dos sobreviventes do conhecido desastre nuclear de Chernobil, ela destaca a necessidade de atravessarmos para a outra margem analítica, que seria a de uma “contextualização nativa”, a qual nos interrogaria sobre o próprio lugar da pesquisadora frente às experiências de um “sofrimento situado”.

Em “Uma epidemia sem fim: zika e mulheres”, Debora Diniz e Luciana Brito trazem um estudo etnográfico cujo foco predominante é o que poderíamos chamar de dimensão vivencial dos sujeitos. As autoras trazem um rico resgate de histórias de mulheres sobre as suas experiências de maternidade num cenário de epidemia de zika no estado de Alagoas. Elas nos mostram como essas histórias foram atravessadas por políticas públicas e saberes biomédicos que relatam distintos modos de enfrentamento diante do “medo de engravidar”. As políticas públicas de saúde, políticas da vida, são objeto de reflexão das próprias mulheres em situação de terem filhos diagnosticados como afetados pela síndrome congênita da zika. Somam-se a elas aquelas mulheres cujos filhos apresentam sinais da síndrome e inclusive aquelas cujos filhos não foram afetados. São mulheres cujas experiências silenciadas pelas estatísticas mostram a dimensão vivencial da epidemia, que continua nos corpos e nas memórias. Em outros termos, trata-se de um “repovoamento” etnográfico fundamental para a análise das políticas da vida envolvidas na epidemia da zika. São relatos etnográficos que elegem analisar as políticas públicas numa perspectiva que faz um vaivém entre o dispositivo materno e a narrativa científica. Histórias de mulheres que reduziram a fecundidade pelo medo da zika, de mulheres que entregaram seus filhos com deficiência, e os seus atravessamentos tensionados pelo cuidado com seus filhos. A qualidade do cuidado materno, a “boa mãe”, aparece como um julgamento, colocando em suspeição a mulher quando a criança morre e levantando “suspeitas sobre a qualidade do cuidado oferecido pela mãe enlutada – ser uma boa mãe, engajada nas estimulações diárias, dedicada à alimentação, atenta aos remédios e aos efeitos colaterais”. São discursos que as próprias mulheres impõem umas às outras, consolidados pelos profissionais de saúde como a garantia de melhor prognóstico ao desenvolvimento da criança e traduzidos em julgamentos morais invisíveis fora de uma deliberada escolha etnográfica.

No último capítulo desta coletânea temos uma reflexão sobre o acontecimento que ficou conhecido como “incêndio da boate Kiss”, ocorrido em 2013 na cidade de Santa Maria e que causou mais de 240 mortes. Ceres Victora e Monalisa Dias de Siqueira, inspiradas por Veena Das sobre a relação entre o ordinário e o extraordinário, dedicaram-se à análise daquele acontecimento não em suas possíveis causas, mas escolhendo exatamente a transformação em “excepcional” de um tipo de evento que se reproduz de maneira mais ordinária do que deixa transparecer a sua evocação como uma “rara tragédia”. Como sublinham as autoras, “o ordinário existe dentro do excepcional e vice-versa, estando o potencial de transformação de um no outro sempre presente”. Ao

adotar essa abordagem, elas nos procuram mostrar a construção do “extraordinário”, destacando o lugar da moral e das emoções na transformação dos sentidos do evento em acontecimento. Elas trazem para a sua análise os movimentos e organizações que se formaram em torno dele e da vitimização produzida, destacando a recusa daqueles movimentos aos discursos e julgamentos formulados em torno da ideia de “fatalidade”, “incidente” ou “acidente”, considerados por eles “enganosos e ofensivos”. Para esses movimentos, trata-se de “massacre”, “assassinato coletivo” – e assim o evento deve ser considerado para que as suas reivindicações por “justiça” tenham o devido reconhecimento. A construção social do acontecimento, para eles, teria de passar pelo reconhecimento dos 242 mortos como “vítimas” e pela condenação de seus “assassinos”, que seriam não apenas os proprietários do estabelecimento onde ocorreu o incêndio, mas também os bombeiros, os serviços de fiscalização e a própria Prefeitura da cidade. Nessa construção, somam-se ainda os “incompetentes” do Sistema de Justiça, que não responsabilizaram nem puniram adequadamente todos os “culpados”; e ainda os “coniventes”, representados pelo Ministério Público e pelos vereadores da cidade, que não cumpriram o seu papel na promoção da “justiça”. O argumento central do capítulo passa pela afirmação de que o reconhecimento de que se fez “justiça” somente se realizaria com a ampliação do escopo de agentes que moldaram os sentidos do acontecimento e que concomitantemente se forma um movimento político.

Finalmente, cabe ressaltar que este livro não teria sido possível sem o envolvimento de muitas pessoas e instituições. Não cabe nomear a todas e todos aqui - são anos de desenvolvimento de projetos com idas e vindas, pessoas que chegam e outras que vão. Mas é preciso destacar que os seminários “Mapeando Controvérsias Contemporâneas”, de onde se origina o projeto dos livros “Políticas Etnográficas”, têm recebido apoio do CNPq e da CAPES por meio de seus editais de apoio a eventos. Isso vem tornando possível o encontro de pesquisadores e pesquisadoras de diversas instituições do Brasil e do exterior. Desde a primeira edição, já reunimos parcerias com a UFRN, a UFBA, a UNILAB, a UFMG, a UnB, a USP, a Unicamp, a UFRJ, o Bom Jesus IELUSC no Brasil, mas também a Université de Paris X - Nanterre, o Laboratoire d’Anthropologie Sociale e a École des Hautes Études en Sciences Sociales (França), a Universidade de Lisboa (Portugal), o King’s College (Inglaterra), a Universidad Nacional de San Martín e a Universidad de Buenos Aires (Argentina) e a Brown University e o Massachusetts Institute of Technology - MIT (Estados Unidos). A UFSC e a UFRGS tem sediado os encontros desde 2013. Na UFSC, o apoio do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e do Centro de Filosofia e Ciências Humanas têm sido fundamental. Também

o envolvimento dos pesquisadores do Grupo de Pesquisas em Ciberantropologia - GrupCiber e do Laboratório de Estudo das Violências - LEVIS, ambos coordenados pelo Prof. Theophilos Rifiotis, tem sido essencial. Na UFRGS, merece destaque o apoio do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e os pesquisadores do seu Núcleo de Estudos Animais, Ambientes e Tecnologias - NEAAT e do Grupo de Estudos Multiespécie, Microbiopolítica e Tecnossocialidade - GEMMTE, ambos coordenados pelo Prof. Jean Segata e do grupo de pesquisas Espelho Animal coordenado pelo Prof. Bernardo Lewgoy. Também coordenada pelo Prof. Bernardo Lewgoy, tem sido fundamental a participação da Rede Animalia, sediada no Instituto Latino-Americano de Estudos Avançados, igualmente apoiador deste projeto. A todos e todas, nosso muito obrigado com os votos de continuidade e expansão dos Seminários Mapeando Controvérsias Contemporâneas e dos volumes das Políticas Etnográficas.

1
ANTROPOLOGIA E MORALIDADE
etnicidade e as possibilidades de uma ética planetária*

Roberto Cardoso de Oliveira
In memoriam

As ideias que pretendo desenvolver aqui versarão sobre a moralidade, considerando-a uma instância suscetível de investigação antropológica. Para viabilizar esse objetivo, dois caminhos penso poder trilhar sucessivamente: um, procurando elucidar o próprio conceito de moralidade em termos que sejam consistentes com as possibilidades de tratamento interdisciplinar; outro, mostrando o quanto o conceito pode ser fecundo para a antropologia em sua aplicação na pesquisa empírica. Ambos os caminhos, entretanto, devem conduzir-nos a um único ponto de chegada: colocar em debate a possibilidade de uma ética válida em escala planetária. E, embora procure desenvolver esse tema em torno da questão da etnicidade, tomada como instância empírica privilegiada para a observação dos fatos morais e éticos, penso que isso não comprometerá o alcance das considerações que pretendo fazer, uma vez que espero que elas sejam de interesse não apenas do etnólogo ou do indigenista, mas que mereçam a atenção também do cientista social *lato sensu*. Mesmo porque o revigoramento das etnias em todo o planeta, ocorrido na segunda metade do século passado, propõe novas questões à reflexão. Frequentemente essas questões têm sido formuladas em termos políticos ou econômicos, instâncias indiscutivelmente possuidoras de maior visibilidade. Procurarei trazer essas questões para a instância da ética, buscando relacionar a etnicidade com a moralidade de ações promovidas por Estados nacionais, ou à sua sombra, de modo a permitir interpretar essas ações à luz de uma ética com pretensões planetárias – o que equivale dizer: através de uma perspectiva pouco comum à antropologia.

* Texto publicado originalmente no livro “Ensaaios Antropológicos sobre Moral e Ética organizado”, organizado por Roberto Cardoso de Oliveira e Luís Roberto Cardoso de Oliveira, pela Editora Tempo Brasileiro em 1996. A presente publicação foi autorizada por Luís Roberto Cardoso de Oliveira, a quem agradecemos a generosa deferência.

A moralidade como problema antropológico

O tema moralidade é frequentemente tratado no âmbito da filosofia, e muito raramente ele tem sido abordado pelos antropólogos. Estes parecem haver delegado o problema moral para aqueles (talvez os filósofos) que se sintam mais à vontade para enfrentá-lo, sobretudo quando o desenvolvimento do tema pode conduzir o antropólogo para caminhos imprevistos e de difícil saída no âmbito de nossa disciplina. Refiro-me especificamente à questão do valor e, conseqüentemente, do juízo de valor – desde que a moral sempre o pressupõe –, tão ameaçador para quem (certamente, e acima de tudo, o antropólogo) foi treinado para exorcizar o fantasma do preconceito em qualquer de suas manifestações. Porém, se a luta contra o etnocentrismo, além de generosa, é cientificamente correta, tal não significa que ela nos impeça de assumir o desafio de enfrentar o exame do fato moral com as armas de nossa disciplina, sem reduzi-lo a uma questão apenas relevante quando dela nós nos descartamos... Afinal, como julgar o ato de uma pessoa, membro de uma outra sociedade, e que tenha sido guiada em sua ação por valores próprios à sua cultura? Claro que não cabe ao antropólogo julgar – isso é função de juizes, moralistas, mas também do homem comum, que, imerso em seu cotidiano, é sempre impelido a julgar todo e qualquer ato (seu ou de terceiros) como condição de orientar seu próprio comportamento. Mas o antropólogo enquanto tal, isto é, no exercício de seu *métier*, sempre terá por alvo procurar o sentido do fato moral – compreendê-lo, portanto –, de maneira a esclarecê-lo minimamente, seja a si próprio, seja aos seus leitores, seja aos seus estudantes. Considero, assim, importante retomar a questão da moralidade, presente desde os albores de nossa disciplina, como suscetível de investigação antropológica. Mas desde já gostaria de advertir que não tratarei aqui da ética do antropólogo, quer como cientista, quer como cidadão – um tema frequentemente abordado em nossa comunidade profissional. Essa seria uma outra questão, aliás, corriqueira nos dias de hoje, mas que não cabe aqui abordar. Pretendo examinar o fato moral como um alvo de pesquisa e de reflexão através da categoria da moralidade, portanto como um conceito que me parece ser dotado de grande poder de esclarecimento sobre instâncias da vida social, mas que nem sempre, ou insuficientemente, tem sido levado em conta por todos nós. Senão, vejamos.

É curioso verificar que, apesar de a moralidade, como conceito, estar presente nos primórdios da antropologia, sua exclusão parece ter sido, senão a condição, pelo menos uma das condições que ensejaram a criação de nossa disciplina – a tomarmos como referência sua ancestralidade francesa (ao menos para ilustrar o

ponto de vista que pretendo desenvolver aqui). Refiro-me a Lucien Lévy-Bruhl, esse filósofo com vocação antropológica, que começou sua caminhada em direção à sociologia (mas era para a antropologia que ele se dirigia) refletindo sobre a moral – antes sobre a responsabilidade –, para erradicá-la de seus pressupostos metafísicos e ultrapassá-la em direção à reconstrução teórica de mentalidades (a primitiva e a europeia), com vistas a edificar uma verdadeira ciência do social¹. Para Lévy-Bruhl, a ordem moral não mais poderia ser pensada em termos deontológicos, normativos, senão como objeto de uma “ciência dos costumes” – em outras palavras, objeto de uma antropologia. Para ele isso significava uma passagem pessoal da condição de filósofo à de *savant*, ou, como diríamos hoje, à condição de cientista ou de pesquisador. Porém, ironicamente, essa erradicação da moral como objeto de reflexão filosófica trouxe consigo a quase total erradicação da moralidade como tema de atenção antropológica. E que valha ainda essa desgastada expressão: “jogou-se fora a criança com a água do banho!”. Pelo menos é o que se verifica quando se compulsa a literatura antropológica em busca de algum esclarecimento sobre a moralidade como um dos valores mais importantes de uma cultura, pois constitutivo de qualquer sociedade.

Autores modernos, mas hoje clássicos de nossa disciplina, como, por exemplo, Raymond Firth (1964) ou Louis Dumont (1966, 1983), enfrentaram a questão do valor em sociedades ágrafas e letradas sem, no entanto, examinar, ainda que perfunctoriamente, a questão da moralidade, mais preocupados que pareciam estar com questões axiológicas mais gerais, como o lugar do valor em contextos religiosos ou ideológicos, abdicando de examiná-lo, entretanto, na esfera da moralidade. Menciono esses antropólogos adicionando ainda o nome de Melville Herskovits (1948), este certamente o maior defensor do relativismo cultural que, a levarmos em conta seu texto intitulado “*Statement on Human Rights*”, parece ser um dos poucos a abordarem a questão. Aliás, no modo de ver de David Bidney (1954), em seu rastreamento da questão do valor durante o famoso Simpósio Internacional sobre Antropologia, realizado em 1951 nos EUA sob o patrocínio da Wenner-Gren Foundation, Herskovits não esteve imune de cair em numerosos equívocos. Voltarei a Herskovits mais adiante; e, com ele, examinaremos rapidamente a relação entre relativismo e moralidade. Por ora, continuemos a nossa incursão no pensamento de alguns autores que nos levem a constatar realizações de nossa disciplina que a aproximem o mais possível – mesmo que às vezes involuntariamente – da esfera da moralidade, considerando que em seus trabalhos os juízos de valor estiveram sempre pressupostos como tema passível de reflexão antropológica.

¹ Em meu ensaio *Razão e afetividade*: o pensamento de Lucien Lévy-Bruhl (1991), faço uma leitura na qual essas ideias estão amplamente desenvolvidas.

Já numa esfera mais interdisciplinar, caberia mencionar a contribuição de um antropólogo, igualmente um clássico, Clyde Kluckhohn (e de seus associados), à coletânea *Toward a General Theory of Action* (1962), com seu parsoniano ensaio “*Values and Value-Orientation in the Theory of Action*”. Mas mesmo com Kluckhohn a questão da moralidade não chega a ser considerada, limitando-se o autor a tratar dos procedimentos de avaliação (isto é, de proferimentos valorativos) num único conjunto que chamou de “dimensão de conteúdo”, em que os valores morais não são distinguidos dos estéticos ou cognitivos. Claro que a bibliografia moderna em antropologia é inexaurível – e não seria aqui, nesta conferência, que iríamos pretender cobrir todas as manifestações, ainda que episódicas, do tratamento do tema em monografias específicas sobre tal ou qual cultura ou etnia, mesmo se eu tivesse competência para tanto.

Mas voltemos ao problema da moralidade e do relativismo. O texto elaborado por Herskovits, há pouco aludido, apresentado por ele em 1947 e em nome da *American Anthropological Association* para a “Comissão sobre Direitos Humanos das Nações Unidas” – portanto um texto eminentemente prático –, procura apoiar-se no relativismo cultural, teoria que naquela época, sobretudo, nele encontrava seu maior defensor. Após estabelecer algumas proposições básicas – como a que afirma que (i) a relação íntima entre o respeito às diferenças individuais implica o respeito às diferenças culturais; (ii) a que diz que esse respeito às diferenças culturais é validado pelo fato científico de inexistir qualquer técnica de avaliação qualitativa disponível; e (iii) a que assevera que padrões e valores são relativos apenas à cultura da qual derivam –, Herskovits vai afiançar, no que diz respeito à Declaração dos Direitos Humanos, que “aquilo que é sustentado como um direito humano numa sociedade pode ser considerado antissocial numa outra sociedade” (Herskovits, 1947, p. 542 *apud* Beals, 1954, p. 693). Naturalmente que isso estaria apoiado em padrões de liberdade e justiça que, embora universais enquanto tais, poderiam apresentar variação de conteúdo de uma cultura para outra. Tal relativismo cultural, comenta Beals, faz com que o antropólogo relativista seja

[...] tão temeroso de etnocentrismo e de possível intolerância que está preparado, em teoria ao menos, para tolerar qualquer violação de seus padrões culturais por membros de outras sociedades, na pretensão de que, não importando as consequências que isso possa trazer para outros, eles ainda assim estariam de acordo com o princípio de relatividade de valores (Beals, *ibidem*).

Uma exacerbação de tal ordem, levando o relativismo cultural a seus limites, faz com que Herskovits caia em contradição. Beals observa que o pró-

prio Herskovits vai conceder que, em situações nas quais os sistemas políticos negam aos cidadãos o direito de participação em seus governos ou buscam conquistar povos mais fracos, esses atos exprimiriam valores universais negativos e que, ao considerá-los inaceitáveis, não estaríamos incorrendo em nenhum etnocentrismo... Como compatibilizar essas duas posições aparentemente contraditórias?

Em que pese o ranço liberalizante do pensamento de Herskovits, quando concede ao Estado liberal a afirmação prática de seus direitos, inclusive admitindo a mobilização dos cidadãos em defendê-los, há de se reconhecer que ele admite igualmente a existência de valores que transcendem as culturas particulares e que, por essa *razão*, devem estar inscritos na “Declaração dos Direitos Humanos”, portanto válidos em escala planetária. Todavia, a ausência de uma reflexão mais profunda de Herskovits no tratamento de uma questão eminentemente ética não lhe permitiu superar as contradições de seu próprio discurso. Ao que parece, a antropologia, como disciplina autônoma, não teria tido condições de aprofundar a questão com seus próprios meios, não importando a posição ideológica de Herskovits. Hoje, passado quase meio século, caberia perguntar se nossa disciplina caminhou um pouco mais em direção à superação dessa contradição (ou de outras que lhe sejam similares). Creio que a melhor maneira de encaminhar o problema é procurar respaldo em outras disciplinas, especialmente na filosofia. Todavia, não se procurará aqui enfrentar questões propriamente filosóficas, como a da “justificação última” (*Letzbegrundung*) das normas morais ou do sentido da antítese racionalidade/irracionalidade dessas mesmas normas frente à possibilidade de submetê-las à investigação científica – e isso sem cair na “falácia naturalista”, isto é, de confundir proposições empíricas concernentes ao que é com proposições morais referentes ao que *deve ser*. Embora importantes, essas questões, como tantas outras espalhadas no caminho da indagação filosófica, não devem desviar-nos da questão substantiva que gostaria de desenvolver aqui. E pretendo que, embora estimulado por uma disciplina irmã, esse desenvolvimento se dará em termos antropológicos desde que meu esforço neste momento será o de equacionar a moralidade como problema não irreduzível à minha disciplina.

Já em duas oportunidades (R. Cardoso de Oliveira, 1990a e 1990b) pude posicionar-me no interior da tradição hermenêutica crítica, especificamente em relação à forma como nela a questão da moralidade e da ética vem sendo abordada por autores como Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Embora haja diferenças entre ambos no tratamento da mesma questão, elas não me parecem pertinentes para o desenvolvimento do problema que pretendo abordar; e, para simplificar, ficaria com a expressão habermasiana de “ética

discursiva” para nomear a orientação que, grosso modo, aqui será seguida pelo menos nos primeiros passos de sua formulação. Vou, assim, limitar-me a enunciar algumas ideias que nos remetam àquilo que considero – para os alvos desta conferência – o centro da ética discursiva. Não sem antes lembrar que qualquer tentativa de resumir o que seja essa ética estaria fadada a simplificá-la intoleravelmente, uma vez que se trata de um tema em pleno desenvolvimento e num território teórico minado por controvérsias. Cabe, para tanto, remeter os mais interessados no teor das discussões a uma obra como a coletânea *The Communicative Ethics Controversy* (Benhabib, S. & Dallmayr, F. [orgs.], 1990), publicada nos EUA e com contribuições tanto de Apel quanto de Habermas, ao lado das de seus comentadores. Em primeiro lugar, valeria distinguir aquilo que para nós, antropólogos, seria fundamental: a saber, *o costume* (ou as convenções) – *Sittlichkeit*, em alemão – como distinto de *moralidade* – *Moralität* (ou a ação proba, baseada em princípios, que ao antropólogo caberia identificar por meio de uma adequada etnografia). Isso já nos conduz a uma segunda ideia: a de uma ética dialógica, a saber, aquela que se reporta ao nível de normas estabelecidas democraticamente no âmbito de uma “comunidade de comunicação” e “de argumentação” (conceitos apelianos por excelência); trata-se da substituição da tradição cartesiano-kantiana do “eu penso” pelo “nós argumentamos”. Em terceiro lugar, a ideia de que o gênero humano é dotado de “competência comunicativa” (conforme a teoria de Habermas), graças à qual ele estaria exposto inexoravelmente à relação dialógica. Esse conjunto de ideias me parece suficiente para que possamos chegar a uma abordagem da moralidade como uma questão renovada em seu equacionamento no campo da antropologia. A utilização dessas ideias no curso desta exposição as tornará certamente mais claras.

Penso que a maior contribuição da ética discursiva para uma reformulação do problema da moralidade no âmbito de nossa disciplina seja considerá-lo não mais a partir das questões axiológicas tradicionalmente discutidas – quando se instala de forma irreversível na antropologia não necessariamente o relativismo como ideologia (portanto com certa dose de perversidade...), mas a saudável ideia relativista de que os valores só podem ser compreendidos no interior de culturas concretas –, porém que esse problema também possa ser examinado à luz daquele conjunto de ideias há pouco mencionado. Isso significa – como pretendo mostrar – que a noção de cultura não é suficiente para permitir sequer uma correta colocação do problema da moralidade; e que, ao contrário, essa noção tem sido responsável por tornar o problema até certo ponto opaco aos olhos do antropólogo. E, nesse sentido, a primeira distinção a ser feita será entre cultura, tomada aqui como costume, e *norma*. Significa

dizer que *aquilo que já está na tradição ou no costume não pode ser tomado necessariamente como normativo*. Isso me parece ser o ponto crucial. É desfazer o nó górdio que, a meu ver, faltaria à nossa disciplina para eliminar aquela contradição que já mencionamos. Um filósofo como Emst Tugendhat vem ao nosso auxílio ao assinalar ser “inaceitável que se admita algo como correto ou bom porque está já dado de antemão no costume, sem poder prová-lo como correto ou bom”. Para ele isso “iria não só contra uma ideia moderna de filosofia, mas também contra a que desde Sócrates significa filosofia: um radical dar-se conta da razão (*Rechenschaft*)” (cf. Tugendhat, 1988, p. 48). O que não significa, entretanto – e é bom tornar isso claro para evitar mal-entendidos –, que valores morais não possam estar imbricados em costumes (um fato, por sinal, corrente nas culturas de um modo geral, particularmente nas mais simples). Poder-se-ia dizer, de conformidade com Simmel, que há um *continuum* entre o polo da moralidade e o polo da legalidade, situando-se entre ambos o costume (cf. G. Simmel, 1950, p. 100)². Esse entrelaçamento que se observa na dinâmica do *continuum* mostra que a própria oscilação do costume entre dois polos indica que essas três dimensões societárias não apenas podem, mas devem ser distintas. Assim sendo, se se aceita a distinção indicada entre costume e moralidade – e identificando nesta última a presença da razão como um operador essencial –, não há por que deixarmos de aplicar essa distinção no exame que gostaríamos de fazer da moralidade no âmbito de nossa disciplina.

Etnicidade, eticidade e moralidade

A problemática que me tenho dedicado há décadas a examinar, sempre que a questão indígena se torna presente em meu horizonte, é a das relações interétnicas observáveis em contextos nacionais, a saber, as que têm lugar num espaço sob o domínio político de um Estado controlado por uma única etnia. O que equivale dizer que as populações etnicamente distintas no interior dessa sociedade dirigida por esse Estado uniétnico vivem a condição de minorias sociais (e étnicas), não importando a magnitude de seu contingente demográfico. E, no caso das etnias indígenas situadas nos diferentes espaços das Américas, pode-se dizer que elas vivem a irônica situação de hóspedes em seu próprio território – um território ocupado historicamente por uma população

² Vale notar que a preocupação de Simmel é distinguir *costume de lei* e de *moralidade*. Assim diz ele: “Em contraste com a opinião segundo a qual moralidade, costume e lei se desenvolveram como suplementações desse estado germinal [no interior de uma unidade normativa original], parece-me que esse estado germinal é perpetuado naquilo que chamamos costume. E costume, penso, representa um estágio de não diferenciação que em diferentes direções saem duas formas: lei e moralidade” (Simmel, opus cit., p. 99).

colonizadora. Essas etnias representam, a rigor, um caso exemplar de etnicidade. Citando Abner Cohen (1974, p. XI), podemos dizer que “Etnicidade é essencialmente a forma de interação entre grupos culturais que operam dentro de contextos sociais comuns”. Uma tal definição, como se pode constatar, não limita a aplicação do conceito a etnias indígenas, pois nele ficam também abrigados quaisquer outros grupos culturais ou étnicos cujos destinos estão nas mãos de um Estado-nação majoritário no interior do qual – notadamente em seus círculos de decisão – esses grupos não têm voz. Poderíamos perguntar, a essa altura: como se comportam esses grupos relativamente aos valores de suas culturas singulares diante de valores ditos nacionais, vocacionalmente hegemônicos, administrados pelo Estado? É claro que o que se verifica é uma grande tensão, sobretudo quando os valores em causa são de ordem moral. Poder-se-ia dizer que há aqui uma óbvia interseção entre domínios: o da etnicidade com o domínio duplo da eticidade/moralidade. Uma interseção que o privilegiamento do conceito de cultura por nossa disciplina só fez obscurecer.

Nesse sentido, algumas considerações sobre o conceito de eticidade podem ser bastante esclarecedoras para nossas indagações. Preliminarmente, cabe distingui-lo do conceito de moralidade, ainda que, na prática da vida cotidiana, tal distinção tenha um valor meramente analítico. Enquanto a moralidade nos remete à questão do “que é igualmente bom para todos”, o conceito de eticidade vai implicar uma outra questão: a que nos coloca diante de nossa necessidade de autoesclarecimento ou de esclarecimento “sobre quem somos e quem gostaríamos de ser” (Habermas, 1993, p. 99), para sabermos, naturalmente, sobre nossas obrigações ou deveres. Isso significa que, se a moralidade envolve o “bem viver”, em seu sentido de vida justa e proba no mundo da vida, a eticidade envolve o dever como o valor mais alto de uma pessoa, portanto de um ser social. Pensar, então, a eticidade como a esfera do dever e, com ela, a da responsabilidade, é pensá-la – para falarmos com Habermas – como o lugar em que hábitos concretos de vida abrigam deveres, mas que estes estão de tal maneira enredados nesses hábitos que perdem toda a sua força normativa (cf. Habermas, 1989, p. 130). Será esse um problema exclusivamente filosófico, ou pode o antropólogo inquiri-lo no exercício de suas investigações empíricas?

Tenho para mim que os sistemas interétnicos oferecem uma instância de observação privilegiada para nos darmos conta de questões como a moralidade e a eticidade como fenômenos suscetíveis de descrição e interpretação. Procurarei ilustrar isso com a menção de uns poucos casos observados por mim ou por terceiros em que valores inscritos naqueles fenômenos podem ser identificados. São valores que praticamente transbordam os seus respectivos sistemas culturais, tocados por situações críticas (isto é, de crise) em que são acionados.

E a literatura etnológica não nos mostra que os sistemas interétnicos (ou de fricção interétnica) não vivem endemicamente a situação de crise? Portanto, nunca será difícil encontrar tais situações. Mas quero mencionar aqui uma que me parece modelar, na medida em que põe frente a frente valores bem diversos e que envolvem decisões para a ação.

Refiro-me a um caso que observei em 1957 entre os Tapirapé, quando, junto com Charles Wagley, os visitava. O caso envolvia a prática do infanticídio e a presença de missionárias católicas na própria aldeia. Pude observar, então, uma situação de pleno choque entre valores ocidentais (ou cristãos) e valores tribais, particularmente naquilo que diz respeito ao significado da vida. O fato é que os Tapirapé haviam instituído, ao longo de seu deslocamento para a região do rio do mesmo nome, a prática da eliminação do quarto filho, desde que, assim fazendo, imaginavam impedir o aumento de sua população, incapaz de sobreviver naquele ecossistema com um contingente maior que cerca de 1.000 indivíduos. Curiosamente haviam descoberto (por força de uma experiência secular) que um casal não poderia ter mais de três filhos, uma vez que este era o número ideal, em termos demográficos, para renovar a população sem incrementá-la. Evidentemente, institucionalizada essa prática no âmbito da cultura Tapirapé, difícil seria erradicá-la mesmo após o violento declínio da população, que, à época da pesquisa etnográfica, não contava com mais do que 54 indivíduos! O certo é que as missionárias, valendo-se de alguns expedientes – em torno dos quais puderam ser registradas diferentes versões –, lograram convencer o grupo indígena a não mais recorrer ao infanticídio³. O que se pode dizer é que houve uma interação comunicativa extremamente favorável no interior do sistema interétnico local, constituído pela associação entre missionárias e índios, marcada, por sua vez, por um padrão altamente “democrático” de sociabilidade: pudemos observar, Wagley e eu, a existência de uma verdadeira comunidade de comunicação (como interpreto hoje aquilo que presenciei à época) entre os Tapirapé e as missionárias, de maneira que não se verificavam quaisquer daqueles mecanismos repressivos e autoritários comumente presentes em situações de ação missionária. Pode-se dizer que as Irmãzinhas de Jesus – esta a Missão – foram as responsáveis diretas por oferecer condições bastante adequadas para o exercício hábil de uma devotada *argumentação* em torno da supressão do infanticídio, não importando se a erradicação total desse comportamento tenha sido efetivamente alcançada.

³ Há pelo menos duas versões desses expedientes: uma obtida por mim em 1957 (R. Cardoso de Oliveira, 1959, p. 10), outra por Cecília Roxo Wagley, colhida em 1965 (Charles Wagley, 1977, p. 136, nota 64). Ainda que mostrem alguma divergência entre si, ambas confirmam a ação das missionárias na eliminação do infanticídio tapirapé pela via do diálogo. Poder-se-ia dizer ter tido lugar, então, a atualização de algo semelhante a um discurso ou “quase discurso” ético? É o que talvez possamos verificar mais adiante.

Wagley, por exemplo, apresenta dúvidas. Vamos ouvi-lo. Diz ele: “Não estou certo se houve quaisquer casos de infanticídio (...) desde que as Irmãzinhas *persuadiram* os Tapirapé a quebrar o padrão do tamanho da família. Eu preferia duvidar de que o infanticídio tenha desaparecido inteiramente, apesar de as Irmãzinhas continuarem a manter uma vigilância cuidadosa sobre as mulheres grávidas” (Wagley, 1977, p. 139; o sublinhado é meu). Embora a ação missionária de interferir desde a *délivrance* possa não ter sido totalmente eficaz, isso não tira do fato toda a sua significação ética (do ponto de vista de as missionárias haverem cumprido com seu dever de lutar pela vida) ou seu sentido moral (no retirar da cultura indígena um hábito para elas altamente comprometedor de uma existência proba e justa, em que a vida de uma pessoa deveria ser vista como o maior bem, a despeito de os Tapirapé colocarem acima dela, certamente como seu valor supremo, a vida da comunidade). Duas moralidades, no entanto passíveis de interseção através do diálogo persuasivo ou, em outras palavras, pelo exercício da argumentação.

A consideração desse fato nesta conferência oferece a oportunidade de examinarmos não apenas um choque de valores morais (o peso relativo da vida individual para os Tapirapé e seu peso absoluto para as missionárias), mas uma forma criativa de buscar uma solução “negociada” entre comunidades orientadas por pontos de vista distintos. São, portanto, dois horizontes que acabam por se fundir no exercício do diálogo interétnico, formador de uma única comunidade de comunicação, capaz, por sua vez, e pelo menos em algumas ocasiões, de atuar como uma comunidade de argumentação. Mas nem sempre o diálogo interétnico é realizado em termos argumentativos e democráticos. Qualquer pesquisador já observou isso em suas experiências de campo. No mais das vezes, o que ocorre é uma total ausência de diálogo entre membros das etnias em conjunção. Só para exemplificar, exporei aqui um segundo caso de relação interétnica, agora envolvendo os Tükúna do alto rio Solimões e um encarregado de Posto do antigo Serviço de Proteção aos Índios. Refiro-me à atuação desse funcionário frente ao fato de um rompimento de regras matrimoniais, sancionadas pela cultura tribal, mas por ele totalmente ignoradas, uma vez que de seu ponto de vista (alienígena, portanto) não existiria nenhuma imoralidade no casamento entre o homem e sua enteada. Eis a pequena história que transcrevo de meu livro *O Índio e o Mundo dos Brancos* (1981, p. 65-66):

Um homem do clã Onça apaixonou-se por sua enteada, filha de um homem do clã Auai, portanto ambos membros da mesma metade [exogâmica]. A união que desejavam contrair ficava, assim, proscrita pela comunidade Tükúna, que via nisso um caso de incesto, totalmente imoral aos seus olhos. Não obstante, o casal forçou a situação,

encontrando apoio no Encarregado do Posto Indígena “Ticunas” (...), que dizia “nada ter demais o matrimônio de um homem com sua enteada, uma vez que não eram parentes”. Ora, as duas concepções de parentesco, a Tükúna e a ocidental, entravam em flagrante choque, posto que engendradas por campos semânticos diversos. A consequência disso foi o “casamento por fuga”, tornando impossível o retorno do casal incestuoso para a comunidade ou para qualquer outro lugar povoado por Tükúna. Vivem hoje [ou viviam então] como *lupens* nas imediações [da cidade] de Benjamim Constant.

Como se vê, esse segundo caso retrata a inexistência de qualquer comunidade de comunicação como pré-requisito ao exercício do diálogo. Seguindo, aliás, a praxe dos funcionários do S.P.I., com os quais convivi durante minhas pesquisas, como a de jamais argumentar com os índios sob sua jurisdição, uma vez que estavam cômnicos de suas verdades de modo que o único interesse que tinham era o de mandar ou dar orientações que conduzissem os “seus índios” à civilização... Lembro-me das horas que dediquei a funcionários do S.P.I. e, posteriormente, em conversas com os da FUNAI, para convencê-los sobre as consequências negativas de suas posições etnocêntricas... Ocorre, entretanto, que esses desencontros de valores podem ter consequências muito mais graves do que as que esse caso mostra e que atinjam não apenas um ou dois indivíduos, mas toda uma população. Infelizmente nunca faltarão exemplos para isso; e não precisaremos ser muito minuciosos na apresentação de casos, bastando rememorá-los a um auditório que já os conhece bastante bem.

Quero lembrar a ação de missões religiosas (católicas e evangélicas) junto de povos indígenas, preocupadas com conduzi-los a se comportarem segundo os princípios da moralidade cristã. O caso da missão salesiana junto aos Borôro ilustra bem isso, quando os obrigou a se desfazerem de suas casas comunitais por entenderem serem elas propícias ao pecado do incesto. Mostrando-se, assim, incapaz de perceber que jamais esses índios violariam o incesto clânico, a missão fez com que sua interferência na cultura tribal tivesse como consequência o comprometimento da forma circular das aldeias e, com ela, os parâmetros simbólicos de sua organização social e de sua cosmologia. O moralismo cristão que impregnava a política missionária certamente teria impedido aos missionários de aprender com os Borôro um estilo de vida nem por isso menos probo e justo. A etnografia poética de Lévi-Strauss, em seus *Tristes Tropiques*, expressa bem o conteúdo moral desse estilo:

Ao moralista, a sociedade Borôro dá uma lição; que ouça os seus informantes indígenas: eles lhe descreverão, como o fizeram para mim, esse balé em que duas metades da aldeia se obrigam a viver e a respirar uma

através da outra, uma para a outra; trocando as mulheres, os bens e os serviços num fervoroso cuidado de reciprocidade; casando suas crianças entre si, enterrando mutuamente seus mortos, garantindo uma à outra que a vida é eterna, o mundo seguro e a sociedade justa. Para atestar essas verdades e se apoiar nestas convicções, seus sábios elaboraram uma cosmologia grandiosa; eles a inscreveram no planejamento de suas aldeias e na distribuição de suas casas (cf. Claude Lévi-Strauss, 1955, p. 256).

E os padres só fizeram romper essa forma de vida, levando a sociedade Borôro à desorganização.

Não seria difícil encontrar dezenas de outros casos igualmente ilustrativos desses desencontros interétnicos, em que pressupostos morais e deveres éticos induzem às mais danosas ações, ainda que algumas delas eventualmente carregadas de boas intenções. O estrabismo com que os salesianos viram a ordem cultural Borôro e imaginaram como seu dever modificá-la exemplifica, no limite, o padrão de atuação das missões religiosas que considerariamos hoje as mais conservadoras. A Igreja latino-americana, estimulada pela teologia da libertação, é verdade que se preocupou muito em mudar esse estilo, apoiada numa ética – portanto, numa concepção de dever – bem diferente, como, no Brasil, tem mostrado o próprio CIMI. Podemos ver, assim, que de um lado se altera o campo da eticidade; de outro o da moralidade. Uma dinâmica diante da qual o antropólogo não deve deixar de estar atento. Mas não quero sobrecarregar esta exposição com mais casos e evidências de todos conhecidas. Gostaria apenas de assinalar que a maior visibilidade da questão moral nas áreas de fricção interétnica é devida à comparação que imediatamente podemos fazer entre esferas de valor distintas. Isso não exclui, de forma alguma, a possibilidade de investigação da moralidade – e, com ela, da própria eticidade – no interior de sistemas culturais pouco tocados pelo contato interétnico. Mesmo porque o próprio pesquisador, na realização de sua etnografia junto a qualquer tipo de população, estará sempre exercitando – queira ou não – a comparação, uma vez que sempre estará observando e falando a partir de seu próprio horizonte – pois, como sabemos, não há um terceiro lugar. Porém, devo frisar mais uma vez – antes de passarmos a nossas considerações finais – que os fenômenos morais e éticos sempre ganharão em tangibilidade quando observados no interior de sistemas interétnicos, e isso indubitavelmente porque se apresentam em seus estados mais críticos como que expressando as crises desses sistemas.

É possível uma ética planetária?

De uma maneira muito sumária, gostaria de fazer alguns comentários a mais no sentido de direcionar minhas conclusões, ainda que provisórias, para a questão da viabilidade de uma ética planetária. Questão esta que, naturalmente, apenas entreabro para discussão. Começaria por dizer, assim, que a moralidade, tomada como megaconceito (para valer-me aqui de uma expressão irônica de Geertz), não nos conduziria senão aos ínvios caminhos da filosofia; mas trazê-la para as circunstâncias de suas manifestações empíricas – como é mister do antropólogo e como se pretendeu fazer através dos três casos aludidos (o Tapirapé, o Tükúna e o Borôro) –, o conceito de moralidade ganha uma significação toda especial. Mas, como um conceito abstrato – ou uma definição, como escreveria Mauss –, ele, o conceito, torna-se indispensável para identificarmos o fenômeno que estamos procurando descrever (melhor diria, inscrever) etnograficamente. Senão, como encontrá-lo na pesquisa empírica se não sabemos o que procurar?

Mencionamos, no início desta exposição, que nem tudo o que está na tradição ou na cultura pode (ou deve) ser tomado como norma ou critério do que seria correto ou bom. Tal afirmação levou-nos à evidência de que a cultura, como conceito, encobria como uma sombra uma dimensão da vida em sociedade difícil e raramente exposta ao olhar etnográfico. Mesmo a cultura na concepção geertziana e sofisticada, entendida como um conceito semiótico, não me parece que dê conta do recado. É aqui que os estudos já mencionados sobre ética discursiva nos podem oferecer alguma luz. Pelo menos eles me levaram a privilegiar o discurso nativo (algo, aliás, nada novo na investigação antropológica), mas para nele encontrar aquilo que Habermas chamaria de “fragmentos da razão”. Sem nenhum etnocentrismo e sem qualquer veleidade em ver nos discursos nativos (mas, esclareça-se, não apenas “dos nativos” ou dos índios) exemplos de irracionalidades, creio que aquilo que se poderia denominar de fragmentos da razão não seria outra coisa que não o exercício da argumentação observável no interior de comunidades de comunicação de diferentes formações sociais ou étnicas, especialmente naquelas constituídas por etnias em contato. Mesmo porque, quando focalizamos essas últimas, vemos tratar-se de uma via de mão dupla, sempre que investigamos a moralidade no interior de sistemas interétnicos: nesses sistemas, vê-se que a formulação de juízos morais – de conformidade com os casos tomados para exemplificação – teve lugar no campo alienígena, como as missionárias junto aos Tapirapé, o funcionário junto aos Tükúna e os salesianos junto aos Borôro. Se no primeiro caso, aliás o único, pudemos observar o

império da argumentação, portanto a penetração do argumento racional (não importando a carga de emocionalidade que o acompanhava), já com os demais parece não ter havido qualquer tentativa de diálogo que pudéssemos entender como obediente a uma ética discursiva.

Voltemos um pouco mais para o caso Tapirapé. Não posso afirmar que os argumentos que ouvi das Irmãzinhas de Jesus sobre a imoralidade do infanticídio foram os mesmos que elas apresentaram aos índios para convencê-los a abandonarem esse costume. Podemos imaginar os mil e um sortilégios usados por elas para persuadi-los, inclusive os próprios argumentos (ou parte deles) a mim apresentados. O que é importante considerar, todavia, é a atitude ética que elas tiveram em procurar persuadir, em lugar de determinar, autoritariamente, o abandono de um hábito tradicional. Os Tapirapé, por seu lado, parece que se mostraram sensíveis pelo menos a um argumento, de que me recordo bem quando conversei sobre o assunto com um deles: aquele que mencionava o fato de que qualquer morte estaria contribuindo para a destruição completa de toda a aldeia, tão poucos eles eram. O Tapirapé concordou, dizendo que as Irmãzinhas já haviam falado sobre isso (e, presumo, provavelmente os convencido). Pelo menos nesse caso, podemos dizer que foram dados os primeiros passos (a partir da ética das missionárias) em se criar uma comunidade de comunicação e de argumentação, capaz de resolver pelo entendimento um choque entre culturas.

Isso nos leva a duas ou três considerações finais. A primeira delas sobre a alegada incomensuralidade dos horizontes morais. Nesse sentido, através da utilização da noção de cultura e do relativismo a ela inerente, a antropologia habituou-se a aceitar naturalmente como incomensurável a cultura e, com ela, seu quadro moral. Mas, se aceitarmos como consistente o argumento mencionado no início desta exposição – segundo o qual costume ou tradição devem ser distinguidos de moralidade, na medida em que esta última deve ser guiada necessariamente por normas sujeitas à argumentação racional –, isso significa que os juízos morais sempre podem ser “negociados” no interior de comunidades de comunicação, tal como sugere a ética discursiva. E, quando essas comunidades de comunicação são formadas por pelo menos duas etnias em conjunção – como os casos etnográficos examinados ilustram –, vemos que o exercício da racionalidade (que certamente não é privilégio da cultura ocidental) pode fluir naturalmente desde que as partes ou etnias envolvidas assumam a relação dialógica com a disposição de aceitarem o melhor argumento sobre a justificação de juízos morais postos em evidência discursivamente. Essa abertura ao melhor argumento só é possível, afinal, porque os horizontes em confronto não são absolutamente invulneráveis à razão; são entre si porosos, como

nos indica a já referida teoria da “fusão de horizontes”. E, desde que as etnias em questão admitam dialogar, elas já estariam, na prática, comprometidas com a possibilidade de um acordo: primeiro, sobre as regras que governariam o diálogo, o que em si mesmo tornaria viável a comunicação interétnica; segundo, sobre os próprios juízos morais em discussão, o que tornaria realidade a comunidade de argumentação preconizada por uma ética discursiva.

A segunda consideração que ainda me permito fazer diz respeito à importância da ética discursiva para a abordagem antropológica, mesmo quando, em lugar de um *encontro etnográfico*, o que se acaba observando é um verdadeiro *desencontro* – e com ele a impossibilidade de uma desejada fusão de horizontes. Há algum tempo, andei trocando algumas ideias com um dos bons cientistas sociais brasileiros sobre antropologia e ética, o ensaísta Sérgio Paulo Rouanet⁴. Em seu artigo, mais preocupado com questões cognitivas que envolvem sujeitos involucrados em culturas diferentes, Rouanet vai dizer, em certo momento, que, mesmo que se exclua a possibilidade de uma fusão de horizontes entre grupos sociais separados por um absoluto e insuperável confronto de valores (ele está se referindo ao *apartheid* da África do Sul), mesmo assim a relação dialógica “poderia produzir bons resultados do ponto de vista de conhecimento desse sistema”. Sua atenção, naquele artigo, estava concentrada nas dificuldades de interação entre o antropólogo e o nativo (no caso os *afrikaaners*, os racistas brancos habitantes daquele país); e não entre estes e a população negra dominada, que, de alguma maneira, ilustraria o que dissemos a respeito dos casos Tapirapé, Tükúna e Borôro, adicionando talvez, com esse caso, mais um exemplo proveniente de outras latitudes. Porém, o que importa assinalar é que, para o pesquisador enquanto tal, estritamente voltado para a cognição dos valores morais de determinada etnia, qualquer que seja ela, ou desses mesmos valores inerentes a um dado sistema interétnico, o que prevalece na ótica desse pesquisador é a possibilidade de tornar os valores morais tangíveis à investigação etnográfica. E, para retomar a proposta habermasiana da ética do discurso, concordaríamos com Rouanet que melhor será falarmos de um “quase discurso” sempre que mencionarmos o produto de uma comunicação intercultural, seja a que ocorre entre o antropólogo e aqueles que ele pesquisa, seja aquela que tem lugar entre grupos étnicos em contato. Todavia, gostaria de acentuar que, independentemente da posição teórica adotada pelo antropólogo em sua investigação da esfera da moralidade em tal ou qual etnia, ou em tal ou qual sistema interétnico, essa esfera deve merecer uma atenção

⁴ Em outro diálogo (R. Cardoso de Oliveira, 1990a; S. P. Rouanet, 1990), ambos concordamos, basicamente, com a viabilidade teórica e prática de uma ética discursiva na antropologia. Rouanet desenvolve extensamente suas ideias, chegando a ponto de cunhar a designação “antropólogo comunicativo” para aquele que, dentre nós, incorpore em seu trabalho etnográfico os cânones dessa ética argumentativa.

que não tem recebido regularmente em nossas etnografias e nem mesmo em nossos ensaios indigenistas.

E é com relação à perspectiva indigenista que eu gostaria de fazer minha última consideração. Já tratei desse assunto em duas outras oportunidades (R. Cardoso de Oliveira, 1990a e 1990b), entretanto creio cabível retomá-lo agora no contexto desta conferência. Quero referir-me expressamente à questão da moralidade com relação aos sistemas interétnicos e ao papel do Estado-nação no trato dessa questão. Evoquemos aqui a proposta de H. Groenewold (citado por Apel, 1985), segundo a qual é possível distinguir três espaços sociais em que pode ser observada a atualização de valores morais e, por suposto, político-ideológicos. A esses espaços chama esferas, hierarquizadas em três níveis: micro, meso e macro. Enquanto na microesfera as normas morais possuem caráter particularista e sempre podem ser observadas nas instâncias mais íntimas (como as que regulam a vida sexual, por exemplo), na macroesfera encontram-se os interesses vitais humanos – e as normas morais que incorporam esses interesses ganham uma dimensão universalista (como as que regulam os direitos humanos, por exemplo). Se na primeira esfera o ideário relativista da antropologia recobre facilmente de bons argumentos a intocabilidade dos valores morais contidos nessas normas – não sendo muito difícil ao antropólogo indigenista defender sua preservação –, já na macroesfera esse mesmo indigenista irá encontrar uma maior complexidade na defesa de certas normas particularistas – como a do infanticídio Tapirapé – que infringem uma ética planetária na qual esse mesmo infanticídio é visto de uma perspectiva universalista, portanto como crime contra os direitos humanos. Essas normas morais universalistas, quando inscritas em convenções promulgadas por órgãos internacionais, como a Organização das Nações Unidas, já não podem ser ignoradas. E por várias razões, inclusive porque essas mesmas normas universalistas acabam por trabalhar em favor do discurso indigenista quando se trata – e este é um caso cada vez mais comum – da defesa do direito à vida dos povos indígenas ou do meio ambiente em que eles e todos nós vivemos. De qualquer modo, reconheço que há dificuldades de caráter hermenêutico e político a serem superadas no âmbito de uma ética da responsabilidade em escala planetária. Este, por sinal, é um assunto da maior atualidade, haja vista o que temos lido na imprensa sobre a “Conferência Mundial sobre os Direitos Humanos” que teve lugar recentemente em Viena: os obstáculos quase insuperáveis encontrados pela Comissão de Redação em seus esforços para elaborar o texto da “Declaração sobre os Direitos Humanos” – finalmente redigido mediante uma interessante prática político-hermenêutica exercitada pelos membros da Comissão e, posteriormente, pelo Plenário da Conferência.

Mas é justamente na atualização de uma ética da responsabilidade que vamos deparar-nos com os maiores obstáculos a um bom encaminhamento de uma política pública no âmbito dos Estados nacionais que queiram comprometer-se com a moralidade de seus atos. Estamos agora na mesoesfera: aquela que, segundo Groenewold, é a da política nacional, orientada pelo que se costuma denominar “razões de Estado”, vistas geralmente como moralmente neutras! Temos visto que, em nome dessas razões de Estado, o *apartheid* fez suas vítimas. E que no Brasil o descaso governamental em atender as demandas indígenas, como que assumindo como próprias as razões de empresários influentes nas cúpulas administrativas, também tem vitimado grande número de etnias indígenas que a história haverá de contabilizar. E, dentro da singularidade do caso brasileiro, será sempre nessa mesoesfera que o discurso indigenista que se pretenda ético vai encontrar seu espaço. Um espaço onde os valores morais particularistas da microesfera inerentes às etnias indígenas sempre poderão ser balanceados com os valores universalistas da macroesfera, na forma como eles se incorporam na Carta dos Direitos Humanos. E só quando a ética da responsabilidade ocupar efetivamente esse espaço da mesoesfera, onde, a rigor, não apenas o Estado-nação mas todos nós como cidadãos estamos inseridos, é que poderemos esperar que um dia a moralidade passe a ser o fundamento de políticas indigenistas públicas e possa ser bem mais que um mero tópico de investigação e reflexão.

Referências bibliográficas

APEL, K.O. El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. In: *La Transformación de la Filosofía*, do mesmo Autor, tomo II, Madri: Tauros Ediciones S.A., 1985.

BENHABIB, S. e DALLMAYR, Fred (orgs.). *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1990.

BIDNEY, D. The concept of value in modern anthropology. In: KROEBER, A.L. (org.). *Anthropology Today: an Encyclopedic Inventory*. 2.ed. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1954, p. 682-699.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. A situação atual dos Tapirapé. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série Antropologia, n.º 3, julho, 1959.

_____. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. 3 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

_____. O Saber, a Ética e a Ação Social. In: *Manuscrito* – Revista Internacional de Filosofia, volume XIII, n.º 2, outubro, 1990a, p. 7-22.

_____. Prácticas interétnicas y moralidad. Por un indigenismo (auto)crítico. In: *América Indígena*, volume L, n.º 4, outubro/dezembro, 1990b, p. 9-25.

_____. *Razão e Afetividade*. O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl. Campinas: Coleção CLE, volume VIII. Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência/ UNICAMP, 1991.

COHEN, A. *Urban Ethnicity*, ASA Monographs 12, Londres : Tavistock Publications, 1974.

DUMONT, L. *Homo Hierarchicus*. Essai sur le système des castes. Paris : Éditions Gallimard, 1966.

_____. La valeur chez les modernes et chez les autres. In: *Essais sur l'Individualisme*, mesmo Autor. Paris: Éditions du Seuil, p. 222-262.

FIRTH, R. *Essays on Social Organization and Values*, London School of Economics, Monographs on Social Anthropology n.º 28, Londres: The Athlone Press, 1964.

HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Biblioteca Tempo Universitário 84, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda., 1989.

_____. *Passado como Futuro*, Biblioteca Tempo Universitário 94, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro Ltda., 1993.

HERSKOVITS, M. Statement on Human Rights. In: *American Anthropology*, volume XLIX, 1947, p. 539-543.

_____. *Man and his Works*. New York: A.A.Knopf, 1948.

KLUCKHOHN, C. et al. Values and Value-Orientations in the Theory of Action. An exploration in definition and classification. In: PARSOSN, T.; SHILS, E.A. (orgs). *Toward a General Theory of Action*. New York: Harper Torchbooks, 1962, p. 388-433.

LEVI-STRAUSS, C. *Tristes Tropiques*. Paris : Librairie Plon, 1955.

ROUANET, S. P. Ética e Antropologia. In: *Estudos Avançados*, volume 4, n.º 10, setembro/ outubro, 1990, p. 111-150.

SIMMEL, G. *The Sociology of Georg Simmel*. Illinois: The Free Press, 1950.

TUGENDHAT, E. *Problemas de Ética*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

WAGLEY, C. *Welcome of Tears*. The Tapirapé indians of Central Brazil. New York: Oxford University Press, 1977.

2

ALÉM DO BEM E DO MAL?

questionando o desconforto antropológico com a moral*

Didier Fassin
Princeton University

O sentimento moral na Europa atualmente é talvez tão fino, tardio, múltiplo, sensível e refinado quanto a “ciência da moral” a que ele pertence é recente, inicial, estranha e grosseira: um contraste interessante, que às vezes se torna encarnado e óbvio na própria pessoa do moralista.
Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (1886)

O ato clássico de duelistas que se tornou uma justa intelectual entre o detrator de “modelos morais na antropologia” (D’Andrade, 1995) e a campeã da “primazia da ética” (Scheper-Hughes, 1995) deu origem a um paradigma retórico baseado em uma oposição radical entre os prós e contras de engajamentos morais e a implicações éticas nas ciências sociais. Entretanto, cada artigo usou esses termos em um sentido bem vago. De um lado, a “moral” significou também antropologia crítica denunciada por seu niilismo pós-moderno em relação ao conhecimento e ao poder (a antropologia representando ambos). De outro, a “ética” significou envolvimento político tanto através do ativismo em campo quanto através da militância acadêmica (a antropologia permitindo ambos). Roy D’Andrade clamou por uma objetividade antropológica, indicando que “moral” estava generosa e paradoxalmente associada tanto ao relativismo cognitivo quanto ao julgamento de valor. Nancy Scheper-Hughes proclamou a responsabilidade dos antropólogos, assim insinuando sua rejeição ao relativismo cultural e sua adesão ao comprometimento político, em um sentido amplo. O espetáculo certamente ganhou em intensidade dramática aquilo que o debate por vezes deixou a desejar em clareza conceitual.

A discussão que espero desenvolver aqui tem um escopo mais limitado, e o confronto que emergirá com a argumentação de Wiktor Stoczkowski terá, dessa forma, um tom menos passional. Na verdade, achar-se-á que nossa opo-

* (N.T.) Traduzido por Fernanda Cardozo e Tatiana Dassi com revisão técnica de Theophilos Rifiotis, a partir do original intitulado “Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals” (publicado em *Anthropological Theory*, volume 8, n. 4, 2008, p. 333-344). Agradecemos a Didier Fassin a gentileza em permitir a tradução e a publicação do seu trabalho neste livro.

sição, alimentada pelas condições específicas de uma arena acadêmica para o debate em torno da questão da moral em antropologia – uma questão que faz a maioria dos etnólogos franceses franzir a testa –, não é frontal, mas lateral; não total, mas parcial: uma conversa teórica não é um duelo, afinal de contas.

Pleito por uma Antropologia Moral

Meu ponto aqui não é defender qualquer tipo de obrigação moral para antropólogos, mas sublinhar a necessidade de uma antropologia moral. Nas palavras de Nietzsche, não se trata de reclamar por “sentimentos morais” como o faria um moralista, mas por uma “ciência da moral” como devem fazer os cientistas sociais. Por “moral”, não me refiro a qualquer espécie de normas ou valores, de certezas sobre verdade ou conhecimento (frequentemente escritos em maiúsculo), de denúncia do poder e da autoridade (claramente separando os dois): eu simplesmente me refiro à crença humana na possibilidade de diferenciar certo de errado e na necessidade de agir em favor do bem e contra o mal. Obviamente, isso não tem relação com os sentidos clássicos de moral dados no dicionário de André Lalande (1926): nem com o descritivo, entendido como costumes e hábitos de um grupo cultural; nem com o prescritivo, entendido como a conformidade a normas superiores. Claramente o sentido que proponho para moral está inscrito no programa científico de uma antropologia das moralidades, tal como a defendida recentemente por Jarrett Zigon (2007), que a propõe como uma alternativa à tendência – que ele critica nos trabalhos de antropologia contemporânea – em que se aprende mais a respeito do “entendimento moral do cientista social do que do de seus sujeitos”. Esse comentário me conduz ao esclarecimento abaixo.

Quando falo de “antropologia moral” – a validade e a relevância do que afirmo aqui –, não significa que eu queira que a antropologia atue pelo bem da humanidade (o que, de qualquer modo, não seria vergonhoso) e que os antropólogos se tornem moralistas (ao menos como parte de sua atividade profissional). Eu apenas defendo uma antropologia que tenha a moral como seu objeto. Em outras palavras, que explore como as sociedades ideológica e emocionalmente fundam sua distinção cultural entre bem e mal, e como os agentes sociais concretamente operam essa separação em seu cotidiano. Uma antropologia médica não cura – ela está interessada nos conhecimentos locais e nas práticas em torno da doença. Uma antropologia religiosa não converte – ainda que os pesquisadores às vezes se convertam à doutrina ou à mística que estudam. Uma antropologia política não diz em quem votar – ainda que

alguns possam deixar que seu público saiba onde estão alocadas suas preferências. Da mesma forma, uma antropologia moral não propõe um código de boa conduta ou um guia para uma sociedade melhor¹. Ela ajuda a compreender os princípios avaliativos e as práticas que operam no mundo social, os debates que eles suscitam, os processos através dos quais eles se implementam e as justificativas dadas para as discrepâncias observadas entre o que deveria ser e o que realmente é.

Deixe-me dar uma breve ilustração, que, como se pode supor, será baseada em minha própria pesquisa. Poucos anos atrás, ministrei um curso intitulado “A Política do Sofrimento”. Meu objetivo não era evocar um sentimento de compaixão, na minha plateia, a respeito dos infortúnios e desgraças de desempregados e imigrantes, mas analisar o tipo de engajamento moral que a sociedade francesa² estabeleceu com essas populações em um momento particular de sua história, ou seja, nos anos 1990.

Um primeiro estudo foi conduzido sobre o movimento social dos desempregados de 1997 (“mouvement des chômeurs et précaires”), o qual abriu caminho para a criação, pelo então Primeiro-Ministro, de um fundo temporário especial para ser distribuído entre os desempregados. Analisei, em particular, esse novo modo de governo que foi fundado na expectativa de histórias individuais escritas à administração pelos candidatos a fim de justificar sua demanda, provocando, então, uma produção sem precedentes de autobiografias que tinham em comum um esforço para evocar a empatia dos leitores e confirmar o mérito dos solicitantes (Fassin, 2003). A avaliação financeira dessa “sobra-para-viver” administrativa, que era a diferença calculada entre recursos econômicos e despesas essenciais, mesmo quando negativa, não era mais suficiente para obter ajuda. Uma avaliação moral, a partir de então, era necessária.

Um segundo estudo foi realizado sobre o movimento social dos imigrantes sem documentos de 1996 (“mouvement des sans-papiers”), que revelou a existência de uma categoria de estrangeiros que não eram apenas trabalhadores clandestinos atravessando fronteiras, mas eram muitas vezes pessoas que haviam perdido seu status legal previamente existente; que haviam tido o pedido de asilo negado; que não haviam recebido permissão para juntar-se a um marido ou a um pai. Discuti como, nesse período de crescente restrição da imigração e de repressão contra imigrantes, um novo critério foi inscrito na lei para a regularização de estrangeiros: a “razão humanitária”, relativa a pessoas

¹ Embora, na verdade, possa haver uma tendência dual simétrica nas sociedades contemporâneas de impor códigos de ética sobre a antropologia (Lederman, 2006) e de esperar respostas especializadas de antropólogos (Rosen, 1977).

² É claro que a França não era excepcional nesse assunto. E eu discuti, em outro lugar, um fenômeno mais geral, em particular nas ciências sociais, através do qual o “sofrimento se tornou social” (2004).

que estavam seriamente doentes e que não podiam receber tratamento em seu próprio país. Isso logo se tornou uma importante via legal para imigrantes sem documentos (Fassin, 2005). De modo geral, o humanitarismo se tornou o principal critério para legalizar estrangeiros clandestinos; e mesmo candidatos ao status de refugiado tiveram muitas vezes de pedir proteção humanitária após terem seu pedido de asilo negado pelos serviços de imigração.

Esses dois fatos – a exposição da vida ou do corpo de alguém para evocar sentimentos morais e provar qualidades morais – podem ser inscritos no quadro mais amplo do que propus designar como “momento da compaixão”, caracterizado pelo desenvolvimento de noções como “exclusão” e “sofrimento” para se referir a desigualdades econômicas e a suas conseqüências e pela implementação de programas com mais psicólogos do que assistentes sociais, mais organizações de caridade do que instituições estatais. Portanto, aquilo em que eu estava interessado era como a “questão social” se tornou uma “questão moral” na França durante esse período; como os pobres recebiam dinheiro não por causa de seus poucos recursos, mas de acordo com sua capacidade de exibir seu infortúnio e mérito; como os imigrantes clandestinos receberam concessões de moradia com ajuda médica porque eles foram afetados por doenças severas; e também como usuários de drogas, antes vistos como delinquentes, foram a partir daí considerados com empatia em virtude das infecções letais a que foram expostos; e como clínicas de escuta foram abertas em subúrbios empobrecidos, com psicólogos para atender a juventude marginalizada.

O tipo de antropologia que tentei implementar em torno dessa reconfiguração histórica dos sentimentos e valores morais na política era, então, uma antropologia crítica no sentido de que tornava visível e significativo o que tinha sido tomado como dado – a exclusão e o sofrimento de desempregados e imigrantes, de usuários de drogas e de jovens marginalizados. Minha intenção era descrever as mudanças que haviam ocorrido em nossa percepção sobre o pobre e o “outro”, e apreender o que significava demonstrar compaixão em vez de justiça. Está claro que essa antropologia moral está estreitamente relacionada à antropologia política.

Quem tem medo da moral?

Assim exposto e ilustrado, o projeto de uma antropologia moral não deve parecer escandaloso, e nessa etapa do meu argumento o leitor pode imaginar se é realmente necessário defender esta causa. Não deveria todo antropólogo concordar com a ideia de estudar moral do mesmo modo como se estudam

parentesco, ritual, instituições religiosas, representações de natureza ou categorias de conhecimento? Podemos não assumir o fato de que a antropologia deveria contribuir para uma ciência da moral assim como ela o faz em relação à ciência da política desde Evans-Pritchard e Meyer Fortes? Em contrapartida, não têm todos os antropólogos considerado seu trabalho, ao menos parcialmente, como um modo de servir à humanidade, como fez Claude Lévi-Strauss, colocando de lado o formalismo da análise estrutural para escrever um manifesto antropológico moral contra o racismo?

De fato, se isso fosse verdade, a antropologia moral seria um verbete nos dicionários e enciclopédias de ciências sociais, seria apresentada nos livros de estudo e ensinada nos cursos de humanidades – e não o é. A filosofia moral é um domínio intelectual tradicional, e a sociologia moral tem ganhado espaço no meio acadêmico recentemente. Mas, apesar da reivindicação entusiasmada de Kant (Louden, 2000) – ou talvez em virtude dela, já que sua reivindicação tinha claramente uma orientação normativa –, não há algo como uma antropologia moral. Ou melhor: onde há, ela se torna precisamente um tipo moralista de antropologia, às vezes “cristã” ou “neomoderna”³, antropologia que tem pouco a ver com o que eu defendo e que, além disso, é usualmente reivindicada por outras disciplinas, como direito, filosofia ou, mais explicitamente, ética.

A questão é, portanto, por que os antropólogos deveriam ter medo da moral? Em outras palavras, por que não existe uma antropologia moral? Sugiro que a relutância dos antropólogos com respeito à moral tem duas principais explicações: uma epistemológica e outra histórica.

Por um lado, a antropologia construiu sua autonomia intelectual, ao menos desde Franz Boas e seus seguidores, sobre o princípio do relativismo cultural, opondo-se aos paradigmas evolucionista e universalista. Culturas eram eticamente incomensuráveis. A análise de seus valores correria o risco de, furtivamente, reintroduzir julgamentos de valor e hierarquias morais. Uma ilustração extrema disso é a etnografia de Colin Turnbull (1972) sobre a fome entre os Ik, em Uganda: o etnocentrismo moral do autor é revelado tanto pelo paralelo que ele traça com os horrores dos campos de extermínio quanto pela análise contrastante proposta por seu jovem colega afro-americano. No entanto, uma resposta a essa ansiedade epistemológica legítima pode ser dada através de estudos de caso a partir da “etnografia das moralidades”, para usar as palavras de Signe Howell (1997), que revela os sistemas locais de valoração moral em sociedades específicas – os Mongóis, por exemplo (Humphreys,

³ Estou pensando em Richard Garnett (2003) e Agnes Heller (ver Constantinou, 1999).

1997) – ou em mundos sociais particulares – os fãs de futebol argentinos, por exemplo (Archetti, 1997). Aqui o antropólogo faz o que ele faz habitualmente, ou seja, ele dá uma explicação culturalmente situada de uma dimensão particular da realidade social – nesse caso, o sentido local de certo e errado.

Por outro lado, a antropologia tem uma longa história de erros cometidos em nome da moralidade. Não há necessidade de relembrar o bem conhecido passado de colaboração entre antropólogos e administradores coloniais para oferecer provas do problema: para muitos dos envolvidos, essa colaboração não era apenas uma maneira prática de ganhar acesso ao campo, mas era também uma escolha ideológica em nome de um suposto progresso moral. Em um contexto histórico diferente, a pesquisa de David Price (2004) sobre a “antropologia da Guerra Fria” destaca não apenas a resistência corajosa de antropólogos à vigilância e à repressão sob o macartismo, mas também a relação ambivalente e frequentemente conivente entre a Agência Central de Inteligência (Central Intelligence Agency) e a Associação Americana de Antropologia (American Anthropological Association). A situação pós 11 de setembro reacendeu novamente essas alianças morais problemáticas, dessa vez a partir da “Guerra ao Terrorismo” que mira as “forças do mal”, bem como em termos de uma estratégia ofensiva contra o islamismo e às vezes ao próprio Islã, invocando valores seculares e feministas, como Lila Abu-Lughod (2002) analisou.

Poder-se-ia pensar, claro, que os casos de desvio científico e deontológico, tal como o que foi recentemente revelado no Afeganistão e no Iraque⁴, permanecem marginais ou ao menos que são fáceis de ser identificados e estigmatizados. Todavia, as coisas se tornam mais complicadas quando se trata de antropólogos que agem em favor dos despossuídos e dominados mas usam dicotomias morais similares. É aqui onde Jeremy MacClancy (2002) claramente se coloca quando ele escreve sobre os “muitos antropólogos dedicados à pesquisa com fins socialmente benéficos... expondo a fraqueza em grandes políticas públicas, agindo como defensores daqueles sem voz, advogando em favor dos oprimidos”; e quando finalmente questiona, referindo-se à polêmica relativa às práticas supostamente antiéticas de Napoleon Chagnon com os Yanomami: “deveria o mal aparentemente desempenhado pelo renegado singular ofuscar o bem muito maior realizado por muitos?”. Eu não consideraria tão reconfortante o fato de estar supostamente no lado do “bem”, sendo que borrar os gêneros (analítico e normativo) não serve à ciência nem tampouco à política.

Tendo feito muito de minha própria pesquisa sobre “os miseráveis” – isto é, sobre imigrantes sem documentos e pobres desempregados na França, campone-

⁴ A respeito da inclusão de antropólogos no programa Human Terrain System, ver o artigo de David Rohde (2007). Um debate acalorado ocorreu no encontro da Associação Americana de Antropologia em novembro de 2007.

ses andinos nas comunidades indígenas equatoriais ou pacientes com AIDS nos subúrbios da África do Sul –, sinto-me particularmente preocupado com o risco de antropólogos tomarem seu trabalho sobre questões morais como uma espécie de garantia moral. Por esse motivo, incluo em meu próprio projeto de uma antropologia moral a necessidade de considerarmos os preconceitos morais dos próprios antropólogos – ou, de uma maneira mais neutra, julgamentos de valor – como objeto de sua investigação científica, tanto quanto os de seus “outros”.

Retrato do antropólogo como moralista

Uma proporção significativa dos estudos antropológicos contemporâneos lida com desigualdades e violência, campos de refugiados e conflitos militares, direitos humanos e desenvolvimento sustentável, grupos étnicos e resistência social à dominação. Para colocar isso de um modo direto, essa tendência demonstra a generalização da preocupação moral no interior da disciplina. Com essa afirmação, não pretendo desqualificar aqueles que compartilham dessa preocupação moral (a priori suspeitando que sejam moralistas) nem aqueles que preferem temas menos morais (a priori presumindo seu suposto “amoralismo”). Além do mais, ao me referir a essa tendência, não quero sugerir que os engajamentos morais estiveram ausentes no passado (poderia oferecer muitos exemplos de julgamentos morais implícitos, como também de julgamentos morais inteiramente explícitos em trabalhos clássicos). Eu simplesmente quero sublinhar o fato de que a indignação moral se tornou um grande fator na escolha dos temas a serem estudados, em particular entre jovens pesquisadores ou estudantes, resultando no risco óbvio de confusão entre interpretação antropológica e avaliação moral. A consequência é a necessidade de uma metodologia e ética ainda mais exigentes⁵. Quanto mais conscientes e críticos formos a respeito de nossos próprios pressupostos e certezas morais – em lugar de os mantermos na caixa-preta da autossatisfação –, mais seremos capazes de respeitar as bases epistemológicas e de preservar os engajamentos políticos de nosso trabalho científico.

A fim de ilustrar esse ponto, faço referência a duas situações pessoais de discordância pública com colegas sobre assuntos antropológicos que suscitaram um alto nível de investimento moral. Não subestimo o risco a que esse artefato retórico me expõe: o de ser simplista na apresentação dos argumentos e injusto ao apresentar apenas meu lado na discussão. No entanto, espero que

⁵ Uma discussão foi empreendida nessa área em termos de “novas responsabilizações” (*new accountabilities*) no trabalho coletivo de Marilyn Strathern sobre a “cultura de auditoria” (2000).

minhas parceiras temporárias de confronto intelectual considerem que sua perspectiva não foi nem traída nem estigmatizada. Ambas são pesquisadoras de renome que compartilham não apenas autoridade científica indisputável na disciplina como também reivindicações morais claras no âmbito social. E ambas usaram precisamente a primeira, ou seja, sua autoridade científica, para fundamentar suas reivindicações morais, justificando discursos normativos sobre bases antropológicas. Isso faz esses casos valerem ser estudados.

A primeira cena aconteceu durante a conferência sobre os aspectos sociais da AIDS realizada na Costa do Marfim em 1993. O tema sob discussão era o sigilo que médicos africanos mantinham em torno dos testes de HIV: a maioria deles, naquele momento, não dizia a seus pacientes quando faziam esses testes e conseqüentemente não lhes informavam os resultados. Tais práticas eram consideradas antiéticas; e, como pessoa mas também como médico, eu as desaprovava, como a maioria dos meus colegas. Mas pensei que um antropólogo tinha de dar conta do que ele conseguia entender a respeito dos contextos e das razões dos médicos para fazerem o que faziam (Fassin, 1994). Isso significava levar a sério as justificativas que eles forneciam, mas também tentar sugerir interpretações mais amplas que eles frequentemente não podiam fornecer. De fato, médicos não tinham nada a oferecer aos pacientes quando eles descobriam a infecção, o que os colocava em uma posição desencorajadora de impotência e expunha seus pacientes a um sentimento de desespero, que às vezes os levava ao suicídio. Notadamente, nos bancos de sangue, onde as pessoas eram informadas e aconselhadas antes de realizarem o teste, elas nunca voltavam para pegar seus resultados; e, se uma carta lhes fosse enviada pedindo que fossem ao hospital, frequentemente ela retornaria ao remetente com o aviso de que a pessoa não vivia mais lá. Os médicos não queriam notificar, e os pacientes não queriam saber. Esse silêncio em torno da doença era relacionado não apenas a seu prognóstico fatal, uma vez que nenhum tratamento estava então disponível, mas também à sua associação com o estigma da bruxaria. Françoise Héritier, que era professora de estudos comparativos das sociedades africanas no Collège de France e presidente do Conselho Francês sobre AIDS, estava presidindo a reunião⁶. Ela comentou, indignada, que minha apresentação equivalia a uma forma de compromisso moral e considerava que minha análise sobre as justificativas dos médicos poderia ser entendida como minha justificativa para o comportamento deles. Chegou a hora de condenarmos essas práticas em vez de analisá-las, ela disse.

⁶ Françoise Héritier apresentou seu posicionamento como cientista social e como especialista em AIDS na conclusão de sua conferência (1995). Ela lembrou à plateia, em particular, que sua experiência na França a tornou consciente de que problemas éticos não eram, obviamente, limitados ao continente africano.

Todavia, ela diferenciou a obrigação dos médicos de informar e o direito dos pacientes de saber. Meu posicionamento – o de que não nos cabe decidir quem está errado, mas compreender por que e como agentes sociais agem como agem – parecia dificilmente audível.

A segunda cena aconteceu na conferência da Associação Americana de Antropologia em Chicago em 2003. O tema da reunião eram as polêmicas inflamadas na África do Sul pelas declarações do presidente sobre a AIDS. Como é bem conhecido, de 1999 em diante Thabo Mbeki desenvolveu teorias largamente influenciadas pelos dissidentes californianos que haviam sido o centro de uma controvérsia científica sobre a etiologia da doença no final dos anos 1980 mas que haviam sido, desde então, completamente esquecidas. O chefe de Estado da África do Sul reviveu a heterodoxia, com uma virada política e econômica: a pobreza herdada do regime do apartheid era acusada de ser a principal causa da epidemia; drogas retrovirais eram suspeitas de contribuir para a tragédia em curso como parte de uma conspiração internacional. Essas ideias causaram furor tanto no país quanto no resto do mundo. O presidente e seu governo foram alternadamente denunciados como irracionais, cínicos ou insanos, especialmente por ativistas da AIDS que formavam um movimento social extraordinário chamado Treatment Action Campaign. Minha pesquisa de campo em povoações e nos antigos bantustões, bem como em arenas científicas e círculos políticos, levaram-me a pensar não apenas que as coisas eram mais complexas como ainda que a contribuição que a antropologia poderia trazer à saúde pública era oferecer alguma inteligibilidade a discursos e interpretações aparentemente incompreensíveis (Fassin, 2007). E, para além das declarações de Thabo Mbeki, era necessário explicar o amplo apoio que sua tese atraiu junto às classes populares, bem como entre intelectuais africanos – não por sua relevância científica, mas por seu significado político. Para muitos, a ligação que foi estabelecida com a história, o reconhecimento das profundas desigualdades na distribuição da doença e no acesso ao tratamento, a crítica a interpretações comportamentais e culturalistas – frequentemente misturadas com insinuações racistas – faziam profundo sentido. Para analisar essa economia do ressentimento operando em amplos segmentos da sociedade, sugeri apreender a situação presente em termos de incorporação do passado. Nancy Scheper-Hughes, que estava falando no mesmo painel que eu, adotou uma posição consideravelmente diferente⁷. Colocando-se ao lado dos pacientes e dos ativistas que estavam ao mesmo tempo acusando o chefe

⁷ Nancy Scheper-Hughes assumiu várias vezes uma posição clara sobre questões de AIDS, sendo sua mais famosa intervenção defender as políticas cubanas de controle da epidemia através do isolamento forçado dos pacientes (1994). Mas, além desse caso específico, ela devotou maior parte de seu trabalho à análise da economia política de saúde.

de Estado e seus colaboradores de holocausto, ela condenou veementemente não apenas a governança errada, mas acima de tudo a negligência criminoso de um presidente que estava colocando em risco seu próprio povo ao desafiar a ciência e ao confrontar políticas de tratamento. Para mim, essa posição estava completamente legitimada pela perspectiva de militância, porém não trazia um tipo de conhecimento e entendimento para o qual a antropologia é insubstituível.

Se mencionei, sem qualquer intenção polêmica, esses eventos anedóticos – com suas questões quase simétricas de silêncio e sigilo de um lado, e barulho e fúria de outro –, é porque eles me permitem sublinhar a diferença que considero crucial em teoria, ainda que difícil de estabelecer na prática, entre um discurso moral (o que os médicos deveriam fazer e o que o presidente não deveria dizer, nesses casos particulares) e uma análise crítica de um tema moral (quais são as questões em jogo em relação a dizer a verdade a seu paciente ou a cuidar de seu povo). O discurso moral avalia, julga, sanciona. A análise crítica propõe uma inteligibilidade possível, considerando o sentido que as palavras e as ações têm para os agentes sociais, mas também inscrevendo-os em seu contexto histórico e político mais amplo. O discurso moral simplifica em prol de sua causa (que podemos considerar justa), enquanto a análise crítica traz a complexidade das questões e posicionamentos (que podem ser acionados na explicação dos próprios agentes sociais). O discurso moral é enunciado a priori (sabe onde o bem e o mal estão situados) sobre bases de princípios intangíveis: ele não precisa de validação etnográfica. A análise crítica é formulada a posteriori (está interessada em onde e em como os agentes sociais localizam o bom e o mau) como um resultado da investigação: ela requer tanto uma exploração empírica quanto uma discussão teórica.

A política de uma Antropologia Moral

Ainda que eu tenha, em meus exemplos, criticado o discurso moral dos antropólogos, devo admitir que sinto uma afinidade mais forte com ele – mesmo nas discordâncias que expressei – do que com antropólogos que mais confortavelmente limitaram o escopo de sua pesquisa sobre AIDS na África a representações idiossincráticas da doença ou a práticas tradicionais de curandeiros. Fazendo isso, eles alimentam um quadro culturalista de uma AIDS africana exótica com seus rituais de compartilhamento de sangue, mitos de virgindade purificadora e falsos curandeiros – todos temas pertinentes como produções culturais sobre a doença, mas não como meros espelhos da realida-

de –, sem considerar analiticamente as questões morais – e políticas – em jogo, muito mais relevantes em relação às epidemias (nem a experiência cotidiana dos pacientes, nem as sociedades confrontadas por esses últimos). Deixar a moral – e a política – de lado não garante uma epistemologia ou ética rigorosas. E há uma espécie de “insustentável leveza do ser antropológico”, para parafrasear Kundera, às vezes exibida em nosso campo disciplinar: evitar questões morais pode ser visto como um posicionamento moral também.

Alguns anos atrás, Orin Starn (1991) se perguntou como os antropólogos trabalhando no Peru “não perceberam a Revolução” que o Sendero Luminoso estava preparando nas áreas rurais do país. Para ele, a perspectiva tradicionalista adotada sobre as culturas indígenas ocultara a economia política do mundo andino com sua injustiça e violência. Formulando de um modo diferente, sua indiferença intelectual a essas questões certamente os poupou de um tipo de engajamento moral cujos limites vemos, mas também os cegou para o que estava para acontecer. Após as explosões de violência urbana que ocorreram no outono de 2005 nos subúrbios franceses (“banlieues”), sugeri (Fassin, 2006) que antropólogos, da mesma forma, “não perceberam” ou compreenderam as revoltas. A etnografia feita na França até então havia focado principalmente ou nas crenças e práticas tradicionais, especialmente em áreas rurais, ou nas dimensões estritamente simbólicas da vida política e social. Isso claramente impediu a maioria dos antropólogos de proferir julgamentos morais sobre sua própria sociedade, ou fez com que se enganassem seriamente em relação ao que realmente estava se passando no país.

Em particular, nenhum estudo etnográfico levava em consideração o que propus chamar “economia moral” dos empobrecidos das cidades periféricas, em referência à análise de E.P. Thompson (1971) sobre as rebeliões de famintos na Inglaterra do século XVIII. Assim como, na situação de 300 anos antes, não seria a “violência estrutural” (para citar Paul Farmer, 2004) o que poderia ajudar-nos a entender por que e como jovens, majoritariamente de famílias africanas, foram às ruas queimar carros e escolas (embora esses elementos fossem obviamente parte do quadro, eles eram precisamente estruturais e não poderiam servir para explicar o imediatismo dos eventos). Era, em vez disso, o desequilíbrio no frágil conjunto de normas e obrigações que existiam nessas vizinhanças e que eram aceitas ainda que injustas (esse desequilíbrio ocorreu com a morte de dois adolescentes em uma usina elétrica enquanto tentavam se esconder da polícia). Claro que os jovens rebeldes estavam cientes das desigualdades econômicas e da discriminação racial; mas, assim como seus pais fizeram por anos, eles podiam suportar isso, até certo ponto. Foi somente quando um certo limite foi ultrapassado que a violência de rua se tornou

iminente como o fora para todos as revoltas desde o início dos anos 1980 na França. Os eventos de 2005 ocorreram depois da morte de dois jovens durante um confronto com a polícia – os jovens, assim como os rebeldes, eram oriundos de famílias de imigrantes pobres, todos eles residindo em conjuntos habitacionais racialmente segregados. Se as rebeliões em 2005 se espalharam por todo o país em lugar de permanecerem localizadas como os protestos anteriores, não é por causa de uma mimese comportamental particular, como explicações psicológicas sugeriram, mas por conta das provocações do então Ministro do Interior Nicolas Sarkozy. Ainda que os dois adolescentes não tivessem feito nada que pudesse ser motivo para repreensão, ele se referiu a eles como delinquentes em vez de expressar desculpas oficiais às famílias. E esse episódio, vindo poucos dias depois de uma discussão verbal em que ele havia qualificado a juventude da periferia (“banlieues”) como “escória”, quebrou o frágil equilíbrio dos valores locais de justiça e injustiça. É desse modo que analiso essa explosão de violência com base na observação participante que conduzi. No entanto, meu trabalho de campo sobre as atividades diárias do esquadrão policial anticrime nesses subúrbios pobres de Paris me convenceu de que a economia moral não é encontrada apenas entre os dominados, como ilustrado pelo estudo conduzido por James Scott (1976) sobre camponeses do sudeste da Ásia, mas que ela tem de ser analisada também entre a polícia, assim como entre a juventude da periferia. De fato, poderíamos até afirmar que as rebeliões foram o resultado do confronto entre as duas economias morais. A avaliação prática do intolerável nos dois mundos, o sentido de dignidade e a demanda por reconhecimento, as ideias sobre certo e errado estiveram certamente em jogo em ambos os lados quando a violência irrompeu.

Conclusão

Retornando à introdução, concluo com a seguinte interrogação: quais são as condições de possibilidade de uma antropologia moral? Para responder a essa questão, recorro a uma estratégia retórica emprestada da *Ética* de Espinosa – meu tema sendo uma boa desculpa para tal – com duas proposições e seus corolários.

Primeira proposição: a antropologia é sempre confrontada em campo com uma série de questões morais que ela cristaliza muitas vezes com sua mera presença. Uma vez que o julgamento de valor é uma atividade bastante comum em relação ao mundo social, o antropólogo não pode evitar e não

deveria se esquivar da posição moral que ele ou ela adota, nem explícita nem implicitamente; nem por excesso nem por omissão.

Primeiro corolário: é, dessa maneira, epistemologicamente mas também politicamente crucial considerar a reflexividade moral parte de nossa atividade de pesquisa – em outras palavras, questionar os valores e julgamentos que subjazem ao nosso trabalho.

Segunda proposição: a antropologia moral é uma antropologia que tem como seu objeto o estudo de questões morais colocadas às sociedades ou que as sociedades propõem a si mesmas – uma distinção importante na medida em que implica que é preciso explorar não apenas questões declaradamente presentes, mas também questões que permanecem encobertas ou não formuladas.

Segundo corolário: é, então, óbvio que a antropologia moral não é uma antropologia que propõe sua própria moralidade – a do antropólogo. Ainda que ela não possa escapar completamente a uma perspectiva avaliativa, permanece uma abordagem crítica como qualquer domínio da antropologia social; e, como tal, ela tenta tornar visíveis e inteligíveis questões morais em um contexto cultural e conseqüentemente histórico.

Essa formulação, que avança princípios gerais em vez de métodos específicos, pode sugerir mais certezas do que dúvidas. Mas, na verdade, minha principal conclusão é, pelo contrário, que a antropologia moral, que é uma ciência da moral baseada em trabalho etnográfico, deveria permanecer sempre problemática, no sentido de que ela deveria sempre colocar problemas ao pesquisador tanto epistemológica quanto eticamente. Vincent Crapanzano (1995) expressa isso em sua resposta a Roy D'Andrade e Nancy Scheper-Hughes: “se categorias de entendimento social e psicológico são derivadas de dramas indexicais complexos que caracterizam a interação social ordinária, incluindo aquelas entre antropólogos e informantes, então segue que nossas ciências humanas são moralmente fundamentadas e têm de ser desse modo reconhecidas”. Considerando esse entrelaçamento da atividade antropológica com a moral do antropólogo, a única postura em relação às questões morais é um questionamento permanente dos “fundamentos morais” do nosso entendimento sobre as sociedades e suas moralidades. É desde modo que compreendo a tensão na sugestão de Michael Carrithers (2005) da “antropologia como uma ciência moral de possibilidades”: tensão entre o “relativismo cultural” que antropólogos defendem com sua tolerância a diferentes moralidades e a “convicção moral” que eles compartilham sobre valores universais pelos quais é válido lutar – uma tensão que não é meramente abstrata, na medida em que, ao final de sua discussão, ele se move do último para o primeiro em uma crítica radical às políticas americanas pós 11 de setembro, particularmente no

Iraque, o que ilustra precisamente a fronteira borrada entre indignação ética e pensamento crítico.

Não há exterioridade social da moral – mesmo a crítica mais radical, como a de Nietzsche, contém um discurso moral. Já que temos de viver com isso, vamos trabalhar com esse fato e considerar nosso desconforto antropológico com a moral heurística em vez de paralisante.

Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others, *American Anthropologist* 104(3): 783–90, 2002.

ARCHETTI, E. The Moralities of Argentinian Football. In: HOWELL, Signe (ed.). *The Ethnography of Moralities*. London: Routledge, 1997, p. 98-123.

CARRITHERS, Michael. Anthropology as a Moral Science of Possibilities. In: *Current Anthropology*, 46(3): 433–46, 2005.

CONSTANTINOU, Marios. Agnes Heller's Ecce Homo: A Neomodern Vision of Moral Anthropolog. In: *Thesis Eleven*, 59(1): 29–52, 1999.

CRAPANZANO, Vicente. Comment to “Objectivity and Militancy: A Debate”. In: *Current Anthropology*, 36(3): 420–1, 1995.

D'ANDRADE, Roy. Moral Models in Anthropology. In: *Current Anthropology*, 36(3): 399–408, 1995.

FARMER, Paul. An Anthropology of Structural Violence. In: *Current Anthropology*, 45(3): 305–17, 2004.

FASSIN, Didier. Le domaine privé de la santé publique. Pouvoir, politique et sida au Congo. In: *Annales Histoire, Sciences Sociales* 49(4): 745–75, 1994.

FASSIN, Didier. Justice Principles and Judgement Practices in Allotting Emergency State Financial Aid. In: *Revue française de sociologie* (annual English selection), 44: 109–46, 2003.

FASSIN, Didier. Et la souffrance devint sociale. In: *Critique* (Special Issue Frontières de l'anthropologie), 680–81: 16–29, 2004.

FASSIN, Didier. Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France. In: *Cultural Anthropology*, 20(3): 362–87, 2005.

FASSIN, Didier. Riots in France and Silent Anthropologists (editorial). In: *Anthropology Today*. Journal of the Royal Anthropological Institute, 22(1): 1–3, 2006.

- FASSIN, Didier. *When Bodies Remember: Experience and Politics of AIDS in Post-Apartheid South Africa*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- GARNETT, R.W. Christian Witness, Moral Anthropology and the Death Penalty. In: *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, 17(2): 541–60, 2003. See abstract at URL (accessed August 2008) http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=785849
- HÉRITIER, Françoise. Rapport Général. In: DOZON, Jean-Pierre; VIDAL, Laurent (eds). *Les sciences sociales face au sida*. Paris: Orstom Editions, 1995, p. 295–300.
- HOWELL, Signe. Introduction. In: HOWELL, Signe (ed.). *The Ethnography of Moralities*. London: Routledge, 1997, p. 1-22.
- HUMPHREYS, Carolyn. Exemplars and Rules: Aspects of the Discourse on Moralities in Mongolia. In: HOWELL, Signe (ed.). *The Ethnography of Moralities*. London: Routledge, 1997, p. 25–47.
- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1926.
- LEDERMAN, Rena. Anxious Borders Between Work and Life in a Time of Bureaucratic Ethics Regulation. In: *American Ethnologist*, 33(4): 477–81, 2006.
- LOUDEN, Robert. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press, 2000.
- MACCLANCY, Jeremy. Taking People Seriously. In: MACCLANCY, Jeremy (ed.). *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2002, p. 1-14.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future* (trans. Helen Zimmern). New York: Prometheus Books, 1989 [1886].
- PRICE, David. *Threatening Anthropology: McCarthyism and the FBI's Surveillance of Activist Anthropologists*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.
- ROHDE, David. Army Enlists Anthropologists in War Zones. In: *New York Times*, 5 October, 2007. URL (accessed August 2008): <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html>
- ROSEN, Lawrence. The Anthropologist as Expert Witness. In: *American Anthropologist*, 79(3): 555–78, 1977.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. Aids and the “Social Body”. In: *Social Science and Medicine*, 39(7): 991–1003, 1994.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. In: *Current Anthropology*, 36(3): 409–20, 1995.

SCOTT, James. *The Moral Economy of the Peasants: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven, CT: Yale University Press, 1976.

STARN, Orin. Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. In: *Cultural Anthropology*, 6(1): 63–91, 1991.

STRATHERN, Marilyn. New Accountabilities. In: STRATHERN, Marilyn (ed.). *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. London: Routledge, 2000, p. 1-18.

THOMPSON, E.P. The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. In: *Past and Present*, 50: 76–136, 1971.

TURNBULL, Colin. *The Mountain People*. New York: Simon and Schuster, 1972.

ZIGON, Jarrett. Moral Breakdown and the Ethical Demand: A Theoretical Framework for the Anthropology of Moralities. In: *Anthropological Theory*, 7(2): 131–50, 2007.

3

AS ECONOMIAS MORAIS REVISITADAS*¹

Didier Fassin
Princeton University

Não há conceitos simples. Todo conceito tem componentes e é definido por eles. [...] Evidentemente, todo conceito tem uma história [...], ainda que essa história seja em ziguezague, que ela atravesse, conforme necessário, outros problemas ou em direção a planos diferentes. [...] Mas um conceito também tem um devir que envolve sua relação com conceitos situados em um mesmo plano. Aqui, os conceitos se conectam uns aos outros, sobrepõem-se, coordenam seus contornos, articulam seus respectivos problemas, e pertencem à mesma filosofia, mesmo se eles têm histórias diferentes.

Gilles Deleuze e Félix Guattari (1991)

Ao reconsiderar o famoso conceito que elaborara duas décadas antes e responder às críticas que lhe endereçaram seus colegas, Edward Palmer Thompson fez, em um texto de 1991, esta inesperada concessão:

Talvez o problema resida na palavra “moral”: ela causou polêmicas e fez subir o sangue à cabeça do mundo acadêmico. Nada pôde produzir mais raiva entre meus críticos do que a noção de que um rebelde da fome poderia ter mais “moral” do que um discípulo de Adam Smith. Mas esse não era o sentido que eu havia dado a essa palavra. Eu também poderia ter falado de “uma economia sociológica”, uma economia tomada em seu sentido original (*oikonomia*) de organização da casa, em que cada parte é conectada ao todo e cada membro reconhece seus deveres e obrigações. Isso é, no fundo, tão ou mais “político” do que a “economia política”. Entretanto, os economistas clássicos se apropriaram desse termo (Thompson, 1991)².

* (N.T.) Traduzido por Fernanda Cardozo, Matilde Quiroga Castellano e Javier Paez (com revisão técnica de Theophilos Rifiotis), a partir do original intitulado “Les économies morales revisitées” (publicado em *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64th year, no. 6, 2009, p. 1237-1266). Agradecemos a Didier Fassin a gentileza em permitir a tradução e a publicação do seu trabalho neste livro.

¹ Este trabalho, realizado no marco de uma Bolsa Avançada do Conselho europeu de pesquisa, foi enriquecido pelos comentários dos membros da equipe “Towards a Critical Moral Anthropology”, em particular Samuel Lézy e Richard Rechtman, e pelas discussões à ocasião das Jornadas de filosofia, psicologia e sociologia morais organizadas na Universidade de Picardie em dezembro de 2008 por Sandra Laugier.

² De “The moral economy reviewed”, formulação à qual evidentemente faz alusão meu próprio título.

Sendo assim, ainda que a originalidade da sua proposição consista em introduzir uma dimensão moral à leitura marxista da história econômica e social da classe operária, E.P. Thompson parecia, vinte anos depois, não mais reivindicá-la, preferindo o improvável qualificativo “sociológico” ou o clássico adjetivo “político”. Essa admissão é, no entanto, menos surpreendente do que se poderia pensar. Na realidade, não apenas o sucesso da formulação não fora antecipado pelo historiador britânico, como ainda o próprio conceito fora introduzido sub-repticiamente, quase sem convicção. Em *A Formação da Classe Operária Inglesa*, publicado em 1963, a expressão “economia moral” (*moral economy*) aparece casualmente quando ele evoca as pilhagens a lojas e a armazéns em períodos de aumento do preço do pão: “elas eram legitimadas pela afirmação de uma economia moral mais antiga, que ensinara a imoralidade de métodos injustos para elevar o preço dos alimentos e, assim, lucrar a partir das necessidades das pessoas”. A temática é, então, retomada mais adiante, mas sob um léxico levemente diferente, em referência aos conflitos entre operários e donos de fábricas.

Os conflitos mais árduos giravam em torno de questões que não se resumiam a problemas de custo de vida. As que suscitavam os sentimentos mais intensos eram muito frequentemente aquelas em que valores como costumes tradicionais, justiça, independência, segurança ou economia familiar estavam em jogo, bem mais do que problemas alimentares.

Muito embora a questão se relacione a sentimentos e valores, o termo “moral” não é utilizado. De fato, quando é empregado, ele o é em outro sentido. A formulação “mecanismo moral” (*moral machinery*) designa, dessa maneira, o trabalho ideológico de igrejas, especialmente a Metodista e a Calvinista. Aqui, a moral está ao lado dos empresários, não dos camponeses e dos operários.

Como se sabe, não é senão em 1971 que a expressão é entalhada na pedra na revista *Past & Present* (Thompson, 1971) para descrever a gênese das assim chamadas “revoltas da fome” na Inglaterra do século XVIII com a seguinte definição: “uma visão tradicional de normas e obrigações sociais, de funções econômicas apropriadas ocupadas pelas diversas partes da comunidade – o que, tomado conjuntamente, pode ser considerado como constituindo a economia moral dos pobres”. A partir de então, graças a E.P. Thompson, os pobres também se viram dotados de qualidades e de lógicas que os orientam em sua avaliação a respeito do que é bom e do que é justo e sobre as quais se apoiam para agir no mundo, inclusive para protestar. Em outras palavras, os filósofos morais – os quais podem também ser economistas liberais, como

Adam Smith, cujo famoso texto “Digression Concerning the Corn Trade and Corn Laws” exerceu uma profunda influência sobre a gestão das crises de subsistência pela aplicação de um inviolável princípio de *laissez-faire* (Sen, 2002)³ – não têm mais o monopólio da compreensão dos valores. Entretanto, muitos comentaristas do trabalho de E.P. Thompson não aceitarão essa ideia de que pudesse haver uma competição semelhante na moral econômica do mercado, justificando, assim, sua resposta em 1991.

Entretanto, o sucesso do conceito de economia moral não foi refutado durante quase quarenta anos, um sucesso que foi bem além dos círculos da história social e do pensamento marxista, nos quais levantou tanto entusiasmo quanto críticas. De um lado, o conceito foi objeto, nos Estados Unidos, de uma reapropriação relativamente fiel pela antropologia, especialmente por intermédio de um cientista político, James C. Scott⁴, cujos trabalhos sobre as economias morais dos camponeses do sudeste asiático abriram caminho, no começo dos anos 1980, a uma verdadeira rede de pesquisadores engajados em torno de lógicas econômicas e mobilizações sociais no mundo rural de países em desenvolvimento. De outro lado, ele deu origem, sempre na América do Norte, a uma releitura radicalmente diferente, dessa vez no campo dos estudos sociais das ciências, por iniciativa da historiadora Lorraine Daston⁵. Desse modo, uma série de trabalhos explorou, no final dos anos 1990, as práticas dos cientistas a partir dessa perspectiva, a qual renovou as abordagens sociológicas tradicionais em termos de normas, ideologias ou campos. Se no primeiro caso a genealogia thompsoniana é afirmada – ainda que ligeiramente abrandada –, no segundo ela é curiosamente ignorada, antes de ser redescoberta.

Além dessas duas linhas, que se expandem variadamente ao longo do tempo, hoje numerosos autores se apropriam da expressão – nem sempre justificadamente – para descrever um conjunto de realidades sociais nas quais às vezes nem a economia nem a moral aparecem claramente. Portanto, ao lado dos estudos já bastante previsíveis sobre as economias morais dos rebeldes da fome no Chile ou dos protestos dos trabalhadores no Egito (Orlove, 1997; Posusney, 1993), dos trabalhos sobre as economias morais do Estado em Zimbábue, da corrupção na Nigéria, dos empresários no Nepal, da assistência médica na Grã-Bretanha, do alcoolismo entre os Navajo, da AIDS na África do Sul, das desigualdades raciais na saúde nos Estados Unidos, do culto aos ancestrais entre os migrantes na China, da pesquisa sobre as células-tronco na

³ Contra as interpretações simplistas de liberais de ontem e de hoje que justificam suas políticas de *laissez-faire* mais absolutistas apoiando-se no texto de Smith, Amartya Sen (2002) destaca a complexidade de seu pensamento e, portanto, a desonestidade desse uso.

⁴ Cf. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, de J.C. Scott (1976).

⁵ Cf. *The moral economy of science*, de Lorraine Daston (1995).

Europa, dos instrumentos de astronomia na França revolucionária, do aquário na Grã-Bretanha vitoriana e do compartilhamento de arquivos entre pares na Internet⁶. Essa inexorável expansão do domínio da economia moral evoca fortemente o fenômeno, descrito e ridicularizado por Ian Hacking (1999), da popularidade das “construções sociais”: da mesma maneira, a expressão foi aplicada a um conjunto crescente de realidades cujo caráter construído se tornava, conforme o caso, cada vez mais evidente ou, pelo contrário, cada vez mais incomum⁷. Essa expansão nos obriga a refletir criticamente sobre um conceito cuja verdade heurística foi demonstrada pela intensidade dos debates iniciais, mas cuja acuidade analítica tende a enfraquecer à medida que se banaliza.

Tendo eu mesmo usado o conceito de economias morais para apreender um conjunto de fatos sociais em torno da pobreza, da imigração, da violência (cf. Fassin, 2004, 2005, 2007, 2009), pareceu-me necessário não apenas esclarecer as contribuições das diferentes abordagens como também propor um estreitamento e uma renovação teóricos em relação ao termo. Para tanto, retornarei primeiramente às contribuições originais de E.P. Thompson. Em seguida, estudarei as perspectivas abertas por J.C. Scott para a antropologia dos movimentos populares e por L. Daston para a história das ciências e das técnicas. Por fim, sugerirei algumas pistas para, em suma, reativar o conceito para além de seu uso corrente, e frequentemente inócuo, nas ciências sociais.

Revoltas. A economia moral do protesto

Sob reserva de não sermos nominalistas, podemos dizer que a ideia – mais do que a formulação – da economia moral aparece, nos escritos de E.P. Thompson, quando, na sua pesquisa sobre a classe operária inglesa, ele opõe à abordagem materialista, baseada em sucessões de preços e salários, uma leitura etnográfica que procura relatar as experiências – ou, dito de outro modo, quando ele opõe à “medida de quantidades” uma “descrição (e às vezes a avaliação) de qualidades”. Evidentemente, as duas dimensões são necessárias para compreendermos o mundo social e particularmente a perspectiva dos pobres; contudo não devemos confundi-las:

⁶ Cf. Olivier de Sardan (1999); Parker (1988); Chattoo e Ahmad (2008); Quintero (2002); Natrass (2004); James (2003); Kuah (1999); Salter (2007); Tresh (2007); Hamlin (1986); Austin et al. (2006).

⁷ Em uma saborosa mas não exaustiva lista que lembra a enciclopédia chinesa de Borges, Hacking (1999) indica 24 títulos de obras que tratam da “construção social de”, desde a construção social do autor até a construção social do nacionalismo zulu.

Às vezes é como se os estatísticos afirmassem: “os índices revelam um crescimento do consumo *per capita* de chá, de açúcar, de carne e de sabão, portanto a classe operária está mais feliz”, ao passo que os historiadores sociais respondessem: “as fontes literárias mostram que as pessoas estão infelizes, por consequência seu nível de vida deve ter-se deteriorado” (Thompson, [1963] 1968, p. 230-231)⁸.

Na verdade, trata-se de dois conjuntos distintos de fatos, sendo que nenhum deles autoriza quaisquer inferências automáticas a respeito dos outros. Contudo, é evidente, afirma E.P. Thompson, que, quando se analisam as relações de produção na história, o especialista em números tem mais frequentemente voz ativa do que o observador do cotidiano e que se fala mais de sucessão de preços do que de descrição de emoções. Todavia, para compreender as realidades sociais de exploração, o historiador deve dar conta da experiência vivida dos pobres e não somente das suas condições materiais. É essa experiência que nos permite compreender as transformações das relações de produção do ponto de vista dos agentes:

[...] a ascensão de uma classe dominante sem autoridade nem obrigações tradicionais; a distância crescente entre o patrão e o homem; a evidência da exploração como fonte de sua nova riqueza e de seu novo poder; a perda de status e sobretudo de independência do trabalhador, reduzido a uma dependência total em relação às ferramentas de produção do patrão; a parcialidade da lei; a ruptura da economia familiar tradicional; a disciplina, a monotonia, os horários e as condições de trabalho; a perda do lazer e do conforto; a redução do homem a um status de instrumento.

Tais são as fontes da frustração social e, *in fine*, das turbulências políticas. Em uma linguagem que nos é mais familiar atualmente e que sublinha a atualidade da sua pesquisa, poderíamos dizer que E.P. Thompson vai além da objetivação da classe operária para interessar-se pelos processos da sua subjetivação (Foucault, [1982] 1994). Vemos claramente o quanto essa leitura é essencial à análise da emergência de uma consciência de classe.

Contudo, não é em referência aos operários, mas aos camponeses, e não para dar conta da consciência de classe, mas para interpretar as revoltas da fome, que, em seu artigo de 1971, E.P. Thompson desenvolve – retomando o que até então ele mal esboçara – o conceito de economia moral. E é a partir de então que o historiador britânico critica a interpretação dos levantes populares

⁸ Ele continua: “é perfeitamente possível que as médias estatísticas e as experiências humanas variem em direções opostas. Um acréscimo de fatores quantitativos pode ocorrer simultaneamente a alterações qualitativas do modo de vida das pessoas”. Para ele, é essa discrepância que pode ser a origem das agitações sociais.

como consequências quase mecânicas do aumento dos preços de compra do alimento ou da baixa do preço de venda dos cereais. Contrariamente à ideia muito difundida segundo a qual se trataria de “rebeliões da barriga” – que E.P. Thompson qualifica como “visão espasmódica” das revoltas –, não há, segundo ele, determinismo econômico, nem a *fortiori* fisiológico, dos protestos e das mobilizações (Thompson, 1971, p. 77-79)⁹. Não que não haja qualquer ligação entre as realidades materiais e os eventos sociais, mas essa ligação não é simplesmente causal. Zombando das interpretações mecanicistas de alguns dos seus colegas, E.P. Thompson compara os analistas que estabelecem uma correlação estatística entre as taxas de desemprego ou os níveis de preço e a ocorrência das revoltas populares aos pesquisadores que demonstrariam a existência de uma correlação entre o início da maturidade sexual e a frequência da atividade sexual. A questão, segundo ele, é saber: “uma vez que as pessoas têm fome (ou atingem a maturidade sexual), o que elas fazem?”. Em outras palavras, mesmo que se admita que as condições econômicas são necessárias para o desenvolvimento de um protesto, não se pode considerá-las suficientes: uma revolta não é apenas uma reação ao “estímulo” da fome. E ironiza sobre um meio intelectual em que se pensam as sociedades tradicionais a partir de “Durkheim, Weber ou Malinowski” sem mais se referir a esses autores a partir do momento em que se passa ao mundo contemporâneo:

Nós sabemos tudo sobre o tecido delicado de normas e de reciprocidades sociais que regulam a vida nas ilhas Trobriand, e sobre as energias psíquicas mobilizadas pelos cultos do cargo na Oceania, mas em um certo momento essa criatura social infinitamente complexa que é o homem melanésio se torna, no decorrer da história, um mineiro inglês do século XVIII que leva as mãos à barriga e reage a estímulos econômicos primários.

De fato, o desafio da crítica é introduzir o pensamento antropológico na disciplina histórica reconhecendo ao “pobre” as mesmas competências sociais que ao “primitivo” e, particularmente, uma capacidade de produzir normas, direitos e obrigações. Nesse sentido, o trabalho de Marcel Mauss é valioso não apenas com relação a sociedades tradicionais, visto que podemos encontrar, nas zonas rurais britânicas, sistemas de troca tão codificados quanto o *hau* dos samoanos e o *kula* dos trobriandeses (Mauss, [1950] 2007). Consequentemente, se os camponeses se insurgem contra os proprietários, não é somente porque os recursos escasseiam; é também em nome de normas que não foram respeitadas, de direitos e obrigações

⁹ Segundo ele, para muitos historiadores, as revoltas foram não mais que reações biológicas à dureza das condições de vida, e os revoltosos não eram sujeitos históricos: teria faltado esperar a Revolução Francesa para a emergência de um verdadeiro projeto político.

a respeito dos quais os acordos tácitos não foram cumpridos. Portanto, o entendimento acerca de sua reação envolve não apenas uma economia política na qual o mercado impõe sua dura lei, mas implica igualmente uma economia moral que nos lembra que uma outra forma de troca é possível.

O conceito de economia moral remete, assim, a dois níveis de análise muito distintos que a maior parte dos comentaristas não dissocia claramente, o que contribui frequentemente para tornar a discussão confusa.

Primeiramente, a economia moral corresponde a um sistema de trocas de bens e de serviços. Ela caracteriza as sociedades pré-mercado, sejam estas as longínquas sociedades tradicionais estudadas por etnólogos ou as sociedades antigas descritas pelos historiadores. Não é de se estranhar, portanto, que muitos autores contemporâneos situem o conceito de E.P. Thompson na descendência da obra de Karl Polanyi – esse mesmo a quem, surpreendentemente, o historiador britânico não se refere. No fundo, poderíamos dizer que a “grande transformação” é a passagem da economia moral à economia política ou, mais precisamente, de uma economia profundamente inscrita na atividade social (*embedded*) a uma economia autonomizada através do mercado (*disembedded*) (Polanyi, [1944] 1972). É, aliás, entre os antropólogos, e particularmente com Bronislaw Malinowski, que o economista de origem húngara encontra a matéria empírica de sua argumentação. Como explicar, ele se questiona, que a ordem econômica seja assegurada, mesmo quando faltam os critérios habituais da atividade econômica (como a motivação de lucro, o trabalho remunerado, o princípio do menor esforço, a existência de instituições especificamente dedicadas): “A resposta nos é fornecida essencialmente a partir de dois princípios de comportamento que, à primeira vista, não associamos à economia: a reciprocidade e a redistribuição”. Dito de outro modo, a economia é uma expressão e um prolongamento daquilo que faz uma sociedade: o compromisso dos seus membros entre si através da troca de bens e serviços no seio da família e através das redes de dependência. A convulsão histórica que ocorre no século XIX não está ligada, segundo Polanyi, à existência dos mercados – certamente antiga –, mas ao “domínio dos mercados sobre as sociedades humanas”, isto é, ao duplo movimento pelo qual emergem, se é possível dizer, do espaço social – já que eles têm a capacidade de se autorregular – e pelo qual se impõem aos agentes sociais. Existem, portanto, dois modelos econômicos radicalmente distintos, os quais se sucedem historicamente. O que E.P. Thompson analisa em seu livro sobre a classe operária e em seu artigo sobre as revoltas camponesas é o confronto desses dois modelos no momento em que o segundo derruba o primeiro, em que a razão liberal solapa a razão tradicional e em que, parafraseando Max Weber, a ética do capitalismo põe à prova o ethos dos pobres.

Porém, em segundo lugar, a economia moral corresponde também a um sistema de normas e obrigações. Ela orienta os julgamentos e os atos, distingue o que se faz do que não se faz. Mais do que um conjunto de regras econômicas, essas normas são princípios de boa vida, de justiça, de dignidade, de respeito – em suma, de reconhecimento, como podemos dizer em referência a Axel Honneth ([1992] 2000). Aqui, não estamos mais no domínio da produção e da distribuição de bens e serviços, mas no domínio da avaliação e da ação, o que concerne, claro, à economia, mas também a outros tipos de atividade social. É significativo que a maioria dos trabalhos que analisam o conceito de economia moral deixe de lado essa segunda dimensão, todavia tão presente no pensamento de E.P. Thompson¹⁰. Ademais, sobre esse ponto, nenhuma referência é feita pelo historiador britânico (exceto na citação irônica já mencionada sobre o homem melancólico), nem por seus comentaristas (mais inclinados a pesquisar o legado para a dimensão econômica). Entretanto, encontraríamos sem problemas uma perspectiva sociológica, começando com Ferdinand Tönnies, ou uma antropológica, como a de Gregory Bateson, a partir da qual traçar uma genealogia do estudo das normas e obrigações em sociedades tradicionais. Mas, no caso de se procurar uma influência, é antes de tudo em Weber que se poderia achá-la. Opondo-se à visão que chama “espasmódica” das revoltas da fome, E.P. Thompson observa que “é possível detectar, em quase todos os levantes populares do século XVIII, uma noção de legitimação” que repousa, para os homens e as mulheres que deles participaram, na “crença de que eles defendiam direitos e costumes e de que eles eram apoiados por um amplo consenso da sua comunidade”. A economia é, portanto, moral na medida em que se fundamenta em uma legitimidade tradicional. É esse sentido compartilhado, no seio da coletividade de pertencimento, em torno do que deve ser feito que reúne os camponeses ou os operários em um mesmo destino, podendo chegar à revolta.

Em suma, a economia moral, segundo E.P. Thompson, integra uma dupla dimensão. Para simplificar, digamos que uma é econômica e a outra é moral. A primeira concerne à produção e à circulação de bens e serviços; a segunda centra-se na constituição e utilização de normas e obrigações. Na primeira acepção, a economia moral se opõe à economia política, como a razão comunitária à razão liberal, ou ainda os camponeses a Adam Smith – uma comparação que E.P. Thompson gosta de fazer, mesmo reconhecendo a maior dificuldade, à vista dos arquivos disponíveis, de compreender Adam Smith do que os camponeses¹¹. No segundo sentido, o conceito não tem oposição;

¹⁰ Andrew Sayer (2004) é uma exceção.

¹¹ “Não é possível, em um dado momento, identificar claramente quem encarna as teorias da multidão” (Thompson, 1971, p. 50). É preciso manter um material heterogêneo de documentos cujo status é incerto.

ou, se tivesse alguma, seria a economia moral dos patrões, dos capitalistas ou dos grandes proprietários confrontada com a economia moral dos trabalhadores, dos proletários ou dos camponeses (embora E.P. Thompson jamais pareça considerar que os grupos dominantes sejam eles também equipados com esse sistema de normas e valores)¹². As duas dimensões são, é claro, indissociáveis, já que o confronto entre os dois modelos econômicos – a sociedade contra o mercado, por assim dizer – só se atualiza no momento da ruptura do contrato moral que liga as partes, isto é, do não respeito às normas e às obrigações pelos mais poderosos. Porém as duas dimensões procedem de razões teóricas distintas. É permanentemente em direção à primeira que E.P. Thompson leva seus leitores, muito embora a segunda se constitua como a parte mais original: no artigo de 1971, ele consagra alguns parágrafos a esta última e dezenas de páginas à primeira, mesmo que todo o texto permaneça apoiado na questão dos valores e das normas; no artigo de 1991, pelo contrário, não só o essencial da sua defesa e ilustração da economia moral se relaciona à discussão dos assuntos econômicos, principalmente em torno das crises de subsistência, como ainda ele finaliza, como se pode observar, propondo a renúncia à qualificação “moral”.

Desloquemos, então, um pouco mais longe a análise. De fato, vinte anos depois, quando volta sobre as discussões que o conceito de economia moral suscitou, E.P. Thompson restringe e inflexiona sua definição inicial:

Meu próprio uso desse termo foi geralmente confinado ao confronto dos mercados em torno do acesso aos produtos de primeira necessidade – o alimento básico. Não é somente que haja um pacote de crenças, de usos e de formas associado à distribuição da comida no período de escassez que reuniríamos comodamente sob uma mesma denominação, mas as emoções profundas suscitadas pela fome, as exigências formuladas pela multidão em relação às autoridades no período das crises e a ira provocada pela busca de lucro em situações de urgência vital conferem uma carga “moral” particular ao protesto. Esse conjunto é o que eu entendo por economia moral.

Restrição, portanto, em torno do espaço do mercado, que dá significado ao confronto, e em torno do momento da escassez, que revela tensões. E inflexão, através da referência explícita às emoções e não somente às normas e às obrigações. Contudo, ele não chega a incluir os valores (mesmo que, por um longo período, a filosofia moral se tenha desenvolvido articulando emoções e valores¹³), porque, escreve ele, “se os valores, em si mesmos, constituem uma economia

¹² “Onde podemos traçar a linha?, pergunta-se. Os piratas têm também usos e costumes que se transmitem: mas eles têm uma economia moral?” (Thompson, 1991, p. 339). Ele ainda pode se colocar essa questão em relação aos piratas, mas certamente não em relação aos patrões.

¹³ Cf. Rawls ([2002] 2008). É o caso, em particular, da escola do sentido moral.

moral, então encontraremos economias morais em toda parte”. Desse modo, compreende-se melhor sua hesitação em conservar o adjetivo “moral”, pois como qualificar, dessa forma, economias que não diriam respeito a valores? Lendo E.P. Thompson (mesmo que ele próprio não estabeleça essa distinção), podemos questionar se a economia moral que lhe interessa não tem mais a ver com os costumes (*mores*) do que com os valores (*moralities*), o que, no fim das contas, é a maneira pela qual as ciências sociais, e principalmente a antropologia, têm, há um longo tempo, considerado a questão moral.

Resistências. A economia moral da dominação

É a antropologia que fará o uso mais fecundo do conceito de economia moral tal como o introduziu E.P. Thompson. O paradoxo dessa herança é duplo. Por um lado, enquanto muitos historiadores discutem e criticam o conceito – seja a partir de uma análise marxista; seja, ao inverso, desde uma perspectiva liberal –, são os antropólogos trabalhando sobre os camponeses do terceiro mundo que o adotam com o maior entusiasmo. Por outro lado, se a economia moral se tornou uma ferramenta essencial para a antropologia, fundamentalmente no mundo acadêmico norte-americano, é da ciência política e não da história que ela a toma de empréstimo. É um belo exemplo de migração transdisciplinar (cf. Fassin, 2003) o itinerário desse conceito de economia moral, inventado por um historiador e importado por um cientista político para a antropologia, área em que desfruta de seu maior sucesso.

Sendo assim, J.C. Scott, a quem E.P. Thompson consagra várias páginas elogiosas em seu artigo de 1991, valoriza a expressão ao incluí-la no título de seu livro¹⁴. Curiosamente, porém, a dívida em relação a seu predecessor mal é reconhecida, provavelmente porque o empréstimo do termo é menos significativo do que parece. De fato, a obra se inscreve na importante produção científica dos anos 1960 e 1970 sobre as economias rurais do terceiro mundo no contexto da guerra fria; e, portanto, mostra-se relevante para os pesquisadores em ciências sociais nos Estados Unidos, em um ambiente de contestação ao imperialismo americano. Como escreve J.C. Scott (2005), com humor, em uma breve evocação autobiográfica¹⁵:

¹⁴ J.C. Scott (1976). A paternidade da expressão é atribuída a E.P. Thompson em uma nota de duas linhas na página 33. O nome do historiador britânico não figura no índice, que inclui, não obstante, inúmeros autores, dentre os quais K. Polanyi.

¹⁵ Esse texto é uma resposta a uma série de artigos consagrados por antropólogos a sua obra, seguido de uma homenagem realizada pela Associação Americana de Antropologia a este “atravessador” (*passer*) transdisciplinar.

Como um cientista político – ao menos é isso que diz minha “carteirinha sindical” – se tornou o centro de interesse de antropólogos? A explicação mais simples seria dizer que a culpa reside no campesinato. Flutuando como uma rolha nas correntes das revoluções camponesas assim como das expectativas revolucionárias entre nós, escrevi *The Moral Economy of the Peasant* como uma tentativa de explicar as condições de possibilidade dos levantes camponeses.

Nessa época, a referência clássica era o estudo de Alexander Chayanov sobre o campesinato russo publicado cinquenta anos antes, e os autores discutidos eram principalmente Eric Wolf (1969), que conduzia pesquisas sobre os movimentos armados na América Latina, e Sidney Mintz (1960), que trabalhava sobre a exploração nas plantações de açúcar no Caribe¹⁶. Então, é nesse ambiente acadêmico da antropologia marxista que J.C. Scott desenvolve sua tese sobre os modos de produção e as formas de resistência entre os camponeses do sudeste asiático. A escolha por estudar o mundo camponês da Birmânia e do Vietnã é evidentemente significativa nesse período em que as tropas dos Estados Unidos haviam acabado de se retirar da região. No entanto, não é como etnógrafo e sim como historiador que escreve J.C. Scott, mergulhando nos arquivos coloniais em Paris e em Londres, em vez de no coração das trevas de um terreno literalmente minado. Além disso, seu livro não se refere aos camponeses sob a ditadura militar na Birmânia e durante a guerra no Vietnã, mas às tensões econômicas e políticas em zonas rurais nos contextos da colonização e da descolonização e aos dois levantes que se produziram nos anos 1930 nesses dois países.

A economia moral, de acordo com J.C. Scott, corresponde ao sistema de valores que fundamentam a expressão das emoções – e não o contrário, como em uma certa tradição filosófica¹⁷ – e, na sua forma paroxística, a emergência das revoltas:

Se procuramos compreender a indignação e a raiva que levaram os rebeldes a arriscar tudo, podemos capturar aquilo que decidi chamar sua economia moral: sua noção de justiça econômica e sua definição prática de exploração, sua visão a respeito do que era tolerável e do que era intolerável em termos de reivindicações sobre sua produção. E, se procuramos também compreender como as transformações econômicas e políticas da era colonial serviram para violar sistematicamente a visão que os camponeses têm da equidade social, podemos perceber

¹⁶ Contudo a influência de autores franceses não deve ser subestimada, como J. C. Scott lembra na introdução do seu livro *The Annales School*, em particular Marc Bloch et Emmanuel Le Roy Ladurie.

¹⁷ Para Martha C. Nussbaum (2001, p. 1), são “as emoções que formam a paisagem das nossas vidas mentais e sociais” e, em particular, nossos “julgamentos de valor”.

como uma classe baixa chegou a prover, bem mais do que o proletariado, as tropas de choque da rebelião e da revolução¹⁸.

Na realidade, como explica, J.C. Scott não procura responder à questão a respeito das causas dos levantes, mas das condições sob as quais eles se tornam possíveis. O que lhe interessa é aquilo a que ele chama “a ética da subsistência” dos camponeses. Trata-se de compreender as estratégias econômicas dos camponeses pobres diante de uma situação de precariedade que reflete ao mesmo tempo a fraqueza de seus recursos provenientes da terra e a importância dos perigos naturais com os quais são confrontados. Longe de se comportar como um economista liberal o suporia, eles são levados não a tentar maximizar seus lucros, mas a minimizar seus riscos de perdas, já que estão sempre à beira da escassez. É preciso, então, partir desse “desejo de segurança” como fundamento absoluto dos “direitos morais”, incluindo um “direito à subsistência”, para compreender por que o não respeito a esses princípios concretos no passado pelo colonizador e hoje pelo Estado, pelas instâncias internacionais ou pelas organizações não governamentais podem “provocar o ressentimento e a resistência, não somente porque as necessidades não são satisfeitas, mas porque os direitos são violados”. A espera por justiça é, portanto, ao mesmo tempo essencial e marginal: essencial porque é uma questão de sobrevivência dos camponeses e de suas famílias; e marginal porque não são questionadas as relações de produção enquanto tais. Em outras palavras, a economia moral permite compreender como um sistema de exploração pode vigorar ainda que prevaleçam os princípios locais de justiça: “se a ira nascida da exploração fosse suficiente para provocar uma rebelião, a maior parte dos países do terceiro mundo (e não somente do terceiro mundo, aliás) estaria em chamas”. Tendo em vista que esse não é o caso, é preciso dar conta dessa distância entre a injustiça efetiva e a injustiça percebida¹⁹. A atenção à reivindicação moral à subsistência torna isso possível: é quando o acordo implícito sobre o âmbito da exploração tolerável é rompido que o sentimento de injustiça aparece.

Em relação à obra de E.P. Thompson – cuja influência parece bastante limitada a não ser pelo empréstimo do título do livro, mas dentro daquela linha em que o trabalho de J.C. Scott se inscreve explicitamente –, duas evoluções são significativas.

¹⁸ J.C. Scott (1976) admite, à luz da história colonial, que esses levantes foram sempre fracassos, com as rebeliões sufocadas e os camponeses massacrados.

¹⁹ Em ruptura com toda uma tradição marxista e por uma espécie de demonstração de força etnográfica, J.C. Scott (1976, p. 31) propõe definir a exploração não do ponto de vista da economia política do experto, senão na perspectiva da economia moral do camponês, o qual “pergunta quanto lhe resta antes de perguntar quanto lhe é tomado”. Não é, então, a mais-valia extorquida o que importa, mas a medida na qual ela autoriza a manutenção de uma subsistência decente.

Primeiramente, são menos as revoltas do que as resistências que estão no centro da reflexão, contrariamente à afirmação de alguns comentaristas²⁰. Certamente, por uma espécie de dívida para com os trabalhos de historiadores sobre os levantes populares (E.P. Thompson, mas igualmente Richard Cobb) e de antropólogos sobre os movimentos revolucionários (E. Wolf, mas também Barrington Moore), é de duas rebeliões que J.C. Scott afirma partir para estudar as economias morais, mas logo parece que a obra é mais sobre o cotidiano do que sobre os eventos, mais sobre a subsistência do que sobre a revolta, mais sobre a economia da exploração do que sobre a política do protesto – e, portanto, mais sobre as estratégias de resistência do que sobre as explosões de violência. Poderíamos, dessa maneira, ver a obra de J.C. Scott como uma contribuição decisiva a uma antropologia da colonização e mais ainda do desenvolvimento, tal como ela se constituiu no curso desse período – contribuição que permitiu pôr em evidência o ordinário das lutas bem mais do que o extraordinário das rebeliões.

Apesar da sua importância, quando elas ocorrem, as revoltas camponesas – sem mesmo falar das revoluções – são raras e espaçadas. A imensa maioria delas é esmagada sem cerimônia. E, nos raros casos em que elas têm sucesso, é triste constatar que suas consequências não são geralmente aquilo que os camponeses tinham em mente. É por isso que me parece mais urgente compreender o que poderíamos chamar formas cotidianas da resistência camponesa – a luta prosaica e constante entre o campesinato e aqueles que procuram extorquir-lhe o trabalho, a comida, os impostos, a renda e o interesse (Scott, 1985, p. XVI)²¹.

Esse deslocamento em direção às resistências mas também em direção ao cotidiano é, aliás, o que explica em muito o sucesso do cientista político estadunidense entre os antropólogos de língua inglesa.

Segundo, o que diferencia o trabalho de J.C. Scott em relação ao de E.P. Thompson é que os valores são reintroduzidos na economia moral, âmbito no qual eles se tornam mesmo um elemento central²². O foco já não está mais somente no domínio das normas e das obrigações, dos usos e costumes, mas sim no campo dos valores e das emoções, e especialmente do sentimento de justiça. Trata-se menos de compreender o que se faz e o que não se faz (dimen-

²⁰ “As revoluções sociais e os protestos populares foram o ponto central da obra de Scott”, escreve Scott K. Sivaramkrishnan (2005). Agora, poderíamos quase dizer que os trabalhos de J.C. Scott trazem, contrariamente ao que ele mesmo escreve, as condições que tornam impossíveis as revoltas – até que ponto limite os camponeses podem tolerar a exploração à qual são submetidos.

²¹ Ele especifica as formas dessa resistência: “arrastar os pés, dissimular, desertar, fingir, afanar, caluniar, incendiar, sabotar, etc.”, o que ele chama “formas brechtianas – ou schweykianas – de luta de classes”.

²² A propósito da economia moral dos camponeses do Sudeste Asiático, E.P. Thompson (1991, p. 341) escreve: “O que distingue o uso que faz Scott é que ele vai muito mais longe na descrição dos ‘valores’ e das ‘atitudes morais’”.

são normativa) do que o que é tolerável e o que não o é (dimensão avaliativa). O camponês birmanês ou vietnamita não é simplesmente alguém que se conforma a uma tradição que ele perpetua; como o camponês inglês do século XVIII, ele é igualmente quem invoca e reivindica os direitos. Nas páginas que consagra à “segurança de subsistência”, J.C. Scott fala dos valores que ligam os camponeses simultaneamente aos grandes proprietários e aos outros membros da sua própria comunidade: a exploração pelos primeiros e a reciprocidade entre os segundos pertencem a um mesmo universo “moral” cujos valores se relacionam a essa ética da sobrevivência. Isso é o que ele especificará mais tarde em sua obra sobre as artes da resistência:

O contexto moral consiste num conjunto de expectativas e preferências sobre as relações entre os ricos e os pobres. Em geral, essas expectativas e preferências se exprimem na linguagem do patronato, da assistência, da consideração, do favor. Elas se aplicam aos domínios do emprego, do arrendamento, da caridade, da festa e da conduta a adotar nos encontros cotidianos. Elas implicam que os que se conformam serão tratados com respeito, lealdade e reconhecimento social (Scott, 1985, p. 184)23.

É, assim, um mundo local de valores que define a economia moral. Estamos agora longe do conflito de mercado em torno da fixação dos preços dos cereais.

A dupla expansão (em direção às resistências mais do que às revoltas e aos valores mais do que às normas) do conceito de economia moral, tal como o propõe J.C. Scott sem necessariamente apreendê-lo como um todo, como ele confirmará mais tarde, não apenas abre um campo de pesquisas para os antropólogos²⁴ como igualmente, de volta e um pouco mais tarde, para os cientistas políticos²⁵. Desenvolve-se, desse modo, o que alguns qualificaram, talvez de maneira um pouco arrogante, como corrente dos “economistas morais”²⁶. Essa corrente é certamente marginal, mas é significativa no âmbito das ciências sociais porque ela recusa a possibilidade de generalizar o modelo econômico do ator racional; porque permite interpretar os comportamentos nas sociedades tradicionais, mesmo em mundos sociais que não funcionam somente sob uma lógica econômica; enfim, porque, na perspectiva normativa de uma

²³ Ele fala de “política da reputação”.

²⁴ Cf. Marc Edelman (2005).

²⁵ William J. Booth (1994) considera que o conceito de economia moral e, mais amplamente, a teoria que lhe subjaz podem representar uma contribuição importante à ciência política.

²⁶ Para Samuel L. Popkin (1979), que critica J.C. Scott, o camponês é um ator racional que sabe tirar vantagem das lógicas do mercado e principalmente benefício do dinheiro que recebe durante os bons anos para compensar os anos ruins. A ética do capitalismo não é, então, incompatível com a ética da subsistência.

moralização da economia, permite pensar uma alternativa ao menos parcial ao modelo dominante do mercado²⁷. É notável, mesmo nessa versão revisada por J.C. Scott e reformatada por seus sucessores, que a economia moral resta marcada por uma dupla característica. Primeiro, ela é historicamente situada: abrange um mundo de antes, o das sociedades que não conheciam o mercado e que se encontram agora diante da pressão da economia liberal. Segundo, ela é socialmente restrita: implica fundamentalmente os dominados, sejam estes camponeses ou operários. A economia moral é, assim, uma ferramenta especificamente constituída para pensar as relações de diferença (no tempo) e de desigualdade (na sociedade). É o que, com algumas variações – as quais vimos serem todas substanciais –, possibilita a constituição de um campo de pesquisa relativamente coerente sobre as economias morais. Mas essa dupla característica é necessária? Devemos, assim, delimitar – e limitar – as economias morais? É a essa questão que nos conduz o uso muito diferente que fazem desse conceito os especialistas dos *estudos sociais da ciência*.

Verdades. A economia moral do conhecimento

Em uma nota de rodapé no início de seu artigo “The Moral Economy of Science”, a historiadora Lorraine Daston expressa sua gratidão a dois de seus colegas por lhe terem indicado que “o uso que ela faz do termo ‘economia moral’ diverge significativamente do de E.P. Thompson” (Daston, 1995, p. 3)²⁸. Ela acrescenta que efetivamente seu estudo pouco tem a ver com “a análise dos mercados de milho e da tradição de ‘fixar os preços’ pela persuasão ou pela revolta”, mesmo que as duas abordagens se refiram igualmente a “um sentido mais amplo de ‘legitimação’”. Embora não esteja claro que os historiadores da classe operária tenham reconhecido sua descendência nessa descrição de seu trabalho, o ponto não é menos instrutivo quanto à partição das ciências sociais. De fato, é provável que L. Daston não tenha descoberto os escritos de seu predecessor até após completar seu próprio texto – o que não significa que ela não possa ter sido influenciada pela trivialização da expressão nas ciências sociais.

Seguramente, suas referências não se apoiam em Karl Marx, mas sim em Gaston Bachelard ([1938] 1983) e em Ludwick Fleck ([1935] 1979). Ela desenvolve sua própria definição a partir da análise de Bachelard sobre o papel

²⁷ Cf. Albert O. Hirschman (1984). Toda uma tradição de trabalhos de economistas se desenvolveu nessa direção, inclusive se beneficiando dos modelos não ocidentais: John P. Powelson (1998); Charles Tripp (2006).

²⁸ Em contraste, parece que o nome de J.C. Scott nunca foi sugerido.

da libido no conhecimento científico e da ênfase de Fleck na importância das emoções no trabalho dos intelectuais. “O que quero dizer com economia moral é uma rede de valores saturados de afetos que existem e funcionam em relação uns com os outros”. Aqui, de fato, estamos muito longe de E.P. Thompson e de seus camponeses ingleses. Para especificar, Daston acrescenta que “o termo ‘moral’ carrega as ressonâncias dos séculos XVIII e XIX: ele se refere simultaneamente ao psicológico e ao normativo”. Além disso, “aqui o termo ‘economia’ tem igualmente uma conotação deliberadamente antiquada: ele não se refere a dinheiro, mercados, trabalho, produção e distribuição de recursos materiais, mas sim a um sistema organizado que implementa certas regularidades explicáveis mas nem sempre previsíveis”. Essa definição renova, no fundo, uma importante corrente de filosofia moral que une valores e emoções e que considera que estas últimas precedem aquelas primeiras, como na teoria de A. Smith ou, antes dele, de David Hume. Para Daston, normas e obrigações não são mais aquelas apresentadas por E.P. Thompson. Nem os valores são subjacentes às emoções, como sugeriu J.C. Scott. Também, e talvez acima de tudo, essas economias morais já não mais se referem apenas a sociedades tradicionais e a classes dominadas, mas ao mundo moderno da ciência e, em última análise, à categoria privilegiada dos pesquisadores. Elas estão agora envolvidas em experiências avaliativas através das quais as verdades científicas são construídas. Mas pode o conceito resistir a tal reformulação? Dito de outro modo: ainda se trata do mesmo conceito? Em uma análise preliminar, estaríamos no direito de duvidar e mesmo questionar a relevância dessa equiparação. Se não há filiação reconhecida nem legado assumido, não estamos simplesmente lidando com uma mera coincidência lexical? Sem subestimar essa possibilidade, argumentaria, no entanto, que essa eventual coincidência tem efeitos heurísticos: ela torna visíveis algumas das limitações do conceito proposto por E.P. Thompson e J.C. Scott, mas também, em contrapartida, destaca algumas linhas mestras que estão precisamente ausentes na reflexão de L. Daston.

A fim de esclarecer o que ela quer dizer com economias morais, a historiadora da ciência começa dizendo o que elas não são. Elas não incluem a psicologia individual: “Embora as economias morais se relacionem a estados mentais, estes são os estados mentais coletivos – neste caso, de cientistas”. Colocando-se fora do conhecimento científico, elas não se relacionam a motivações, sejam elas religiosas, políticas ou utilitaristas, para explicar as orientações de carreira ou o investimento em pesquisa. “Ao contrário, as economias morais são parte integrante da ciência: de suas fontes de inspiração, da escolha de objetos e de procedimentos, do exame de evidências e de seus critérios de

explicação”. Elas não se reduzem a ideologias que representam muitas vezes a maneira de pensar a presença de valores e de afetos na ciência e que limitam a atividade científica a um jogo de interesses e a questões de poder: “Embora as economias morais da ciência recorram amplamente a valores e afetos da cultura ambiente, sua reapropriação as torna uma propriedade peculiar dos cientistas”. Por fim, elas não correspondem às normas mertonianas, as quais são definidas desde toda a eternidade e definem um ideal preconizado da prática científica. “Pelo contrário, as economias morais são historicamente criadas, transformadas e destruídas. São implementadas pela cultura e não pela natureza e, conseqüentemente, podem ser modificadas e violadas”. Fiel à agenda da sociologia do conhecimento científico²⁹, L. Daston pretende buscar os “valores saturados de afetos” que constituem as economias morais no coração da atividade científica, a que denomina “caixa-preta de Merton”. Mas poderíamos juntar também as caixas-pretas de Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas e de Michel Foucault, entre outros. O que precisa ser apreendido não é nem a interioridade dos cientistas – sua psicologia e suas motivações –, nem o exterior da ciência – as ideologias, os interesses, os poderes –, nem mesmo uma espécie de espírito específico – de normas ideais e imutáveis. Em vez disso, trata-se dos valores e das emoções subjacentes ao trabalho cotidiano dos pesquisadores, individual e coletivamente, e que podem evoluir ao longo do tempo e diferir de uma sociedade a outra.

Para tornar seu ponto mais explícito, mas também mais ilustrativo do que um simples enunciado de características negativas, L. Daston analisa três exemplos de economias morais que ocorrem na quantificação, no empirismo e na objetividade. A quantificação corresponde a inúmeros tipos de procedimentos, desde a simples contabilidade até o cálculo das probabilidades. Mas, contrariamente ao que geralmente se acredita, a virtude superior que se espera é, na sua opinião, menos a exatidão – a saber, a correspondência entre os fatos matemáticos e a realidade observável – do que a especificação – isto é, a clareza e a inteligibilidade dos conceitos independentemente da sua relação com o mundo real. Ela dá o exemplo de Gottfried von Leibniz, argumentando que bastariam apenas alguns dias para uma equipe de matemáticos produzir aquela *characteristica universalis*, ou uma linguagem universal, que permitisse formalizar todos os discursos racionais e estéticos imagináveis e, assim, representar todas as realidades possíveis – o que não significa, de forma alguma,

²⁹ “A sociologia do conhecimento científico se distingue das posições contemporâneas na filosofia e na sociologia das ciências de duas maneiras. Primeiro, ela insiste no fato de que a ciência é constitutivamente social de um lado a outro, até na sua técnica propriamente. Em segundo lugar, ela é resolutamente empírica e naturalista, e o caráter social do conhecimento científico deve ser explorado através de estudos de ciência real, passada ou presente” (Pickering, 1992, p. 1).

o mundo tal como ele é. De fato, na tradição leibniziana, existe, mesmo na ciência contemporânea, uma economia moral da quantificação que dispensa os cientistas que a ela se referem de qualquer verificação da validade dos dados produzidos e que inclusive os autoriza a manter sua adesão a esses dados a despeito da demonstração de sua inexatidão. Essa economia moral encontra sua legitimidade na imparcialidade e impessoalidade de números, operações e modelos – algo que as palavras, as ideias e as teorias não garantiriam. Ao tornar a ciência uma prática distanciada da natureza, a precisão do método garante a integridade do cientista muito mais do que qualquer exercício que vise à exatidão na representação do mundo.

Uma análise semelhante pode ser conduzida sobre o empirismo, explica L. Daston. Ao contrário da ciência aristotélica em busca de universais e generalidades, a ciência da era clássica se baseia no particular e no específico. A experimentação torna-se a pedra angular. Seu caráter factual e às vezes único requer a presença de testemunhas que atestem a veracidade dos fatos relatados pelo cientista e cuja credibilidade deve, portanto, ser estabelecida. Se acontece de a experiência não ter espectador, prevalece o crédito atribuído ao cientista, como quando a Academia Francesa de Ciências, incapaz de reproduzir os barômetros luminosos de Johann Bernoulli, lhe concedeu o benefício da dúvida em detrimento de uma natureza considerada caprichosa. Desse modo, é a confiança nas testemunhas ou no pesquisador, em vez da reprodutibilidade da experiência, que sela a economia moral do empirismo neste período histórico. Quanto à objetividade, o valor cardinal da atividade científica – prossegue a historiadora das ciências –, ela vem em múltiplas formas, a exemplo da objetividade sem perspectiva que se baseia no princípio segundo o qual a evidência científica ganha poder quando mobiliza uma comunidade ou rede de cientistas cujo trabalho coletivo especificamente possibilita a objetivação de fatos que um pesquisador isolado não conseguia ver ou verificar. É, assim, constituída uma espécie de ciência internacional em que, segundo Claude Bernard, a individualidade dos pesquisadores deve desaparecer atrás do anonimato da ciência. Mais uma vez, a economia moral da objetividade envolve valores – neste caso, de solidariedade e compartilhamento –, resultando em uma dedicação coletiva e em um compromisso impessoal que relegam ao passado a vaidade individual.

Estes três exemplos – a quantificação, o empirismo e a objetividade – ilustram o modo como podemos apreender os fundamentos morais da atividade do mundo científico em um determinado momento histórico³⁰. Os valores

³⁰ Michael Ben-Chaim (2002), Nicolas Rasmussen (2004) e Bernadette Bensaude-Vincent (2007) são exemplos dessa abordagem historicamente situada.

que nele se manifestam seguramente não são alheios aos valores mais gerais do mundo social; no entanto apresentam, mesmo assim, uma singularidade e uma autonomia. Como escreve L. Daston: “A honra entre os cientistas não é exatamente o que era para cavalheiros, e o ascetismo entre cientistas não é exatamente o que ele foi entre os devotos”. O projeto de L. Daston é, portanto, reconstituir as culturas científicas levando em consideração os valores e mesmo os afetos que lhe são subjacentes ali onde alguns não veem mais que racionalidade e outros, interesse. Essa abordagem das economias morais tem sido particularmente desenvolvida, para o período contemporâneo, no campo da biomedicina. Margaret Lock insiste na inscrição cultural das economias morais locais e, dessa maneira, nas variações existentes entre os valores defendidos em diferentes mundos acadêmicos: tomando o exemplo da morte cerebral, uma condição jurídica mas também moral para a extração de órgãos, ela mostra que, no Japão, os médicos são extremamente reticentes em tratar pacientes com esse estado neurológico como meros corpos sem vida, ao passo que, na América do Norte, os intensivistas ignoram a persistência de um funcionamento fisiológico, crenças de que eles apenas lidam com quase cadáveres passíveis de se tornarem recursos para pacientes à espera de transplantes³¹. Em uma leitura quase oposta, Brian e Charlotte Salter enfatizam a convergência das culturas científicas em direção a uma economia moral global. Com base no caso das células-tronco, eles analisam a constituição de uma comunidade global de bioética visando à normalização e à legitimação de valores e afetos em torno das práticas científicas de modo a torná-las aceitáveis nos mundos políticos nacionais e, mais amplamente, no espaço público internacional. Num contexto em que esses trabalhos suscitam controvérsias morais, os pesquisadores produzem, dessa maneira, uma forma de confiança em relação às novas tecnologias biomédicas e, mais amplamente, em relação à ciência (cf. Salter e Salter, 2007)³². Entre economias morais locais e economias morais globais, a demonstração é, portanto, feita da presença de valores e de afetos na atividade científica.

Em que medida esta leitura das economias morais, que, como vimos, foi construída sem referência ao conceito inventado duas décadas antes entre história e antropologia, participa (ou não) da mesma lógica intelectual? Certamente, as diferenças superam as convergências. As economias morais dos

³¹ Conferir Margaret Lock (2001). Também devemos mencionar o trabalho sobre as economias morais da psiquiatria conduzido por Allan Young (1995) em um centro psiquiátrico de apoio ao transtorno pós-traumático dos combatentes veteranos da Guerra do Vietnã, no qual a raiva, vergonha e culpa são emoções associadas a valores relacionados a atos cometidos ou sofridos e sobre os quais existe uma forte reprovação social.

³² A própria existência do período em que esse artigo foi publicado atesta o trabalho de produção dessa economia moral global da ciência.

estudos sociais da ciência não se referem à economia no sentido da produção ou da circulação de riquezas. Elas não se centram nas classes dominadas e em suas normas enraizadas na tradição. Não se destinam a produzir uma crítica a uma ordem social injusta e não participam de uma legitimação de práticas sociais até então desqualificadas. Pelo contrário, é uma questão de economia no sentido de arranjo de regularidades e de regras; o estudo se relaciona a categorias que apresentam um alto capital cultural e que professam conhecimentos emblemáticos da modernidade atual. Enfim, a tendência é distanciar qualquer consideração política. No entanto, a proposta de L. Daston apresenta um duplo interesse, pois ela amplia o espectro social de relevância do conceito e desloca seu centro de gravidade. Com efeito, não há razão alguma para limitar as economias morais unicamente aos operários e camponeses, para considerá-las unicamente sob o ângulo do confronto diante de uma economia política dominante, para reduzir seu interesse teórico à mera interpretação de revoltas e de resistências populares. Mas, ao contrário, não há mais motivos para se privar do alcance crítico do conceito, de seu significado particular na explicação das relações sociais, mesmo em suas formas violentas: desse ponto de vista, os trabalhos pioneiros conduzidos pela história social e pela antropologia social são valiosos. Em suma, L. Daston abre o conceito para uma possível teoria geral das economias morais, mas ao mesmo tempo ela o faz perder essa dimensão política que deu às abordagens de E.P. Thompson e J.C. Scott seu poder de análise social. Podemos conciliar, senão as duas abordagens – que parecem distantes –, pelo menos os benefícios de uma com as vantagens da outra? É a essa tentativa de síntese teórica que dedicarei a parte final deste texto.

Aberturas. Rumo a uma antropologia das economias morais

Conceitos compostos de dois elementos muitas vezes levantam o problema da ênfase em um ou em outro: devemos falar de *economias* morais ou de economias *morais*³³? Em outras palavras, as economias morais são, antes de mais nada, economias, como E.P. Thompson afirma a ponto de propor mudar o qualificativo; ou são principalmente morais, como entende L. Daston ao remeter o substantivo ao seu antigo significado; ou ainda elas envolvem um pouco de ambas, como J.C. Scott sugere quando equipara o conceito à ética

³³ A propósito de formulações célebres, a começar pela expressão “transcrição oculta”, proposta precisamente por J.C. Scott, Carol J. Greenhouse (2005) faz esta observação: “‘Transcrição oculta’ é um desses conceitos – como a ‘consciência coletiva’, ‘estrutura social’, ‘relatividade cultural’, ‘comunidades imaginadas’, ‘descrição densa’ – que entraram inteira e imediatamente no léxico antropológico para a eternidade. Mas, com essa imortalidade, sempre retorna a questão de ênfase. Consciência coletiva ou consciência coletiva? Seguramente, não é a mesma coisa”.

de subsistência? Certamente, a literatura das ciências sociais pende quantitativamente em favor da primeira ênfase, mas não é certo que os usos contemporâneos não desenhem uma evolução marcada em direção à segunda. Além disso, essa hesitação, como vimos, esteve presente desde o início, isto é, desde a publicação do artigo de *Past & Present*. Em vez de considerá-la um obstáculo epistemológico, façamos dessa incerteza um ponto de apoio para repensar as economias morais à luz desse vasto corpus, do qual eu não forneci mais do que as pedras angulares.

Ademais, não nos deixemos enganar: a economia política, cujo significado já não parece representar um problema para nós, não é, no entanto, menos isenta de ambiguidade. Já em seu vocabulário filosófico, André Lalande reclamou: “A expressão ‘economia política’ é mal elaborada”³⁴. E a sugestão que ele manifestou sobre a forma negativa é uma reminiscência da proposição de renúncia formulada sobre o modo condicional por E.P. Thompson: “Não é suficiente, para melhorar a expressão, substituí-la por outro adjetivo ou pura e simplesmente suprimir o adjetivo ‘político’”. O qualificativo “político” não parece nada menos problemático do que o qualificativo “moral”. Portanto, devemos abandonar a ideia de simplesmente unificar as diferentes interpretações de economias morais. Basicamente, essa é a lição à qual nos convidam Gilles Deleuze e Felix Guattari na epígrafe deste texto: todo conceito tem uma história, a qual não é linear, ou melhor, ela está situada em planos diferentes; mas também tem um futuro que permite, no quadro de um modelo teórico particular, dar-lhe uma coerência “em um emaranhado de problemas de problemas” (Deleuze e Guattari, 1991, p. 21-24)³⁵. O que justifica o conceito é, obviamente, seu valor heurístico, a forma como ele permite articular as análises na interseção desses problemas. Como é que a economia moral pode ter essa virtude?

Devemos primeiro dizer o que ela é. Ao parafrasear a definição fundacional da economia política (cf. Say, [1803] 1972), a economia moral será considerada a produção, a distribuição, a circulação e o uso de sentimentos morais, emoções e valores, normas e obrigações no espaço social. Essa definição requer uma série de observações. Primeiramente, ela acentua o adjetivo mais do que o substantivo. Ela é uma economia *moral*. De um ponto de vista sintático, podemos notar que não há simetria com a *economia* política, cuja dimensão política

³⁴ A irritação de André Lalande ([1926] 1993) não era simplesmente uma questão de palavras. Era mais fundamentalmente uma questão de significado: “Hoje, essa expressão é muito comumente empregada para designar um conjunto bastante confuso de conhecimentos relacionados à condição material e moral da classe operária e aos meios próprios de melhorá-la”. A confusão parece estar aqui em seu auge, já que a “condição material e moral” pertence à economia política.

³⁵ No entanto, não aceito a proposição final dos autores, segundo a qual “o conceito pertence à filosofia e somente à filosofia”. É verdade que a afirmação se destina, antes, às ciências da natureza.

nem é tão evidente, de qualquer forma. Ao menos a economia moral é moral. Em segundo lugar, a definição proposta associa os valores e as normas, ou seja, aproxima o ponto de vista da historiadora da ciência ao do historiador social. Essa conciliação pode parecer precária; e sabemos que um esforço constante da filosofia moral consiste de separar os valores e as normas – os primeiros remetendo à apreciação do que é bem e do que é mal (ou melhor e pior); as segundas se referindo a regras, princípios, obrigações (o que se deve ou convém fazer ou não fazer). Na realidade, se analiticamente os enunciados avaliativos e os enunciados prescritivos se distinguem, empiricamente a distinção é muito mais difícil de se estabelecer e provavelmente irrelevante, porque os valores procedem, pelo menos em parte, das normas, e as normas dependem parcialmente dos valores. Em terceiro lugar, as emoções não são separadas de valores e normas. Em uma análise preliminar, poderíamos pensar que as reações emocionais, tais como a raiva ou o prazer, estão longe de julgamentos morais sobre o bom ou o justo, especialmente quando idealizamos ou formalizamos estes últimos em termos de dilemas. No entanto, as diferentes concepções de economias morais convergem com a maioria das teorias filosóficas ao vincular emoções e valores, principalmente sob a forma de sentimentos morais. Não entraremos aqui na discussão sobre a precedência de uns em relação aos outros, uma vez que a investigação etnográfica ou sociológica geralmente não permite que isso seja estabelecido. Em quarto lugar, as economias morais dizem respeito ao todo da sociedade e dos mundos sociais. Não há necessidade de restringi-los aos dominados – não mais que aos cientistas, evidentemente. A produção, a distribuição, a circulação e a utilização de emoções e valores, de normas e obrigações, exigem uma dupla topografia. Por um lado, podemos considerar as economias morais de uma sociedade, ou mesmo de um conjunto de sociedades, em um determinado momento histórico. Por outro lado, podemos concentrar-nos mais especificamente nas economias morais de certos mundos sociais ou segmentos de sociedade. Tendo fornecido essa definição, proponho-me a ilustrar isso com base em trabalhos realizados durante uma dúzia de anos.

Durante os anos de 1950 e 1960, a chamada imigração de trabalho contribuiu significativamente para a reconstrução econômica da França devastada pela guerra. Os imigrantes, principalmente oriundos dos territórios coloniais, forneceram, ao longo desse período, a mão-de-obra abundante e dócil de que a indústria precisava. Sua força de trabalho era a justificativa para sua presença; e, conseqüentemente, tudo que pudesse dificultá-la, em particular a doença, era objeto de reprovação social e mesmo de sanções administrativas ou financeiras. Sobre os trabalhadores estrangeiros dessa época, o sociólogo Abdelmalek Sayad ([1981] 1999, p. 255–303) escreveu:

O imigrante não é mais do que o seu corpo [...], porque ele não tem significado aos seus próprios olhos ou aos olhos daqueles ao seu redor e porque, no limite, ele não existe exceto em seu trabalho. A doença, por si só, mas talvez ainda mais pela ausência que ela acarreta, não pode deixar de ser experimentada como a negação do imigrante.

A expressão mais evidente dessa negação se revelou nas consequências de acidentes de trabalho, frequentes e graves, envolvendo muitas vezes trabalhadores não qualificados expostos a riscos significativos. A persistência de sequelas psíquicas após esses acidentes, com as faltas prolongadas ao trabalho que eles implicavam mas também com as possibilidades de indenização que eles prefiguravam, foram objeto de uma perseguição pela administração da seguridade social e de uma qualificação particular na nosografia psiquiátrica: falava-se de “sinistrose”, maneira de designar a simulação, consciente ou não³⁶. De uma maneira geral, portanto, o corpo doente ou ferido era ilegítimo. Como sabemos, essa imigração de trabalho foi oficialmente interrompida em 1974, e uma política cada vez mais restritiva foi conduzida não apenas contra trabalhadores estrangeiros, mas também progressivamente, durante a década de 1980, contra todos os candidatos à imigração, fosse seu pedido de entrada e permanência no território francês justificado pelo reagrupamento familiar, pelo ensino superior ou mesmo pelo asilo político. No entanto, nos anos 1990 e 2000, uma inversão parcial dessa tendência ocorreu em torno de uma categoria administrativa sem precedentes, inicialmente chamada “razão humanitária”. Impulsionado por organizações não governamentais, o Estado reconheceu a possibilidade de permanência na França a estrangeiros sofrendo de uma doença grave cujo tratamento não pudesse ser obtido em seu país. Primeiro de forma discricionária (com a decisão deixada à boa vontade dos prefeitos), depois de forma derogatória (oferecendo proteção administrativa contra a expulsão do território), e finalmente sob a forma de um artigo da lei de 1997 (conferindo direito à permanência e mesmo ao trabalho), essa medida permitiu a um número crescente de pessoas que continuasse na França e recebesse assistência médica, de forma gratuita. Assim, no momento em que o corpo do imigrante se tornava ilegítimo como força de trabalho, ele recebia um reconhecimento através do diagnóstico de uma doença. Em outras palavras, mesmo que o imigrante já não tivesse mais seu lugar na economia política da sociedade francesa, exceto à margem, ele encontrava um lugar – central – em sua economia moral.

³⁶ A sinistrose apareceu, de fato, em 1905 em relação aos trabalhadores franceses acidentados e que sofriam de transtorno de estresse pós-traumático. O conceito experimentou um novo auge nos anos 1960, quando foi aplicado aos trabalhadores imigrantes acidentados com uma menção culturalista depreciativa expressa na formulação “síndrome mediterrânea”, indicando uma profusão ruidosa de sintomas sem substrato anômico (cf. Fassin e Rechtman, 2007).

Sem desenvolver mais além este caso, que foi objeto de uma pesquisa aprofundada em outro lugar (Fassin, 2001)³⁷, pode ser interessante pensar em conjunto economia política e economia moral. Nesse caso, não se trata de opor um ao outro, tampouco de considerá-los como se sucedendo, mas de articulá-los em períodos históricos determinados. Durante os chamados “trinta anos gloriosos”, período que sucedeu a II Guerra Mundial, os imigrantes desempenharam um papel de força de trabalho atribuído às atividades industriais não qualificadas no contexto de relações contratuais com seu empregador, o qual lhes validava o visto de residência. Após o “fechamento das fronteiras”, eles perdem sua razão de ser no mercado de trabalho, pelo menos em seu segmento formal, já que continuam a operar certos setores de atividade marcados fortemente pela demanda por mão-de-obra não qualificada, tais como construção e obras públicas, restauração e vestuário – setores nos quais a ilegalidade dos trabalhadores permite reduzir o custo do trabalho. A economia política passou, assim, de um regime de exploração generalizada para um regime de superexploração localizada. Mas, enquanto no primeiro período a doença dos imigrantes era ilegítima, no segundo ela se torna uma das últimas justificativas para a sua presença. A economia moral se desloca, então, de um regime de suspeição para um regime de compaixão. Em outros termos, o corpo é sempre um recurso social possível; mas, se antes ele era, acima de tudo, uma ferramenta de trabalho contanto que estivesse saudável, hoje é um objeto de atenção desde que esteja doente. Que não se entenda mal, todavia, o significado dessa proposição: não há substituição de uma economia moral por uma economia política, mas uma reconfiguração simultânea e parcialmente vinculada de uma economia política (com a substituição de um proletariado imigrante que desempenha um papel essencial na indústria por uma subclasse indocumentada confinada a nichos de produção) e uma economia moral (com a passagem de um descrédito em relação ao corpo doente para uma legitimidade do corpo sofredor, em um contexto em que os estrangeiros dos países do sul como um todo são objeto de um esforço de desqualificação). Mas qualquer leitura teleológica deve ser descartada aqui, uma vez que não estamos testemunhando uma evolução inevitável no sentido de uma “humanitarização” da imigração. Uma análise tão ingênua seria desmentida pelas tentativas de restrição ao direito de permanecer na França para tratamento médico, as quais parlamentares e governo ampliaram em 2007.

³⁷ Propus o termo “protocolo compassivo” para designar esse processo de regularização de estrangeiros enfermos. A título de exemplo, durante a década de 1990, o número dessas regularizações aumentou sete vezes no departamento de Seine-Saint-Denis, onde estudei esse fenômeno. Mesmo que eles difiram de uma prefeitura para outra, as taxas de aprovação por motivos médicos são sempre amplamente superiores às taxas de aprovação em razão do asilo, indicando um deslocamento de legitimidade, mais uma vez, de política (perseguição) a humanitária (doença).

Esse deslocamento observado nas emoções e nos valores mobilizados em torno de estrangeiros doentes e essa inversão de regimes nas economias morais que acabei de descrever são parte de um processo mais geral do qual encontramos sinais convergentes em outros planos e em outros domínios durante os anos 1990³⁸. É a invenção do sofrimento psíquico como meio de reconhecer as desigualdades e a marginalidade sociais, com a criação correspondente de espaços de escuta nos chamados bairros desfavorecidos. É também a solicitação cada vez mais urgente de narrativas comoventes de si em procedimentos de solicitação de ajuda financeira ou dispositivos de inserção. É, ainda, a missão das organizações humanitárias de gerenciar a miséria e a precariedade em espaços próximos ou distantes. Finalmente, é o engajamento das ciências sociais na investigação sobre a miséria e a exclusão. Essa nova configuração atribui, assim, um lugar especial aos sentimentos morais no espaço público. O *pathos* se torna um ponto de partida para discursos e mesmo para a ação política. A economia moral – assim delimitada – se espalha do local ao global, assumindo em cada lugar formas históricas singulares³⁹. Ela mobiliza emoções e valores, normas e obrigações que podem ser consideradas características de um momento – o qual qualificaremos como compassivo – da história ocidental contemporânea: a década de 1990.

Em contraste, os anos 2000 aparecem como um momento que denominaremos securitário, tanto no plano internacional (após o 11 de setembro de 2001) quanto no plano nacional (como o evidenciou a campanha presidencial francesa de 2002). Essa nova configuração está saturada de valores, emoções e mesmo de descrições morais do mundo (denúncia de um “Eixo do Mal”, no caso da luta contra o terrorismo nos Estados Unidos, ou a estigmatização dos “jovens de periferia” [N.T. geralmente filhos de imigrantes] no caso das violências urbanas na França). Significativamente, ela não anula a configuração anterior, mas de certa forma a assimila: assim, as intervenções militares são agora realizadas em nome da razão humanitária, como no Kosovo em 1999; ou em associação a operações humanitárias, como no Afeganistão em 2002 e no Iraque em 2003 (cf. Fassin e Pandolfi, 2009; Fassin, 2007). Da mesma forma, nos subúrbios, a criação de locais de escuta para lidar com o “sofrimento psíquico” dos adolescentes, iniciada em 1996, continuou enquanto os contratos locais de segurança contra o crime foram assinados entre Estado e municípios (Fassin, 2004b; 2006b). No entanto, não se trata aqui de propor

³⁸ Cf. Didier Fassin (1996; 2000; 2004c; 2004d; 2006). Forneci, nesses textos, vários exemplos sobre a maneira como as evoluções do discurso político no sentido do *pathos* influenciam o modo de pensar a ação pública.

³⁹ Lauren Berlant (2004) discute o desenvolvimento da “esfera pública íntima” nos Estados Unidos durante esse período e lembra o slogan da vitória de George W. Bush em 2000: “conservadorismo compassivo”, uma frase teorizada por muitos daqueles que o inspiraram, especialmente Marvin Olasky.

grandes periodizações de economias morais, mas de sugerir a importância de considerar, em uma dada sociedade ou mesmo em um dado conjunto de sociedades, as configurações morais historicamente situadas que se desenham, bem como de analisar, o mais próximo possível, as questões políticas a elas relacionadas. Tais configurações e questões, obviamente, não se limitam ao mundo ocidental, de modo que nos interessa contemplar a diversidade de paradigmas morais e políticos em curso em seus diferentes contextos nacionais (Fassin, 2006a; 2008)⁴⁰. Nesta perspectiva, a pesquisa local ilumina as cenas nacional ou transnacional. De fato, poderíamos mesmo falar de uma etnografia das economias morais das sociedades contemporâneas, da mesma forma que alguns defendem uma etnografia de suas economias políticas (cf. Burawoy et al., 2000). Além disso, como já sugeri E.P. Thompson em sua história da classe operária inglesa – e como espero ter mostrado no caso da história recente da imigração na França –, é a conjunção dessas etnografias e a articulação dessas economias que enriquecem nosso entendimento acerca do social.

Os jogos de escalas pelos quais passamos da microanálise para a macroanálise – em vez de uma etnografia para uma antropologia, já que uma não vai sem a outra⁴¹ – não implicam, todavia, uma continuidade de um nível para o outro, nem uma homogeneidade de cada um deles. É precisamente a partir do confronto das economias morais – locais e globais, mas também no interior mesmo dos espaços locais e globais – que é possível melhor apreender o que, de outro modo, resiste à compreensão. Deixemos brevemente duas ilustrações que recentemente foram objeto de uma forte exposição na atualidade política nacional e internacional, uma na França e a outra no Oriente Médio.

Consideremos primeiro a questão das rebeliões urbanas. Mais do que as análises gerais sobre as causas sociais das revoltas urbanas que mostram, sobretudo, seu pano de fundo e suas condições de possibilidade, a exploração dos universos morais dos protagonistas nos permite compreender os mecanismos da cadeia de eventos que levou ao surgimento de violências⁴². Durante os eventos do outono de 2005, muitas vezes descritos como explosões espontâ-

⁴⁰ No meu trabalho sobre a África do Sul, tentei analisar a economia moral da suspeita e do ressentimento que se desenvolveu em muitos países do Terceiro Mundo.

⁴¹ Mais do que a escolha de uma boa escala, “é a variação de escala que parece fundamental”, escreve Jacques Revel (1996). Nessa variação, podemos considerar, para fins didáticos, que, contrariamente ao que sugeriu Claude Lévi-Strauss (1958, p. 387), a etnografia não é o nível mais simples a partir do qual se ascenderia ao nível mais sintético da antropologia, mas sim que toda descrição etnográfica pressupõe uma visão antropológica e que toda interpretação antropológica é baseada em uma pesquisa etnográfica. Ver Jean Bazin (2008).

⁴² Ver Mucchielli e Le Goaziou (2006); Lagrange e Oberti (2006); Mauger (2006). Escritos no calor dos eventos, esses trabalhos fornecem interpretações complementares aos fatos ocorridos sem, no entanto, propor uma análise em termos de economias morais, o que é notável tendo em vista o objeto. Ver também o dossiê especial “Penser la crise des banlieues”, publicado nos *Annales HSS*, 61-4, 2006. Sobre as condições estruturais de produção de violências urbanas, podemos ler: Stéphane Beaud e Michel Pialoux (2003). Sobre o contexto político que contribuiu para produzir e regular essas violências, há referências como Christian Bachmann e Nicole Le Guennec (1995).

neas sem significado político e prontamente retratados como manifestações comunitárias de tipo étnico ou religioso, a atenção ao discurso de adolescentes e jovens e mesmo aos gestos incendiários de alguns evidencia os princípios republicanos aos quais a maioria dentre eles reivindica e em relação aos quais não se sentiam respeitados. Longe de reivindicar valores particulares, muitos moradores de bairros relegados que, em sua maioria, se haviam envolvido nas revoltas como espectadores e não como protagonistas afirmaram compreender não os atos violentos, mas os motivos de quem os cometeu, considerando as humilhações, a estigmatização e a discriminação que sofriam em suas vidas diárias, especialmente por parte da polícia – podemos lembrar que todos os levantes urbanos ocorridos na França nas últimas três décadas começaram como resultado de interações violentas com as forças policiais que levaram à morte de adolescentes ou de jovens. Como no caso das revoltas de camponeses ingleses ou birmaneses que foram usadas para conceituar as economias morais, não são as desigualdades ou as injustiças experimentadas na vida cotidiana que estão na origem das violências (caso contrário elas seriam permanentes, como já observaram E.P. Thompson e J.C. Scott), mas a ruptura de um tipo de pacto moral entre os habitantes desses bairros e os poderes públicos, a qual provocou tanto a morte (“por nada”, de acordo com o slogan dos manifestantes que honraram a memória das duas vítimas) de adolescentes inocentes quanto sua desqualificação (como “escória”, nas palavras do então Ministro do Interior) pelas mais altas autoridades do Estado. Pensar em termos de economias morais é identificar meios para apreender o “lado” dos insurgentes e, mais amplamente, dos adolescentes e jovens dessas áreas populares marginalizadas. É também evitar os registros da denúncia ou da simpatia, restituindo a coerência e o significado dos sistemas de valores e normas, de emoções e sentimentos, sem, no entanto, constituir-los – sob o risco de limitá-los – como subculturas⁴³. Todavia, não é necessário restringir o estudo das economias morais apenas aos jovens. Pelo contrário, também é necessário analisar o “lado” das forças policiais que intervêm nesses bairros. Podemos pensar, em particular, em valores e normas transmitidos nas academias onde se formam os futuros agentes da polícia, cuja primeira missão – deve ser lembrado – é sempre feita nos subúrbios considerados difíceis. Devemos também examinar a maneira como as categorias racialmente construídas são objeto de julgamentos morais e como o uso da violência conduz a justificações morais⁴⁴. É aqui a justaposição e a

⁴³ Cf. David Lepoutre (1997); Thomas Sauvadet (2006). A abordagem em termos de “subculturas” é uma herança mais ou menos reivindicada dos trabalhos da Escola de Chicago. O perigo potencial é sempre produzir um tipo de culturalismo aplicado aos ambientes populares.

⁴⁴ Ver Didier Fassin (no prelo). Para um estudo das práticas policiais e das suas justificativas, ver Jérôme H. Skolnick e James J. Fyfe (1993) e Fabien Jobard (2002).

discrepância (mas às vezes também a convergência, se pensamos em certos códigos de honra ou em certos sentimentos de vingança encontrados tanto entre os jovens quanto entre policiais) entre essas economias morais, e não apenas a consideração de uma delas isoladamente, o que permite perceber aquilo que está em jogo não só nas revoltas ocorridas, mas também nas inúmeras situações em que nos surpreende o fato de elas não terem resultado em violência.

Acontece muitas vezes de as lacunas serem ainda maiores quando se referem a mundos culturais profundamente diferentes: o muçulmano e o ocidental, por exemplo. Muito mais do que os ensaios superficiais sobre o choque de civilizações que fornecem nada além da caricatura de um inimigo imaginado, o estudo dos investimentos morais no interior do mundo islâmico, ao qual se dedicaram vários antropólogos, possibilita uma outra leitura das diferenças de emoções e valores e uma outra inteligibilidade sobre confrontos políticos e mesmo sobre ações violentas⁴⁵. De forma mais circunscrita, o conflito israelo-palestino envolve economias morais complexas que não se resumem a um simples choque entre dois campos ou mesmo no interior de cada um deles, mas implicam outros atores, incluindo estranhos ao conflito. Tanto a primeira quanto a segunda Intifada revelaram essas interações e tensões. Em particular, a intervenção de organizações humanitárias e sua preocupação em testemunhar publicamente violências nos territórios palestinos deram origem a divergências que não eram meramente políticas⁴⁶. Assim, onde psiquiatras e psicólogos humanitários falaram sobre o sofrimento e o trauma de jovens que lançavam pedras, inscrevendo-se no paradigma compassivo já mencionado, a sociedade palestina os representou na linguagem do heroísmo da guerra e do martírio muçulmano, enquanto os comentaristas israelenses relacionaram seus atos a um terrorismo cego e pediram uma repressão impiedosa. Esse encontro entre os atores humanitários e os protagonistas do conflito produziu, além disso, efeitos inesperados. Por um lado, os jovens combatentes da resistência palestina se tornaram, aos olhos dos clínicos, desafortunados adolescentes enuréticos, que sofriam de insônia e ansiedade: heróis prometidos a um destino mártir de dia, eram frágeis vítimas incontinentes à noite. Por outro lado, alguns cidadãos israelenses descobriram, através dessas histórias publicadas na imprensa, que seus adversários experimentavam emoções semelhantes às suas: para eles, o inimigo se humanizava, de certa forma. Esses deslocamentos de

⁴⁵ Ver Lila Abu-Lughod (1986); Charles Hirschkind (2006); Talal Asad (2007). Fiéis ao projeto antropológico, esses trabalhos propõem uma análise dos valores e afetos nas sociedades muçulmanas. Ver também o dossiê especial "In Focus: September 11, 2001", publicado na *American Anthropologist* (104-3, 2002) um ano após o 11 de setembro de 2001.

⁴⁶ Ver Didier Fassin (2008). Para uma análise dos valores morais de adolescentes palestinos, ver Laetitia Bucaille (2002) e John Collins (2004).

economias morais, para além das fronteiras preestabelecidas pela guerra, são precisamente o cerne das estratégias pacíficas levadas a cabo em ambos os lados para tentar produzir sentimentos morais compartilhados: é o caso, em particular, dos pais de jovens israelenses e palestinos mortos que compartilham seu luto⁴⁷. O conflito também é construído pelos protagonistas como um confronto de emoções e valores em que a desqualificação do inimigo procede pela invenção de comunidades morais.

Conforme mostram esses estudos de caso rapidamente esboçados, abordar as economias morais possibilita uma análise situada ao mesmo tempo histórica (o momento compassivo, por exemplo) e socialmente (os mundos de adolescentes e de policiais suburbanos ou juvenis, ou de adolescentes palestinos e de atores humanitários). Enquanto a abordagem exclusiva em termos de economia política (centrada nas relações de produção e nas relações de classe) oferece uma perspectiva externa que objetiva as situações mas que deslegitima muitas vezes a experiência dos atores, a introdução das economias morais restabelece um ponto de vista de dentro e reconhece uma subjetividade política. Foi certamente o que entendeu E.P. Thompson. Mas a proposição que desenvolvi aqui vai mais longe do que ele nos convidou a fazer. Ela leva a sério a dimensão moral, ainda que isso implique distanciar-nos um pouco da leitura estritamente econômica (as economias morais de adolescentes franceses ou palestinos não são essencialmente da ética da subsistência material). No entanto, não pode ser simplesmente reduzida à cultura, ou mesmo a subculturas, como poderia fazer supor a referência a valores e normas. Onde a abordagem em termos culturais muitas vezes tende a circunscrever sistemas homogêneos, as economias morais constituem conjuntos instáveis, ou ao menos fluidos, atravessados por tensões e contradições (os conflitos de emoções e valores se opõem tanto quanto dividem os grupos sociais constituídos, mas igualmente estão sujeitos a mudanças e negociações, em função de circunstâncias e configurações). A esse respeito, é preciso questionar a articulação de diferentes escalas de economias morais, global ou nacional e local principalmente: por exemplo, como a desqualificação dos refugiados no discurso político influencia as decisões em torno da “formação de julgamento”, isto é, instâncias compostas por três juízes que se pronunciam sobre os pedidos de asilo; como a existência de um paradigma securitário altera as práticas da polícia que intervêm nos subúrbios; ou ainda como a deslegitimação do governo palestino transforma as ações de militares israelitas nos territórios ocupados? Essas questões exigem, compreensivelmente, uma abordagem etnográfica que dificilmente pode ser

⁴⁷ Ver, por exemplo, “Parents Circle – Families Forum” (<http://www.theparentscircle.com>); e “Women in Black – For Justice Against War” (<http://www.womeninblack.org>).

dissociada da análise antropológica. No fundo, é com base em sua capacidade de produzir novas formas de inteligibilidade do mundo que devemos julgar a relevância das economias morais. Onde a filosofia e a sociologia morais muitas vezes tendem a pensar em termos de fatos ou de dilemas morais, individualizando as posições e formalizando oposições, a antropologia das economias morais prioriza as questões e os conflitos morais, sua inscrição histórica e sua dimensão política: ela se interessa menos pela moral como tal do que por aquilo que os confrontos suscitados pela moral revelam sobre as sociedades que estudamos.

Conclusão

O conceito de economia moral, elaborado há quarenta anos, permitiu que os cientistas sociais analisassem as mobilizações e as resistências sociais ao dar sentido às lutas de grupos subordinados. Para E.P. Thompson, que o inventou, assim como para J.C. Scott, que assegurou seu reconhecimento, tratava-se de apreender os modos tradicionais de troca e de solidariedade em contraste com o paradigma liberal diante do qual se viram confrontados nas zonas rurais britânicas do século XVIII ou nos impérios coloniais no início do século XX. Ao afirmar que os camponeses ingleses ou birmaneses compartilhavam valores e emoções e que a ruptura do contrato social com os comerciantes ou com os proprietários era a fonte das revoltas, o historiador e o cientista político, bem como os antropólogos que inspiraram seus trabalhos, reabilitaram os protestos contra a opressão e a exploração ao não reduzi-los a reações primárias e ao lhes reconhecer um significado político.

Ao longo dos últimos quinze anos, o conceito de economia moral suscitou um renovado interesse – no campo da história das ciências em primeiro lugar; mas também, de um modo mais geral, nas ciências sociais. Essa redescoberta foi acompanhada de uma dupla inflexão. Por um lado, o conceito foi estendido para além dos grupos subjugados e aplicado em particular aos domínios acadêmicos, perdendo, ao mesmo tempo, sua dimensão propriamente econômica original. Por outro lado, ele foi privado de sua dimensão crítica a partir do momento em que não mais buscou explicar fatos políticos. Significativamente, as recentes revoltas, quer se tratassem das rebeliões nos subúrbios franceses ou da Intifada nos territórios palestinos ocupados, não foram interpretadas em termos de economias morais pelos analistas franceses. A lição de E.P. Thompson e de J.C. Scott parece hoje ter sido esquecida, e a reinvenção das economias morais ocorreu à custa não só de uma amnésia, mas também de uma negação.

Ao retomar aqui o conceito para recordar sua intenção inicial e discutir suas contingências, não busco afirmar uma espécie de ortodoxia tirada dos fundadores da teoria das economias morais. Muito pelo contrário: defendo um conceito em devir. Tentei enfatizar as hesitações e as contradições, mas também as potencialidades analíticas e a força crítica. Acima de tudo, apoiei-me no que me parecia interessante na releitura contemporânea pela história das ciências – a generalização além dos grupos dominados – enquanto mostrava o preço a pagar – a despolitização do conceito. Uma abertura crítica: assim poderia ser resumida a posição que defendo aqui. Abertura porque se trata de pensar as economias morais simultaneamente no nível de sociedades inteiras e de grupos sociais particulares, sempre entendidos em seu contexto histórico. Crítica porque implica estar atento às tensões e aos conflitos entre as diferentes economias morais para analisar o que está em jogo. Porque no fundo, desde que ela se inscreve nas relações sociais, a moral também é um assunto político.

Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley: University of California Press, 1986.

AMERICAN ANTHROPOLOGIST. In Focus: September 11, 2001. *American Anthropologist*, 104-3, 2002.

ANNALES. Penser la crise des banlieues. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 61e année, no. 4, 2006, p. 755-757.

ASAD, Talal. *On suicide bombing*. New York: Columbia University Press, 2007.

AUSTIN, Alexander et al. How to turn pirates into loyalists: The moral economy and an alternative response to file sharing, rapport préparé pour le *MIT Convergence Culture Consortium*, Cambridge, 2006.

BACHELARD, Gaston. Libido et connaissance objective. In: *La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Vrin, 1938/1983.

BACHMANN, Christian ; LE GUENNEC, Nicole. *Violences urbaines*. Ascension et chute des classes moyennes à travers cinquante ans de politiques de la ville. Paris : Albin Michel, 1995.

- BAZIN, Jean. L'anthropologie en question: altérité ou différence?. *Des clous dans la Joconde*. L'anthropologie autrement. Toulouse: Anacharsis, 2008, p. 35-50.
- BEN-CHAIM, Michael. Empowering lay belief. Robert Boyle and the moral economy of experiment. In: *Science in Context*, 15-1, 2002, p. 51-77.
- BENSAUDE-VINCENT, Bernadette. College chemistry: How a textbook can reveal the values embedded in chemistry. In: *Endeavour*, 31-4, 2007, p. 140-144.
- BERLANT, Lauren (dir.). *Compassion: The culture and politics of emotion*. New York/London: Routledge, 2004.
- BOOTH, William J. On the idea of the moral economy. In: *American Political Science Review*, 88-3, 1994, p. 653-667.
- BURAWOY, Michael et al. *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- BEAUD, Stéphane ; PIALOUX, Michel. *Violences urbaines, violence sociale*. Genèse des nouvelles classes dangereuses. Paris: Fayard, 2003.
- BUCAILLE, Laetitia. *Génération Intifada*. Paris: Hachette, 2002.
- CHATTOO, Sangeeta; AHMAD, Waqar I. U. The moral economy of selfhood and caring: Negotiating boundaries of personal care as embodied moral practice. In: *Sociology of Health and Illness*, 30-4, 2008, p. 550-564.
- COLLINS, John. *Occupied by memory: The Intifada generation and the Palestinian state of emergency*. New York: New York University Press, 2004.
- DASTON, Lorraine. The moral economy of science. In: *Osiris*, 10, 1995, p. 2-24.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Éd. de Minuit, 1991.
- EDELMAN, Marc. Bringing the moral economy back in... to the study of 21st century transnational peasant movements. In: *American Anthropologist*, 107-3, 2005, p. 331-345.
- FASSIN, Didier. Exclusion, underclass, marginalidad: Figures contemporaines de la pauvreté urbaine en France, aux États-Unis, et en Amérique latine. In: *Revue Française de Sociologie*, 37-1, 1996, p. 37-75.

_____. La supplique: Stratégies rhétoriques et constructions identitaires dans les demandes d'aide d'urgence. In: *Annales HSS*, 55-5, 2000, p. 955–81.

_____. Quand le corps fait loi: La raison humanitaire dans les procédures de régularisation des étrangers. In: *Sciences Sociales et Santé*, 19-4, 2001, p. 5-34.

_____. Le capital social, de la sociologie à l'épidémiologie. Analyse critique d'une migration trans-disciplinaire. In: *Revue d'épidémiologie et de santé publique*, 51-4, 2003, p. 403-413.

_____. Le corps exposé. Une économie morale de l'illégitimité. In : FASSIN, D. ; MEMMI, D. (dir.), *Le gouvernement des corps*. Paris: Éd. de l'EHESS, 2004a, p. 237-266.

_____. *Des maux indicibles*: Sociologie des lieux d'écoute. Paris: La Découverte, 2004b.

_____. La cause des victims. In: *Les Temps Modernes*, 627, 2004c, p. 73–91.

_____. Et la souffrance devint sociale: De l'anthropologie médicale à une anthropologie des afflictions. In: *Critique*, 680–681, 2004d, p. 16–29.

_____. Compassion and repression: The moral economy of immigration policies in France. In : *Cultural Anthropology*, 20-3, 2005, p. 362-387.

_____. *Quand les corps se souviennent*: Expérience et politique du sida en Afrique du Sud. Paris: La Découverte, 2006a.

_____. Souffrir par le social, gouverner par l'écoute: Une configuration sémantique de l'action publique. In: *Politix*, 73, 2006b, p. 137–58.

_____. Économie morale du traumatisme. In: FASSIN, D ; RECHTMAN, R. *L'empire du traumatisme*. Enquête sur la condition de victime. Paris: Flammarion, 2007, p. 403-417.

_____. The Embodied Past: From Paranoid Style to Politics of Memory in South Africa. In: *Social Anthropology*, 16-3, 2008, p. 312–28.

_____. The humanitarian politics of testimony: Subjectification through trauma in the Israeli-Palestinian conflict. In: *Cultural Anthropology*, 23-3, 2008, p. 531-558.

_____. In the heart of humaneness: The moral economy of humanitarianism. In: FASSIN, D.; PANDOLFI, M. (dir.). *Contemporary states of emergency: The politics of military and humanitarian intervention*. New York: Zone Books, 2009, sous presse.

_____. The violence of racialization: Problematizing the French riots of 2005 as event. In: BROWNE, C.; MCGILL, J. (dir.). *Violence in France and Australia: Disorder in the post-colonial welfare state*. Sydney: Sydney University Press, no prelo.

FLECK, Ludwik. *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1935/1979.

FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir. In: *Dits et écrits* Paris: Gallimard, 1994, p. 222-243.

GREENHOUSE, Carol J. Hegemony and Hidden Transcripts: The Discursive Arts of Neoliberal Legitimation. In: *American Anthropologist*, 107-3 (2005): 356-68.

HACKING, Ian. *The social construction of what?* Cambridge: Harvard University Press, 1999.

HAMLIN, Christopher. Robert Warrington and the moral economy of the aquarium. In: *Journal of the History of Biology*, 19-1, 1986, p. 131-154.

HIRSCHKIND, Charles. *The ethical soundscape: Cassette sermons and Islamic counter publics*. New York: Columbia University Press, 2006.

HIRSCHMAN, Albert O. *L'économie comme science morale et politique*. Paris: Éd. du Seuil/Gallimard, 1984.

HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Éd. du Cerf, [1992] 2000.

JAMES, Sherman A. Confronting the moral economy of US racial/ethnic health disparities. In: *American Journal of Public Health*, 93-2, 2003, p. 93-189.

JOBARD, Fabien. *Bavures policières? La force publique et ses usages*. Paris: La Découverte, 2002.

KUAH, Khun Eng. The changing moral economy of ancestor worship in a Chinese emigrant district. In: *Culture, Medicine and Psychiatry*, 23-1, 1999, p. 99-132.

LAGRANGE, Hugues; OBERTI, Marco (dir.). *Émeutes urbaines et protestations. La singularité française*. Paris: Presses de la FNSP, 2006.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et philosophique de la philosophie*. Paris: PUF, [1926] 1993, 261-4.

- LEPOUTRE, David. *Cœur de banlieue*. Codes, rites et langages. Paris: Odile Jacob, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structural*. Paris: Plon, 1958.
- LOCK, Margaret. The Tempering of Medical Anthropology: Troubling Natural Categories. In: *Medical Anthropology Quarterly* (2001): 478–92.
- MAUGER, Gérard. *L'émeute de novembre 2005*. Une révolte protopolitique. Paris: Éd. du Croquant, 2006.
- MAUSS, Marcel. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: *L'Année sociologique*, 1, 1923-1924, p. 30-186. Reproduit dans _____. *Sociologie et anthropologie*. Paris : PUF, [1950] 2007, p. 143-279.
- MINTZ, Sidney. *Worker in the cane: A Puerto Rican life history*. New Haven: Yale University Press, 1960.
- MUCCHIELLI, Laurent; LE GOAZIOU, Véronique (dir.). *Quand les banlieues brûlent*. Retour sur les émeutes de novembre 2005. Paris: La Découverte, 2006.
- NATTRASS, Nicoli. *The moral economy of AIDS in South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- NUSSBAUM, Martha C. *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2001.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. A moral economy of corruption in Africa? In: *The Journal of Modern African Studies*, 37-1, 1999, p. 25-52.
- ORLOVE, Benjamin S. Meat and strength: The moral economy of a Chilean food riot. In: *Cultural Anthropology*, 12-2, 1997, p. 234-268.
- PARKER, Barbara. Moral economy, political economy, and the culture of entrepreneurship in Highland Nepal. In: *Ethnology*, 27-2, 1988, p. 181-194.
- PICKERING, Andrew. From Science as Knowledge to Science as Practice. In: *Science as Practice and Culture*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1992, p. 1–26.
- POLANYI, Karl. *La grande transformation*. Aux origines politiques et économiques de notre temps. Paris: Gallimard, [1944] 1972.

POPKIN, Samuel L. *The rational peasant: The political economy of rural society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press, 1979.

POSUSNEY, Marsha Pripstein. Irrational workers: The moral economy of labor protest in Egypt. In: *World Politics*, 46-1, 1993, p. 83-120.

POWELSON, John P. *The moral economy*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.

QUINTERO, Gilbert. Nostalgia and degeneration: The moral economy of drinking in Navajo society. In: *Medical Anthropology Quarterly*, 16-1, 2002, p. 3-21.

RASMUSSEN, Nicolas. The moral economy of the drug company-medical scientist collaboration in interwar America. In: *Social Studies of Science*, 34-2, 2004, p. 161-185.

RAWLS, John. *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*. Paris: La Découverte, [2002] 2008.

REVEL, Jacques (dir.). *Jeux d'échelles*. La micro-analyse à l'expérience. Paris: Le Seuil/ Gallimard, 1996.

SALTER, Brian. Bioethics, politics and the moral economy of human embryonic stem cell science: the case of the European Union's sixth framework programme. In: *New Genetics and Society*, 26-3, 2007, p. 269-288.

SALTER, Brian; SALTER, Charlotte. Bioethics and the Global Moral Economy: The Cultural Politics of Human Embryonic Stem Cell Science. In: *Science, Technology, and Human Values* (2007): 554–81.

SAY, Jean Baptiste. *Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent, ou se consomment les richesses*. Paris: Calmann-Lévy, [1803] 1972: http://classiques.uqac.ca/classiques/say_jean_baptiste/traite_eco_pol/traite_eco_pol.html.

SAYAD, Abdelmalek. La maladie, la souffrance, et le corps. In: *La double absence: Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Ed. du Seuil [1981] 1999, p. 255–303.

SAYER, Andrew. Moral economy, Department of sociology, Lancaster University, 2004. Disponible em : <http://www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/sayer-moral-economy>.

SAUVADET, Thomas. *Le capital guerrier*. Concurrence et solidarité entre jeunes de cite. Paris: Armand Colin, 2006.

SCOTT, James C. *The Moral Economy of the Peasant*: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. New Haven: Yale University Press, 1976.

SCOTT, James C. *Weapons of the weak*: Everyday forms of resistance. New Haven: Yale University Press, 1985.

SCOTT, James C. Afterword to “Moral economies, state spaces, and categorical violence” In: *American Anthropologist*, 107-3, 2005, p. 395-402.

SEN, Amartya. La prudence d’Adam Smith. In: *Mouvements*, 23, 2002, p. 110-117 (version originale In: S. LALL; F. STEWART (dir.). *Theory and reality in development*. Londres: Macmillan, 1986).

SIVARAMAKRISHNAN, Scott K.. Introduction to “Moral economies, state spaces, and categorical violence”. In: *American Anthropologist*, 107-3, 2005, p. 321-330.

SKOLNICK, Jérôme H.; FYFE, James J. *Above the law*: Police and the excessive use of force. New York: Free Press, 1993.

THOMPSON, Edward P. The moral economy reviewed. In: *Customs in common*. Londres: The Merlin Press, 1991, p. 259-351.

THOMPSON, Edward P. *The making of the English working class*. Harmondsworth: Penguin Books, [1963] 1968.

THOMPSON, Edward P. The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. In: *Past & Present*, 50, 1971, p. 76-136.

TRESH, John. The daguerreotype’s first frame: François Arago’s moral economy of instruments. In: *Studies in History and Philosophy of Science*. Part A, 38-2, 2007, p. 445-476.

TRIPP, Charles. *Islam and the moral economy*: The challenge of capitalism. Cambridge/New York : Cambridge University Press, 2006.

WOLF, Eric R. *Peasant wars of the twentieth century*. New York: Harper & Row, 1969.

YOUNG, Allan. *The Harmony of Illusions*: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder. Princeton: Princeton University Press, 1995.

4

DA MORALIDADE À ETICIDADE VIA QUESTÕES DE LEGITIMIDADE E EQUIDADE*

Luís Roberto Cardoso de Oliveira
Universidade de Brasília

Nos últimos anos, a ética do Discurso (ou ética discursiva) tem suscitado vários debates interessantes em torno da possibilidade de fundamentação de questões de ordem ética e/ou moral. Nesses debates, diferentes perspectivas ou posicionamentos filosóficos são confrontados (Kuhlmann, 1986; Benhabib e Dallmayr, 1990), e a relação entre ética e política é tematizada (Kelly, 1991). Entretanto, pouco tem sido feito no sentido de se articular essa discussão com o equacionamento de problemas de ordem empírica – e muito menos pelo recurso ao método etnográfico. Pois é exatamente no âmbito desse tipo de articulação que o presente trabalho se insere.

Nesse sentido, gostaria de iniciar a discussão com três observações preliminares, à guisa de introdução:

1. Como toda teoria moral de inspiração Kantiana, a ética do Discurso proposta por Habermas e Apel tem quatro atributos fundamentais: é deontológica, cognitivista, formalista e universalista (Habermas, 1986, p. 18). Embora esses atributos estejam intimamente interligados, parece-me que aqueles que oferecem maior potencial de diálogo imediato com as ciências sociais são os dois primeiros, na medida em que seriam constitutivos mesmo do fato moral como tal. Ou seja, o caráter obrigatório das normas (Mauss, 1971; Malinowski, 1982; Gluckman, 1967 e L. Cardoso de Oliveira, 1989 inter alia), por um lado, e a crença dos atores sociais na possibilidade de justificar essas normas (Gluckman: 1967; L. Cardoso de Oliveira, 1989), por outro, parecem ser características gerais da vida ética ou “Sittlichkeit”, onde quer que ela tenha lugar¹.

* Texto publicado originalmente no livro “Ensaaios Antropológicos sobre Moral e Ética organizado”, organizado por Roberto Cardoso de Oliveira e Luís Roberto Cardoso de Oliveira, pela Editora Tempo Brasileiro em 1996.

A presente publicação foi autorizada por Luís Roberto Cardoso de Oliveira, a quem agradecemos a generosa deferência.

¹ Utilizo aqui a noção Hegeliana de “Sittlichkeit” em oposição ao conceito kantiano de Moralidade para chamar a atenção para a importância da dimensão local da eticidade (ou vida ética) no equacionamento de questões de ordem moral.

2. Como antropólogo, meu interesse está muito mais voltado para o estudo de eticidades (Sittlichkeiten) particulares, campo em que me sinto mais à vontade, do que para a discussão da questão da moralidade em si, a qual ocupa maior espaço nos trabalhos dos filósofos em geral, e de Habermas e Apel em particular. Desse modo, a problemática da moralidade assume um papel importante no meu empreendimento na medida em que ela me permite um melhor equacionamento da eticidade como objeto de estudo.

3. De acordo com o próprio Habermas (1986, p. 16), desde Hegel o formalismo e o universalismo das teorias morais de orientação Kantiana têm sido criticados por implicarem um processo de abstração, ou de distanciamento do substrato substantivo do fato moral, de tal ordem que o sentido mesmo da eticidade e das máximas analisadas acabaria sendo totalmente esvaziado². Embora acredite que a ética do Discurso consiga superar esses problemas satisfatoriamente ao nível teórico, parece-me que as reflexões desenvolvidas por Habermas não permitem um encaminhamento igualmente satisfatório dessas questões para a construção de um programa de pesquisa ao nível empírico. Pois é exatamente nesse contexto que as preocupações do intérprete da sociedade com questões de *legitimidade* e *equidade* (“fairness”)³ podem dar uma contribuição para o aprofundamento do debate. Sendo assim, como espero poder mostrar através da discussão de alguns exemplos tirados de meu estudo sobre Juizados de Pequenas Causas nos EUA, ao mesmo tempo em que a *ética do Discurso* permite um melhor equacionamento de problemas de *legitimidade* e *equidade*, a investigação sociológica desses problemas permite uma articulação mais palpável entre questões de *moralidade* e *eticidade* assim como sugerida (mas pouco desenvolvida) no plano das tentativas de “fundamentação” filosófica da *ética do Discurso*.

No que se segue, farei inicialmente uma breve exposição das principais características da ética do Discurso, com o objetivo de (1) indicar o potencial de suas proposições para a apreensão do fenômeno ético-moral ao nível

² Para Hegel, segundo Habermas, a abstração do conteúdo concreto de máximas e obrigações imposta pelo princípio do imperativo categórico faz com que a sua aplicação seja necessariamente tautológica, na medida em que “qualquer máxima pode tomar a forma de uma lei universal” (Habermas, 1986, p. 16). Da mesma forma, “como o imperativo categórico prega a separação entre o universal e o particular, um julgamento considerado válido em termos desse princípio necessariamente permanece externo aos casos individuais e insensível ao contexto particular do problema a ser solucionado” (idem, *ibidem*).

³ A noção de *equidade* como conceito analítico no âmbito da antropologia jurídica foi desenvolvido no meu trabalho sobre pequenas causas nos EUA (L. Cardoso de Oliveira, 1989), a partir de um diálogo com as ideias de Gluckman (1965; 1967) e com a categoria nativa de *fairness*, que permeia todo o mundo anglo-americano, incluindo-se aí o universo acadêmico das ciências sociais em sentido amplo.

conceitual, e (2) apresentar algumas de suas limitações para a compreensão das manifestações empíricas do fenômeno. Sugiro, então, (3) a utilização das noções de legitimidade e equidade para resgatar a fecundidade da ética do Discurso para a realização de estudos etnográficos. Finalmente, (4) inspiro-me nas formulações desenvolvidas até aqui para elucidar o significado e/ou as implicações ético-morais de dois exemplos etnográficos, concluindo o trabalho (5) com a indicação de alguns resultados relevantes deste esforço de articulação.

1. O Universo da Moralidade e a Fundamentação da Ética do Discurso

A ética do Discurso tem como objeto primordial o universo da moralidade, em sentido Kantiano; e, como tal, orienta-se por uma delimitação precisa de seu raio de ação. Isto é, como Kant os autores que defendem essa perspectiva pregam uma separação radical entre questões de ordem normativa e questões de ordem valorativa em sentido estrito, sendo que apenas as primeiras fariam parte do campo da moralidade como fenômeno filosófico ou social. Desse modo, a ética do Discurso privilegia o estudo do que é direito, correto, ou justo, mais na linha da tradição das teorias do “dever moral” (e.g., as teorias contratualistas de Rousseau a Rawls), em oposição aos aspectos valorativos da vida boa (ou do viver bem) que preocupavam a tradição que remonta a Aristóteles e São Tomás (Habermas, 1986, 1989)⁴.

Contudo, se a ética do Discurso compartilha a definição de seu objeto de estudo com os contratualistas e mantém os quatro atributos fundamentais que são comuns às demais teorias da moral de inspiração Kantiana, sua estratégia de fundamentação é significativamente diferente e abre novas perspectivas para as pretensões de validade dos estudos sobre a moral e a eticidade. Nesse contexto, o esforço mais sistemático de fundamentação da ética do Discurso foi realizado por Jürgen Habermas (1989). Passo agora à discussão de suas ideias⁵.

Em seu empreendimento, Habermas procura, inicialmente, discutir a pretensão de validade normativa no âmbito da teoria da argumentação, para depois estabelecer um princípio de universalização (“U”) – do qual deriva o

⁴ Como veremos mais adiante, a filiação da ética do Discurso à tradição das teorias morais que se preocupam com o “dever” não implica uma exclusão absoluta daqueles aspectos do “viver bem” sem os quais a esfera normativa da eticidade não poderia contar com o mínimo de motivação necessário (dos atores) para sustentar suas pretensões deontológicas – isto é, ainda que a separação entre questões normativas e valorativas se mantenha inalterada.

⁵ Como espero deixar claro na discussão que se segue, ao invés de calcar/fundamentar sua abordagem numa situação marcadamente idealizada ou artificialmente construída, nos moldes da “posição original” de Rawls (1971) ou do “ideal role taking” de Mead (1970), Habermas orienta suas reflexões por uma perspectiva reconstrutivista que não abre mão de uma forte conexão com o mundo empírico ainda que esta conexão seja, com frequência, trabalhada num nível excessivamente abstrato.

princípio de argumentação moral ('D') – que faça as vezes do imperativo categórico Kantiano para a ética do Discurso.

Habermas chama a atenção para o fato de que, embora a esfera da normatividade esteja aberta a questões de validade, estas não têm, neste caso, um caráter idêntico ao das questões de validade assertórica, que caracteriza as proposições científicas sobre o “mundo objetivo”, mas apenas análogo. Se num caso falamos em verdade (proposicional), no outro seria mais adequado falarmos em correção (normativa). Isto é, argumenta Habermas, ao contrário das postulações dos intuitionistas (e dos cognitivistas empiristas em geral), as proposições deonticas não podem ser impunemente assimiladas às proposições predicativas (1989, p.73). Pois as primeiras mantêm uma relação diferente com os atos de fala através dos quais são explicitadas e não podem ser falseadas ou verificadas como as últimas (idem, p. 75). Enquanto as proposições predicativas só existem nos atos de fala, pois dependem destes para manter sua força assertórica, “as pretensões de validade normativas têm sua sede primeiro em normas e só de maneira derivada em atos de fala” (idem, p. 81), na medida em que o ordenamento do “mundo social” não pode ser constituído “independentemente de toda a validade” e, portanto, reivindica uma validade anterior mesmo à proclamação das normas em questão⁶.

Desse modo poderíamos dizer que, se o mundo social é simbolicamente pré-estruturado e, portanto, não pode ser plenamente compreendido sem que o pesquisador se sujeite a um processo de dupla hermenêutica (Giddens, 1976, p. 158)⁷, os universos da moralidade e da eticidade demandariam uma radicalização desse processo, sendo quase totalmente impermeáveis à atitude objetivista do observador (L. Cardoso de Oliveira, 1989, p. 123-38; e 1993, p. 67-81).

Mas esse substrato social característico da ideia de validade ou correção normativa tem implicações significativas para uma teoria moral que se pretende cognitivista. Pois, se se pretende separar as normas válidas daquelas que não o são, faz-se necessário desenvolver uma noção de validade distinta da ideia de vigência social⁸.

Ao passo que entre os estados de coisas existentes e os enunciados verdadeiros existe uma relação unívoca, a existência ou validade social das normas não quer dizer nada ainda acerca da questão se estas também são válidas.

⁶ “[...] Ao contrário, as pretensões de verdade não são de modo algum inerentes às entidades elas próprias, mas apenas aos atos de fala com que nos referimos às entidades no discurso constativo de fatos, a fim de representar estados de coisas” (Habermas, 1989, p. 81-2).

⁷ Quer dizer, além daquela primeira dimensão interpretativa constitutiva do objeto de pesquisa e compartilhada por cientistas naturais e sociais referente às preocupações/problemas presentes na comunidade de pesquisadores, os cientistas sociais precisam considerar uma segunda dimensão interpretativa para serem bem-sucedidos em seus empreendimentos de pesquisa. Como o mundo social é simbolicamente pré-estruturado, as representações dos atores sobre suas práticas sociais são parte constitutiva dessas práticas, e o intérprete da sociedade tem de levar as primeiras em consideração se quiser entender as últimas (L. Cardoso de Oliveira, 1993, p. 67-81).

⁸ No primeiro volume de sua “Theory of Communicative Action” (1984), Habermas faz essa distinção através dos conceitos de *Geltung* (validade como vigência social) e *Gültigkeit* (validade com pretensão de universalidade).

Temos que distinguir entre o fato social do reconhecimento intersubjetivo e o fato de uma norma ser digna de reconhecimento. Pode haver boas razões para considerar como ilegítima a pretensão de validade de uma norma vigente socialmente; e uma norma não precisa, pelo simples fato de que sua pretensão de validade poderia ser resgatada discursivamente, encontrar também um reconhecimento factual [...] (Habermas, 1989, p. 82).

É nesse ponto que a definição de um princípio de universalização aparece como um passo essencial para o empreendimento, na medida em que é através dele que o processo de fundamentação da diferença entre vigência social e validade poderá ser concretizado. Nesse contexto, o imperativo categórico kantiano (“aja de forma que a máxima de sua vontade poderia, ao mesmo tempo, manter-se como um princípio para uma lei universal”) é substituído por um princípio (ético-discursivo) de argumentação moral ‘D’ e por um princípio de universalização ‘U’:

‘D’ = apenas poderão manter suas pretensões de validade aquelas normas que poderiam contar com o consentimento de todos os concernidos em sua capacidade enquanto participantes num discurso prático (Habermas, 1986, p. 18).

Isto é, dentro dessa perspectiva, em princípio toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles tivessem oportunidade de participar de um discurso prático.

‘U’ = Para uma norma ser válida as consequências intencionais e não intencionais que sua observância generalizada tem para os interesses de cada um devem ser livremente aceitas por todos (Habermas, 1986, p.18).

Este princípio de universalização, que serve como um princípio ponte no equacionamento de questões de ordem normativa (Habermas, 1989, p. 84ss), equivalente aos cânones da indução na esfera de validade assertórica, cumpre o papel de uma fundamentação indireta para as pretensões de validade normativa na medida em que o referido princípio é desenvolvido a partir de uma pressuposição pragmática da argumentação em geral – isto é, uma pressuposição necessária para qualquer um que entre no jogo da argumentação.

Para fundamentar o caráter necessário dessa pressuposição, Habermas utiliza (a) o conceito de *contradição performativa* de Apel; e (b) a discussão sobre a argumentação no contexto de sua “teoria da ação comunicativa”. A ideia de contradição performativa é utilizada por Apel para refutar a absolutização do falibilismo no âmbito do racionalismo crítico e renova as possibilidades de uma estratégia de

fundamentação não dedutiva das normas. Nesse sentido, Habermas cita um texto bastante esclarecedor de Apel:

Aquilo que não posso contestar sem cometer uma autocontradição atual e, ao mesmo tempo, não posso fundamentar dedutivamente sem um *petitio principii* lógico-formal pertence àquelas pressuposições pragmático-transcendentais da argumentação, que é preciso ter reconhecido desde sempre, caso o jogo de linguagem da argumentação deva conservar o seu sentido (Apel *apud* Habermas, 1989, p. 104).

Ao permitir o desvelamento de pressuposições que, a despeito do fato de não admitirem justificação lógico-dedutiva sem a formulação de uma petição de princípio, não podem ser negadas sem que os interlocutores abram mão do sentido daquilo que estão dizendo (*e/ou* fazendo), Apel (1987) viabiliza uma saída para os impasses aparentemente insuperáveis do conhecido Trilema de Münchhausen que caracterizaria os esforços de justificação dedutiva da fundamentação filosófica⁹.

O exemplo utilizado por Apel para explicar o significado e as implicações de sua noção de contradição performativa é o processo de fundamentação do famoso “*cogito, ergo sum*” cartesiano. O autor argumenta que essa expressão não pode ser posta em dúvida sem que o sujeito da dúvida entre em contradição (Apel, 1987, p. 272-83). Isto é, ao expressar, num ato de fala, a dúvida sobre a minha própria existência (e.g., “eu duvido aqui e neste momento de que eu exista”), eu estaria ao mesmo tempo refutando o sentido ou significado do respectivo ato de fala. Pois se caracterizaria uma situação na qual “o componente proposicional contradiz o componente performativo do ato de fala expresso por esta sentença autorreferida” (idem, p. 278). Depois de sustentar, recorrendo a Peirce, que toda dúvida supõe certezas, e de mostrar que o “*insight*” cartesiano não é passível de fundamentação por via dedutiva ou através da “*introspecção de uma consciência solitária*” (ibidem, p. 279), Apel propõe uma versão pragmático-transcendental para o mesmo, através da qual a minha existência assim como a existência de um mundo da vida real e de uma comunidade de comunicação se apresentam como pressuposições necessárias e irrefutáveis da argumentação. Pressuposições sem as quais o jogo da argumentação não pode ter sentido¹⁰.

⁹ Tendo sido derivado da lógica formal, em sentido estrito, o Trilema de Münchhausen afirma que as tentativas de fundamentação filosófica – entendidas aqui como empreendimentos puramente dedutivos – implicariam necessariamente pelo menos uma de três alternativas: (1) o regresso infinito, (2) um círculo lógico, *e/ou* (3) a decisão arbitrária de interromper o processo de apresentação de razões.

¹⁰ Num artigo posterior, discutindo as aporias das perspectivas que não reconhecem esforços de fundamentação que não impliquem a apresentação de uma prova – no sentido de dedução de proposições a partir de outras proposições ou da indução de proposições gerais a partir de proposições particulares, ou ainda da indução de predicados proposicionais a partir dos dados da sensibilidade –, Apel aponta a existência de um certo dogmatismo necessariamente embutido nessas perspectivas. Tal dogmatismo seria sustentado por uma petição de princípio segundo a qual a justificação ou fundamentação filosófica deve ser sempre o resultado de uma derivação de algo mais (1990, p. 42).

Da mesma forma, a articulação, a partir de uma perspectiva reconstrutivista, das pretensões de validade da fala com as pressuposições ontológicas (no sentido Heideggeriano de um existencial) sobre a existência de três mundos, assim como é elaborada por Habermas em sua discussão sobre a relação entre modalidades de comunicação e a sua tipologia das ações sociais, constitui-se numa contribuição significativa para a sustentação da alternativa em pauta (Habermas, 1970a; 1970b; 1979; 1982 e 1984)¹¹.

Como se pode ver no quadro abaixo, a cada tipo de ação social corresponde o predomínio de uma relação com o mundo e de uma orientação visando a objetivos determinados, assim como de uma pretensão de validade caracterizada por um tema e por um ato de fala específico, configurando uma modalidade particular de comunicação. Neste contexto, gostaríamos de chamar a atenção para a singularidade da articulação entre a ação comunicativa e a modalidade argumentativa de comunicação: através da integração das três alternativas de relacionamento para com o mundo e da possibilidade de tematização sistemática (e eventualmente pontual) de cada uma das três pretensões de validade da fala, somadas a uma orientação voltada para o entendimento mútuo, ela viabiliza a realização do que Habermas chamou de interpretações racionais ou fundamentadas¹². A circunstância ideal para o desenvolvimento destas interpretações racionais seria aquela em que os atores pudessem engajar-se numa situação discursiva, caracterizada por Habermas como uma situação

[...] removida de contextos de ação e da experiência e cuja estrutura nos assegura que as pretensões de validade implícitas em asserções, recomendações e 'warnings' são os objetos exclusivos da discussão (Habermas, 1975, p. 107-8).

De fato, a reconstrução das pretensões de validade da fala, somada à constatação, através do conceito de “contradição performativa”, da existência de pressuposições de regras não rejeitáveis da argumentação, parece um argumento convincente quanto às acusações de etnocentrismo levantadas

¹¹ De acordo com Habermas, todos os seres humanos, independentemente de suas origens históricas ou culturais, compartilhariam as mesmas pressuposições ontológicas sobre a existência de três mundos: “1. o mundo objetivo (como a totalidade das entidades sobre as quais afirmações verdadeiras são possíveis); 2. o mundo social (como a totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas); 3. o mundo subjetivo (como a totalidade das experiências do falante às quais ele tem um acesso privilegiado)” (Habermas, 1984, p. 100).

Embora essas pressuposições possam ter significados radicalmente diferentes em culturas diversas – como a literatura antropológica demonstra –, meu entendimento da argumentação de Habermas é o de que quaisquer que sejam essas diferenças elas sempre poderão ser “esclarecidas para os nativos e comunicadas aos estrangeiros em processos de ação comunicativa” (L. Cardoso de Oliveira, 1989, p. 136n).

¹² Infelizmente não posso me alongar muito, no âmbito deste capítulo, na discussão sobre a ideia Habermasiana de uma “interpretação racional”. Para maiores esclarecimentos sobre o assunto, veja, além dos trabalhos de Habermas citados no parágrafo anterior, os de McCarthy (1981), Maranhão (1981), Thompson (1982) e L. Cardoso de Oliveira (1989).

Esboço da Tipologia de Ações de Habermas e as Pretensões de Validade da Fala*

TIPOS DE AÇÃO	RELAÇÕES PARA COM O MUNDO	ORIENTAÇÃO VISANDO A	PRETENSÕES DE VALIDADE**	TEMAS/ ATOS DE FALA	MODALIDADES DE COMUNICAÇÃO
Teleológica (estratégica/instrumental)	Mundo Objetivo	Sucesso	Verdade	Conteúdo Proposicional/Constativos	Cognitiva
Normativa	Mundo Social	Assumir Relações Normativas	Correção Normativa	Relações Interpessoais/Regulativos	Interativa
Dramatúrgica	Mundo Subjetivo	Representação do Eu	Sinceridade	Intenção do Falante/Representativos	Expressiva
Comunicativa	Interação dos Três Mundos Acima	Entendimento	As Três Pretensões São Tematizadas Alternativamente	Interpretação	Argumentativa

*Este QUADRO foi retirado de minha monografia sobre pequenas causas nos EUA (L. Cardoso de Oliveira 1989, p. 135).

**Deixei de fora do QUADRO a pretensão de validade de compreensibilidade que tematiza a boa formação das expressões simbólicas, mas que não envolve nenhuma relação específica com o mundo ou com os tipos de ação.

contra qualquer teoria moral cognitivista/universalista. Pois, ainda que a argumentação moral – no sentido de um engajamento dos atores numa “situação discursiva” na qual a validade mesma de normas e princípios específicos é questionada – possa não encontrar espaços devidamente institucionalizados em sociedades específicas, não me parece possível o desenvolvimento de qualquer espécie de vida social (ou de sociedade) em que as normas sociais se mantenham totalmente fora dos espaços de comunicação/argumentação nos quais os atores acabam se envolvendo no processo de coordenação de planos de ação comuns¹³. Por outro lado, ao limitar o universo das normas morais àquelas com possibilidade de fundamentação de uma validade universal, a ética do discurso mantém, por vezes, o problema da eticidade a uma distância excessiva.

2. O problema da Universalidade das Normas Morais e o Estudo da Eticidade em contextos sociais concretos

Quando disse, em minhas observações preliminares, que aparentemente a ética do Discurso teria conseguido superar, ao nível teórico, a distância (radical) entre a esfera da moralidade e o mundo da eticidade, estava me referindo às implicações da inserção da ética do Discurso de Habermas em sua teoria da ação comunicativa. Neste último trabalho, e inspirando-se em ensaios de Herbert Mead, Habermas (1987, p. 5-43) argumenta de forma insofismável que o processo de individuação supõe, necessariamente, o envolvimento do indivíduo em processos de socialização. Esta dependência do processo de formação da pessoa/indivíduo na interação intersubjetiva com os demais membros de sua comunidade (de origem) faz com que Habermas chame atenção para o caráter “quase constitutivo da insegurança e da fragilidade crônica da identidade” (1986, p. 20) e afirme que a moralidade atua exatamente no processo de suavização dessa fragilidade, procurando dar conta de duas tarefas ao mesmo tempo: (1) “ênfatisar a inviolabilidade do indivíduo através da postulação do respeito igual pela dignidade de todos [...]”; e (2) “proteger a rede de relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo através das quais os indivíduos sobrevivem como membros da comunidade” (idem, p. 21). Nesse sentido, essas duas tarefas complementares estariam ligadas a dois princípios fundamentais:

¹³ Como assinala Alexy (1990, p. 151-90), o esboço de uma justificação antecipa, necessariamente, a possibilidade de argumentação. Nesse sentido, a impossibilidade lógica da realização de processos de socialização onde não há espaço para os atores manifestarem e/ou lidarem com suas dúvidas reforça nosso argumento.

1. Justiça (Gerechtigkeit): “postula igualdade de respeito e de direitos para o indivíduo” (“no sentido moderno se refere à liberdade subjetiva da individualidade inalienável”);

2. Solidariedade: “postula empatia e benevolência para o bem-estar do próximo” (“Solidariedade se refere ao bem-estar dos membros associados de uma comunidade que compartilham intersubjetivamente o mesmo mundo vivido [Lebenswelt]”) (idem, p. 21).

Ao privilegiar, em igualdade de condições, esses dois princípios constitutivos, a ética do Discurso estaria renovando o diálogo entre as duas tradições da filosofia moral (teorias do dever = princípio de justiça; teorias do bem comum = princípio de solidariedade) cuja unilateralidade teria sido implicitamente criticada por Hegel através do conceito de vida ética (Sittlichkeit). E, assim, estaria encurtando a distância entre questões de moralidade e de eticidade.

O conceito Hegeliano de vida ética (Sittlichkeit) é uma crítica implícita das duas unilateralidades, uma sendo a imagem refletida da outra. Hegel se opõe à universalidade abstrata da justiça que se manifesta nas abordagens individualistas da idade moderna, no direito natural racional e na filosofia moral kantiana. Não menos vigorosa é sua oposição ao particularismo concreto do bem comum que permeia Aristóteles e São Tomás. *A ética do discurso, por sua parte, pega esta aspiração Hegeliana básica – para resgatá-la (redimi-la) com meios Kantianos* (Habermas, 1986, p. 22, o grifo é meu).

Desse modo, Habermas argumenta que a ética do Discurso se encontra numa situação particularmente promissora para “derivar a substância de uma moral universalista” (idem). Pois, se de um lado reconhece que as pressuposições gerais da argumentação só são atualizadas em discursos concretos, por outro assinala que a dinâmica desses discursos tem um potencial de transcendência que permite a incorporação de “sujeitos competentes para além de uma forma de vida particular” (ibidem) – isto é, na medida em que esses discursos estão orientados, em última instância, para a avaliação da correção normativa dos atos e/ou posicionamentos que os atores assumem, uns em relação aos outros, na mutualidade característica das situações ou processos de interação social. Atos esses cujas justificativas têm uma pretensão de validade universal. Da mesma forma, a viabilização do enfrentamento de questões de eticidade a partir da ética do Discurso também estaria expressa na ampliação do conceito deontológico de justiça, que, agora, absorveria “aqueles aspectos estruturais da

vida boa/feliz (guten Lebens) que podem ser divorciados (dissociados) da totalidade concreta de uma forma de vida específica” (Habermas, 1986, p. 24). A propósito, é interessante notar que ao propor, inspirado em Habermas, um elenco de regras para controlar o bom desenvolvimento dos discursos práticos, Alexy (1990, p. 151-90) inclui os “julgamentos de valor”, ao lado dos “julgamentos de obrigação”, como objeto privilegiado desses discursos.

Seja como for, o fato de o universo da moralidade estar restrito àquelas normas que podem manter uma pretensão de universalidade em termos absolutos, isto é, àquelas cuja validade não pode estar associada (subordinada) a nenhuma cultura, tradição, ou sociedade particular, a *ética do Discurso* tem de lançar mão de outros conceitos e ampliar um pouco os seus interesses se quiser compreender – ou dar subsídios para a compreensão dos – aspectos mais significativos de uma vida ética concreta. Mesmo que mantenhamos um interesse estrito, como me parece apropriado, nos aspectos normativos (em oposição aos valorativos) da eticidade; isto é, ainda que insistamos em manter como foco da moral e da eticidade questões que privilegiam o equacionamento de interesses e/ou direitos alternativos, e que só se constituem como tais no processo de articulação de relações sociais determinadas, em oposição ao esforço de fundamentação/justificação de fins ou de valores últimos. Em suma, é o caráter englobador da dimensão normativa da eticidade que gostaríamos de enfatizar aqui.

3. O papel mediador das questões de Legitimidade e Equidade

O próprio Habermas assinala que as pretensões de validade da ética do Discurso não se limitam à esfera da moralidade, mas que englobariam o universo dos “discursos práticos” como um todo. Nesse contexto, o autor tem em mente duas situações, as quais desempenham um papel paradigmático na delimitação do universo dos “Discursos práticos”: (1) o caso das “normas de ação não morais, cujo domínio de validade é delimitado social e espaço-temporalmente, [mas que seria sensato tomá-las] por objeto de um Discurso prático e submetê-las a um teste de universalização (relativamente ao círculo dos concernidos)” (Habermas, 1989, p. 85)¹⁴; e (2) o caso de normas que

¹⁴ Essa universalização é sempre fruto de um consenso (genuíno). Nesse sentido, Habermas chama a atenção para a necessidade de se diferenciar esta situação daquela em que apenas pseudoconsensos são obtidos. Estes últimos acontecem em duas circunstâncias: “(a) em condições de *comunicação sistematicamente distorcida*, onde ‘pelo menos um dos participantes engana a si próprio sobre o fato de que a base consensual de sua ação está sendo mantida de forma apenas aparente’; e pela (b) *ação manipulativa*, onde ‘o manipulador engana pelo menos um dos outros participantes sobre a sua atitude estratégica’ (Habermas, 1979, p. 210)” (L. Cardoso de Oliveira, 1989, p. 121).

não representam um interesse comum entre as pessoas concernidas, mas um compromisso entre interesses particulares e antagônicos, desde que o compromisso se tenha concretizado em condições que garantam o equilíbrio de poder entre as partes envolvidas e que o caráter particularista dos interesses em jogo tenha sido estabelecido através de uma “discussão racional” (idem, p. 93-4; e Habermas, 1975, p. 111ss)¹⁵. Em ambos os casos, pode-se dizer que as respectivas normas são legítimas apesar de não serem morais¹⁶ – ainda que, no caso do segundo exemplo, a legitimidade da norma tenha sido estabelecida indiretamente, já que apenas os princípios que orientaram a discussão que desembocou no compromisso seriam fruto de um consenso.

Nesse contexto, a preocupação com questões de legitimidade é fundamental na medida em que amplia significativamente o universo de aplicação dos Discursos práticos sem abrir mão das pretensões de validade das interpretações que são produto desses discursos, ainda que o poder de universalização das mesmas tenha de ser relativizado. Deve-se chamar a atenção para o fato de que os Discursos práticos podem ser desenvolvidos tanto no caso da avaliação da validade das normas e/ou princípios éticos específicos, quanto na avaliação de sistemas políticos ou de decisões jurídico-legais em sentido amplo.

Em outro lugar, discuti a relatividade do poder de universalização das interpretações geradas no âmbito dos Discursos práticos, assinalando que esta dependeria da amplitude social e da dimensão significativa do problema a ser analisado, sendo que os principais fatores restritivos seriam “a delimitação da ‘comunidade de comunicação’ que estivesse sendo de fato ou virtualmente afetada pela (e afetando a) interpretação respectiva e [...] o grau de abstração no qual o problema estivesse sendo tratado” (L. Cardoso de Oliveira, 1989, p. 124). Isto é, o grau de “universalidade potencial de interpretações específicas é sempre historicamente circunscrito, e depende da adequação de sua aplicação a problemas particulares” (idem, *ibidem*).

De qualquer forma, não custa lembrar que, no que concerne às questões de legitimidade, a simples constatação da vigência social (validade factual/Geltung) de uma norma é um passo necessário mas não suficiente. Assim como no caso das normas morais, as normas legítimas têm de se mostrar dignas de tal atributo:

¹⁵ Habermas também distingue os compromissos dos pseudocompromissos. Com base em suas reflexões, eu caracterizei, em outro trabalho, os pseudocompromissos da seguinte maneira: “são acordos nos quais a particularidade dos interesses é tomada como dada [acriticamente], ou chega-se a um acordo sem equilíbrio de poder” (L. Cardoso de Oliveira, 1989, p. 118).

¹⁶ Isto é, desde que a negociação do compromisso estivesse submetida a condições restritivas, “porque é de se supor que um equilíbrio equitativo (fair) [entre os respectivos interesses] só pode ter lugar mediante a participação com iguais direitos de todos os concernidos”. E continua o autor: “Mas semelhantes princípios da formação de compromissos teriam que ser justificados, de sua parte, em Discursos práticos, de tal sorte que estes não estejam de novo submetidos à mesma pretensão de equilíbrio entre interesses concorrentes” (Habermas, 1989, p. 94).

[...] o comportamento de um ator é subjetivamente correto (no sentido de “normative rightness”) se ele sinceramente acredita estar seguindo uma norma de ação; seu comportamento é objetivamente correto se a norma em questão é, de fato, tida como justificada entre aqueles para quem ela se aplica [...]

De acordo com as pressuposições deste modelo de ação, entretanto, um ator só pode cumprir/seguir ou violar normas que ele subjetivamente acredita como sendo válidas; e com este reconhecimento dos princípios de validade normativa ele se expõe a um julgamento objetivo. Ele desafia o intérprete a examinar não apenas a atualidade da conformidade normativa de uma ação, ou a existência factual da norma em questão, mas a correção da norma em si mesma [...] (Habermas, 1984, p. 104).

Desse modo, já que os próprios atores demandam o reconhecimento da validade (Gültigkeit) universal (no sentido relativizado que discutimos acima) das normas nas quais acreditam, o pesquisador tem de (assumindo a posição do participante virtual) aceitar o desafio que lhe é feito se quiser entender o significado mesmo da norma em questão.

Por outro lado, embora acredite que Habermas esteja correto quanto à delimitação do universo dos Discursos práticos, penso que sua ênfase na referência a normas como objeto privilegiado na investigação de problemas de eticidade e legitimidade é pouco promissora. Tanto no que concerne à avaliação de sistemas jurídico-políticos, quanto em relação à compreensão do significado e da validade das normas propriamente ditas. Mesmo levando-se em consideração que o autor não tem em mente o sentido literal das normas e que sua perspectiva pretende levar em conta o campo semântico-pragmático de aplicação das mesmas.

Meu problema com essa estratégia é de duas ordens: (1) a distância potencial entre as normas mais abstratas e as situações substantivas ordenadas por elas faz com que o equacionamento destas duas dimensões da questão muitas vezes imponha o enfrentamento de uma longa cadeia de mediações interpretativas, sem a qual o acesso ao significado social objetivo das respectivas normas se torna extremamente difícil, e através da qual o conteúdo destas mesmas normas se torna, com frequência, excessivamente difuso; (2) no contexto da compreensão das normas de sociedades distintas/estranhas ao pesquisador, especialmente daquelas ditas tribais ou “primitivas”, mas também no caso das normas vigentes nos domínios sociais menos formalizados das sociedades ocidentais, é praticamente impossível desenvolver um entendimento adequado dessas normas sem uma dedicação mais radical ao estudo dos processos de aplicação das mesmas em casos concretos. Casos que, pela via da investigação etnográfica, melhor poderiam ser descritos.

Nesse sentido, e com o objetivo de superar essas dificuldades, eu me propus a avaliar a fecundidade do estudo de problemas de legitimidade através de uma ênfase em questões de aplicação normativa (1989, p. 126-ss; e 1992b, p. 40ss), apoiado na análise de casos concretos, isto é, de situações de litígio, no âmbito de um Juizado de Pequenas Causas. Inspirado nas reflexões de Habermas quanto à pretensão de validade normativa, sugeri, então, uma radicalização da analogia entre problemas de legitimidade e de compreensão (*verstehen*), de modo que o estudo do primeiro deixa de privilegiar a análise de normas para enfatizar a análise de interpretações. Nesse contexto, a avaliação da equidade das decisões desempenharia um papel central. Entre outras coisas, mostrei como valores últimos (*ultimate values*) e princípios (ou normas) podem ser indiretamente questionados (desafiados) – sem provocar reações intempestivas por parte do interlocutor – através da discussão de instâncias específicas de aplicação normativa, quando as partes envolvidas aceitam e/ou recusam interpretações alternativas da disputa. Como procurei argumentar numa avaliação crítica da literatura em antropologia jurídica, questões de legitimidade e *equidade* (*fairness*) são constitutivas do universo do direito, no sentido mais amplo possível, e toda decisão judicial tem uma pretensão de *equidade* (L. Cardoso de Oliveira, 1989, *passim*).

Da mesma forma, chamei atenção para o fato de que, ao contrário do que ocorre com a relação entre normas específicas e situações típico-ideais de aplicação das mesmas, a *equidade* de uma decisão (ou acordo) determinada, assim como a validade da interpretação que a sustenta, tem uma pretensão de universalidade. Isto é, “a pretensão de *equidade* da interpretação e/ou da decisão teria que, em princípio, satisfazer a qualquer pessoa (independentemente de sua origem cultural) que tivesse tido acesso irrestrito às peculiaridades do caso” (L. Cardoso de Oliveira, 1992b, p. 41). E insisti no fato de que, nesse contexto, o conceito de universalidade não implicaria necessariamente a ideia de exclusividade; uma interpretação ou decisão equânime é sempre potencialmente apenas uma entre outras. Contudo, numa comparação com uma decisão arbitrária, uma decisão equânime tem de sustentar sua pretensão de universalidade contra o caráter particularista da outra (*idem*).

Mas, para tornar claro o meu equacionamento de questões de aplicação normativa na esfera das decisões (ou acordos) judiciais, faz-se necessário indicar as três dimensões contextuais que desempenham um papel importante na compreensão de qualquer disputa/conflito e que, de acordo com minha proposta, o pesquisador tem de levar em consideração em sua análise: (1) o contexto sociocultural abrangente, que traz à tona o significado geral das coisas no âmbito de um universo específico simbolicamente pré-estruturado; (2)

o contexto situacional, que traz à tona o significado das ações no âmbito de situações e eventos típico-ideais; e (3) o contexto do caso específico que traz à tona o problema da adequação ou propriedade dos significados tematizados nas duas primeiras dimensões contextuais para a interpretação ou entendimento de uma disputa particular (L. Cardoso de Oliveira, 1989, p. 185-6). Se para o nativo ou sujeito da ação a consideração das relações entre essas três dimensões contextuais é importante para evitar interpretações reificadas e decisões injustas, para o cientista social a consideração do sentido interativo dessas dimensões contextuais possibilita uma melhor compreensão das disputas, na medida em que evita a absolutização dos direitos, cujo caráter relacional é fundamental para a ordenação das relações sociais.

Por outro lado, a investigação de questões de legitimidade não se encerra neste ponto – na avaliação da equidade/legitimidade das decisões judiciais e de suas respectivas interpretações. O significado dessas decisões tem de ser examinado no contexto do sistema social abrangente, para que na eventualidade de decisões arbitrárias (ou mal justificadas) se possa diferenciar entre manifestações isoladas do evento e “características endêmicas do sistema” (L. Cardoso de Oliveira, 1992, p. 42).

Se, no nível de decisões particulares, a reificação de regras específicas (normas, princípios, ou valores) é um sinal de aplicação normativa inadequada e de *iniquidade*, a ocorrência frequente de decisões reificadas sobre as mesmas questões e nas mesmas circunstâncias indica a presença de um poder *ilegítimo*, o qual só pode se afirmar através da utilização da força. Quando a ocorrência destas decisões pode ser padronizada, nos defrontamos com processos que gostaria de denominar como *tendências estruturais à reificação* (TEaR) (idem, p. 42).

A identificação dessas tendências se constitui num passo importante na avaliação de questões de legitimidade.

Entretanto, a investigação sistemática destas tendências (TEaR) não foi privilegiada no meu estudo sobre Pequenas Causas nos EUA. Neste empreendimento, partindo de uma preocupação com questões de *equidade* como dimensão constitutiva dos Discursos práticos em geral, procuro discutir o significado das decisões judiciais e dos acordos mediados no âmbito da corte. Desse modo, acredito ter tido acesso a aspectos significativos da “vida ética” local (americana), especialmente no que se refere à importância de categorias/valores como: *fairness*, *direitos* (rights), *cidadania*, e *indivíduo*. Da mesma forma, pude fazer indagações interessantes sobre o papel que essas categorias/valores desempenham na articulação das causas e nos processos de resolução das disputas.

Além disso, consegui captar alguns aspectos que acredito fundamentais do processo de resolução das pequenas causas que até então não haviam sido devidamente analisados na literatura. Desse modo, argumento que existem certos casos nos quais as decisões judiciais soam inadequadas porque, devido às restrições do modo judicial de avaliar a responsabilidade jurídica, são produto de interpretações equivocadas para as respectivas disputas. Por outro lado, minha discussão sobre as sessões de mediação sugere uma distinção importante entre dois tipos de acordos mediados: (1) *acordos equânimes*; e (2) *compromissos barganhados*. Enquanto o primeiro tipo de acordo revela a satisfação dos litigantes com relação às suas preocupações com questões de equidade e demonstra um alto grau de “responsiveness” (consideração, resposta, reconhecimento, satisfação) às demandas dos litigantes quanto a problemas de correção (normativa), os *compromissos barganhados* são caracterizados pela ênfase numa orientação mais estratégica, em que a principal preocupação das partes está na obtenção do maior ganho possível dentro das circunstâncias – ou, pelo menos, na consecução de um acordo minimamente razoável na balança das perdas e ganhos potenciais. Nesse contexto, como espero deixar claro na discussão dos exemplos que se seguem, argumento que o grau de *equidade* (legitimidade) relativa obtida no âmbito dos *acordos equânimes* é significativamente maior do que aquele obtido no caso dos *compromissos barganhados*.

4. Acordos Equânimes e Compromissos Barganhados

Uma das características interessantes do processo de resolução de disputas – no âmbito das pequenas causas – através das sessões de mediação é que, apesar de a orientação dos procedimentos desestimular discussões sobre a *responsabilidade* das partes no evento ou sobre a situação que dá origem à disputa, as causas que são “resolvidas” de maneira mais satisfatória são exatamente aquelas nas quais as partes conseguem vencer as resistências do processo e têm atendidas suas demandas por um enfrentamento mais detido dessa questão – isto é, na medida em que esse tipo de solução não pode prescindir de uma melhor compreensão do acontecimento que detonou a disputa em pauta. Além da conexão entre questões de ordem normativa e cognitiva, que fica bastante clara na análise dessas disputas, é importante notar que uma das grandes motivações das partes ao longo do processo – ao lado da aposta na reparação dos direitos supostamente agredidos e da recuperação do eventual prejuízo financeiro que lhes teria sido imposto – está na crença na orientação do sistema jurídico-legal em direção à produção de soluções *imparciais* (ou justas). Tal situação é ilustrativa de

pelo menos dois aspectos centrais dos processos institucionalizados de resolução de disputas nas sociedades modernas: (a) a identidade relativa entre as intuições morais das partes (dos atores) e aquelas elaboradas pelos filósofos que definem o ponto de vista moral como o ponto de vista da imparcialidade; e, (b) apesar do distanciamento progressivo entre as esferas do moral e do legal na modernidade, este último é, sem dúvida nenhuma, o espaço privilegiado de legitimação do ponto de vista moral na contemporaneidade¹⁷. Um terceiro aspecto que seria particularmente relevante para a compreensão da mediação nas pequenas causas é a conjugação de normas e valores no equacionamento das disputas, sem que a dimensão normativa perca seu caráter englobador (e predominante) na definição de uma solução para o conflito entre as partes.

A seguir, discutirei de maneira sucinta duas causas “resolvidas” através de mediação, as quais trazem à luz todas as principais características do processo mencionadas no parágrafo anterior e permitem uma visualização mais nítida do potencial ou da fecundidade de minha proposta de articulação entre as propostas teórico-filosóficas da ética do Discurso e o estudo/análise empírica de eticidades concretas, o que vale dizer, de uma efetiva etnografia das mesmas. Para facilitar a argumentação, apresentarei inicialmente uma causa cujo desfecho ilustra a efetivação de um *compromisso barganhado*, ainda que as manifestações das partes ao final do processo deem a impressão de que elas teriam conseguido uma “solução” plenamente satisfatória. A especificidade dos *acordos equânimes* ficará clara na discussão da segunda causa. As duas causas foram “observadas” e acompanhadas no Juizado de Pequenas Causas de Cambridge, Massachusetts, nos EUA, em 1985.

“O CASO DO CONGELADOR DANIFICADO”

O autor (*A*) da causa estava processando o querelado (*Q*), uma companhia de mudança, por danos causados a um congelador transportado pela respectiva companhia entre dois empreendimentos pertencentes a *A*. *Q* já havia transportado outro congelador para *A* no mês anterior e, como *A* havia ficado satisfeito com a primeira experiência, decidiu contratar a mesma companhia outra vez. Contudo, segundo *A*, nesta última vez a empresa não teria feito um bom trabalho. A começar pela acomodação do congelador no caminhão, que teria sido colocado na horizontal, apoiado em uma de suas laterais, contra as recomendações da indústria que fabrica esses equipamentos. Isso teria feito com que o compressor se tivesse deslocado contra a parede interna do congelador, furando o condensador e provocando o vazamento do fluido do congelador. Desse modo, o compressor teria ficado irremediavelmente

¹⁷ Nesse sentido, é interessante notar que, apesar da grande ênfase dos sistemas jurídico-legais ocidentais nos procedimentos formais que garantem a lisura do processo, esses sistemas não podem abrir mão do compromisso em viabilizar a efetivação de decisões substantivamente justas. Aliás, de acordo com uma importante publicação sobre procedimentos jurídicos em Pequenas Causas nos EUA, os Juizados têm de se preocupar não apenas com a justiça de suas decisões, mas também com a aparência de justiça das mesmas (Zoll, 1984, p.1).

danificado. Além disso, quando os transportadores chegaram ao local de destino do congelador, tiveram dificuldades para transportá-lo pela escada do prédio, fazendo com que o congelador ganhasse vários arranhões nas laterais e um grande amassado num dos cantos da frente. Agora, **A** queria ser reembolsado pelas perdas (pelo prejuízo) e estava reivindicando uma indenização no valor de US\$ 1.392,00 dólares: US\$ 891,73 que teriam sido gastos com os reparos efetivamente feitos, incluindo a substituição do compressor; seis meses de juros a 1,5% por mês, totalizando US\$ 80,27, correspondentes ao período de tempo que se passou entre o dia em que **A** pagou pelos reparos e a data em que ele deu entrada no processo; mais US\$ 400,00 estimados pelo mecânico no orçamento do eventual conserto do amassado. **Q** não estava contestando a responsabilidade sobre os estragos, mas estava questionando o valor da demanda (do dinheiro devido). As partes acabaram chegando a um acordo no valor de US\$ 746,00, para ser pago em duas prestações dentro de um mês¹⁸.

Na realidade, embora **Q** não contestasse completamente a responsabilidade sobre os estragos, disputava a extensão da mesma. Pois, argumentava ele, o congelador poderia ter sido melhor preparado por **A** para a mudança, como teria sido feito com o primeiro aparelho transportado pela companhia. Na mesma direção, **Q** achava que não devia arcar sozinho com o custo total da troca de compressor na medida em que, sendo a principal peça do congelador, sua colocação teria aumentado significativamente a vida útil futura do equipamento. **Q** também estava questionando a necessidade de pagar pelas duas visitas do técnico que realizou o conserto, já que a segunda visita só teria acontecido quando ficou comprovada a insuficiência dos reparos feitos no condensador para garantir que o congelador voltasse a funcionar normalmente. Isto é, só após a realização da primeira visita teria sido detectada a necessidade de trocar o compressor; e, segundo **Q**, o problema poderia ter sido imediatamente diagnosticado, evitando-se, assim, uma nova visita. De resto, quando ficou esclarecido que o cálculo dos juros incluídos na causa tinha tomado por base o padrão estabelecido para a cobrança de dívidas de cartões de crédito, **Q** afirmou que aceitaria a demanda desde que ficasse bem caracterizada sua responsabilidade pelos prejuízos sofridos por **A**. Entretanto, **Q** disputava a razoabilidade da realização do serviço de recuperação do amassado provocado na parte frontal do congelador, pois o custo do conserto seria muito maior que o valor agregado ao equipamento. Ou seja, o custo desse conserto jamais seria recuperado com a eventual venda do congelador no futuro.

¹⁸ O resumo dos dois casos discutidos aqui, assim como a análise dos mesmos, está baseado nos relatos apresentados em L. Cardoso de Oliveira (1989, p. 417-440).

Conforme **Q** ia listando suas divergências com as demandas formuladas por **A**, este ia manifestando, de maneira mais ou menos explícita, sua posição frente aos contra-argumentos apresentados pela defesa. Desse modo, **A** não encontrou dificuldades para indicar as contradições do discurso de **Q** – sem que este as contestasse – em relação à responsabilidade pela preparação do congelador, com o objetivo de evitar os problemas ocorridos na mudança. Por outro lado, **A** também não teve dificuldades em aceitar as ponderações de **Q** quanto à divisão dos custos com a compra do novo compressor, e concordou que, ao invés de consertar o amassado na frente do congelador, seria mais adequado receber uma indenização em dinheiro que cobrisse a desvalorização sofrida pelo aparelho devido ao incidente. De qualquer forma, ainda que, para as partes concluírem o acordo nos termos indicados acima (ver resumo do caso), o mediador tivesse de fazer uso de reuniões individualizadas com cada uma das partes, o processo de negociação se deu de maneira relativamente tranquila, e o resultado pode ser considerado satisfatório. Nesse contexto devo dizer que, enquanto o mediador redigia os termos definitivos do acordo, as partes trocavam impressões e faziam piadas sobre as audiências judiciais a que haviam assistido antes de serem chamados para a sessão de mediação, num ambiente de grande cordialidade. Todavia, há um aspecto importante do acordo que ficou aquém da expectativa de **A**, no que concerne à reparação de direitos que não se esgotam no plano jurídico-formal da disputa¹⁹, fazendo com que a solução mediada tivesse de ser classificada como *compromisso barganhado*. Esses direitos, que não foram devidamente considerados durante o processo de mediação, não podem ser totalmente dissociados de sua dimensão ético-moral sem que sejam completamente descaracterizados.

Estou me referindo à discussão sobre o significado e a fundamentação normativa da demanda relativa à cobrança de juros, em vista da demora em receber a indenização pelos reparos feitos no congelador. Assim como boa parte dos itens que compunham o conjunto de demandas arroladas na causa formalizada por **A**, o valor inicialmente estabelecido à guisa de juros foi reduzido à metade (US\$ 40,13) durante as negociações, e o problema não se encontra aí. De fato, as restrições que faço à negociação desse item do acordo não têm muita relação com o montante do valor finalmente definido para os juros, mas sim com o *conteúdo simbólico* expresso ou embutido nesse valor, o qual contém déficits de significado absolutamente relevantes no que concerne às demandas de correção normativa que motivaram a formalização da causa.

¹⁹ De certa maneira, nenhum direito que mereça ser classificado como tal pode abdicar totalmente de sua dimensão ético-moral, na medida em que se trata de um conceito ou categoria cuja essência está na tematização da maior ou menor adequabilidade ou correção (normativa) das relações que os atores estabelecem entre si. Contudo, a especificidade dos direitos em pauta está na dificuldade de relacioná-los diretamente com índices econômico-monetários, sem que seja feito um esforço de vinculação explícita nessa direção.

Nesse sentido, é interessante notar que, enquanto na justificativa apresentada por **A** a **Q** para a cobrança de juros chamava atenção a ênfase dada à perda financeira de **A** – que só agora estaria sendo reembolsado pelo conserto dos danos provocados por **Q** –, na conversa privada com o mediador a perda financeira era relativizada por **A**, ao afirmar que a cobrança de juros “era mais uma questão de fundo emocional”, em resposta à falta de atenção de **Q** para com os vários telefonemas e cartas enviadas por **A**, na tentativa de negociar um acordo que dispensasse a formalização de um processo jurídico. Um pouco mais adiante, ao reafirmar sua disposição em reduzir o valor correspondente aos juros, **A** insiste que, não obstante isso, “seria bom que eles [os representantes da companhia] não fossem recompensados por ignorar as pessoas”. Aliás, o fato de **A** aceitar sem problemas a redução no valor dos juros, devido mesmo à sua dificuldade em atribuir maior relevância à dimensão financeira deste item da causa, mas não admitir em hipótese alguma a sua eliminação do acordo, fortalece a ideia de que a falta de consideração da companhia em relação às suas reclamações seria, na realidade, a agressão que do seu ponto de vista não poderia ficar sem reparação.

Ao mesmo tempo em que essas manifestações de **A** indicam a importância por ele atribuída à desconsideração de **Q** em relação à sua pessoa (e aos seus direitos de cidadão), que aparece como a principal motivação da cobrança de juros, sugere também uma dificuldade especial em articular um discurso que dê sentido à demanda como reparação de um direito. Isto é, na medida em que sua transformação literal (sem qualquer justificativa específica) em perda financeira não permite nem mesmo o reconhecimento do direito agredido. Assim como sua identificação como problema emocional enfatiza a dimensão psicológica da questão, a qual reforça exclusivamente o aspecto subjetivo da experiência, inviabilizando a apreensão da dimensão normativa do fenômeno e, portanto, a reparação do direito de fato agredido.

É verdade que as partes envolvidas nessa disputa não estavam muito motivadas para discutir os “méritos” da causa, e isso contribuiu para a definição dos rumos tomados pelo processo de negociação que levou ao acordo. Seja em virtude da ausência de grandes divergências quanto à responsabilização dos danos sofridos por **A**, seja devido à preocupação deste em relação à recuperação do prejuízo financeiro decorrente dos consertos realizados no congelador, a atitude das partes revelava uma priorização das estratégias de maximização de ganhos (ou de minimização de perdas) em oposição a uma avaliação mais criteriosa dos direitos eventualmente agredidos. De qualquer forma, o fato de **A** não ter conseguido comunicar adequadamente sua demanda de reparação das agressões que lhe haviam sido impostas por **Q** – ao não levar em consideração suas reclamações anteriores à formalização da causa – não permitiu um

melhor tratamento da questão durante a sessão de mediação, e nem mesmo fez com que **Q** percebesse o caráter agressivo de sua atitude. Como assinalei acima, apesar de essa atitude de **Q** ter sido abertamente criticada por **A** no início da sessão, o aspecto então enfatizado foi o agravamento da perda financeira expressa na cobrança de juros. Nessas circunstâncias, os direitos infringidos não poderiam ser mais que, na melhor das hipóteses, apenas parcialmente reparados. Pois, sem que as partes compartilhem explicitamente o reconhecimento do problema, este só pode ser resolvido de forma unilateral e potencialmente ambígua. Quando esse reconhecimento não ocorre, a indenização eventualmente negociada não tem como absorver (ou expressar) o significado normativo cobrado nas demandas das partes, e não pode trazer consigo a força revigoradora da afirmação de cidadania e de respeito/consideração à pessoa do indivíduo agredido, que só o reconhecimento público da importância ou do merecimento dos respectivos direitos pode viabilizar. Como veremos, a discussão dos direitos das partes é melhor equacionada no caso abaixo, que se constitui num bom exemplo de *acordo equânime*.

“O CASO DO REFRIGERADOR SUSPEITO”

Este é um caso no qual os autores (**A1** e **A2**) estavam processando o querelado (**Q**) por US\$ 40,00, somados aos custos da causa, para recuperar os prejuízos sofridos numa transação comercial com **Q**, a qual deveria ser formalmente desfeita sob a alegação de que **Q** teria intencionalmente distorcido as informações sobre o produto comprado por **A1** e **A2**. Os autores dividiam um apartamento e haviam comprado um refrigerador GE de segunda mão na loja de **Q**, com base na estimativa deste último de que se tratava de um aparelho de 6 para 8 anos de idade. Mas, quando o refrigerador foi entregue, os compradores checaram sua idade com o fabricante e descobriram que o aparelho tinha, na realidade, 13 anos de idade. Nesse momento os autores fizeram, sem sucesso, uma primeira tentativa de devolver o refrigerador para **Q** e mandaram cancelar o cheque de US\$ 250,00 que lhe haviam dado como pagamento. Os US\$ 40,00 pedidos como indenização pelos danos sofridos se dividem da seguinte maneira: US\$ 25,00 que haviam sido pagos inicialmente como depósito para bancar os custos com o transporte/entrega do refrigerador, US\$ 10,00 para cobrir a taxa que o banco cobrou pelo cancelamento do cheque, e US\$ 5,00 que os autores teriam gasto enviando cartas “certificadas”, com comprovação de recebimento, ao querelado e ao Serviço de Proteção ao Consumidor local. Além de demandar esse valor em dinheiro, os autores também queriam que **Q** fosse apanhar o refrigerador indesejado no apartamento. **Q** estava negando as alegações de que teria distorcido intencionalmente as informações, mas estava disposto a desfazer a transação, contanto que os autores lhe pagassem outros US\$ 25,00

para cobrir seus custos com o transporte do refrigerador a ser apanhado no apartamento dos autores. As partes acabaram chegando a um acordo no valor de US\$ 20,00, com o compromisso de que **Q** pegaria o refrigerador sem cobrar nada.

Diferentemente da situação anterior, as partes envolvidas no “Caso do Refrigerador Suspeito” tinham como principal interesse o esclarecimento do “mérito” da disputa e a afirmação ou reparação dos direitos eventualmente atingidos. Embora esse interesse quase nunca deixe de estar presente em Pequenas Causas e apareça com força em boa parte dos casos, mostra-se particularmente importante nas causas, como esta, em que o valor monetário da disputa não justificaria a formalização da demanda. Pois, além da “chateação” de passar uma manhã (e às vezes parte da tarde) no Juizado, o custo das horas não trabalhadas, somado aos gastos com transporte, supera com frequência os US\$ 40,00 demandados no caso em pauta²⁰. De qualquer forma, ao lado desta preocupação com o equacionamento dos direitos, o caso também se caracteriza por uma forte divergência entre as partes quanto ao significado dos eventos que provocaram o conflito inicial e seus desdobramentos.

De fato, se a descoberta do descompasso entre as informações do querelado e do fabricante sobre a idade do refrigerador fez com que os autores se sentissem imediatamente agredidos – pois do seu ponto de vista não se tratava apenas de um descontentamento com o produto mas de um ato de falsa representação da parte de **Q**, que os teria enganado –, o querelado também tomou a primeira tentativa dos autores em desfazer o negócio como uma ofensa. Apesar de a transação ter sido realizada com **A1**, que havia visitado a loja de **Q** sozinho, foi **A2** que telefonou para **Q** demandando a anulação do negócio sob a alegação de falsa representação.

Além de não ter gostado da alegação/acusação feita por **A2**, cuja legitimidade como parte interessada na transação era questionada por **Q** – na medida em que não havia participado da negociação que envolveu a concretização do negócio –, **Q** indicou ter ficado irritado com **A2** quando este mencionou, durante o telefonema, que o esforço feito na verificação da idade do refrigerador havia sido provocado pela identificação de um barulho estranho no funcionamento do eletrodoméstico. Sabendo que **A2** não tinha qualquer conhecimento técnico sobre refrigeração, e já tendo sido “acusado” de falsa

²⁰ Supondo que uma pessoa de classe média – situação da maioria dos “queixosos” que não representam empresas – ganhasse pelo menos US\$ 10,00 por hora, e considerando que é muito difícil passar menos de três horas no Juizado, o custo mínimo do litígio para o “queixoso” ficaria em torno de US\$ 30,00, deixando de lado o transporte e as taxas do Juizado, pelas quais ele seria reembolsado em caso de vitória. Como no “Caso do Refrigerador Suspeito” se tratava de dois “queixosos”, o custo mínimo do processo passa a ser US\$ 60,00. É evidente que, quando o “querelado” não aparece na primeira data marcada para a audiência, este custo é multiplicado.

representação, **Q** recebeu a afirmação de **A2** como um agravante significativo ao que via como alegações irresponsáveis do interlocutor. Não só por causa do contexto em que foi feita a afirmação mas, também, por se sentir indevidamente questionado em sua competência como técnico em refrigeração, que discordava radicalmente do diagnóstico “precipitado” de **A2**. Isso para não falar nada sobre a demora em desistir do negócio; pois, embora o telefonema tenha sido feito poucas horas após a entrega do aparelho, como o negócio havia sido fechado três dias antes, **Q** acreditava que a verificação da idade do refrigerador com o fabricante poderia ter sido feita antes, evitando-se, assim, o desperdício de tempo e dinheiro com a realização da entrega²¹.

O principal argumento de **Q** para se defender da acusação de falsa representação era o fato de que, além de ter insistido com **A1** que a idade por ele atribuída ao refrigerador era fruto de uma suposição imprecisa (“um chute”), não se havia preocupado – diferentemente dos autores – em identificar a idade *cronológica* do aparelho. Segundo ele, no mercado de comercialização de refrigeradores usados, o importante não seria a idade cronológica do equipamento, mas sim sua longevidade prospectiva. Como as condições do refrigerador negociado revelavam uma perspectiva de vida útil equivalente à de um aparelho com seis ou oito anos de idade, ele havia sido classificado nesta faixa etária. Por outro lado, a relativização da idade cronológica dos refrigeradores de segunda mão seria particularmente radical no caso dos aparelhos do tipo e marca do refrigerador negociado, pois o fabricante não teria introduzido qualquer modificação nesse modelo durante os últimos quinze anos²².

Contudo, o clima dentro do qual as negociações para a dissolução do negócio se desenvolveram foi totalmente desfavorável ao esclarecimento das diferenças de perspectiva e dos eventuais mal-entendidos, os quais foram tornando-se cada vez mais fortes e irritantes do ponto de vista das partes, independentemente dos alegados esforços que ambas teriam feito para resolver o problema da melhor maneira possível. Nesse sentido, vale a pena mencionar dois ou três eventos que caracterizam bem essa situação.

Pouco depois desse primeiro telefonema malsucedido, os autores fizeram nova tentativa de negociar um acordo, agora através de **A1**, a qual não teve melhor sorte. Nesse segundo telefonema, **A1** se dizia disposto a abrir mão

²¹ Ainda que o “barulho estranho” identificado por **A2** possa ser plenamente classificado como uma característica normal do equipamento, sua identificação quando da instalação do refrigerador não deixa de ser uma explicação razoável, da parte dos autores, para motivar o esforço de verificação da idade do aparelho. Ao enfatizar a percepção de **Q** sobre este ponto, estou apenas querendo mostrar as diferenças entre as partes na leitura dos acontecimentos, assim como atentar para os problemas de comunicação que marcam o desenvolvimento da disputa.

²² Durante a sessão de mediação, o querelado chegou a desafiar **A1** e **A2** a acompanharem-no numa visita a uma loja de departamentos nas imediações do Juizado onde, segundo ele, encontrariam no “show room” um refrigerador novo exatamente igual ao que os autores haviam comprado de **Q**.

do depósito de US\$ 25,00 que havia deixado com **Q** no momento em que o negócio foi fechado, desde que este concordasse em transportar de graça o refrigerador indesejado de volta para a loja. Mas, ainda sob o impacto da conversa com **A2**, **Q** não recebeu bem a proposta, dizendo que não poderia deixar de cobrar US\$ 25,00 para transportar o refrigerador de volta, com o objetivo de cobrir os custos do serviço, pois, caso contrário, teria um prejuízo desnecessário, na medida em que não seria responsável pela anulação da transação. Essa contraproposta teria deixado **A1** verdadeiramente irado porque, aos seus olhos, se a aceitasse estaria concordando em “pagar uma multa” para devolver uma mercadoria que não era aquela que ele havia concordado em comprar. Assim, teria acabado a conversa aos gritos com **Q**, dizendo que bloquearia o cheque de US\$ 250,00, e ameaçando-o de formalizar uma reclamação no equivalente ao PROCON local. Se a contraproposta de **Q** havia sido interpretada por **A1** como uma confirmação de suas supostas “más intenções” ao realizar o negócio, as ameaças de **A1** também soaram como uma agressão para **Q**. Aliás, quando semanas mais tarde **Q** recebeu a carta do Serviço de Proteção ao Consumidor, seguida de uma notificação (convocação) do Juizado, teria chegado à conclusão de que os autores queriam mesmo era litigar a qualquer preço, e verbalizou sua impressão durante a sessão de mediação: “isso só pode ser uma piada! primeiro o Serviço de Proteção ao Consumidor, depois o Juizado por US\$ 25,00... vou deixar isso de lado e, quando chegar a hora, eu vou...”.

Nessa direção, as coisas ainda ficariam piores entre as partes quando, pouco antes de formalizar as reclamações no Serviço de Proteção ao Consumidor e no Juizado, e com o objetivo de contemplar as exigências de **Q** para resolver o problema de uma vez por todas, um dos autores ligou para a loja de **Q** propondo que ele fizesse a entrega do novo refrigerador que os queixosos haviam comprado noutro local. Neste caso ele aproveitaria a viagem para trazer de volta para a loja o refrigerador indesejado, e os queixosos estariam dispostos a pagar os US\$ 25,00 exigidos por **Q**. Acontece que **Q** estava fora da cidade quando o telefonema foi feito; e, da maneira como o recado foi passado para ele, a nova proposta foi tomada como uma agressão inominável. Pois, segundo **Q**, a proposta dos autores seria similar à situação em que um consumidor encomenda um filé “para viagem” num restaurante determinado e telefona para um concorrente solicitando que este último faça a entrega. Para **Q**, tal proposta seria o cúmulo do abuso e não merecia qualquer resposta.

Entretanto, quando o espírito da proposta foi explicitado durante a sessão de mediação, **Q** ficou surpreso e admitiu rever sua interpretação de que tal proposta seria necessariamente uma provocação. A partir daí, ambas as partes começaram a admitir a existência de problemas de comunicação entre elas e

a relativizar as alegações de agressão que haviam feito até então. Apesar disso, até que a definição dos termos do acordo fosse concluída, as negociações ainda passaram por momentos de tensão, e quase foram definitivamente encerradas por duas vezes, quando as partes ameaçaram levar o caso para o juiz, para que fosse decidido no âmbito de uma audiência judicial.

O problema é que, ao começar a traduzir o entendimento alcançado até então em propostas alternativas para a formalização do acordo, as partes demonstraram que aspectos importantes do equacionamento normativo da causa ainda não tinham sido suficientemente esclarecidos, ou satisfatoriamente negociados, dando todas as indicações de que, sem o enfrentamento das pendências de ordem normativa, qualquer tentativa de substantivação do acordo seria inviabilizada. Esse condicionamento das negociações fica particularmente claro quando levamos em conta que os termos finalmente acordados são os mesmos que, ao serem propostos pela primeira vez, quase provocaram um desentendimento definitivo entre as partes. Assim, quando, no momento em que as acusações mútuas de agressão já estavam começando a ser relativizadas, **A2** propõe que **Q** pague apenas os US\$ 25,00 do depósito e faça o transporte do refrigerador de volta para a loja, o querelado afirma não estar disposto a pagar nada, embora aceite responsabilizar-se pelo transporte do refrigerador. **A1** ainda tenta insistir na proposta, lamentando que eles não tivessem conseguido entender-se antes, mas **Q** reage com irritação e ameaça abandonar as negociações.

Neste ponto o mediador faz uma intervenção importante, mostrando para as partes que, no fundo, elas não estavam lá por causa dos US\$ 25,00 do depósito, mas porque tinham se sentido agredidas; seja pela alegada prática de falsa representação a que os autores teriam sido submetidos, ou pelas acusações que o querelado havia sofrido em virtude da percepção dos autores quanto ao seu comportamento. O fato é que, antes de reapresentar a proposta, **A1** admitiu, explicitamente, estar convencido das boas intenções de **Q** ao avaliar a idade do refrigerador e que não estava mais se sentindo agredido pelas atitudes de **Q**.

Desse modo, disse estar disposto a dividir os custos do mal-entendido, mas que não podia concordar em assumir sozinho a perda dos US\$ 40,00 que havia investido na transação como um todo até então. **A1** ainda recusou uma vez a contraproposta no valor de US\$ 20,00 feita por **Q**, afirmando que gostaria de ser integralmente reembolsado pelos US\$ 25,00 do depósito. Entretanto, é interessante notar que, quando **Q** chamou atenção para o fato de que US\$ 20,00 era exatamente a metade de US\$ 40,00, deixando subentendido que aquele valor representaria a contribuição (não intencional) de ambas as partes para o mal-entendido, **A1** não teve dúvidas em aceitar os US\$ 20,00, no que foi imediatamente secundado por **A2**. Embora o acordo também in-

cluisse o compromisso de **Q** em transportar o refrigerador de volta para sua loja, a definição dos US\$ 20,00 teve uma importância especial, na medida em que, simbolicamente, significava que as partes haviam sido igualmente responsáveis pela **transformação** do evento numa disputa²³.

Dado que as partes não admitiam para si, aparentemente com boas razões, qualquer imputação de agressão ou de desrespeito a direitos, havendo mesmo absolvido uma a outra neste aspecto, qualquer acordo com pretensão de representar uma solução **equânime** para o caso tinha de marcar essa igualdade. Só assim os autores poderiam recuperar sua dignidade de cidadãos cujos direitos não haviam sido de fato agredidos – e, portanto, não necessitariam qualquer reparação ulterior –, ao mesmo tempo em que o querelado tinha a oportunidade de recuperar publicamente sua identidade de comerciante honesto e sua condição de pessoa confiável, plenamente merecedora dos direitos de cidadania. É nesse sentido que, diferentemente do ocorrido no “Caso do Refrigerador Danificado”, aqui a solução acordada contempla amplamente as demandas de reparação ou de justificação das perdas ou agressões reclamadas pelas partes ao longo da negociação.

5. Conclusão

Finalmente, gostaria apenas de, à luz da discussão dos dois casos acima, reafirmar alguns dos principais aspectos de minha proposta de articulação dos princípios da ética do Discurso com a análise de situações empíricas, ou de eticidades concretas, tendo como foco o estudo de processos de resolução de disputas (ou conflitos) através do resgate da noção de **equidade**.

Em primeiro lugar, é necessário enfatizar que a priorização de questões de aplicação normativa – centrada na discussão do significado das soluções ou encaminhamentos dados pelos atores que enfrentam o problema de equacionar as situações que demandam uma avaliação normativa – não é feita ao custo do abandono do ponto de vista moral ou da preocupação com a pretensão de **imparcialidade** das soluções propostas neste empreendimento. Isto é, o questionamento da pretensão de validade normativa, calcada no potencial de universalização das interpretações que dão sustentação às decisões ou acordos “judiciais” em sentido amplo, continua sendo um referencial fundamental para a elucidação dos casos estudados e dos discursos práticos em geral. Nesse sentido, é exatamente a implementação dessa perspectiva que permite a classificação dos dois casos apresentados acima como, respectivamente, um **compromisso barganhado** e um **acordo equâ-**

²³ Sobre a noção de “transformação de disputas”, veja os interessantes trabalhos de Moore (1977), Mather & Yngveson (1980-81), e de Felstiner, Able & Sarat (1980-81).

nime. Se, como disse acima, uma decisão ou acordo arbitrário guarda uma forte característica particularista e não consegue esconder uma dimensão de unilateralidade, em oposição ao universalismo das decisões equânimes os **compromissos barganhados** trazem como marca registrada um indisfarçável déficit de significado, refletindo uma compreensão limitada da causa em pauta.

Da mesma forma, a análise dos processos que desembocam na confecção de acordos ou decisões substantivas incorpora, imediatamente, a dimensão valorativa da eticidade sem que isso signifique uma relativização excessiva do caráter englobador da dimensão normativa do problema. Pois, se a primeira vem à tona com toda a força na motivação ou orientação da ação dos atores, a segunda garante o balizamento das pretensões de **equidade** (ou correção normativa) ao manter como foco privilegiado no processo de definição das causas o equacionamento dos direitos. Ou seja, o equacionamento da maior ou menor adequabilidade das relações que as partes estabelecem entre si ao interagirem. Assim, os valores de **cidadania**, **indivíduo**, ou mesmo a noção de **fairness**, que não deixa de ser um valor para os americanos, ganham grande espaço na articulação das demandas esboçadas pelas partes envolvidas nos casos discutidos, sem que se sobreponham à perspectiva relacional que a demanda ou afirmação de direitos impõe.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a Luiz Eduardo Soares, cujo convite para fazer uma exposição sobre a ética do Discurso no seminário que dirigia no IUPERJ, em novembro de 1989, motivou a elaboração de uma versão inicial das três primeiras partes do texto. Agradeço também os comentários e sugestões de Roberto Cardoso de Oliveira, sem deixar de observar que os argumentos aqui desenvolvidos são de responsabilidade exclusivamente minha.

Referências bibliográficas

ALEXY, R. A Theory of Practical Discourse. In: BENHABIB, S.; DALLMAYR, F. (orgs.). *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, MA.: The MIT Press, 1990.

APEL, K-O. The Problem of Philosophical Foundations in Light of a Transcendental Pragmatics of Language. In: BAYNES, K.; BOHMAN, J.; MCCARTHY, T. (orgs.). *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge, MA.: The MIT Press, 1987.

_____. Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia? On the Relationship between Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia. In: BENHABIB, S.; DALLMAYR, F. (orgs.). *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, MA.: The MIT Press, 1990.

BENHABIB, S.; DALLMAYR, F. (orgs.). *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, MA.: The MIT Press, 1990.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. *Fairness and Communication in Small Claims Courts*. Ph.D dissertation, Harvard University. Ann Arbor: University Microfilms International, 1989 (order # 8923299).

_____. Comparação e Interpretação na Antropologia Jurídica. In: *Anuário Antropológico/89*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 23-45.

_____. A Vocação Crítica da Antropologia. In: *Anuário Antropológico/90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 67-81.

FELSTINER, W.; ABLE, R.; SARAT, A. The Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming... In: *Law & Society Review*, vol. 15, 1980-81, p. 631-654.

GIDDENS, A. *The New Rules of Sociological Methods*. London: Hutchinson, 1976.

GLUCKMAN, M. *The Ideas of Barotse Jurisprudence*. New Haven: Yale University Press, 1965.

_____. *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia (Z mbia)*. 2nd ed. Manchester: Manchester University Press, 1967.

HABERMAS, J. On Systematically Distorted Communication. In: *Inquiry*, no. 3 - Autumn - vol. 13, Holland, 1970a, p. 205-218.

_____. Towards a Theory of Communicative Competence. In: *Inquiry*, no. 4 - Winter - vol. 13, Holland, 1970b, p. 361-375.

_____. *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press, 1975.

_____. What is Universal Pragmatics. In: HABERMAS, J. *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press, 1979.

_____. A Reply to My Critics. In: THOMPSON, J.; HELD, D. (orgs.). *Habermas Critical Debates*. Cambridge, Mass: The MIT Press, 1982, p. 219-284.

- _____. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1. Boston: Beacon Press, 1984.
- _____. Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: KUHLMANN, W. (org.). *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 2. Boston: Beacon Press, 1987.
- _____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- KELLY, M. (org.). *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge, MA.: The MIT Press, 1991.
- KUHLMANN, W. (org.). *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- MALINOWSKI, B. *Crime and Custom in Savage Society*. New Jersey: Littlefield, Adams & CO, 1982.
- MARANHÃO, T. *The Pragmatics of Speech Acts in Conflict, Consensus and Understanding*. Unpublished Ph.D dissertation, Harvard University, 1981.
- MATHER, L.; YNGVESSON, B. Language, Audience, and the Transformation of Disputes. *Law & Society Review*, vol. 15, 1980-81, p. 775-822.
- MAUSS, M. Ensayo sobre los dones, motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. In: MAUSS, M. *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos, 1971.
- McCARTHY, T. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1981.
- MEAD, H. *Mind, Self & Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- MOORE, S. Individual Interests and Organizational Structures: Dispute Settlements as "Events of Articulation". In: HAMNETT, I. (org.). *Social Anthropology and Law*. London: Academic Press, 1977, p.159-188.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1971.
- THOMPSON, J. Universal Pragmatics. In: THOMPSON, J. & HELD, D. (orgs.) *Habermas Critical Debates*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1982, p. 116-33.

ZOLL, S. Note. In: *Small Claims Standards of Judicial Practice (SCSJP)*. Massachusetts:
Published by the District Court Department of the Trial Court, 1984.

5 ELEMENTOS PARA UMA SOCIOLOGIA DA VITIMIZAÇÃO*

Yannick Barthe

École des Hautes Études en Sciences Sociales

Uma determinada relação com o passado parece hoje ter-se tornado dominante: para alguns autores, a descoberta de uma memória dolorosa constituiria efetivamente “um grande fato antropológico das sociedades contemporâneas” (Fassin e Rechtman, 2007, p. 29). Nossa época seria a de uma “profunda conversão moral que se traduz na passagem da suspeição para o reconhecimento a respeito das vítimas” (Fassin, 2014, p. 161). As vítimas de catástrofes e de riscos coletivos parecem beneficiar-se hoje de uma visibilidade midiática inédita (Latté, 2015). Além disso, o lugar que agora lhes é concedido no quadro da justiça penal pode ser considerado um outro indício dessa mesma evolução (Barbot e Dodier, 214).

Se podemos nos felicitar em virtude dessa consideração de sofrimentos há muito negligenciados, o surgimento da figura da vítima igualmente deu lugar a uma série de ensaios denunciando os efeitos perversos da “vitimização” da sociedade (Garapon e Salas, 1996; Erner, 2006; Eliacheff e Larivière, 2007; Bruckner, 2006; Richard, 2006). Até então utilizado de maneira neutra nas pesquisas estatísticas sobre a violência, o termo assumiu uma conotação pejorativa para designar um “tendência condenável por se fechar em uma identidade de vítima” (Cholet, 2007, p. 24-25), a ceder à emoção, ao ódio vingativo e à “diabolização” (Larivière, 2009). A partir de então, nossas sociedades estariam diante da “obsessão de negligenciar a vítima” (Arènes, 2005, p. 43), a tal ponto que a preocupação em apaziguar determinados sofrimentos teria precedência sobre a imparcialidade da lei. O próprio discurso político conheceria também uma “deriva compassiva” e seria cada vez mais “sugado pelo movimento desordenado e potencialmente infinito do ressentimento de vítima”¹. Da maior parte desses discursos que ridicularizam a vitimização², sobressai que a condição de vítima se teria tornado um estatuto não apenas desejável, mas também de fácil acesso.

* (N.T.) Traduzido por Fernanda Cardozo e Theophilos Rifiotis a partir do original intitulado “Eléments pour une sociologie de la victimisation”.

¹ Cf. Editorial. Le charme amer de la victimization. In: *Esprit*, 1, 2015, p. 3.

² Para uma revisão completa dos argumentos que contribuem para essa “grande narrativa da vitimização”, ver Stéphane Latté (2008, especialmente p. 167-221).

Pode ser. Mas eis que surgem algumas questões difíceis de ignorar: se é verdade que a condição de vítima é também invejável e que todo mundo pode reivindicá-la, por que não suscita mais candidatos? Por que, afinal de contas, não nos identificamos *todos* com a figura da vítima? E, se é a obsessão de negligenciar as vítimas que agora predomina, como explicar que a obtenção desse estatuto seja frequentemente tão controversa e que aqueles que o reivindicam devam às vezes se mobilizar coletivamente para obtê-lo? Essas questões têm o mérito de retirar da vitimização seu caráter de evidência e de nos confrontar, em vez disso, com um enigma: como chegamos a nos definir como vítimas e a ser reconhecidos como tais? Em outros termos, como nos tornamos vítimas?

Para trazer elementos que respondam a esse tipo de questões, talvez tenha chegado o momento de nos afastarmos de considerações gerais sobre a ascensão irresistível das vítimas para nos reaproximarmos dos casos concretos e propormos, a partir disso, alguns elementos capazes de alimentar uma abordagem sociológica da vitimização. Esse é o objetivo deste artigo.

Antes de apresentar esses elementos, impõem-se algumas precauções. A primeira é libertar a palavra “vitimização” de qualquer julgamento moral. Se queremos privilegiar uma abordagem sociológica, esse termo deve ser utilizado para qualificar processos pelos quais um indivíduo se define e é definido por outros como vítima – ele nada diz, conseqüentemente, sobre a legitimidade ou ilegitimidade dessa definição.

Uma abordagem sociológica da vitimização supõe, então, considerar esse processo um *processo social*, cujos resultados são sempre incertos. Essa perspectiva nos leva a tomar distâncias em relação à abordagem “objetivista” geralmente priorizada pela vitimologia, em que o fato de ser vítima se define somente com base em um determinado número de critérios escolhidos pelo investigador. Na linha de proposições formuladas por James Holstein e Gale Miller (1990) para “repensar a vitimização”, a ideia é mais interessar-se pelas *interações* que levam um indivíduo a se pensar ou não como vítima, a ser reconhecido pelos outros como tendo direito a essa condição ou, ao contrário, a ver questionada a legitimidade dessa sua reivindicação.

Enfim, convém ter em mente que esse processo social implica um trabalho dispendioso. A vitimização supõe não apenas a mobilização de diferentes tipos de atores, de saberes, mas ela supõe também um processo reflexivo que nos leva a redefinir identidades. Em suma, a vitimização deve ser considerada um processo de *realização*, isto é, um processo ao final do qual, em função

de diferentes provas, a condição de vítima de uma pessoa se torna (ou não se torna) uma realidade difícil de se contestar³.

A maioria dos trabalhos dedicados às mobilizações de vítimas⁴ destaca, aliás, o fato de que o processo de vitimização raramente é um longo rio tranquilo; que ele se refere, em outras palavras, a um processo complexo, disputado, que dá origem a controvérsias às vezes violentas acerca do estabelecimento de relações de causalidade. Em muitas situações controversas, de fato, o envolvimento de grupos interessados assume a forma de investigações que visam a reconstituir cadeias de causalidade, a provar a realidade dos danos de que se consideram vítimas, a fazer de alguma forma a “demonstração” do problema que os afeta (Barry, 1999; Rabeharisoa, 2006). Em alguns casos, esse esforço de demonstração é orientado em direção ao reconhecimento de doenças cuja realidade orgânica é contestada dentro do mundo médico, como o testemunham as lutas nas quais se empenharam pessoas que sofrem de “hipersensibilidade química” (Kroll-Smith e Floyd, 1997), de fadiga crônica (Loriol, 2003; Dumit, 2006), ou com ex-soldados atingidos pela sempre misteriosa “síndrome do Golfo” (Zavestoski et al., 2002; Kilshaw, 2004; Shriver e Waskul, 2006). Em outros casos, é menos a realidade orgânica das patologias que está no centro dos debates do que a questão de sua etiologia e, em particular, de sua eventual origem ambiental. Para fazerem avançar suas reivindicações e serem reconhecidos como vítimas, os grupos mobilizados devem, então, entregar-se a um trabalho de questionamento, o qual pode às vezes dar origem a verdadeiros inquéritos sobre saúde – o que alguns sociólogos da saúde designaram como processos de “epidemiologia popular”⁵.

Se o trabalho etiológico necessário à vitimização contribui para tornar o resultado altamente incerto – e, portanto, para tornar, ao mesmo tempo, o acesso à condição de vítima qualquer coisa exceto fácil –, uma outra dimensão desse processo participa igualmente de sua fragilização. Não se trata mais de dificuldades em se ver reconhecido pelos outros como vítima, mas de se identificar, a si mesmo, com essa imagem. De fato, por estranho que possa parecer,

³ Cf. Yannick Barthe e Olivier Borraz (2013). Tal abordagem consiste de fazer da realidade dos fenômenos – por exemplo, o fato de ser vítima – um ponto de chegada da pesquisa sociológica e não seu ponto de partida, como infelizmente é muitas vezes o caso das abordagens construtivistas mal controladas e parciais, as quais se apoiam implicitamente em uma realidade não questionada a fim de questionar uma outra ou mesmo “desrealizá-la”. A explicitação desse argumento levará a desdobramentos importantes demais para que possam encontrar seu lugar aqui. É por isso que me contentarei em remeter a dois artigos de Cyril Lemieux que permitem fazer um balanço de certos impasses do construtivismo: Cyril Lemieux (2012); e Michel De Fornel e Cyril Lemieux (2007).

⁴ Ver, por exemplo, na França, o trabalho pioneiro de Jean-Paul Vilain e Cyril Lemieux (1998). Mais recentemente, os trabalhos reunidos no livro organizado por Sandrine Lefranc e Lilian Mathieu (2009), bem como o dossiê da revista *Raisons politiques* (2008). Podemos citar também o trabalho conduzido por Jean-Noël Jouzel e Giovanni Prete (2013, 2014) sobre os agricultores vítimas de pesticidas, cuja orientação é muito próxima daquela que será priorizada aqui.

⁵ Ver o artigo clássico de Phil Brown (1992). Para uma utilização recente dessa noção na análise de controvérsias em saúde ambiental na França, ver Marcel Calvez e Sarah Leduc (2011) e Jean-Noël Jouzel (2012).

o julgamento que as próprias vítimas fazem sobre essa condição e sobre a causa que lhe é associada constitui uma espécie de ponto cego da maioria dos trabalhos dedicados ao assunto. No entanto, a condição de vítima é também desejável e desejada por aqueles que supostamente seriam beneficiados? Prestar atenção ao modo como as próprias vítimas assumem essa condição ou, ao contrário, ao modo como a ela resistem permite enfatizar a ambivalência das vítimas a respeito da vitimização. Porque, se em alguns casos é difícil ver-se reconhecido pelos outros como vítima, por vezes é igualmente difícil identificar-se com essa imagem.

*

Quais lições se pode tirar dos estudos de caso disponíveis a fim de propor alguns elementos de análise que permitam esclarecer o processo de vitimização? No contexto deste artigo, gostaria de enfatizar três dimensões: a primeira é que todo processo de vitimização é um processo coletivo; a segunda é que também se trata de um processo reflexivo; a terceira, por fim, é que a vitimização nos leva a questionar a noção de responsabilidade.

A vitimização, um processo coletivo

Não é à toa que, como observaram alguns historiadores, a palavra vítima, desde o fim do século XX e do alargamento de sua acepção, seja raramente empregada no singular, sendo, porém, mais frequente no plural (Lamarre, 2000). A vitimização, de fato, deve ser compreendida como um processo coletivo. A constatação soará sem dúvida banal aos olhos dos cientistas sociais. Entretanto, levando-se em conta o sucesso mundano encontrado pelas abordagens individualizantes que caracterizam os estudos psicológicos, talvez não seja inútil insistir nesse ponto. Ninguém se torna vítima sozinho; torna-se vítima em interação com outros atores. Entre esses atores, evidentemente pensamos, em primeiro lugar, nas outras vítimas potenciais com as quais a partilha de experiências geralmente tem como resultado facilitar o trabalho de realização da situação de vítima. Mas, entre esses atores, há também aqueles a quem podemos designar “vitimizadores”. Esses últimos se esforçam para construir relações de causalidade que permitam tornar visíveis os efeitos de um causa suspeita – e, assim fazendo, contribuem para constituir um grupo de vítimas. Como indica Stéphane Latté (2015, p. 325),

Os numerosos grupos envolvidos são, assim, criados e estruturados por profissionais (médicos críticos, peritos heterodoxos, importadores

de disciplinas em desenvolvimento, especialistas em novas patologias) que fazem do exame público de vítimas um recurso capaz de fomentar a visibilidade da causa – científica, médica, disciplinar – que eles defendem.

Ou, em um outro sentido do termo, que eles acusam. Poderíamos quase definir a vitimização como o encontro entre vitimizadores, interessados em um problema que procuram denunciar, e as vítimas potenciais, diretamente afetadas por esse mesmo problema. Por exemplo, em seu estudo sobre o caso do dito hormônio de crescimento na França, Nicolas Dodier e Janine Barbot (2010) descrevem o papel central desempenhado por um professor de medicina, antes de tudo ávido por defender uma terapêutica, na constituição de um coletivo de vítimas. No caso dos veteranos dos testes nucleares franceses, que estudei durante muitos anos, podemos dizer que, sem os “militantes especialistas” ou os “especialistas militantes” dos movimentos antinucleares e pacifistas, sua mobilização provavelmente jamais teria surgido, e o dano que sofreram participando desses experimentos jamais seria reconhecido (Barthe, 2017).

Entretanto, não se trata de casos isolados. Acontece que o papel dos vitimizadores é frequentemente subestimado na literatura sobre os movimentos de vítimas. É particularmente verdadeiro no domínio da saúde ambiental, em que os autores geralmente preferem colocar ênfase nos saberes profanos e celebrar os processos de “epidemiologia popular”⁶. Resta que a ação desses agentes de mobilização ou daqueles a quem chamamos em outro lugar “inquiridores profissionais” (cf. Akrich, Barthe e Rémy, 2010), cuja identidade é variável, não é menos crucial. No célebre caso de Love Canal, por exemplo, que constitui um ponto de referência no que diz respeito às mobilizações de vítimas de contaminação ambiental, é um jornalista investigativo que desempenha o papel mais importante. É ele que não apenas retransmite as queixas dos moradores e os encoraja a se organizar como também recolhe informações sobre a história do local e sobre a realidade da contaminação⁷. Ao coletar testemunhos, os jornalistas geralmente colocam em relação casos isolados e, assim, participam plenamente do processo de vitimização. Os advogados são vitimizadores de um outro tipo que também pode desempenhar um papel importante. Pouco contemplados nos trabalhos acadêmicos, eles aparecem em formas diferentes de relatos: por exemplo, no filme de sucesso *Erin Brockovich*, tirado de uma história real, o processo de vitimização foi iniciado por um escritório de advocacia. Do mesmo modo, no caso de Woburn, estudado

⁶ Essa noção, proposta pelo sociólogo Phil Brown (1992), designa o processo pelo qual os próprios cidadãos coletam doações e mobilizam conhecimentos científicos para compreender a distribuição e as causas de uma doença.

⁷ Cf. A. Levine. *Love Canal: Science, Politics and People*. Boston: Lexington, 1982.

por Phil Brown, as capacidades de investigação do advogado dos autores da denúncia, citado apenas de passagem pelo sociólogo, são, por sua vez, centrais para fomentar o processo de vitimização (Brown e Mikkelsen, 1990)⁸. Mais próximo a nós, o caso dos acidentes de super-radiação ocorridos nos hospitais de Epinal e de Toulouse, na França, em meados dos anos 2000 é outra ilustração, como demonstra Florian Pedrot (2016), do lugar que ocupam os advogados no processo de vitimização. Também devem ser incluídos na categoria de vitimizadores os denunciantes e todas as associações criadas com a finalidade de denunciar uma ameaça à saúde e cuja existência geralmente precede a visibilização das vítimas, como foi o caso, na França, das controvérsias em torno das antenas de retransmissão e da telefonia móvel que alimentaram as reivindicações mais recentes de pessoas que se apresentavam como vítimas da “síndrome de intolerância a campos eletromagnéticos” (cf. Borraz, 2008).

Mas vejamos um exemplo distante de questões sanitárias para corroborar o argumento segundo o qual todo processo de vitimização necessita de vitimizadores. O caso das mulheres vítimas de violência conjugal revela de forma interessante esse ponto de vista. Numerosos trabalhos sociológicos foram dedicados a essa questão⁹, e a maioria converge ao constatar que a experiência da violência doméstica não é suficiente para fazer com que as mulheres que a vivenciam se apresentem como vítimas. Essas últimas, mesmo em situações extremas que necessitam de acolhimento em centros especializadas ou em abrigos, tendem a fazer uso daquilo que alguns autores chamaram “técnicas de racionalização”, as quais têm como efeito normalizar essa violência (Ferraro e Johnson, 1983). É o caso, por exemplo, quando o próprio agressor é descrito como uma vítima ou um doente a quem cabe ajuda. É também o caso – outro exemplo – quando a violência conjugal é apreendida como um mal menor em relação às consequências que um divórcio acarretaria sobre o equilíbrio familiar ou ainda sobre a fidelidade a determinadas obrigações religiosas. Nesse tipo de situações, apenas com as redefinições *externas* das relações conjugais, as quais propõem, por exemplo, assistentes sociais ou especialistas, que as pessoas envolvidas passam a perceber sua condição de vítima.

Não há vitimização, portanto, sem vitimizadores: tal proposição tem, sem dúvida, um alcance geral, embora se deva reconhecer que a noção de vitimizadores é ainda bastante vaga. Poderíamos, assim, imaginar toda uma série de critérios que permitisse distinguir diferentes tipos de vitimizadores. Haveria vitimizadores que poderíamos classificar como “profissionais” – aqueles cuja atividade (ou profissão)

⁸ O livro apaixonante de Jonathan Harr, *A Civil Action* (1995), que trata do mesmo caso de Woburn, é quase inteiramente dedicado a ele.

⁹ Para uma boa revisão dessa literatura, ver Jennifer L. Dunn (2008).

é inteiramente dedicada à vitimização, como é o caso dos assistentes sociais no exemplo anterior, dos advogados ou dos ativistas especialistas envolvidos com a questão dos testes nucleares – e dos vitimizadores “amadores” – que as circunstâncias envolvem momentaneamente em um processo de vitimização. Essa distinção coincide, em parte, com outra distinção possível: aquela que se pode estabelecer entre vitimizadores “ativos”, que sustentam claramente que existe uma relação de causalidade e que procuram prová-la; e vitimizadores “passivos”, ou em todo caso menos ativos, que apenas sugerem ou que se limitam a um silêncio de aprovação. Do mesmo modo, poderíamos também nos interessar pelos recursos que parecem determinantes em relação ao que podemos chamar de um “poder de vitimização”. Pensamos imediatamente aqui nas habilidades de investigação, no tempo disponível para conduzir as investigações, e na legitimidade científica de que podem desfrutar aqueles que se dedicam à iniciativa. A isso somam-se os dispositivos e estruturas coletivas nos quais é possível apoiar-se: seja uma associação ou uma rede ativista e de grupos de apoio, como no nosso caso; sejam dispositivos mais institucionalizados, como os “abrigos” para mulheres vítimas de violência doméstica. Desse ponto de vista, não restam dúvidas de que os vitimizadores “profissionais” e “ativos” dispõem de um poder de vitimização mais importante do que os vitimizadores “amadores” ou passivos. Ainda que essa última afirmação mereça ser nuançada: a confiança e a proximidade afetiva com as vítimas potenciais de que desfrutam os entes queridos devem, de fato, ser consideradas recursos que lhes asseguram um poder de vitimização talvez igualmente importante. Além disso, o profissionalismo e o ativismo de alguns vitimizadores podem atuar em sentido inverso e diminuir o poder de vitimização a partir do momento em que brota a suspeita de que esses últimos tenham um interesse pessoal na vitimização: eles podem, então, ser acusados de instrumentalizar as vítimas potenciais em benefício de uma causa política, de um campo disciplinar ou de uma carreira. Como podemos constatar, nem sempre é fácil determinar *a priori* o poder de vitimização segundo os tipos de atores; tanto é verdade que ele dependerá da dinâmica própria a cada caso. Ademais, o poder de vitimização não está necessariamente relacionado a um poder de acusação. De fato, a preexistência desses vitimizadores, na forma de associações e de grupos constituídos, não representa necessariamente um campo favorável à construção de uma postura de vítimas acusadoras: é o que mostram Janine Barbot e Emanuelle Fillion (2007) no caso de associações de doentes como a Associação Francesa de Hemofílicos (AFH) ou a Associação de Pais de Crianças com Insuficiência de Hormônio de Crescimento, as quais, em um primeiro momento, destacaram “uma postura de *vítimas não acusadoras* [...] para apelar à solidariedade das instituições diante do que seria considerado, acima de tudo, um risco ao progresso terapêutico”.

Também não é fácil saber se os vitimizadores que podemos qualificar como “intencionados”, isto é, aqueles cujo objetivo explícito é conferir existência às vítimas e defendê-las, são sempre mais eficazes, desse ponto de vista, do que os vitimizadores “não intencionados”, os quais, apesar de não perseguirem esse objetivo, contribuem, todavia, para realizá-lo. Um estudo aprofundado do papel das mídias nessa vitimização “não intencionada” permitiria, sem dúvida, aprofundar tal ponto.

Talvez não seja muito útil ir mais além na exposição dos critérios que permitiriam precisar melhor, segundo as situações, a identidade e o papel dos vitimizadores no processo de vitimização. Mas, para reforçar a ideia de que a vitimização é um processo coletivo, um último aspecto merece ser mencionado. Não se trata mais do papel dos vitimizadores, mas de todos os atores que manifestam suas dúvidas quanto à alegação de determinados indivíduos ao se dizerem vítimas, mesmo quem pura e simplesmente questiona a legitimidade desse tipo de reivindicação. Vamos chamá-los, por comodidade, de “relativizadores”. Como no caso dos vitimizadores, notaremos que a identidade desses atores pode ser muito variável (a ponto de incluir as próprias vítimas, como vimos, quando elas recusam a outros essa condição) e que toda uma série de critérios – por vezes os mesmos, aliás – poderia ser introduzida para refinar essa categoria (ativo/passivo, capacidade de investigação ou não, profissionais/amadores, etc.). Mas deixemos isso de lado para nos concentrarmos no papel paradoxal que podem desempenhar os relativizadores, a saber, aquele que reforça o processo de vitimização. Para esclarecer esse paradoxo, é necessário levar em conta dois tipos de elementos. Antes de tudo, o momento em que se produz essa relativização. Se os relativizadores intervêm antes mesmo que se inicie um processo de vitimização, ou quando este está em sua fase inicial, grandes são as chances de que eles contribuam, então, para travar esse processo. Tomemos o caso dos veteranos dos testes nucleares franceses: é, por exemplo, após uma discussão com seu médico, o qual lhes solicita que não demonstrem uma paranoia excessiva, que alguns dentre eles, num primeiro momento, deixam de lado seus questionamentos. Alguns foram aconselhados por seus parentes a permanecer discretos, a fim de não preocupar as crianças. Outros, enfim, após as reações de seu entorno, habituaram-se a considerar não mais que na forma da piada a possibilidade de uma relação entre os problemas de saúde benignos com que se deparam e a possível irradiação sofrida no passado. Mas, uma vez iniciado o processo de vitimização e adquirida entre as vítimas a convicção de que tal relação não apenas é possível mas provável, ou mesmo certa, então o efeito da relativização será totalmente outro. Para ser mais preciso, será rigorosamente inverso. A relativização aparecerá, então, como uma

negação, gerará um sentimento de cólera e de frustração e virá a reforçar o processo de vitimização. É o que chamarei, retomando um vocabulário utilizado no domínio da vitimologia, de um processo de *vitimização secundária*, isto é, o fato de ser vítima por não ser reconhecido como tal. O segundo elemento a ser levado em consideração para compreender esse efeito paradoxal da relativização é o que poderíamos chamar de intensidade: quanto mais a relativização for categórica ou se traduzir por uma decisão, tanto mais ela poderá fomentar uma vitimização secundária. Os próprios veteranos reconhecem, por vezes, que dúvidas podem ser emitidas a respeito da origem das patologias que os afetam pessoalmente e que nessa matéria existe inevitavelmente um grau de incerteza. Mas a recusa em lhes reconhecer a condição de vítima, mesmo se ela estiver apoiada juridicamente sobre a falta de provas de causalidade, será percebida e vivida como uma negação pura e simples daquela relação de causalidade – e, portanto, como a desconsideração de uma dúvida que poderia beneficiar as vítimas. Quanto mais a relativização assume o caráter de uma decisão unívoca – como pode sê-lo um julgamento definitivo ao final de um processo –, maior a probabilidade de que a vitimização secundária venha a ocorrer. Assim como, em uma situação de controvérsia científica, o discurso categórico de alguns especialistas suscita mais desconfiança do que produz fiabilidade, o não reconhecimento amplifica e radicaliza o sentimento de ser vítima, criando novos agravos e multiplicando os questionamentos possíveis.

Essas últimas observações levam a defender o argumento segundo o qual é por meio da vitimização secundária que por vezes se opera uma politização dos movimento de vítimas, no sentido de que ela leva a diversificar e a generalizar os objetos postos em causa, a problematizar o funcionamento de determinadas instituições e a nutrir uma crítica a essas últimas. Para ilustrar esse tipo de deslocamentos, tomemos o caso da controvérsia em torno das patologias atribuídas à exposição a ondas eletromagnéticas. Durante um trabalho anterior, tive a oportunidade de analisar um conjunto de cartas endereçadas a autoridades sanitárias pelas pessoas ditas “eletrossensíveis” (Barthe, 2014). Nessas correspondências, contrariamente ao que poderíamos supor, não são os operadores de telefonia móvel que figuram como objeto da crítica principal, mas sim o corpo médico. O discurso dos eletrossensíveis se apresenta, em primeiro lugar, como um contradiscurso. Ele é orientado na direção de uma antecipação do que aparece a seus olhos como uma negação da realidade, a saber, a imputação dos sintomas a uma causa de ordem psicológica. São, assim, relatadas experiências infelizes com determinados médicos, os quais são muitas vezes reprovados por uma falta de escuta e de vontade de compreensão. Na maioria das cartas, eles são denunciados por seu desconhecimento

acerca da doença, sua incapacidade de explicar, sua tendência a privilegiar uma abordagem psicologizante do problema, acompanhada frequentemente de um desrespeito em relação às queixas expressas pelos pacientes. Em outros termos, são os fatores da vitimização secundária que tendem a se sobrepor às causas suspeitas das patologias que esses indivíduos carregam.

Notaremos, a propósito, que essa crítica aos médicos é acompanhada paradoxalmente de um desejo por medicalização. A maioria dos eletrossensíveis manifesta, assim, o desejo de ser “levada a sério” pelos médicos e não perde a esperança de obter, através da pesquisa médica mas também por meio de um diálogo mais compreensivo com os médicos, um tratamento adaptado a seus problemas de saúde. Eis que não podemos deixar de lembrar a atitude ambivalente dos veteranos de testes nucleares a respeito da instituição militar, a qual não é tão criticada como tal, mas pelo fato de que, ao olhos dos veteranos, ela não é aquilo que deveria ser na medida em que se recusa a acolher com benevolência suas queixas. Um raciocínio análogo poderia ser aplicado a respeito da relação entre a ciência e as perícias pela maioria dos movimentos criados em torno de causas sanitárias. Como demonstram inúmeros trabalhos relativos às controvérsias nessa área, é geralmente porque as perguntas que eles levantam não são entendidas pelas autoridades que os “leigos” se lançam eles mesmos nas investigações. E, do mesmo modo, é geralmente porque suas investigações não são levadas a sério pelos especialistas que os grupos mobilizados procuram obter maior credibilidade formalizando e sistematizando a coleta de dados, bem como solicitando a ajuda de cientistas solidários. Não precisamos perder de vista o que dá sentido a esse trabalho de pesquisa: estimular os cientistas a estudar suas hipóteses, pressionar as autoridades a assumir seu problema. É a falta de especialização, e não a especialização, que leva os leigos a agir por si mesmos (cf. Akrich, Barthe e Rémy, 2010). Do mesmo modo, é porque as demandas iniciais endereçadas à instituição militar permaneceram sem resposta ou foram objeto de uma resposta lacônica e julgada pouco convincente (por exemplo, um registro dosimétrico indicando sistematicamente um valor nulo) que os veteranos dos testes nucleares procuraram informações em outros lugares e se envolveram mais ativamente na luta conduzida pela associação que defendia seus direitos. Como vimos, a vitimização secundária pode revestir-se de formas bastante variadas, da falta de escuta à decisão judicial desfavorável, mas em todo caso ela reforça o questionamento e as dúvidas em vez de afastá-los. Uma vez que o processo de vitimização é iniciado, a negação de um dano pode mesmo ser recebida como uma prova de sua existência – um pouco como o segredo sugere que há alguma coisa a esconder.

Uma última palavra para concluir esse ponto: insistir, como o fiz, na dimensão coletiva da vitimização, especialmente através da ênfase nos papéis de vitimizadores, pode estar na origem de uma série de mal-entendidos que é preciso dissipar. O principal erro de interpretação consistiria aqui em ler essa análise como uma maneira sofisticada de colocar em dúvida a existência de vítimas, de “desfazer” de certa forma o dano que elas consideram ter sofrido. Nessa ótica, a afirmação segundo a qual não há vitimização sem vitimizadores, por exemplo, recairá imediatamente sobre a ideia de um artifício ou mesmo de uma instrumentalização. Porém, é claro, essa não é minha proposta. O objetivo aqui é identificar algumas das condições necessárias para que a existência dessas vítimas se torne uma realidade. Se essas condições são necessárias, a maioria delas não é, entretanto, suficiente. Para empregar um vocabulário médico, algumas dentre elas podem ser consideradas fatores “predisponentes”, como é o caso da contaminação radioativa, por exemplo; outras, fatores “precipitantes”, como é o caso do papel dos vitimizadores e, sob certas condições, dos relativizadores. É por isso que importa enfatizar esses últimos. Notaremos que o par vitimizadores/relativizadores possivelmente abre perspectivas maiores que a análise isolada dos movimentos de vítimas. Esse modelo não seria realmente sem interesse para revisitar a história das lutas sociais e a construção dos problemas públicos dando-se atenção simetricamente ao papel desempenhado pelos vitimizadores e pelos relativizadores – ao descrever as técnicas empregadas por uns para anular os efeitos das “técnicas de racionalização” utilizadas pelos outros – e às relações de ambos com a ambivalência das vítimas.

Vitimização e reflexividade(s)

Se a vitimização é um processo coletivo, ela pode também ser caracterizada como um processo reflexivo. Para compreendê-lo, é preciso começar por precisar o que entendo aqui por reflexividade. Em ciências sociais, diz-se, essa noção é geralmente utilizada para descrever a operação metodológica pela qual o pesquisador se inclui na análise, questionando-se sobre suas escolhas implícitas, seus próprios valores ou sobre os vieses introduzidos por suas técnicas de investigação. A reflexividade não é apenas um princípio de métodos que caracteriza determinados trabalhos de pesquisa. Mais amplamente, ela remete normalmente a um percurso voluntário e individual de introspecção que pode levar a uma transformação de si, de seus valores e de suas práticas. Podemos, no entanto, conceber a reflexividade de uma maneira um pouco diferente. Mobilizar essa noção certamente evoca uma ideia de retorno sobre si, mas esse

processo reflexivo é considerado antes de tudo um processo social, ou seja, o resultado de uma interação. Em outras palavras, a reflexividade supõe sempre um suporte exterior a partir do qual o indivíduo será levado – às vezes mesmo contra sua vontade – a problematizar determinados aspectos de sua existência, de sua identidade e de seu passado.

Os veteranos de testes nucleares, por exemplo, tornaram-se vítimas com base em um processo reflexivo que os levou a revisar sua história e, ao mesmo tempo, a história dos testes nucleares. O que favoreceu esse processo foram as atividades da Associação de Veteranos de Testes Nucleares e sua visibilidade midiática. Também favoreceram os dispositivos de fala que a associação implementou, bem como a participação de outras vítimas potenciais. Foi, enfim, a história alternativa que promoveram os vitimizadores. Graças aos vitimizadores, os veteranos tiveram acesso a novas descrições de sua própria história e puderam retrospectivamente estabelecer as relações e encontrar as causas, possibilitando conferir um sentido a suas doenças no momento presente.

A reflexividade, aqui, conduz, então, a uma problematização da história. O retorno sobre si se realiza do presente em direção ao passado – o “vivo capturando o morto”, para inverter aqui a fórmula proustiana utilizada por Pierre Bourdieu (1980) em um artigo célebre. O vivo ou o presente são, evidentemente, os conhecimentos e as informações emitidos a respeito dos efeitos da radioatividade e do desenvolvimento de experimentos atômicos. Mas o presente é mais geralmente o acesso a um “novo mundo”, como diria Ian Hacking apoiando-se em Nelson Goodman: “se novos gêneros são escolhidos, então o passado pode realizar-se em um novo mundo. Os eventos de uma vida podem ser agora percebidos como eventos de um gênero novo, um gênero que pode não ter sido conceitualizado quando o evento foi vivido ou o ato realizado” (Hacking, 2001, p. 178)¹⁰. Categorias do presente, ou em todo caso que não tenham o mesmo teor nem a mesma força pelo passado, permitem reavaliar as experiências do passado: assim o é com a ideia de cobaia, de vítima, de risco ou ainda de precaução. E foi preciso esperar a emergência desse novo mundo para que o que não era escândalo ontem pudesse ser julgado escandaloso hoje. A reflexividade, entendida aqui como uma problematização histórica, é, assim, a problematização de um “mundo antigo” a partir de um “mundo novo” e do suporte que ele oferece para que isso seja feito.

Que a vitimização possa ser considerada um processo reflexivo consistente para que os indivíduos problematizem o passado, essa é uma proposição que poderia ter um alcance geral. O que designamos na linguagem corrente como “tomar recuo” significa, para retomar o vocabulário utilizado anteriormente,

¹⁰ Ver também a esse respeito Ian Hacking (1998).

ter tido a possibilidade, ao longo de sua existência, de mudar o “mundo”. Esses mundos podem corresponder a universos sociais, mas podem também remeter a configurações históricas particulares. Desse ponto de vista, podemos dizer que, mesmo que ela seja censurada, a eficácia dos vitimizadores mantém uma determinada exterioridade, seja em termos de mundos temporais ou de mundos sociais. É essa exterioridade que lhes permite perceber a ofensa para com os outros e ajudá-los, por sua vez, a percebê-la – dito de outro modo, a se envolver em um processo reflexivo. De qualquer maneira, quanto mais radical é essa mudança do mundo, mais o efeito do contraste entre os diferentes mundos pode jogar em favor do processo reflexivo. Isso é o que se produz com os veteranos de testes nucleares, os quais, ao longo de sua vida, cruzaram dois mundos radicalmente diferentes, tanto em termos de universo social quanto de configuração histórica: o da guerra fria e do exército, de um lado; e o da vida civil e, digamos, da “sociedade de risco”, de outro¹¹. Nesse sentido, o longo tempo – uma vez que se trata aqui de meio século – certamente implicou o aumento das dificuldades em provar a existência de uma relação de causalidade, mas em contrapartida permitiu, de certo modo, que a própria questão da causalidade fosse colocada.

A essa transformação do mundo que possibilita a problematização histórica se soma uma mudança de situação que contribui, por outro lado, para levantar certos obstáculos ao processo reflexivo. Por exemplo, se o surgimento de problemas de saúde nem sempre provoca entre os veteranos de testes nucleares um questionamento particular a respeito de sua origem, é geralmente em razão de uma falta de disposição para fazê-lo, de uma família para manter, de uma carreira para seguir. A vontade de curar-se e de retornar a uma vida normal se sobrepõe ao processo introspectivo e à busca etiológica. É o futuro que conta e não o passado – o que pode levar a valorizar o esquecimento ou a ignorância, como o demonstra, por exemplo, o trabalho de Jian Stavo-Debaugé (2012) sobre vítimas de acidentes de trabalho ou o de Sylvie Fainzang (1994) sobre ex-alcoolistas. Priorizar o desconhecimento é também atenuar um sentimento de culpa e de angústia em relação à sua família e à sua descendência, especialmente o medo de “transmitir” doenças aos filhos e aos netos. Mas, com o tempo, as condições mudam: seja porque os problemas de saúde se agravam e a perspectiva de retornar a uma vida normal se esvai; seja, ao contrário, porque a remissão permite encontrar a energia necessária para questionar o passado. A aposentadoria também libera um tempo que pode

¹¹ Podemos falar mais sobre a mudança radical do universo social: no caso dos veteranos de testes nucleares aderindo à AVEN [N. T.: Association des Vétérans des Essais Nucléaires], em sua maioria eles não eram militares de carreira, mas simples recrutas.

ser dedicado à investigação pessoal ou mesmo à mobilização. Em suma, essa mudança de situação, abrindo-se a um novo tipo de interações e oferecendo novos suportes para o julgamento, possibilita a empreitada reflexiva.

Resta que essa reflexividade relacionada à vitimização é uma reflexividade que podemos caracterizar como de “primeiro grau”. Ela corresponde às perguntas que as vítimas se fazem a respeito do próprio movimento, das alianças que operam, e finalmente do que significa ser “vítima”. A problematização tem por objeto, portanto, o próprio processo de vitimização, o que ele supõe e o que ele cria. Enquanto a reflexividade de primeiro grau consiste de retornar ao passado a partir do presente, a reflexividade de segundo grau se traduz por um movimento inverso, ou seja, por uma reavaliação do presente, incluindo representações que se têm do passado, a partir de uma experiência vivida. O discurso da vitimização, de repente, parece muito redutor, não levando suficientemente em conta a singularidade das histórias individuais nem a complexidade das situações. A história alternativa proposta pelos vitimizadores, se ela se permite libertar de uma história “oficial” e se envolver em um processo de realização da condição de vítima, é considerada, por sua vez, muito restritiva. Além disso, ela tende a produzir novas solidariedades que conduzem inevitavelmente a generalizações e a uma crítica política que algumas vítimas se recusam a assumir. Daí as tensões e cisões que atravessam os coletivos de vítimas e seus aliados, uns acusando os outros de promover uma luta que não é (ou não é mais) a sua, ou mesmo de usar as pessoas que sofrem para fazer política. As histórias disponíveis, tanto das autoridades quanto dos vitimizadores, às vezes são contrastadas com uma história mais nuançada, mais realista, em todo caso marcada por um esforço de contextualização histórica.

Como todo processo reflexivo, essa reflexividade de segundo grau resulta também de interações; e ela é favorecida pela disponibilidade de apoios exteriores. A reflexividade de segundo grau pode mesmo, de certa maneira, ser “por imposição”: é o caso quando a radicalidade do discurso de determinados vitimizadores e as generalizações em relação às quais eles procedem de alguma forma *obrigam* as vítimas a se dissociar, a não ser que aceitem abraçar determinadas causas políticas que não são as suas.

Duas observações para concluir esse ponto. A primeira concerne à relação entre reflexividade e crítica. Inútil, a esse respeito, deter-nos longamente no potencial crítico da reflexividade de primeiro grau: porque toma a forma de uma problematização histórica, esse retorno sobre si abre diretamente o caminho para a crítica a determinados dispositivos de ação do passado, mas também para a crítica de uma representação presente não problematizada desse mesmo passado. Na reflexividade de primeiro grau, estão o Estado e as

instituições. Quanto à reflexividade de segundo grau, ela traz consigo uma crítica um pouco diferente e, em todo caso, mais complexa. De um lado, ela é multidirecional, uma vez que se refere tanto aos relativizadores quanto aos vitimizadores. De outro, ela é mais orientada em direção ao presente do que em direção ao passado: erros foram cometidos no passado, os quais podem ser explicados se relacionados a seu contexto histórico e a determinadas “circunstâncias”; mas ainda restam os erros, e é importante, hoje, reconhecê-los. Dito de outro modo, se o erros cometidos no passado podem ser compreendidos – o que não quer dizer justificados –, a atitude hoje de não reconhecê-los é incompreensível e intolerável: consequentemente, é essa atitude que deve ser prioritariamente criticada. O segundo tipo de críticas corresponde a uma crítica interna ou “de continuidade”, em oposição a uma crítica externa ou “subversiva” mais ligada à reflexividade de primeiro grau¹².

A segunda observação é que esses dois processos reflexivos, assim como as críticas que eles geram, são geralmente entrelaçados nos discursos dos atores envolvidos. Esses últimos, durante uma mesma entrevista, podem, por exemplo, propor uma narrativa de sua experiência ajustada às categorias do presente e, em seguida, apresentar esforços de contextualização histórica. Em outras palavras, as vítimas geralmente apresentam ambivalência a respeito de sua vitimização. E essa ambivalência procede, segundo nosso entendimento, de uma tensão que poderíamos caracterizar “genérica” no sentido de que a encontramos sob diferentes formas em inúmeros casos: quero falar aqui da tensão entre vitimização e responsabilização.

Vitimização e responsabilização

Se a vitimização, por vezes, é um processo coercivo para as pessoas que deveriam se beneficiar dela, é para nós porque ela envolve a questão da responsabilidade.

Todo processo de vitimização envolve, em primeiro lugar, um processo de responsabilização causal. Para ter reconhecida a condição de vítima e reivindicar a reparação de um dano, uma pessoa deve, de fato, estabelecer uma responsabilidade causal do infortúnio que a atinge. Evidentemente, isso passa primeiro pela demonstração de uma relação entre o dano e a causa que o originou: meu câncer se deve à exposição radioativa que sofri durante minha estada em locais de experimentos nucleares franceses, no Saara ou na Polinésia. Mas

¹² Essa distinção é inspirada pela estabelecida por Sylvie Fainzang (1989) entre “causalidade subversiva” e “causalidade reprodutiva” na interpretação das doenças.

o que caracteriza o processo de vitimização é que esse questionamento é um pré-requisito que deve possibilitar uma acusação. A demanda por reparação se apoia na identificação de um responsável a quem é solicitado que preste contas, o que geralmente passa por um alongamento da cadeia de causalidade: o exército é responsável pela exposição radioativa que sofreu, a qual é apenas a causa imediata ou “próxima” do meu câncer. Dificilmente imaginamos um processo de vitimização que pararia na revelação de uma causalidade imediata, provada cientificamente ou, como no nosso caso, podendo ser presumida com base em indícios, retirando a questão da causalidade remota e da responsabilidade humana. Talvez seja um dos traços das sociedades modernas não se contentar em invocar a fatalidade ou o destino na explicação do próprio infortúnio mesmo que, em um primeiro momento, esse tipo de interpretação possa aparecer, como demonstram Janine Barbot e Emanuelle Fillon (2007) a propósito do “risco terapêutico” entre as vítimas de contaminação iatrogênica. A sociedade deseja um sistema que permita imputar responsabilidades. É porque o trabalho etiológico que caracteriza a vitimização resulta na definição do que chamarei, seguindo outros, uma “etiologia política” (Hamdy, 2008) que se assemelha a uma responsabilização causal.

A responsabilidade causal geralmente é difícil de identificar, e o trabalho requisitado pela etiologia política é tão restritivo quanto aquele que demanda a identificação de uma etiologia médica. Tanto em um caso quanto em outro, a incerteza constantemente coloca à prova a vitimização. À incerteza científica relativa aos efeitos dessa ou daquela exposição, no caso de contaminações ambientais, soma-se a incerteza histórica a respeito dos comportamentos e das intenções de determinados atores: fomos deliberadamente expostos? Se for o caso, quem é responsável pelo não cumprimento dessas medidas de segurança? Todas essas questões foram debatidas dentro dos coletivos de vítimas e não recebiam sempre as mesmas respostas de acordo com os indivíduos envolvidos. É essa diversidade de experiências e de julgamentos sobre o passado que geralmente nos leva a priorizar uma responsabilidade causal mais difusa e mais abstrata.

Às vezes é difícil imputar claramente uma responsabilidade causal a determinadas entidades, mas o trabalho simétrico de desresponsabilização individual necessário para a reivindicação à condição de vítima não é exatamente simples. Ele implica esforços importantes em termos de “exculpação”, para retomar uma noção desenvolvida na antropologia da saúde (cf. Gluckman, 1972), que consiste, por exemplo, ao mesmo tempo em destacar o desconhecimento e o caráter de sofrimento dos eventos – eu não era voluntário, ignorei os riscos, fui ingênuo, etc. – e em operar “transferências de responsabilidade”¹³

¹³ Sobre essa noção, ver Pierre Nocérino (2014).

para outros indivíduos – ignorei os riscos porque eles me foram ocultados, etc. A exculpação vai mais longe do que a simples desresponsabilização causal: ela põe em jogo um outro tipo de desresponsabilização que não remete apenas à questão da causalidade, mas também à da capacidade de agir, de exercer uma forma de controle sobre seus atos e de assumir suas escolhas. É essa outra forma de responsabilidade, a qual proponho chamar *agentiva*, que envolve, paralelamente à responsabilidade causal, os processos de vitimização.

A noção de vítima engloba a de passividade. Para ser reconhecida como tal, a vítima não deve ter nada a ver com o dano que ela alega ter sofrido. Essa questão da passividade é geralmente central no processo de vitimização que afeta determinadas categorias de indivíduos e que condiciona, em certos casos, a elaboração de políticas públicas visando a protegê-las ou a ajudá-las. Assim sucede, por exemplo, com as pessoas atingidas pelo sobre-endividamento. Em seu trabalho sobre processos que trouxeram essa questão para o campo da intervenção pública no fim dos anos 1980, Sébastien Plot (2009, 2011) demonstra que a construção do sobre-endividamento como um problema público se apoia amplamente na investigação da categoria do “sobre-endividado passivo”, vítima da crise econômica, dos “riscos da vida” e de agências de crédito pouco escrupulosas, em oposição àquela do “sobre-endividado ativo”, o “apostador”, julgado inteiramente responsável pela situação.

A desresponsabilização *agentiva*, de que depende o acesso à condição de vítima, é maior que a estrita desresponsabilização causal. Ela não implica somente a não participação em uma cadeia causal, mas uma forma de exterioridade em relação aos eventos: eu não apenas não sou responsável (em termos causais) pelo dano que sofri como também não sou responsável por ter sido colocado em uma situação na qual poderia ser levado a sofrer tal dano. Essa desresponsabilização *agentiva* nem sempre é evidente: os veteranos de testes nucleares, para retomar esse exemplo, podem se opor, senão ao fato de terem sido voluntários para participar dos experimentos, ao menos de terem aceitado conscientemente participar deles ou terem deles extraído benefícios. Para enfrentar ou antecipar esse tipo de teste, eles devem reafirmar constantemente a situação de ignorância na qual se encontravam ou, diante das avaliações que tendem a individualizar retrospectivamente os comportamentos cuja lógica seja coletiva, enfatizam a falta de autonomia individual que caracteriza a condição militar: o soldado não tem outra escolha a não ser obedecer a ordens sem questioná-las.

O problema dessa desresponsabilização *agentiva* é que ela vai diretamente de encontro a uma injunção característica das sociedades modernas, a qual, pelo contrário, pressupõe a demonstração de uma autonomia de julgamento, de ser capaz de “governar sua vida” e de ser dela o “autor” – em suma, de se

mostrar “responsável”. Por conseguinte, é a passividade das vítimas que tende a se tornar um problema como tal, e não o fato de que essa passividade possa, como na situação anterior, ser colocada em dúvida. A inocência pode, então, ser julgada culpada, inclusive quando ela remete a um erro da juventude. E a vitimização se torna estigmatizante para as vítimas, as quais podem tudo menos se resignar a aceitar a imagem pouco valorizadora que dela resulta e que não corresponde ao sentido que elas pretendem dar à sua experiência. Daí suas dificuldades em endossar até o fim o papel de vítima.

A tensão entre desresponsabilização e responsabilização parece inerente a todo processo de vitimização; e somos obrigados a constatar que encontramos regularmente essa espécie de dupla coerção que se impõe sobre as vítimas. À guisa de ilustração, voltemos um instante ao caso das mulheres vítimas de violências conjugais que mencionamos anteriormente. Como indicam diversos trabalhos, foi apenas na virada da década de 1970 que o caso das mulheres agredidas se tornou verdadeiramente um problema público nos Estados Unidos (Pleck, 1987; Schechter, 1982 *apud* Leisenring, 2006). Antes desse período, as violências conjugais eram classificadas pelo sistema judiciário como simples “problemas domésticos” ou “instabilidades familiares” pelas quais as mulheres eram consideradas parcialmente responsáveis. No início dos anos 1970, o movimento de defesa das mulheres agredidas, todavia, se concentrará em modificar essa definição do problema defendendo a ideia de que as violências conjugais constituem um problema muito mais grave e que as mulheres a ele submetidas não possuem parte alguma de responsabilidade. Para contrariar os discursos culpabilizadores contra as mulheres agredidas, os defensores dessa causa se utilizaram de retratá-las como “puras vítimas” (Davies, 1998), passivas e inocentes, fracas e indefesas. Esse discurso muito funcionou para promover a causa das mulheres agredidas ao mesmo tempo em que ajudou algumas delas a perceber sua condição de vítima. Resta que a imagem da “pura vítima” nem sempre é aceita pelas interessadas, as quais por vezes se deparam com as maiores dificuldades de se identificar, como demonstra, por exemplo, o trabalho realizado pela socióloga Amy Leisenring (2006) junto a pessoas que sofreram violências conjugais. Considerada estigmatizante e reducionista, a noção de vítima não permite que se faça justiça aos esforços de algumas delas para resistir à violência, para proteger seus filhos, para tentar modificar a relação conjugal permanecendo nela ou para decidir abandoná-la. É o que explica a emergência e a popularidade crescente do termo “sobrevivente” em lugar do de vítima nos discursos relativos a esse tema, seja por parte das vítimas ou de seus apoiadores. Enquanto a noção de vítima enfatiza a passividade e a falta de capacidade de agir das pessoas envolvidas, a de sobrevivente, ao contrário, vem a

reconhecer sua capacidade de escolha, uma “agentividade”, ou mesmo uma dimensão heróica, atributos mais valorizados, sem, no entanto, que isso implique o reconhecimento de uma responsabilidade causal a respeito do dano sofrido¹⁴.

Essas últimas observações deveriam permitir matizar um pouco as interpretações que às vezes são feitas sobre a emergência, em diferentes domínios, dos movimentos de vítimas. Para alguns autores, teríamos, assim, passado “em algumas décadas, do ponto de vista das sensibilidades morais coletivas, de uma concepção meritocrática (é justo sermos retribuídos pelo que fazemos) a uma concepção ‘vitimária’ (é justo sermos compensados pelo que sofremos) da justiça” (Chaumont, 2000, p. 180) e, ao mesmo tempo, “de culto aos heróis para a competição de vítimas”. Ou, se levamos em conta as contradições que atravessam os processos de vitimização e especialmente a ambivalência das próprias vítimas, não é certo que as coisas sejam igualmente resolvidas e que a transformação seja igualmente radical. Pode ser que, de fato, as lutas conduzidas por alguns coletivos de vítimas sejam pelo menos tão orientadas pela perspectiva de um reconhecimento em termos de estima social quando pela de uma reparação sob a forma de indenizações financeiras. Na verdade, trata-se nos dois casos de uma reparação: uma visando a um dano resultante do passado; a outra, a um dano mais ligado à falta de atenção e de integração que o Estado pode demonstrar no presente.

*

“A maioria dos problemas sociais em constituição”, escrevem os sociólogos James Holstein e Gale Miller (1990, p. 117), “são problemas em busca de vítimas, no sentido de que o problema em si não é completamente constituído até que suas vítimas se tornem visíveis”. É por isso que, segundo os autores, os estudos de sociologia e de ciência política sobre problemas públicos são em sua maioria *implicitamente* estudos sobre processos de vitimização. Mas os pesquisadores das ciências sociais, diz-se, não fazem senão estudar a construção de problemas. Como outros atores, eles também contribuem para produzi-los. Podemos mesmo considerar que essa atividade de problematização e reproblemática é o que faz sua principal razão de ser; é ela que lhes garante, em todo caso, alguma utilidade social e política. Portanto, é de certo modo da própria natureza das ciências sociais participar da vitimização. Em contrapartida, a existência de vítimas lhes fornece pontos de apoio essenciais para assumir sua vocação crítica.

Desse ponto de vista, os pesquisadores em ciências sociais se apresentam frequentemente, à sua maneira e às vezes sem realmente tomar ciência disso,

¹⁴ Em relação a esse assunto, ver os trabalhos particularmente esclarecedores de Jennifer Dunn (2005) e de Jennifer L. Dunn e Melissa Powell-Williams (2007).

como “vitimizadores”. À semelhança de outras categorias de atores suscetíveis a participar desse tipo de processo – militantes de associações, responsáveis políticos, especialistas, médicos, assistentes sociais, etc. –, eles contribuem plenamente para o processo reflexivo, especialmente graças à sua capacidade de problematização histórica, que possibilita que as vítimas se percebam como tais e que reivindiquem direitos correspondentes à sua condição. Como outros atores, participam do que o historiador Charles Tilly (2010) chamou “*blame game*”, designando as vítimas e culpando os responsáveis pelos infortúnios que atingem as sociedades modernas. Poderíamos, aliás, reler e analisar um grande número de trabalhos em ciências sociais sob esse ângulo e desenvolver os “blaming studies”, isto é, um novo campo de pesquisa que seria inteiramente dedicado a estudar processos de imputação de infortúnio. Mesmo os trabalhos que denunciam a vitimização ou a “sacralização” da figura da vítima, contrariamente às aparências, entram nesse campo: olhando bem, é geralmente apoiando-se nas vítimas mais legítimas a seus olhos e que não são reconhecidas que se denuncia a vitimização; ou é geralmente trazendo à luz as vítimas invisíveis que eles lançam um olhar crítico sobre os processos de vitimização mais visíveis. Os relativizadores são frequentemente vitimizadores que se ignoram ou que fingem ignorar-se como tais.

No entanto, é frequente que as vítimas se envolvam não apenas em um processo reflexivo que chamei de “primeiro grau”, o qual as leva a perceber que sofreram um dano passível de reparação, mas também em um processo de reflexividade de “segundo grau”, que, por sua vez, consiste em problematizar a própria vitimização ou, em todo caso, alguns de seus efeitos. Aproximar-se mais dos atores requer *também* segui-los no processo de reflexividade de segundo grau, e nesse caso levar mais em consideração sua ambivalência e as tensões que operam essa recomposição identitária. Entretanto, isso é o que pesquisadores das ciências sociais geralmente hesitam fazer, assim como todos os atores diretamente implicados na vitimização, os quais tendem, ao contrário, a parar na reflexividade de primeiro grau. Compreendemos facilmente o porquê: participando da vitimização e encontrando nela recursos essenciais para desenvolver suas análises críticas e suas reivindicações políticas, eles experimentam maiores dificuldades para questionar o caráter por vezes problemático de um processo que eles mesmos buscam alimentar. Fazendo isso, eles contribuem não apenas para apagar uma parte da realidade, mas exercem mais uma forma de violência sobre os atores que eles supõem contrários à defesa da causa.

Se os vitimizadores frequentemente hesitam em seguir suas vítimas quando elas reivindicam justamente não ser apenas vítimas e se, conseqüentemente, eles tendem a abstrair a ambivalência que essas vítimas podem manifestar,

é que eles têm dificuldade em reconhecer-lhes uma responsabilidade agentiva. Mais uma vez, há boas razões para isso: envolver-se nesse caminho apresenta o risco de ser imediatamente acusado de relativização, inclusive de culpar a vítima e de sucumbir, assim, ao que os anglo-saxões chamam “*blaming the victim syndrom*”. A fim de antecipar esse risco, tanto fecham os olhos aos elementos que vão no sentido de uma responsabilização agentiva entre os atores; ou, quando é muito visível para ser silenciada (como a reivindicação ao direito de ter orgulho de ter participado de testes nucleares), remetem-na a uma forma de alienação. Se queremos nos mostrar mais respeitosos para com os atores e ao mesmo tempo fornecer descrições mais realistas da complexidade social, a questão que se coloca é a seguinte: é possível desenvolver uma abordagem das vítimas que, sem produzir efeitos de banalização da condição de vítima, dê lugar, no entanto, à responsabilidade agentiva dos indivíduos envolvidos? Se tal postura evidentemente é difícil de se manter, é, em contrapartida, a única que permite sair do duplo reducionismo produzido de um lado pela vitimização e de outro pela negação das vítimas ou pela relativização do dano que elas sofreram.

Referências bibliográficas

AKRICH, Madeleine; BARTHE, Yannick; RÉMY, Catherine. Les enquêtes “profanes” et la dynamique des controverses en santé environnementale. In: AKRICH, Madeleine; BARTHE, Yannick; RÉMY, Catherine (eds.). *Sur la piste environnementale*. Menaces sanitaires et mobilisations profanes. Paris: Presses des Mines, 2010, p. 752.

ARENES, Jacques. Tous victimes? In: *Etudes*, 7-8, 2005.

BARBOT, Janine; FILLON, Emmanuelle. La dynamique des victimes. Les formes d’engagement associatif face aux contaminations iatrogènes (VIH et prion). In : *Sociologie et sociétés*, 39 (1), 2007, p. 217-247.

BARBOT, Janine; DODIER, Nicolas. Violence et démocratie au sein d’un collectif de victimes. Les rigueurs de l’entraide. In: *Genèses*, 81, 2010, p. 84-103.

BARBOT, Janine; DODIER, Nicolas. Repenser la place des victimes au procès pénal. Le répertoire normatif des juristes en France et aux États-Unis. In: *Revue française de science politique*, 64 (3), 2014, p. 407-433.

BARTHE, Yannick; BORRAZ, Olivier. De la réalité d’un problème sanitaire à l’étude de sa “réalisation”. In: *Environnement, risques & santé*, 12, 2013, p. 273-276.

BARTHE, Yannick. L'électrosensibilité rendue "visible". Note exploratoire à partir de l'étude d'un corpus de lettres de personnes dites "électrosensibles". Document de travail, ANSES, 2014.

BARTHE, Yannick. *Les retombées du passé*. Le paradoxe de la victime. Paris: Le Seuil, 2017.

BARRY, Andrew. Demonstrations : Sites and Sights of Direct Action. In: *Economy & Society*, 28 (1), 1999, p. 75-94.

BORRAZ, Olivier. *Les politiques du risque*. Paris: Presses de Sciences Po, 2008.

BOURDIEU, Pierre. Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32-33, 1980, p. 3-14.

BROWN, Phil. Popular Epidemiology and Toxic Waste Contamination: Lay and Professional Ways of Knowing. In: *Journal of Health and Social Behavior*, 33 (3), 1992, p. 267-281.

BROWN, Phil; MIKKELSEN, Edwin J. *No Safe Place: Toxic Waste, Leukemia, and Community Action*. 1. ed. University of California Press, 1990.

BRUCKNER, Pascal. *La tyrannie de la pénitence*. Paris: Grasset, 2006.

CALVEZ, Marcel; LEDUC, Sarah. *Des environnements à risques*. Se mobiliser contre le cancer. Paris: Presses des Mines, 2011.

CHAUMONT, Jean-Michel. Du culte des héros à la concurrence des victimes. In: *Criminologie*, 33 (1), 2000.

CHOLET, Mona. Arrière-pensées des discours sur la "victimisation". In : *Le Monde diplomatique*, septembre, 2007.

DAVIES, Jill. *Safety Planning with Battered Women: Complex Lives/Difficult Choices*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1998.

DUNN, Jennifer L. "Victims" and "survivors": Emerging vocabularies of motive for "battered women who stay". In: *Sociological Inquiry*, 75 (1), 2005, p. 1-30

DE FORNEL, Michel; LEMIEUX, Cyril. Quel naturalisme pour les sciences sociales ? In: DE FORNEL, Michel; LEMIEUX, Cyril (dir.). *Naturalisme versus constructivisme?* Paris: Enquête n° 6, Editions de l'EHESS, 2007, p. 9-25.

- DUMIT, Joseph. Illnesses you Have to Fight to Get: Facts as Forces in Uncertain, Emergent Illnesses. In: *Social Science & Medicine*, 62 (3), 2006, p. 577-590.
- DUNN, Jennifer L. Accounting for Victimization: Social Constructionist Perspectives. In: *Sociology Compass*, 2 (5), 2008, p. 1601–1620.
- EDITORIAL. Le charme amer de la victimization. *Esprit*, 1, 2015, p. 3.
- ELIACHEFF, Caroline; LARIVIERE, Daniel Soulez. *Le temps des victimes*. Paris: Albin Michel, 2007.
- ERNER, Guillaume. *La société des victimes*. Paris: La Découverte, 2006.
- FAINZANG, Sylvie. Anciens buveurs et alcoolisme. Discours de la causalité. In: *Sciences sociales et santé*, 12 (3), 1994, p. 6999.
- FAINZANG, Sylvie. *Pour une anthropologie de la maladie en France*. Un regard africaniste. Paris: Editions de l'EHESS, 1989.
- FASSIN, Didier. De l'invention du traumatisme à la reconnaissance des victimes. In: *Vingtième siècle, revue d'histoire*, 123, 2014.
- FASSIN, Didier Fassin ; RECHTMAN, Richard. *L'empire du traumatisme*. Enquête sur la condition de victime. Paris: Flammarion, 2007.
- FERRARO, Kathleen J.; JOHNSON, John M. How Women Experience Battering: The Process of Victimization. In: *Social Problems*, 30 (3), 1983, p. 325–339.
- GARAPON, Antoine; SALAS, Denis. *La République pénalisée*. Paris : Hachette, 1996
- GLUCKMAN, Max. Moral Crises: Magical and Secular Solutions. The Marett lectures, 1964 and 1965. In: GLUCKMAN, Max. (ed.). *The Allocation of Responsibility*. Manchester: Manchester University Press, 1972, p. 1-50.
- HACKING, Ian. *Entre science et réalité, la construction sociale de quoi?* Trad. Baudouin Jurdant. Paris: La Découverte, 2001.
- HACKING, Ian. *L'âme réécrite*. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1998.
- HAMDY, Sherine F. When the State and your Kidneys Fail: Political Etiologies in an Egyptian Dialysis Ward. In: *American Ethnologist*, 35 (4), 2008, p. 553-569.
- HARR, Jonathan. *A Civil Action*. New York: Random House, 1995.

HOLSTEIN, James A.; MILLER, Gale. Rethinking Victimization: an Interactional Approach to Victimology. In: *Symbolic Interaction*, 13 (1), 1990.

HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Cerf, 2002

_____. *La société du mépris*. Vers une nouvelle théorie critique. Paris : La Découverte, 2006.

JOUZEL, Jean-Noël. *Des toxiques invisibles*. Sociologie d'une affaire sanitaire oubliée. Paris: Editions de l'EHESS, 2012.

_____. Devenir victime des pesticides. Le recours au droit et ses effets sur la mobilisation des agriculteurs Phyto-victimes. In: *Sociologie du travail*, 56 (4), 2014, p. 435-453.

JOUZEL, Jean-Noël ; PRETE, Giovanni. De l'intoxication à l'indignation. Le long parcours d'une victime des pesticides. In: *Terrains & travaux*, 22, 2013, p. 59-76.

KILSHAW, Susie. Friendly Fire. The Construction of Gulf War Syndrome Narratives. In: *Anthropology & Medicine*, 11 (2), 2004, p. 149-160.

KROLL-SMITH, Steve; FLOYD, Hugh H. *Bodies in Protest*. Environmental Illness and the Struggle over Medical Knowledge. New York: New York University Press, 1997.

LAMARRE, Christine. Victime, victimes, essai sur les usages d'un mot. In: GARNOT, Benoît (dir.). *Les victimes, des oubliées de l'histoire?* Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2000, p. 31-40.

LATTÉ, Stéphane. Les "victimes". La formation d'une catégorie sociale improbable et ses usages dans l'action collective, Thèse pour l'obtention du doctorat en sciences sociales, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, 2008.

LATTÉ, Stéphane. Victime. In: HENRY, Emmanuel ; GILBERT, Claude ; JOUZEL, Jean-Noël ; MARICHALAR, Pascal (dir.). *Dictionnaire critique de l'expertise*. Santé, travail, environnement. Paris: Presse de Sciences Po, 2015, p. 322-328.

LARIVIERE, Daniel Soulez. De la victimisation et de nombreuses autres causes. In: *Pouvoirs*, 128, 2009, p. 27-41.

LEFRANC, Sandrine; MATHIEU, Lilian. *Mobilisations de victimes*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009.

LEISENRING, Amy. Confronting “Victim” Discourses: The Identity Work of Battered Women. In: *Symbolic Interaction*, 29 (3), 2006, p. 307330.

_____ ; POWELL-WILLIAMS, Melissa. “Everybody Makes Choice” : Victim Advocates and the Social Construction of Battered Women’s Victimization and Agency. In: *Violence Against Women*, 13 (10), 2007, p. 977-1001.

LEMIEUX, Cyril. Peut-on ne pas être constructiviste? In: *Politix*, 100, 2012, p. 169-187.

LEVINE, A. *Love Canal: Science, Politics, and People*. Boston, Lexington, 1982.

LORIOU, Marc. Faire exister une maladie controversée: les associations de malades du syndrome de fatigue chronique et Internet. In: *Sciences sociales et santé*, 21 (4), 2003, p. 5–33.

NOCERINO, Pierre. Transferts de responsabilité. La production sociale de l’autonomie dans un Établissement d’hébergement pour personnes âgées dépendantes. Mémoire de recherche de M2 (dir. Cyril Lemieux), Paris, EHESS, 2014.

PEDROT, Florian. *Comment devient-on “victime”?* Le cas des surirradiés en milieu hospitalier, Thèse pour le doctorat en sociologie (dir. Annie Collovald), Université de Nantes, 2016.

PLECK, Elizabeth. *Domestic Tyranny: The Making of Social Policy against Family Violence from Colonial Times to the Present*. New York: Oxford University Press, 1987.

PLOT, Sébastien. *Les enjeux d’une mise en risque*. La construction du surendettement comme problème public (1989-2010). Thèse pour le doctorat en science politique (dir. B. Gaïti), Université Paris-Dauphine, 2011.

PLOT, Sébastien. Du flambeur à la victime? In: *Sociétés contemporaines*, 2009, 76 (4).

RABEHARISOA, Vololona. From Representation to Mediation: The Shaping of Collective Mobilization on Muscular Dystrophy in France. In: *Social Science & Medicine*, 62 (3), 2006, p. 564-576.

RAISONS POLITIQUES. Les victimes écrivent leur Histoire, 2008/2, n° 30, 182 p.

RICHARD, Michel. *La république compassionnelle*. Paris: Grasset, 2006.

SHRIVER, Thomas E.; WASKUL, Denis D. Managing the Uncertainties of Gulf War Illness: The Challenges of Living with Contested Illness. In: *Symbolic Interaction*, 29 (4), 2006, p. 465-486.

STAVO-DEBAUGE, Joan. Des “événements” difficiles à encaisser. Un pragmatisme pessimiste. In: CEFALÏ, Daniel et TERZI, Cédric (dir.). *L'expérience des problèmes publics*. Paris: Éditions de l'EHESS, 2012, coll. « Raisons pratiques », n° 22, p. 191–223.

SCHECHTER, Susan, *Women and Male Violence: The Visions and Struggles of the Battered Women's Movement*. Boston: South End, 1982.

TILLY, Charles. The Blame Game. In: *The American Sociologist*, 41, 2010, p. 382-389.

VILAIN, Jean-Paul ; LEMIEUX, Cyril. La mobilisation des victimes d'accidents collectifs. Vers la notion de “groupe circonstanciel”. In: *Politix*, 44, 1998, p. 135-160.

ZAVESTOSKI, Stephen; BROWN, Phil; LINDER, Meadow; MCCORMICK, Sabrina; MAYER, Brian. Science, Policy, Activism, and War: Defining the Health of Gulf War Veterans. In: *Science, Technology & Human Values*, 27 (2), 2002, p. 171-205.

6

SOFRIMENTO SITUADO

memória, dor e ironia

Claudia Fonseca

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Propomos neste capítulo explorar a articulação entre política e sentimento nos diferentes relatos de sofrimento observados durante uma pesquisa de campo entre atingidos pela hanseníase no Norte brasileiro. Num primeiro momento, observamos os discursos ritualizados, enunciados durante uma assembleia pública em que sujeitos reivindicavam reparação pela violação estatal de seus direitos. Dialogando com hipóteses sobre uma era de “lógica humanitária” (Fassin, 2012), exploramos aqui as implicações do sofrimento usado como estratégia política. Num segundo momento, a partir de situações mais banais de interação entre pares, procuramos entender os efeitos dessa linguagem para as subjetividades políticas das próprias “vítimas”.

Para tanto, lançamos mão de outro autor, Gabriel Gatti (2011), que, no seu estudo sobre os filhos de desaparecidos na Argentina, mostra a maneira como as próprias vítimas revelam uma relação nada determinista com a categoria coletiva à qual são associadas. Evocando a linguagem de “paródia séria”, o autor sugere que, através das suas narrativas reflexivas, os filhos de desaparecidos demonstram um “acatamento distanciado” dos eventos trágicos que marcaram suas vidas. Diante da experiência já distante da catástrofe, demonstram um questionamento sutil, certa desobediência respeitosa em relação às versões endurecidas do passado. É nesse espaço que conseguimos ver além das cenas estereotipadas para adentrar a diversidade de memórias marcadas por fatores de classe, geração e gênero.

Sublinhando a complexa heterogeneidade de sentimentos investidos nos relatos de dor, mostramos como as memórias sobre um mesmo passado aparecem com tintas que variam – de brincalhão a trágico, de elogioso a ressentido. Desenvolvemos, a partir desse material, a hipótese de que as próprias “subjetividades políticas” dessas pessoas não se reduzem nem à submissão, nem à rebeldia. São reconfiguradas em função de novas circunstâncias políticas, de trajetórias particulares (de geração e gênero) e da escolha de interlocutores.

Durante toda a discussão, procuramos mostrar a autorreflexão de nossos interlocutores, que – tal como a própria antropóloga – se distanciam mais ou menos de experiências passadas ao recontar suas histórias (Lambek, 2003).

O contexto original: a segregação compulsória dos brasileiros atingidos pela hanseníase

Durante mais de sessenta anos, a partir dos anos 1920, proliferaram no Brasil hospitais-colônia que abrigavam pacientes atingidos por lepra (na época, ainda não se havia mudado o termo para “hanseníase”). Enquanto muitas pessoas atingidas pela doença foram simplesmente esquecidas ou condenadas à vida de pária nas suas comunidades interioranas, milhares de outros doentes entraram na mira das autoridades estatais por uma política nacional de saúde que, para prevenir contágio, decretava sua internação compulsória nos hospitais-colônia. Autorizada por uma lei dos anos 1920, uma polícia sanitária atuou a partir da era Vargas com zelo espantoso para confinar doentes nesses espaços segregados onde, supostamente, não apresentariam mais perigo aos cidadãos sãos da sociedade. Uma das maiores arbitrariedades que os pacientes sofriam era o afastamento sumário em relação a seus filhos “sadios”, muitos dos quais não tinham outra opção senão o confinamento em orfanatos distantes e, geralmente, em condições precárias. Em 1962, houve um decreto atenuando o internamento compulsório dos doentes; e, em 1976, uma lei efetivamente pôs fim legal à política segregacionista. Porém, essa nova orientação demorou para se tornar efetiva, fazendo com que, até meados dos anos 1980, muitos portadores do bacilo, assim como seus familiares, sofressem os abalos da política sanitária antiquada.

Entender os efeitos dessa política de saúde implica estudar um projeto de Estado, uma filosofia de tratamento e cura, um forte movimento social, e não pouco daquilo que discutimos neste artigo: matizes de sofrimento¹. Para realizar essa investigação, temos, em primeiro lugar, os relatos de ex-internos e de seus filhos, que carregam consigo a memória viva da política de internamento compulsório². Mas também utilizamos farto material escrito – leis, documentos oficiais, registros administrativos e histórias oficiais desses

¹ Para esta análise, tiro inspiração do trabalho, além de Fassin, de pesquisadores mais “perto de casa”: Zenobi (2014), Siqueira e Victora (2017), Vecchioli (2012), Fonseca e Maricato (2013), Jimeno (2010).

² Desde o início desta pesquisa, trabalho em colaboração com Glaucia Maricato (Fonseca e Maricato, 2013; Maricato, 2015). Em saídas de campo realizadas em Brasília, São Paulo, Rio Grande do Sul, Acre, Maranhão, Amazonas e Pará, assistimos a assembleias e a audiências públicas e entrevistamos organizadores do movimento, além de escutar histórias de ex-internos e de seus filhos. Desenvolvo a reflexão neste capítulo a partir de minhas experiências em comunidades paraenses, constituídas majoritariamente de pessoas remanescentes dos antigos hospitais-colônia.

hospitais-colônia – que fala da lógica dos governantes e de seu esforço para criar ilhas-asilo afastadas geográfica e simbolicamente do convívio com a parte “saudável” da população. Além desses aportes, contamos com a interlocução de um número expressivo de estudos das áreas de história, antropologia, enfermagem, comunicação e outras, realizados em diferentes partes do Brasil (e.g., Faria, 2009; Maciel, 2007; Mendonça, 2009; Monteiro, 2003; Serres, 2009). Por fim, e talvez mais importante, tivemos contato – através de documentos, entrevistas e convivência em rotinas diárias – com o Morhan (Movimento de Reintegração das Pessoas Atingidas pela Hanseníase).

Encabeçado por militantes egressos das colônias, o Movimento lidera, desde o início dos anos 1980, uma campanha para reescrever a memória nacional, apresentando a segregação compulsória não como política humanitária e esclarecida, mas sim como violação dos direitos humanos dos pacientes e de seus familiares. Em 2006, atendendo às reivindicações do Movimento, o presidente Lula assinou um decreto reconhecendo a responsabilidade do Estado brasileiro pela violação do direito fundamental de ir e vir dos internados. Em reparação, as vítimas deviam receber uma pensão vitalícia de dois salários mínimos (ver Maricato, 2015). A luta política não terminou, porém, com esse gesto. Agora, os filhos dos compulsoriamente internados reivindicam reconhecimento e reparação pelas sequelas causadas por uma política de Estado que, durante décadas, impediu a convivência deles com seus pais doentes. Desde então, junto com suas atividades voltadas à prevenção e ao combate à doença, o Morhan vem produzindo farta documentação com depoimentos desses filhos sobre os sofrimentos por que passaram nos educandários e em outros lares substitutos para onde foram destinados (Morhan, 2012; SEDH, 2012; Araújo, 2010).

Começamos nossa pesquisa em 2012, durante o auge da mobilização pela causa dos “filhos separados”, quando se consolidava uma nova geração de militantes (os “filhos”) sob a cuidadosa assessoria dos mais antigos (os ex-internos). Desde nossas primeiras experiências etnográficas, ficou evidente a importância desse momento específico de luta para a compreensão das memórias – tanto individuais quanto coletivas – do passado.

Mobilizando a coletividade: uma assembleia pública na “Colônia mais velha do Brasil”

Em dezembro de 2012, junto com uma geneticista da UFRGS e uma equipe de jornalistas da TV Brasil, fui para a Colônia considerada por alguns

observadores a mais antiga do Brasil – a Colônia do Prata, a 115 km de Belém. Depois de duas horas de estrada, ainda tivemos seis quilômetros de caminho de chão, passando por campos abandonados. No auge da Colônia, essa terra era cultivada pelos internos, e o produto da lavoura destinado a seu próprio consumo. Com o fim do modelo institucional de cuidados no início dos anos 80, as terras foram retiradas das mãos dos moradores: “foram aparecendo os supostos donos... uns deputados aqui, outros ali...”.

Quem me explica tudo é Seu Cristiano³, 73 anos, que serve de guia à nossa turma. Ele deve saber. Sua mãe foi para a Colônia com 15 anos de idade, quando estava no último ano do colégio, e nunca mais conseguiu afastar-se por muito tempo. Cristiano nasceu aqui, foi logo para o preventório (educandário para filhos “sadios” de internados); e com oito anos, quando “apareceram umas manchas”, voltou a viver com os pais, entre os demais doentes da Colônia. A partir daí sua vida (tal como a dos pais) foi uma entra-e-sai das colônias – primeiro Prata, e depois mais perto de Belém, Marituba. Seu Cristiano nunca terminou o segundo grau, mas trabalhou muito tempo dentro da Colônia – ora como auxiliar de enfermagem, ora como técnico de laboratório: “nós tínhamos que fazer tudo, porque as pessoas de fora não queriam se aproximar dos doentes”. Desde os anos 80, dedica-se às atividades daquilo que ele (tal como seus colegas militantes) chama “o Movimento” (não “ONG”, nem “associação”), isto é, Morhan. Quando fecharam as Colônias, ele – assim como muitos dos outros ex-pacientes – permaneceu morando no local (“minha casa é onde era o antigo xadrez da Colônia”), sem, contudo, ter legalizado a posse. Como lembra seu Cristiano: “ninguém por aqui tem documentação”.

Santo Antônio do Prata⁴ é uma aldeia de cerca de 3.500 habitantes. Na praça central, diante de uma igreja com mais de cem anos (como todos se apressam em me dizer), uma velha figueira dá sombra para as crianças, muitas de pé descalço, que vêm jogar bola no fim da tarde. As pessoas mais abastadas do local têm bicicleta e, eventualmente, moto. O único carro que vi aquele dia – além do jipe da equipe – era o fusca do padre. Existe na comunidade uma escola com ensino até a quarta série. O “governo” se faz precariamente presente também numa creche, no posto de saúde (que funciona episodicamente) e na pessoa de dois jovens policiais plantados numa esquina e que acenam timidamente “bom dia” para as pessoas que passam.

³ Mantenho os nomes de lideranças conhecidas cujas falas (não muito diferentes das que registrei neste capítulo) são muitas vezes vistas na imprensa. Nas cenas de vida cotidiana na segunda parte deste texto, mudei os nomes para evitar identificação das pessoas.

⁴ Numa tentativa de evitar o estigma do passado, tiraram “Colônia” do nome oficial.

Sobraram poucas construções de “antigamente”⁵. A igreja (bem conservada, fora o telhado com goteiras) e, ao seu lado, uma enorme ruína (usada originalmente, dizem-me, para catequese dos índios, e depois para uma colônia agrícola penal) são do início do século passado. Junto com as pequenas residências construídas ao longo dos anos pelos próprios moradores, constituem uma paisagem que lembra algum lugar do passado. E contrastam com as duas construções novas situadas do outro lado da praça central, cada uma contendo meia dúzia de quartos – o suficiente para abrigar de 13 a 16 pacientes “sequelados” pela hanseníase, na sua maioria idosos, que conseguiram vaga na instituição.

Na manhã dessa visita, as pessoas do Prata foram convocadas para uma reunião onde exporiam seu pleito diante das câmeras da equipe de TV. Era quase meio-dia quando chegamos, mas eu tinha a impressão de que a comunidade estava de prontidão desde cedo para a chegada da equipe. A líder dos “filhos”, Ingrid, aguardava-nos na sua cadeira de rodas debaixo da figueira. Essa quarentona enérgica, quase sempre de boné cobrindo o cabelo crespo atado em rabo de cavalo, logo me faz compreender que, apesar do isolamento geográfico do local, alguns moradores são altamente conectados ao mundo contemporâneo. Passeando comigo entre as casas, ela começa a cantarolar em italiano. Aí descubro que ela já viveu meses na Itália com uma amiga, voluntária de uma ONG parceira da Colônia. A certa altura, Ingrid tira da gaveta uma foto sua em audiência particular com o papa.

Enquanto o alto-falante da torre da igreja nos dá boas-vindas, Ingrid me conduz, junto com a equipe de jornalistas, para a grande sala de reuniões anexa à igreja. Dentro de 15 minutos, o local está lotado com cerca de 70 pessoas – homens e mulheres, velhos e jovens, quase todos usando uma camiseta vermelha que trazia escrito nas costas “filhos separados, Movimento Morhan estadual do Pará”; e, na frente, nomes de vários patrocinadores incluindo, entre outros, a Secretaria de Saúde.

À mesa instalada na frente dessa velha construção tropical, de grandes janelas abertas, junto com um vereador local tido como simpatizante da causa, sentam cinco “atingidos pela hanseníase”. Suas narrativas tocam só periféricamente o sofrimento causado pela doença física. O fio condutor de suas histórias diz respeito, antes, à dor e ao trauma causados pela segregação forçada e pela desagregação afetiva de suas famílias. Seu Carlão, um senhor corpulento de 62 anos, descreve uma transição entre a luta anterior – pela reparação aos ex-internos – e a luta atual pela reparação aos seus filhos. Com cinco anos, “por causa de uma catapora mal curada”, trouxeram-no aqui para a colônia,

⁵ Ver Lopes e Beltrão (2016) sobre a patrimonialização do local.

sendo confirmado o diagnóstico de hanseníase pouco tempo depois. Na época, era “a única criança entre um montão de adultos”, pois os filhos “sadios” dos internos não ficavam na Colônia: iam todos para o educandário. “Vi pais enlouquecer quando tiraram os filhos. Tem que ver a dor da mãe quando se separa dos filhos”. Seu Carlão diz que tomou remédio e com o tempo sarou; só que, na hora de receber alta, não apareceu ninguém da família para tirá-lo dali. Então, foi ficando até casar e ter ele mesmo seus filhos.

Os filhos de Seu Carlão não foram para o educandário, pois nasceram “depois que foi liberado”. Mas eles continuam sofrendo a discriminação dos atingidos pela hanseníase. O sonho de um filho era ir para o exército. Estudou, preparou-se fisicamente, fez todos os exames e foi selecionado. Chegou o dia de começar, já tinha farda, estava aguardando numa fila. O comandante o chamou de lado para conversar... O problema era o endereço residencial que ele tinha fornecido – na Colônia do Prata. Mostraram-lhe uma orientação escrita barrando filhos de hansenianos do exército. Seu Carlão termina sua história sentenciando: “foi terrível o que meu filho viveu. Agora, posso até entender que as pessoas me ofendam porque tive hanseníase, mas não aceito que ofendam meu filho”.

As falas que seguem focam no sofrimento de ainda outros filhos dos internados. Ingrid diz que foi “arrancada” dos braços dos pais logo que nasceu e enviada ao educandário: “não pude nunca chamar minha mãe de mãe, sentar no colo dela”. Sempre com ênfase na dor psicológica da separação familiar, Ingrid se refere à sua condição de cadeirante: “mesmo quando tive o acidente que me deixou assim, minha mãe não esteve comigo, por causa dessas coisas da vida”. Luíza, outra quarentona, lembra que já tinha 4 anos quando a tiraram da mãe – quando esta foi internada na colônia: “fiquei traumatizada. [Lá no educandário] arrancava os cabelos assim”. Acentua o desespero da mãe, que não soube impedir essa separação: “ela chorou, mas tentou ajudar dizendo que, quando eu voltasse, ia me comprar um grande saco de bombons. Bem, quando voltei, aos 15 anos, a primeira coisa que perguntei foi ‘cadê meu saco de bombons?’”.

Quando chega sua vez de falar, Cristiano descreve o sofrimento não dele, mas de duas irmãs separadas uma da outra na infância. As duas foram para o educandário, onde só uma delas foi adotada e criada em uma família abastada. “Falaram para os pais adotivos que a criança vinha da colônia, mas mudaram o nome da menina (“onde já se viu?”), de forma que mais ninguém ia saber de onde ela tinha vindo”. Com a ajuda de Cristiano, agora quarenta anos depois, foi possível fazer uma conexão entre as duas irmãs, mas a que vive ainda na colônia não aceita a ideia de um reencontro. Tem raiva da outra. Toma remédios psiquiátricos até hoje por causa de tudo que sofreu no educandário: “eram

1.000 crianças juntadas naquela instituição. O governo não dava dinheiro suficiente. Era muita violência. É a história que o Brasil não quer conhecer”.

Aida, a última pessoa a falar, só anda com a ajuda de muletas. Apesar do torso saliente e das pernas tortas, é uma morena de uns 35 anos, cheia de energia – magra, musculosa, e com gestos discretos porém decididos. Escutamos como ela pegou poliomielite no educandário: “existia vacina na época, mas ninguém usava”. Sua doença só veio à tona depois de ela ser adotada por um casal “muito chegado na igreja”.

Com dois, três anos de idade, viram que eu não falava, enrolava a língua, e as perninhas estavam completamente tortas, dobradas, inúteis. Quatro médicos falaram que não tinha nada para fazer, mas um amigo de papai – um mecânico do Emaús – veio e disse que podia ser pólio. Quando a mãe foi perguntar no educandário se eu tinha alguma história, lembraram que eu tinha tido uma febre. Mas imagine: mil crianças! Como iam lembrar exatamente como era? *Aí* começou a saga dos meus pais. Tive dez cirurgias, cinco em cada perna. Aprendi a caminhar e a falar com oito anos de idade.

De fato, a narrativa de Aida explicita o sofrimento do corpo que está indiretamente presente em praticamente todas as falas de sofrimento. O cabelo arrancado, os remédios tomados, a paralisia das pernas – todos esses elementos corporificam os danos morais perpetrados contra esses “filhos separados”. Impacto semelhante é produzido pela presença do jovem autista colocado estrategicamente na primeira fileira do auditório e que, durante todo o evento, balança o torso para frente, para trás. Seu problema, dizem-me, é consequência “de tanto remédio que deram no orfanato”.

Sem dúvida, as falas na mesa da assembleia daquela manhã foram selecionadas pelos coordenadores do Morhan e dirigidas para determinado fim – a causa dos “filhos separados”. Trata-se de uma performance particular de sofrimento orientada para a persuasão da opinião pública e dos membros do Congresso Nacional. Para condoer parlamentares quanto à dívida histórica em relação aos “filhos” – pessoas que nunca sofreram de hanseníase, que não ostentam as cicatrizes de lesões mutiladoras e tampouco foram privadas de liberdade –, é necessário bater na tecla do trauma e do sofrimento psicológico causados pela separação familiar. Essa tática, desenhada em parte para atrair atenção da grande mídia, seria um “novo estilo” político? Seria típico de uma era mais “humanitária”, menos combativa do que outras do passado? Essa é uma primeira hipótese suscitada pelo encontro com certas análises de Fassin.

A hipótese de uma “nova” linguagem política

Em *The Empire of Trauma*, Fassin e Rechtman (2009) comentam a respeito de um congresso realizado em 2002 em Paris que juntava diversas organizações e ativistas do campo da psiquiatria humanitária para discutir “Trauma: Cuidado e Cultura”. Os debates em torno da intervenção em situações de violência política (em Kosovo, Serra Leone, El Salvador, Palestina) focalizavam a saúde mental e a necessidade da abordagem psicossocial na assistência a vítimas de *trauma*. Lembrando que o auditório em que ocorreu o evento⁶ é um local histórico de ativismo político na França, os autores fazem uma comparação com gerações anteriores, perguntando-se: “vinte anos atrás, quando ainda não se falava em trauma, com quais palavras as pessoas descreviam os conflitos e injustiças do mundo?”. E sua resposta:

O foco não era em trauma tanto quanto em violência. As falas eram sobre a resistência de batalhadores mais do que sobre a resiliência de pacientes. As pessoas sendo defendidas eram oprimidas, às vezes heróis, nunca vítimas. O foco era entender não a experiência de sofrimento das pessoas, e sim a natureza de movimentos sociais. Ninguém pensava em termos de cuidados psicológicos; as campanhas de liberação nacional eram o que importava (Fassin e Rechtman, 2009, p. 160)⁷.

Certamente Fassin e Rechtman não estão sugerindo que as pessoas sofriam menos vinte anos atrás. Seu ponto é que o *framing* dessa experiência pessoal – pelo menos em termos das entidades de intervenção – é hoje diferente. Referindo-se a uma nova linguagem “humanitária” que teria emergido ao longo do final do século vinte em certos cenários (nacionais e internacionais), em que a retórica da compaixão se teria sobreposto à da justiça, Fassin (2012) propõe explorar como essa “nova economia moral” tem reconfigurado a esfera política.

Uma análise preliminar da assembleia que presenciei no Prata parece confirmar o uso dessa “nova” linguagem política também no caso brasileiro. Pesquisas históricas mostram como, quando surgiu, no início dos anos 80, o Morhan se apoiava numa retórica combativa típica da reabertura democrática (Mendonça, 2009). Ostentava uma agenda assumidamente política tanto nas alianças que firmava (com as Comunidades Eclesiais de Base, o Partido dos Trabalhadores, o Movimento pelos Direitos da Pessoa Deficiente, etc.) quanto nas bandeiras que abraçava (reforma agrária, ética na política, maior participação popular no governo...). Apresentando o Morhan como uma instituição “não assistencial”

⁶ Maison de la Mutualité.

⁷ Esta e as subsequentes traduções neste artigo, sejam do inglês, sejam do espanhol, foram realizadas pela autora.

(Vieira, 2006), os fundadores iniciaram campanhas contra o estigma; fizeram pressões para terminar qualquer discriminação institucional que existia em lei. Resistiam contra o tom de *pathos* frequentemente ligado à doença e combatiam os discursos “bate-gato” – histórias de sofrimento acionadas em instituições de caridade e nos meios de comunicação para encorajar doações e outras formas de apoio (Mendonça, 2009). Nas reivindicações do Movimento pela reparação (via indenização ou pensão), pelo título de suas casas e pela participação na reestruturação das antigas colônias, o governo aparecia, muitas vezes, mais como adversário ou violador de direitos do que como parceiro.

Mas, olhando bem, o analista reconhece que o sofrimento psíquico não estava ausente dos pleitos da primeira geração do Morhan. As queixas, acompanhadas de relatos de dor, raramente remetiam diretamente à doença de hanseníase, por penosa e debilitante que fosse. Vinham dirigidas ao ultraje e à indignação decorrentes da intromissão autoritária dos agentes do Estado na vida familiar dos doentes: crianças tiradas de seus pais para serem jogadas sozinhas na Colônia (o caso de seu Carlão); maridos que se suicidaram depois de ver a mulher levada pela polícia sanitária; mulheres e crianças que se perderam na vida porque o homem de família – seu único sustento – tinha sido tirado delas. E, sobretudo, há histórias das mães convalescentes nas maternidades da Colônia que “enlouqueceram de dor” quando seus bebês lhes foram tirados com poucas horas de vida.

Em contrapartida, seria difícil alegar que hoje o Movimento tenha sido despolitizado. Nos anos 90, durante a administração de Fernando Henrique Cardoso (e certas desavenças com o então Ministro da Saúde, José Serra), os líderes recuaram de certas reivindicações políticas para se concentrar em campanhas de saúde – articulações educativas e institucionais para a prevenção e tratamento de hanseníase (Mendonça, 2009). Mas, a partir de 2002, contando com o apoio do antigo aliado – Lula –, voltaram a destacar questões de indenização e de reestruturação das antigas colônias. O Movimento parece ganhar novo fôlego com uma série de aliados no Congresso Nacional. A mídia, que descreve regularmente outros movimentos de reparação – os dos quilombolas e das vítimas da ditadura –, alimenta um clima propício à mobilização dos ex-internos. Diante dessa conjuntura, um ativista pergunta: “os exilados políticos não foram indenizados? Por que um exilado sanitário não deveria ser indenizado?” (Mendonça, 2009, p. 186)⁸. Quando, em 2007, sai a indenização dos ex-internos, a medida é apelidada por alguns integrantes do Movimento de a “Lei Áurea do século XXI” (Savassi, 2010), equiparando-a, desse modo, com a lei que acabou com a escravidão brasileira no fim do século XIX.

⁸ Relatado durante um dos grupos focais organizados com ex-internos por Mendonça em Maracanau, no Ceará, entre 2004 e 2007 (Mendonça, 2009).

Durante a Assembleia no Prata, observa-se uma mistura de referências tanto ao “destino cruel” das vítimas, quanto ao Estado violador de direitos. Ingrid pende mais para uma linguagem de direitos (“é justo a gente ser indenizada por causa de tudo que sofremos... É muito justa nossa causa. É um direito de todos”). Luíza, por seu lado, frisa a “bondade” dos que vão “ajudar”: “agora tenho certeza que nós vamos receber essa bênção do governo. Estou rezando pelos vereadores e os deputados e a presidência... para eles entenderem e ajudar Deus a passar essa bênção para nós”. Mas, de uma forma ou outra, os depoimentos pessoais, além de reforçar uma comunidade emocional entre os injustiçados, convergem para a ideia de que o Estado é responsável por uma dívida moral imensa (e impossível de ser saldada) em relação aos próprios sujeitos da narração.

Subjetividades políticas

Mesmo se aceitarmos que a linguagem de sofrimento pode fazer sentido politicamente para alcançar uma causa justa, ainda sobra a pergunta: a que custo para os narradores? Como essas narrativas contadas e recontadas se integram nos processos de subjetivização?

Na investigação que realiza num setor da burocracia estatal da periferia parisiense no final dos anos 1990, Fassin (2003) coloca uma pergunta semelhante. Nessa pesquisa, o autor examina relatos de sofrimento registrados em centenas de cartas escritas por pessoas procurando, junto às autoridades públicas, algum tipo de benefício (uma ajuda financeira ou, para os estrangeiros, a permissão de permanecer no país para um tratamento vital de saúde). Ao acompanhar a trajetória dessas cartas, constatando as ambivalências dos profissionais que as avaliam, o analista aponta para as “decisões patéticas” da administração. Não há dinheiro para satisfazer todas as demandas. E, com a necessidade de decidir prioridades com base tanto em histórias tristes quanto em critérios “objetivos”, fica – na prática – quase impossível imaginar uma clara separação entre uma “lógica de justiça” e uma “lógica de compaixão” (Fassin, 2003, p. 67).

Levando a análise para além da perspectiva dos agentes estatais, Fassin pergunta como esse tipo de política afeta o próprio sujeito (autor da carta), que, para merecer a generosidade pública, é obrigado a se empenhar de corpo e alma na narrativa escrita, isto é, expor aos *experts* do Estado o sofrimento que viveu nos momentos mais dramáticos de sua vida. Fassin (2003, p. 70) sugere que, no caso sob estudo, essa espécie de reviolação da vítima não estaria sem consequências para o “duplo processo de subjetivação e submissão, dito de outra maneira, para a construção de si e a submissão ao Estado”.

Curiosamente, na análise de outro contexto – o da epidemia de Aids no início dos anos 2000 –, Fassin (2007) atribui aos relatos de sofrimento um papel vastamente diferente. O autor chama atenção para como, nos depoimentos dos pacientes/militantes empenhados na luta contra o vírus HIV, as “confissões rituais” de dor se tornam uma arma política, servindo para trazer vidas esquecidas à luz do dia, combater o estigma e instigar medidas institucionais de apoio. Ao adentrar uma cena de intimidade etnográfica, do encontro do pesquisador com uma moça sul-africana de 29 anos nos últimos estágios da doença, Fassin confere um efeito ainda mais poderoso à “tematização de si” por vítimas da doença. A partir de seu minúsculo quarto de porão numa ruela de Joanesburgo, a moça conta uma história de sofrimento produzido por uma série de injustiças políticas, médicas e morais que ela, como mulher, negra, vivendo na época pós-apartheid, tem enfrentado ao longo da vida. Com sua narrativa, denuncia não só a injustiça de sua iminente morte, mas também a frustração de não poder sequer denunciar toda a situação. Ao falar para o pesquisador, fazendo uma “dádiva de si”, ela estaria conferindo um significado político à sua vida, constituindo-se como sujeito de direitos – o que leva Fassin (2007, p. 24) a concluir que o relato dela, antes de refletir a expectativa de uma política de piedade, apela por uma política de justiça:

O primeiro objetivo de sua narrativa não é se queixar, e sim denunciar a iniquidade dessa vida. Seu relato não busca produzir lágrimas por causa de seu sofrimento que (ela sabe) terminará em breve. Exige verdade do antropólogo e daqueles para quem este vai repetir essa história mais tarde... Seu protesto não é contra um fato biológico, e sim contra um fato político.

Entre a “submissão ao Estado” expressa nas cartas dos demandantes de ajuda na França e o “apelo à justiça” da moça sul-africana, vemos como o antropólogo pode atribuir um significado bem distinto aos relatos de sofrimento, conforme as circunstâncias. Não é, portanto, surpreendente que Fassin (2012) recomende um proceder metodológico que rechaça generalizações fáceis – um proceder que parte de situações empíricas precisas e submete qualquer análise política ou moral ao “teste da etnografia”. Só a partir desse tipo de trabalho laborioso, debruçando-se sobre detalhes aparentemente insignificantes, seria possível aproximar-se da lógica dos atores.

Para melhor entender o que nossos interlocutores estavam expressando sobre suas experiências de sofrimento, resolvemos enfrentar o desafio metodológico colocado por Fassin e, adentrando situações bem diferentes da assembleia pública descrita acima, direcionar-nos para situações que aparecem na privacidade das casas, nas conversas entre as pessoas no seu dia a dia. É

justamente nesses espaços que começamos a apreciar a maneira como (especialmente, mas não só) os militantes da geração mais velha dos “atingidos pela hanseníase” conseguem distanciar-se de certas “versões endurecidas do passado”. Eles destacam momentos lúdicos de suas vidas na Colônia, mostrando o lado hilariante de certas situações sofridas. Em suma, formulam uma espécie de paródia séria (Gatti, 2001) de seus longos anos de segregação compulsória. Para ilustrar, descrevo agora uma cena na antiga colônia de Marituba, num abrigo para “sequelados de hanseníase” a meia hora de Belém.

Cena etnográfica 1: a “paródia séria” da geração mais velha

Encostados no alpendre na frente do prédio, Cristiano e eu jogávamos conversa fora enquanto esperávamos mais uma assembleia. Vendo chegar um fusca (VW) azul, Cristiano abriu um sorriso e começou a lançar piadas sobre a careca do motorista já antes de este descer do carro. Seu Geraldo respondeu à altura, com palavras jocosas que não deixaram de incluir uma referência a “Lulinha” – esse carro que tinha comprado com as indenizações de 2007. Dirigindo-se a mim, Geraldo fala sem fanfarrice, com certa modéstia até, de sua trajetória extraordinária. Apesar de ter chegado ainda criança na colônia, onde viveu a maior parte de seus setenta anos, chegou a se formar advogado pela universidade federal. Para fazer supletivo de primeiro e segundo grau e prestar vestibular, o caminho não tinha sido nada convencional:

[Na Colônia] pegavam os mais aptos para fazer, cada um, seu negócio... Aí abriu uma vaga na escola e me colocaram como alfabetizador. Fiquei dando cada ano uma série diferente. Primeiro alfabetização; depois 2º ano, 3º e 4º ano. No final, sabia todas as matérias de cor...

Geraldo casou com outra interna e teve três filhos, os quais foram para o educandário logo que nasceram, mas nunca perdeu o vínculo com eles. Tal como sua própria mãe, que tinha visitado o menino Geraldo em cada segundo domingo do mês, ele nunca deixou de aproveitar oportunidades para estar com seus próprios filhos. “No verão, eu mandava eles passar férias na casa de minha mãe e sempre dava um jeito para ficar uns dez dias morando lá com eles”. Lembra como, mesmo antes de ajudar na fundação do Morhan, “já tinha uma ideia dos meus direitos”, ilustrando com uma anedota:

Para ir ver os filhos, nós (internos) costumávamos fretar um caminhão para levar o pessoal. Uma vez, foi o Dia das Mães, e os caras do

educandário tentaram dizer que os pais não podiam ir porque tinham programado algum evento com uma associação beneficente da cidade. Não pensei duas vezes: entrei em contato com o deputado estadual [Fulano], contando o que estava acontecendo. E, quando chegou domingo, o caminhão estava lá, esperando para nos levar. Enfim, tinha muita coisa errada [naquela época], e se ninguém falasse...

Geraldo fica mais de 45 minutos conversando em pé conosco antes de mencionar que tem próteses no lugar das pernas. Cristiano aproveita a deixa para comentar que seu amigo, quando jovem, além de ser muito namoradeiro, adorava jogar futebol, algo que só piorava sua condição... Daí, os dois vão lembrando detalhes dos seus muitos anos de convívio na Colônia. Falam de seu grupo de teatro, de certo colega que era um mestre de improviso: “chegava a hora de apresentar, e ele sempre mudava alguma coisa, e a gente não se aguentava de rir”. Lembram-se das fugas para visitar amigos em outra colônia, quando jogavam cartas, bebiam e tomavam banho de rio. Cristiano comenta com certo desgosto que, quando alguém voltava bêbado, arriscava pegar alguns dias no xadrez da colônia: “não sei quantas vezes expliquei para o prefeito [da Colônia] que bebida é doença, não é questão de xadrez!”.

Na troca jocosa entre esses compadres, vemos a explicitação da filosofia do Movimento. As lembranças falam menos de vítimas do que de protagonistas. Da mesma forma que a pessoa portadora de hanseníase existe muito além de sua doença, assim também a história do ex-interno vai muito além da violência da segregação. Suas falas não visam a minimizar o sofrimento pelo qual muitos (e mesmo eles) passaram durante o internamento; tampouco colocam em dúvida o trauma dos filhos separados e seu direito à reparação pelo governo. Mas Cristiano e Geraldo estão em outro momento de suas trajetórias. De certa forma, a causa política deles já foi ganha com a promulgação da Lei de Reparação em 2007. Nesse ambiente descontraído entre homens, as narrativas de sofrimento que eu ouvira na assembleia não encontravam lugar. Eram entendidas como queixas legítimas – mas de outras pessoas. Esses dois senhores – apesar de décadas de tribulações envolvendo doença, discriminação e segregação – davam a impressão de estar solidamente em controle tanto do passado (ou da memória dele) quanto do futuro. Estavam em posição de exibir aos observadores versões menos canônicas de sua história coletiva, usando do estilo irônico reflexivo. Com isso, sublinhavam para si e para seus interlocutores como, apesar de em determinadas circunstâncias reivindicarem o status de “vítimas”, suas experiências de vida multifacetada os levam bem além.

Voltamos agora à Colônia do Prata para uma segunda cena que nos fala da vida cotidiana da geração dos “filhos”.

Cena etnográfica 2: Quem sofreu “mais”?

Naquela manhã, depois da assembleia, eu tinha ido com a equipe de jornalistas para a casa do pai de Aida. Mas, frustrada com a formalidade das filmagens, resolvi vagar sozinha pelas ruas da comunidade. Chegando de volta à praça da igreja, encontrei o local praticamente deserto. Uma senhora idosa sentada no murinho da figueira, vendo-me “perdida”, ofereceu a informação (sem que eu pedisse) de que “o pessoal” estava na casa de Ricardo, “lá para cima”. Apesar do solão do meio-dia e apesar de eu não ter a mínima ideia de quem era “o pessoal”, resolvi seguir sua orientação. No trajeto, subindo a maior das cinco ruas da cidade, ficou mais do que aparente que não havia segredos nesse lugar. Todas as pessoas com quem eu cruzava pareciam já saber quem eu era e o que eu queria. Entre um interlocutor e outro, fui aprendendo não só a direção da casa de Seu Ricardo, mas também quais pessoas estavam reunidas lá e até mesmo a marca da motocicleta estacionada no quintal e que me ajudaria a identificar o local.

De fato, não foi difícil achar. A casa simples de tijolo sem reboco estava cheia de crianças na frente, incluindo não só as que moravam lá, mas também os filhos de amigos e parentes que tinham vindo de Belém (e, às vezes, ainda mais longe) para participar da Assembleia. Dona Maria, sentada à sua máquina de costura no canto da sala, balançava sua neta recém-nascida numa rede ao lado. Seu Ricardo, de short e torso nu, estava deitado no sofá, assistindo à TV. O velho senhor negro, considerado uma liderança na comunidade, logo me explicou que não tinha ido à Assembleia “por causa da saúde”. Com os tocos de suas pernas amputadas à vista, ele aparentemente considerava desnecessária qualquer outra conversa e voltou sua atenção para a TV.

Fui convidada a sentar a uma pequena mesa na entrada da cozinha, junto a Ingrid e um prato de feijoada. Logo nos encontramos cercadas de mulheres – vizinhas e visitas vindo de outras cidades – curiosas quanto à minha presença. À medida que as pessoas chegavam (não cabia mais de quatro à mesa), Ingrid as apresentava, uma por uma: essa é Fulana, “filha separada”; e Beltrano, “mais um filho separado”.

Sabendo que era esse assunto que tinha motivado minha presença entre eles, meus interlocutores foram logo descrevendo suas experiências no orfanato. Para uns, parecia que o educandário – gerenciado por irmãs católicas – era um antro de religiosas sádicas. Para outros, as irmãs eram umas “coitadas” que, “com muito sacrifício, compravam coisas para nós” e que (dependendo da época) “até pra piscina nos levavam”. Mas todos frisavam a saudade que sentiam dos pais e irmãos enquanto viviam em internato e a consternação que

causava o dia de visitas. Explicavam: muitas crianças, talvez a maioria delas, não recebiam visita. Os pais que estavam na fase considerada contagiosa da doença não tinham permissão para sair; e os “curados” frequentemente não possuíam nem dinheiro nem fôlego para enfrentar as seis ou sete horas de estrada de chão da Colônia até o educandário em Belém. Aqueles que faziam o esforço enfrentavam uma situação frustrante pois, para prevenir o contágio, não era permitida nenhuma aproximação entre pais e filhos – nenhum afago ou abraço⁹.

Mas, naquela tarde, aos poucos a história da Colônia foi recuando para o segundo plano. A conversa foi enveredando para assuntos dos dias atuais. Meus interlocutores falavam do batismo iminente de certo bebê, do vizinho que vendia galinhas, da moto nova de uma irmã. Falavam da prima recém-separada do marido, da falta de recursos no posto de saúde, da ausência de empregos no vilarejo. Diante dos desacertos amorosos, doenças dos filhos e dificuldades de encontrar emprego, a questão da hanseníase que tanto mobilizara as falas públicas daquela manhã perdia centralidade. As pessoas na casa tinham pouca ou mesmo nenhuma sequela visível da doença. (O Seu Ricardo, diziam-me, tinha perdido as pernas não por causa da hanseníase, e sim por causa da diabetes). Ingrid (que nunca sofreu de hanseníase) vivia em cadeira de rodas por causa de um acidente que sofrera algum tempo depois de sair do educandário. Naquele momento, mesmo os problemas de Aida pareciam mais relevantes em relação à sua luta por direitos trabalhistas no INSS do que à sua experiência no educandário.

É nesse ambiente, onde aparecia uma multiplicidade de experiências e de trajetórias de vida, que começo a apreciar a heterogeneidade das pessoas à minha frente e como tinham estilos distintos de relatar o passado. Também passo a refletir sobre o imenso trabalho investido na transformação dessas experiências heterogêneas numa causa política. As histórias de Aida e Lulu, que passo a detalhar, demonstram facetas distintas desse processo.

Desde minha chegada ao Prata, tinha ouvido falar da Aida. No mínimo três pessoas tinham chamado minha atenção para sua história e falavam com a mesma insistência para os jornalistas da TV: “você têm que entrevistar ela. Ela realmente sofreu!”. Certamente o magro tronco de Aida, balançando entre duas muletas, comovia. Mas, quando pude conhecê-la melhor, vi que Aida se apresentava em outros termos. Tinha sofrido muito com as sequelas de pólio, sim: “eu tinha aparelho até aqui [mostrando o pescoço]. Meu apelido na escola era Robocop”. Mas ela dava mais importância ao fato de que tinha

⁹ Em outros relatos, há descrições das barreiras físicas – a muralha baixa de tijolo ou, às vezes, um painel de vidro – que mantinham os pais fora do alcance de seus filhos.

sido criada por pais que a adoravam – a mãe com ensino superior e “muita fé em Deus”:

Não quero que as pessoas tenham pena. É questão de atitude. Jogo basquete. Sou esportista com um montão de medalhas. Fiz faculdade. Moro sozinha com minha filha e trabalho no jornal.

Há senões nessa história. Ela não terminou a faculdade; teve de trancá-la quando engravidou. E não trabalha atualmente, pois, depois de uma queda, se machucou e está de licença. Mas, de fato, a “atitude” que tanto enfatiza implica evitar os sentimentos piedosos que sua figura suscita nos outros. Assim, o tempo todo, de forma delicada, ela tenta retribuir o “dom” do reconhecimento da dor para seus interlocutores.

Fiquei muito comovida escutando as pessoas hoje [na Assembleia]. Me dei conta que eu não sofri igual a elas. Já que nunca tinha visto minha mãe [biológica], não foi a mesma coisa [quando me levaram embora]. E fui criada por uma mãe [adotiva] muito carinhosa. Me comovi com as pessoas que não tiveram a mesma sorte que eu tive.

Ao falar do apoio afetivo e material que recebeu dos pais adotivos, expressa-se com certo pudor, talvez para não esbanjar sua situação de classe aparentemente mais confortável do que a de seus irmãos. Numa reunião familiar encenada para a equipe de jornalistas, eu tinha visto naquela manhã a casa de seu Adão – pai biológico de Aida – e as condições em que os irmãos dela tinham passado pelo menos uma parte da juventude. A modesta casa de tijolos sem reboco recebeu eletricidade e água encanada poucos anos atrás. Quando as irmãs reunidas se apresentaram para a câmara dos jornalistas, ouvimos que só uma delas (a mais moça, nascida depois que a colônia “já era liberada”) tinha estudado além da quarta série. As outras trabalhavam – quando trabalhavam – em serviços domésticos. Aida, esguia, trajando calça e com cabelo que parecia recém-cortado no cabelereiro, destoava no retrato que tiraram da fratria. E destoa também na estética de sua narrativa.

Mesmo na sua descrição do reencontro com o pai depois de trinta anos (sua mãe já tinha falecido), não cede ao sentimentalismo:

Quando cheguei no escritório procurando meu registro original de nascimento, a funcionária viu os nomes na certidão e disse: “fui eu que casei teus pais”. Mas, quando finalmente encontrei meu pai, acho que essa funcionária sentiu mais emoção do que eu. Porque eu já era adulta. Aquele encontro não representava a mesma coisa para mim.

Pode ser que outros “filhos separados” também tenham estranhado o reencontro, depois de longa separação, com os pais. Mas Aida dá voz a esse estranhamento, relativizando (em vez de dramatizar) sua experiência e fazendo contraste com certo gosto entre seus interlocutores por narrações melodramáticas (Bakhtin, 1970). Ela frisa que foi estimulada pelos pais a enfrentar os desafios de uma vida “normal”. Também tem participado de atividades (por exemplo, esportivas) orientadas para o protagonismo de pessoas com deficiência. Projeta uma autoimagem de cidadã empreendedora claramente afastada de qualquer conotação de vítima passiva. Aos meus olhos, não é inteiramente surpreendente que Aida veja as pessoas que permaneceram na comunidade como mais vítimas do que ela... Paire a pergunta: se ela tivesse voltado para viver com seus pais biológicos, será que teria tido a oportunidade de superar as limitações provocadas pela poliomielite infantil?

Tal como na primeira cena descrita acima, elementos de gênero, de geração e de classe – além das distintas corporalidades – são parte constituinte dos modos de subjetivação, oferecendo possibilidades múltiplas para a construção de si. Apesar de lançar mão da categoria de “vítima” na sua busca por reparação coletiva, as pessoas que participavam do Movimento tinham modos muito particulares para tecer memórias e relatos de sofrimento que não seguiam um único roteiro.

Cena etnográfica 3: Os elementos indizíveis da narrativa

Ao contrário de Aida, Lulu nunca saiu do raio da Colônia: ficou até o início da adolescência no educandário e, desde então, mora no local da ex-Colônia. Contudo, sentada conosco e outros amigos à mesa de almoço, essa mulher decidida se apresenta como protagonista de seu destino, falando com uma mistura particular de autoridade e franqueza. Quando a conversa vira para sua infância, ela me diz, sem medir as palavras, que odiava o educandário. Segue uma lista dos suplícios que ela e os camaradas sofriam naquela “casa do terror”: os remédios que as crianças tomavam para dormir; as surras que levavam (até não conseguirem mais deitar na cama de tanta dor no corpo); o “quarto escuro”, um minúsculo depósito subterrâneo, onde ficavam de castigo por 24 horas só com água e bolacha salgada... Entretanto, o verdadeiro sofrimento começou quando, em 1982, “o governo resolveu que não tinha mais dinheiro para sustentar o educandário” e decidiu devolver as crianças para suas famílias (ver Fonseca, 2016). Como eu tinha lido nos relatos editados pelo Movimento, essa “reintegração” das crianças nas suas famílias foi feita sem nenhum planejamento: “não prepararam nem nós nem os pais”. Lulu tinha onze anos

e estava voltando para um pai que não conhecia e de quem tinha medo (sua mãe, que morava em outra colônia, alegava não ter condições para recebê-la). “Saímos do escuro”, ela diz, “para vir para o inferno”.

A essas alturas, as pessoas sentadas conosco começam a se retirar da mesa, afastando-se da conversa. Lulu baixa a voz e se aproxima de mim para contar. Além de castigos e humilhações iguais ou piores do que no educandário, ela teve de enfrentar o constante assédio sexual do seu pai: “dizia que não era meu pai. Eu não conseguia dormir de noite... Ele tentava de todo jeito me pegar sozinha”. Sua madrastra não sabia de nada. Só via a enteada triste, chorona, mas não sabia por quê. Lulu resistiu até não segurar mais... até que, depois de explodir em gritos durante uma missa na colônia, contou para as freiras da paróquia e conseguiu que elas a levassem embora: “dou graças a Deus às irmãs”.

A energia moral investida nessa última fala de Lulu é absolutamente clara. A mistura de dor e indignação já aparente na descrição da vida em orfanato se destaca com ainda mais intensidade nessa narração do assédio pelo pai. Lulu insiste no fato de que não podia falar na época. Durante anos, não contava para ninguém. É interessante que o assédio do pai tampouco aparece no pequeno texto, escrito em outra ocasião, em que ela resume sua história. É como se essa parte de sua história não encontrasse escuta – nem na pauta oficial do Movimento, nem entre os amigos do almoço (suspeito de que estes se afastaram naquele momento por presentir o rumo da conversa). Lulu não teve sucesso em tornar esse sofrimento “dizível” (Das, 2007, p. 20), nem mesmo quando, num depoimento filmado pelos jornalistas no meio da estrada, falou para as câmeras. Essa parte do depoimento nunca foi ao ar.

Da história de Lulu, surge a pergunta: qual o protocolo narrativo que torna certos tipos de sofrimento “dizíveis” e outros não? Certamente, o abuso que Lulu sofreu diz muito sobre os estragos causados pela intervenção estatal. Fala da violência do internamento, da separação forçada de pais e filhos e, por fim, da devolução arbitrária dos filhos para suas famílias. Durante minha curta estada na Colônia, ouvi mais duas alusões a histórias semelhantes à de Lulu, em que uma filha adolescente devolvida abruptamente para a família sofreu assédio sexual. Apareceram em fofocas sobre terceiros, com comentários rápidos e irônicos que não abriam espaço para esclarecimentos maiores. Por que, nesse contexto em que a publicização do sofrimento é moeda corrente na causa dos “filhos”, as pessoas da comunidade parecem rechaçar a lamentação desse tipo de “vítima”?

Na literatura sobre violência doméstica, já foi amplamente comentada a relutância de testemunhas se apresentarem, especialmente em comunidades

nas quais vítimas e agressores continuam morando em proximidade (ver Debert e Gregori, 2008). No contexto do Prata e dos atuais esforços de mobilização política, pode haver ainda outros motivos para essa relutância. Diante de espectadores de “fora” – pessoas a serem sensibilizadas pelos relatos de dor e, assim, levadas a apoiar as reivindicações do grupo –, narrativas como essa de Lulu podem ser contraproducentes. Em vez de serem vistos como cidadãos com direitos violados, os moradores do Prata poderiam ser percebidos como “bandidos”, perpetradores de violência – eles mesmos responsáveis pelos sofrimentos por que passaram. Em outras palavras, poderiam parecer “menos inocentes” e, portanto, menos merecedores de reparação (Rosito e Damo, 2014; Machado, 2014; Siqueira e Víctora, 2017; Vecchioli, 2012, 2019).

Que papel cabe, então, à antropóloga que escuta o relato de Lulu? Focar exclusivamente na sua experiência pessoal encerra o risco de expurgar a história do quadro, equiparando a violência ao trauma psicológico e reduzindo o sujeito à vítima unidimensional (Fassin, 2014). Certamente, tal como a moça sul-africana entrevistada por Fassin, Lulu está procurando na sua interlocução comigo uma espécie de testemunha – alguém que dê reconhecimento às tribulações que ela, pessoalmente, sofreu ao longo de uma infância marcada por doença, pobreza e políticas arbitrárias de intervenção estatal. Mas, ao mesmo tempo, ela está se construindo como sujeito político, fazendo denúncia de injustiças perpetradas contra ela e outros “órfãos de pais vivos” – vizinhos e amigos de orfanato que viveram situações, senão idênticas, igualmente violentas. Ela apresenta sua experiência como singular, mas não como a-histórica. Coerente com esse espírito, seria dever ético do antropólogo impedir que o efeito performativo do relato de sofrimento deixe na sombra a densidade histórica da experiência. Só assim seria possível restituir a complexidade das trajetórias individuais e, por extensão, da história coletiva.

Discussão

Num artigo em que se compara com o romancista sul-africano Coetze, Fassin (2014) sugere que a principal vantagem que as ciências sociais têm em relação à ficção é o poder de contextualização. Eu perguntaria, porém, a que tipo de contextualização ele está referindo-se. É evidente que o olhar acadêmico traz certas possibilidades de comparação num mundo que vai bem além das vidas particulares de cada pessoa. Assim, é possível chegar a níveis de abstração tais como “a era humanitária”. Mas, na verdade, o próprio Fassin não é particularmente afeito a grandes generalizações – e, por isso, está constan-

temente lembrando a necessidade de *situar* a realidade em termos históricos e geopolíticos.

Eu gostaria de sugerir, porém, que existe outro tipo de contextualização que diz respeito às condições imediatas de vida dos interlocutores da pesquisa. É o tipo de “contexto” evocado no estudo etnográfico de Petryna sobre a “cidadania biológica” dos sobreviventes do desastre nuclear de Chernobil. Foi na debacle econômica que seguiu o fim da União Soviética que a autora realizou sua pesquisa, constatando a batalha cotidiana que as pessoas enfrentavam só para sobreviver e criar os filhos. E foi nesse momento que um número cada dia maior de residentes da Ucrânia passou a pleitear o direito a reparações do governo, atribuindo uma gama enorme de aflições físicas e mentais ao desastre. Conforme a autora, esse grande e majoritariamente pobre segmento da população tinha aprendido a apresentar suas desvantagens excepcionais como resultado da irresponsabilidade estatal na gestão da usina nuclear justamente para poder negociar os termos de sua inclusão econômica e social. Ao prestar a devida atenção às conversas de cozinha na Colônia do Prata, damos-nos conta de que lá estamos diante de uma situação não muito diferente. Apreciamos como, numa espécie de “contextualização nativa” da aflição, as pessoas desse vilarejo interiorano, desprovido de muitas das necessidades básicas da existência, vão evocando problemas de emprego, família e relações amorosas para atribuir um significado particular à experiência histórica dos “filhos separados” (e suas esperanças em torno de alguma reparação).

Mas talvez a lição mais importante de nossa etnografia seja que o pesquisador deve prevenir-se contra “a literalização” dos discursos e da memória, isto é, não deve reduzi-los a uma versão estanque e homogênea que pretenda retratar mecanicamente a realidade. Michael Lambek (2003) evoca, como alternativa a tal erro, a apreciação do tom irônico no recontar do passado (ver também Gatti, 2011). Tal tom nasceria de uma sutil realização por parte do enunciante do caráter contingencial da verdade. Seria nutrido pela admissão tácita da existência inescapável de ambiguidades, contradições e incertezas – admissão esta que complica a definição de “subjetividades políticas” submissas.

Lambek comenta como, apesar de os antropólogos já terem teorizado muito sobre as ambiguidades encerradas nas suas próprias narrativas (sempre diante de múltiplas versões da história, nenhuma mais verdadeira do que a outra), nem sempre reconhecem essa mesma inteligência reflexiva entre seus interlocutores. Pois bem, é justamente esse tipo de inteligência que é colocado em destaque nas cenas descritas acima, em particular na dos dois “antigos” – que já exerceram ampla influência política tanto em nível nacional quanto local – brincando com a memória de seu internamento compulsório. Usam de um tom

irônico que, se nem sempre intencional, emerge espontaneamente da apreensão crítica de paradoxos vividos. O tom demonstra um olhar distanciado numa confissão discreta: nossas verdades são sempre incompletas. São sempre condicionadas.

As outras cenas falam de pessoas que não têm a arena política como referência usual de seus interesses. Se os problemas de saúde de Aida ocupam o centro do palco na assembleia pública, por outro lado o sofrimento de Lulu grita alto, mas apenas nos bastidores. São versões diferentes da história coletiva, quase todas conhecidas, se nem sempre compartilhadas, pelos membros da comunidade. Desse jogo de situações, dirigindo os holofotes para um lugar ou para outro, emergem discursos ora falados em alto e bom som, ora sussurrados – mas sempre perpassados da tensão irônica do recontar de vidas sofridas. Conforme Lambek, é nessa ironia que se cria um “espaço de manobra” do sujeito, uma conduta para sua “agência”, que estaria justamente no reconhecimento expresso do caráter situado de seu próprio sofrimento.

Referências bibliográficas

ARAUJO, Ádia et al. *Dossiê - A história dos filhos órfãos de pais vivos no Brasil*. Rio de Janeiro: MORHAN, 2010.

BAKHTIN, Mikhail M. *L'oeuvre de François Rebelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard, 1970.

DAS, Veena. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena. Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, vol. 23, n. 66: 165-185, 2008.

FARIA, Amanda Rodrigues. *Hanseníase, experiência de sofrimento e vida cotidiana num ex-leprosário*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. UnB, Brasília, 2009.

FASSIN, Didier. Governar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 17, 2003, p. 49-78.

FASSIN, Didier. *When bodies remember: experiences and politics of aids in South Africa*. Berkeley: University of California Press, 2007.

FASSIN, Didier. *Humanitarian Reason*. Berkeley: University of California Press, 2012.

Fassin, Didier. True life, real lives: revisiting the boundaries between ethnography and fiction. *American Ethnologist*, 41(1): 40-55, 2014.

FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. *The empire of Trauma: an inquiry into the condition of victimhood*. Princeton: Princeton Univ. Press, 2009.

FONSECA, Claudia; MARICATO, Glaucia. Criando comunidade: emoção, reconhecimento e depoimentos de sofrimento. *Interseções*, 15(2): 252-274, 2013.

FONSECA, Claudia. A fabricação estatal da indiferença parental: agruras da reintegração familiar. *Política e Trabalho*, n. 43: 19-35, 2016.

GATTI, Gabriel. El lenguaje de las víctimas: silencios (ruidosos) y parodias (serias) para hablar (sin hacerlo) de la desaparición forzada de personas. *Universitas humanística*, n.72, julio-diciembre de 2011, p. 89-109.

JIMENO, Myriam. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. *Mana*, vol. 16, n. 1: 99-121, 2010.

LOPES, Rhuan C. dos S. ; BELTRÃO, Jane F. Patrimônio histórico e memória social: entre indígenas e ex-internos na Vila Santo Antônio do Prata, Amazônia brasileira. *Contracorrente, Revista de Estudos Literários e da Cultura*, v. 9, 2016, p. 1-15.

MACHADO, Carly Barboza. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes Antropológicos*, vol. 20, n. 42, 2014, p.153-180.

MACIEL, Laurinda Rose. *‘Em proveito dos sãos, perde o lázaro a liberdade’* – Uma história das políticas públicas de combate à lepra no Brasil (1941-1962). Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em História, UFF, 2007.

MARICATO, Glaucia. Ordenando sujeitos e constituindo fatos: histórias performadas no pleito por direitos. In: MACHADO, Helena; FONSECA, Claudia (orgs.). *Ciência, identificação e tecnologias de governo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2015.
MENDONÇA, Ricardo Fabrino. *Reconhecimento e deliberação: as lutas das pessoas atingidas pela hanseníase em diferentes âmbitos interacionais*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em Comunicação Social. UFMG, Belo Horizonte, 2009.

MONTEIRO, Y. N. Profilaxia e exclusão: o isolamento compulsório dos hansenianos em São Paulo. *História, Ciências, Saúde*. Manguinhos, vol. 10 (suplemento 1), 2003, p. 95-121.

MORHAN. A segunda geração. *Cadernos do Morhan*, 8: 1-24, 2012.

ROSITO, João; DAMO, Arlei. A reparação por perseguição política e os relatos de violência nas caravanas da anistia. *Horizontes antropológicos*, vol. 20, n. 42, 2014, p. 181-212.

PETRYNA, Adriana. *Life exposed: biological citizens after Chernobyl*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

SAVASSI, Leonardo Cançado Monteiro. *Hanseníase: políticas públicas e qualidade de vida de pacientes e seus cuidadores*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Ciências da Saúde. Fundação Oswaldo Cruz, Belo Horizonte, 2010.

SECRETARIA de Direitos Humanos (SEDH). *Filhos segregados de pais ex-portadores de hanseníase submetidos à política de isolamento compulsório*. Brasília: Presidência da República, 2012.

SERRES, Juliane. *Memórias do isolamento: Trajetórias marcadas pela experiência de vida no Hospital Colônia Itapuá*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em História (Estudos Históricos Latino-Americanos). UNISINOS, São Leopoldo, 2009.

SIQUEIRA, Monalisa Dias de.; VÍCTORA, Ceres. O corpo no espaço público: emoções e processos reivindicatórios no contexto da “Tragédia de Santa Maria”. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, (25): 166-190, 2017.

VECCHIOLI, Virginia. Derechos humanos y violencia política en la Argentina. Disputas en torno a la memoria del pasado político reciente. *Revista A Contracorriente. Revista de Historia Social y Literatura en América latina*, vol. 10, n. 1: 249-279, 2012.

VECCHIOLI, Virginia. Deserving victimhood: kinship, emotions and morality in contemporary politics. *Vibrant, Virtual Braz. Anthr.* [online], 2018, vol.15, n.3: 1-22.

VIEIRA, Marcelo. Uma breve visita à história de construção do Morhan. *Cadernos de Morhan*, número 1: 29-33, 2006.

ZENOBI, Diego. *Familia, política y emociones: Las víctimas de Cromañon entre el movimiento y el Estado*. Buenos Aires: Antropofagia, 2014.

7
UMA EPIDEMIA SEM FIM
zika e mulheres¹

Debora Diniz
Universidade de Brasília

Luciana Brito
Universidade de Brasília

O título é um erro para os epidemiologistas. Uma epidemia tem começo, pico e fim. Assim é a história oficial dos números de zika – a chegada em 2015, o pico em 2016, o fim em 2017. Já o encerramento da epidemia teve dois marcos: a declaração de Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII) pela Organização Mundial de Saúde, em novembro de 2016; e o fim da Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional (ESPIN) anunciado pelo Ministério da Saúde, em maio de 2017 (Diniz, 2016; Brasil, 2017). Uma epidemia termina quando os números de adoecimento populacional caem. Há vírus zika circulando no Brasil, dizem os especialistas, porém não mais situação de epidemia. Por que, então, insistimos em um erro para a ciência como título? (cf. Diniz, 2018).

Porque epidemia não é uma palavra exclusiva da biomedicina – é vocabulário de quem viveu o adoecimento no corpo, o medo de zika na gravidez, e descreve uma experiência inesquecível para as mulheres que cuidam de crianças afetadas pela “doença do mosquito” (Diniz, 2017; cf. Fleischer, 2017²). Pouco se fala de zika em Alagoas; os repelentes são esquecidos no pré-natal, e os números da vigilância epidemiológica nacional são lentamente atualizados. Houve uma queda da natalidade no nordeste do país, e pesquisas sugerem ter havido o “medo de engravidar” – não sabemos como as mulheres fizeram para alterar regimes precários de planejamento familiar (Marteleto et al., 2017; Castro et al., 2018). Não há indícios de que houve maior procura de métodos

¹ Uma versão original deste texto foi discutida no seminário “Mapeando controvérsias contemporâneas: ecologia, saúde e biossegurança”, Porto Alegre, julho de 2018. Debora Diniz é antropóloga, professora da Universidade de Brasília; Luciana Brito é psicóloga, professora da Universidade de Brasília. A pesquisa de campo foi financiada pela Wellcome Trust/DFID.

² Soraya Fleischer (2017) se dedica a explorar as práticas cotidianas de mulheres e cuidadoras das crianças afetadas pelo vírus zika.

contraceptivos de longa duração no epicentro de zika, por exemplo. O aborto é um evento comum à vida reprodutiva das mulheres, mas não sabemos se houve maior procura por métodos clandestinos como explicação para a queda da natalidade (Diniz, Medeiros e Madeiro, 2017).

Foi de porta em porta que visitamos as mulheres que vivem a epidemia sem fim³. Neste capítulo, compartilharemos vivências de três grupos de mulheres que viveram zika em diferentes momentos⁴:

a. As mulheres cujos filhos foram diagnosticados como afetados pela síndrome congênita de zika – ou, duramente dito sobre elas, mães de “filhos do mosquito” (Diniz, 2017). São as mulheres da primeira geração da epidemia, e seus filhos têm pouco mais de dois anos⁵.

b. As mulheres cujos filhos morreram – são também da primeira ou segunda geração, e seus filhos faleceram recentemente, em torno do segundo ano de vida.

c. As mulheres cujos filhos nasceram com alguns dos sinais ou sintomas semelhantes aos da síndrome, mas sem o quadro típico de zika no desenvolvimento. Essas crianças nasceram nos primeiros meses de 2018.

Há tantas experiências quantas mulheres e contextos. As que vivem em Maceió transitam seus filhos entre a casa e a rua, negociam voz e texto em grupos de *WhatsApp* ou nomeiam como “direitos violados” a discriminação cotidiana. As que vivem no sertão ou no agreste são solitárias, vivem em sítios distantes umas das outras, sem a troca com outras mulheres da capital ou a participação em grupos virtuais: essas esperam por aquilo que nomeiam como “ajuda” do governo para o transporte em ambulância da cidade ao hospital mais próximo, desconhecem os sentidos da estimulação precoce para o desenvolvimento da criança. Juntas, mulheres do campo e da cidade enfrentam o sumiço de zika dos números da epidemia e das urgências da política, porém são elas que identificam novos sinais da síndrome nos filhos e lutam por remédios ou assistência.

³ Desde 2016, conduzimos trabalho de campo etnográfico com mulheres afetadas pelo vírus zika em Alagoas e Paraíba. O projeto de pesquisa foi revisado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Brasília (CAAE: 63604016.4.0000.5540).

⁴ As mulheres cujas histórias compartilhamos foram as primeiras leitoras deste texto.

⁵ Debora Diniz (2016) se refere à primeira geração de crianças no livro *Zika: do sertão nordestino à ameaça global*. O conceito não é descrito em sentido demográfico, mas remete à história recente de zika no Brasil para descrever as mulheres que viveram ou vivem o legado de zika. As mulheres da primeira geração seriam as que descobriram antes da ciência que havia algo diferente acontecendo em sua gravidez ou com seus filhos recém-nascidos. Foram elas as primeiras a serem material de investigação científica para as pesquisas sobre a relação entre a infecção por zika e a síndrome congênita. As mulheres da segunda geração seriam aquelas cujos filhos nasceram após a consolidação da hipótese de transmissão vertical do vírus, ainda sob a vigência do estatuto de epidemia no país.

As que se encontram pelo *WhatsApp* emudecem quando uma criança morre. Há uma varredura por outras histórias, uma checagem como em plantão de emergência para ver quem está em estado grave ou à espera de assistência médica – são momentos em que as comunidades virtuais ignoram as fronteiras da geografia: mulheres do Rio de Janeiro falam das de Alagoas como se fossem vizinhas. Há um território virtual que as une por uma identificação em comum – são mulheres do legado de zika e cuidadoras de crianças com múltiplas dependências⁶. A comunidade de *WhatsApp* acompanha o luto da mãe, e há um velório virtual. A criança morta se torna um risco compartilhado para as outras mães, dada a incerteza da ciência sobre qual o desenvolvimento da síndrome e a ameaça de morte precoce. Diante do vácuo da ciência, uma das reações mais comuns é a hipermaternidade do filho dependente.

Por fim, há as mulheres que não querem participar de grupos, que se recusam a ouvir zika como algo relativo aos seus filhos, negam qualquer adoecimento na gravidez. Essas trancam as portas para a visita da vigilância epidemiológica e até mesmo rejeitam a puericultura – “se for para dizer que meu filho tem zika, não volto mais no posto”. Esse é um grupo pouco acessível ao trabalho biomédico e pouco conhecido sobre o legado de zika para a vida cotidiana das mulheres: não sabemos se são histórias de erro de diagnóstico, ou de recusa do estigma de zika como associado à deficiência na criança.

É somente para fins de simplificação que as agruparemos em títulos que cruzam o tempo, a geografia e as políticas da vida: as descreveremos como as *mulheres esquecidas*, as *mulheres enlutadas*, as *mulheres inexistentes*. Todas elas mostram como zika é uma epidemia sem fim. Exceto pelas mulheres inexistentes, os dois primeiros são títulos próprios pelos quais as mulheres se autodescrevem ao contar suas histórias. Elas foram coletadas por estudo etnográfico que teve início em 2016 em Pernambuco, Paraíba e Alagoas. O que compartilharemos é resultado da etnografia em Alagoas e Paraíba e da convivência digital em grupos de *WhatsApp* nacionais.

Fizemos conversas nas casas das mulheres, acompanhamos atendimentos de saúde e reuniões de familiares, trabalhamos com gestores de políticas públicas e governo do estado. Há registro escrito e visual do trabalho de campo. As imagens que circulam em nossas publicações foram também remetidas a cada mulher. Além disso, as fotografias ou o filme permitem que mulheres sem letras se reconheçam no que falávamos sobre elas ou mesmo compreendam o que fazemos quando nos apresentamos como pesquisadoras⁷.

⁶ Cunha et al. (2016) estimaram que a taxa de mortalidade de casos confirmados para a síndrome congênita do zika seria de 10,5% (com intervalo de confiança de 95%).

⁷ O filme documentário *ZIKA*, dirigido por Debora Diniz, foi gravado em março de 2016 e narra a história de cinco mulheres que viveram a primeira geração da epidemia de zika no interior da Paraíba.

Os números apresentados durante a eclosão da epidemia descrevem populações, mas são incapazes de revelar histórias individuais sobre as trajetórias de mulheres que sobrevivem ao legado do zika. Famílias, mulheres e crianças foram exibidas pelos enquadramentos dos veículos de notícias nacionais e internacionais como narrativas de espetáculo⁸. Diferentemente desse enquadramento, as imagens que utilizamos não apresentam a deficiência como tragédia ou como um corpo escondido na casa, mas retratam o encontro dessas mulheres na maternidade e no cuidado. É nesse sentido que decidimos apresentar rostos e nomes ao contar o vivido em nosso trabalho de campo.

As mulheres esquecidas

“Ninguém mais lembra da gente” é a frase que se repete a cada casa. Não lembrar significa não ter transporte para ir e vir ao hospital; ter benefício cortado, pois o Benefício de Prestação Continuada não deveria ser acumulado com o Bolsa Família, entendem os burocratas da pobreza; não acessar os remédios para a convulsão no posto de saúde; ou brigar para que *cannabis* não seja entendido como droga ilícita, mas como medicamento para o tratamento da convulsão. O transporte pode ser a ambulância, onde a criança vai agarrada ao corpo da mãe em viagens de mais de duas horas cada trecho, seja para meia hora de fisioterapia ou para consulta médica⁹. O jeito mais comum de viajar é “o carro” da prefeitura que sai recolhendo gente doente da comunidade e leva para o tratamento na capital. No “carro”, todos esperam por todos, por isso a viagem toma da madrugada ao anoitecer¹⁰.

“Sua criança é especial, ela não pode ser atendida no posto de saúde” tem significado de sentença para as mulheres do interior: significa que a criança não será atendida no posto de saúde da comunidade, pois exigiria cuidados ex-

⁸ Ribeiro et al. (2018) analisaram o enquadramento de dois grandes jornais brasileiros (O Globo e Folha de São Paulo) sobre a epidemia de zika entre 2016 e 2017. As autoras descrevem dois grandes subenquadramentos das notícias: um focado na erradicação do vetor e outro no controle da microcefalia, que deveria ser de responsabilidade das mulheres. O enquadramento predominante de “guerra” mascarava os aspectos socioeconômicos e as desigualdades de gênero que espelharam a epidemia de zika no Brasil.

⁹ Em *Zika em Alagoas: a urgência dos direitos* (Diniz, 2017), relatamos a experiência de Tamires, mãe de João Lucas. Ela, filho e marido moram no sertão de Alagoas, em município distante do serviço especializado para estimulação precoce da criança. A ambulância que leva Tamires e o filho para tratamento uma vez por semana é uma carroceria com bancos laterais e uma janela basculante com pouca circulação de ar. Não há cintos de segurança ou cadeira especial para a criança. João Lucas sofre episódios de baixa imunidade, mas isso não impede que viaje sempre acompanhado. O transporte não considera a hora marcada para consultas: o veículo sai ainda de madrugada e volta já muito tarde da noite.

¹⁰ Martha Ysis Cabral (2018) realizou pesquisa de mestrado com mulheres cuidadoras de crianças afetadas por zika em Campina Grande, Paraíba, e suas narrativas sobre acesso a direitos e políticas públicas. Cabral também apresenta dados que evidenciam que a precarização da vida das mulheres era anterior à epidemia, e tais circunstâncias foram agravadas após a chegada do vírus.

traordinários até mesmo para um resfriado. Por conversas digitais, essa parece ser uma experiência de todas as mulheres: crianças com a síndrome de zika necessitam de “centros de referência”. No Rio de Janeiro, as mães reconhecem o Instituto Fernandes Figueira (Fiocruz); em Alagoas, o hospital de doenças tropicais atualmente chamado de Hospital Escola Dr. Helvio Auto (HEHA). É como se fossem permanente matéria de pesquisa para a ciência: uma febre não é apenas uma febre para a criança, seria uma febre em que o médico desconheceria o significado para a síndrome congênita de zika. Há muitas histórias, compartilhadas nas comunidades de *WhatsApp*, de recusa de assistência do que seria considerada a rotina de puericultura – a criança de zika é um enigma para ciência; a ela não deve ser oferecido o cuidado da clínica, mas a inquirição da ciência. Não são pacientes, mas cobaias – assim descrevem as mães.

Essa sobreposição entre ciência e assistência é tema de discussões entre os grupos de mulheres. Em um dos que participamos, o título é bastante sugestivo: “O meu filho não é cobaia” – nele se discute por que tal serviço condiciona o medicamento a um exame por imagem, por que noutro as famílias não recebem os exames das crianças; em muitos serviços se compartilham práticas de encobrimento da pesquisa pela assistência (Diniz e Ambrogi, 2017). O mesmo médico que examina a mulher na gravidez ou atende a criança nos centros de referência é o que coleta dados para pesquisas multicêntricas. Devagar, as famílias vão entendendo o que seja “termo de consentimento livre e esclarecido” e quando o exame de sangue no filho tem razão assistencial ou de investigação científica. É preciso dizer que não há recusa à ciência que atravessa a vida da criança, ao contrário: há uma esperança mágica na pesquisa de cura ou transformação.

Paralelo à incerteza científica, as mulheres adotam outras narrativas. É certo que a religião é discurso concorrente à ciência nos grupos virtuais. Se os médicos não sabem o que acontecerá com a criança, deus teria o destino traçado – e é sempre de cura, de fazer a criança andar ou falar. Não há discussão sobre essa ou aquela fé ou argumentos religiosos sobre como o milagre será feito; basta invocar o divino em momentos de angústia. Jamais presenciamos rejeições à fé religiosa como acolhimento à dor, mesmo nos grupos com regras estritas de funcionamento, como os que proíbem discutir política, distribuir correntes de azar ou partilhar humor. Igualmente efetivo é o testemunho de adolescentes ou adultos com microcefalia – vídeos, fotos ou histórias são compartilhados nos grupos para atestar a possibilidade de uma vida livre da total dependência. Esse é um momento aceito de encobrimento da ciência já conhecida: as mulheres sabem a diferença entre a síndrome congênita de zika e

a microcefalia, mas seu principal sinal, a microcefalia, é o que motiva seguir o testemunho da vida exposta como um ato de fé.

Uma experiência que mobiliza as mulheres de todas as partes são as caravanas de busca ativa – ônibus percorrem o sertão e o agreste com equipes multiprofissionais, inclusive profissionais estrangeiros, para realizar exames de múltiplas especialidades, como oftalmologia ou neurologia. São dias intensos em que se movimentam mulheres de cidades vizinhas para que as crianças sejam examinadas. Algumas famílias possuem registros dos exames realizados, recebem os resultados ou mesmo possuem cópia dos termos de consentimento livre e esclarecido. A grande maioria delas, no entanto, não sabe como fazer uso dos exames para garantir assistência. O oculista atesta a necessidade de óculos, porém não há a sua oferta no sistema público de saúde; o neurologista recomenda o uso de *cannabis*, mas é preciso judicializar o acesso.

Em Alagoas, há uma concentração da maternidade entre adolescentes. Em conversa com 49 mulheres, encontramos que metade delas com crianças afetadas por zika são mães adolescentes; duas em cada três tiveram o primeiro filho na adolescência. Patrícia foi mãe aos 14, e aos 24 já tinha seis filhos. Gabriel é o mais jovem e foi afetado pelo vírus zika. A família vive integralmente da assistência social, mas o Benefício de Prestação Continuada (BPC), o principal benefício, só foi conseguido aos dois anos da criança. E o acesso foi tortuoso: para o benefício, que deve ser solicitado sem intermediários ao INSS, Patrícia contratou os serviços de um advogado. O benefício é descrito como “a aposentadoria da criança”, e há uma recusa em justificar seu recebimento pela “deficiência da criança” – a razão de recebê-lo é porque a criança é especial. Patrícia, em troca do sucesso da ação, pagou três meses do benefício a um advogado.

Patrícia é uma das *mulheres esquecidas* do legado de zika – vive nos fundos de uma casa no centro de Santana do Ipanema, cidade do sertão de Alagoas. Gabriel é descrito como o paciente zero do estado, e as condições de risco para o seu adoecimento continuam as mesmas: não há esgoto, nem água encanada, e o mosquito é abundante¹¹. Patrícia e os filhos já se acostumaram ao assédio da imprensa nacional e internacional, mas é uma lembrança episódica que lhes rende uma cesta básica ou brinquedos às crianças¹². Sua história de espera pelo BPC para sobrevivência da família foi noticiada em toda parte, porém o decreto de fim da epidemia é sentença de silêncio.

¹¹ Paulo Joaquim Peterson Pereira e sua esposa vivem em Custódio, cidade do sertão pernambucano. É pai de gêmeos, mas só um dos filhos foi afetado pelo vírus zika na gravidez e considerado o paciente zero do país. Paulo relata o incômodo em ter o filho identificado pela ciência como paciente zero (cf. Diniz, 2016).

¹² Maria Esperidião (2018) analisou os principais enquadramentos utilizados por três veículos de notícia de língua inglesa, a BBC, a CNN e a Al-Jazeera entre 2016 e 2017. A autora apresenta evidências de que o enquadramento de notícias sobre o zika perde sua relevância editorial em nível global após a Organização Mundial de Saúde decretar o fim da situação de emergência de importância internacional.

As mulheres enlutadas

Gilza vive o luto da morte recente de Maria Giulia. Conhecemos Gilza em Maceió, em uma reunião para fundação da associação de famílias com crianças afetadas pelo zika no estado¹³. Liderança do grupo, seu testemunho era o da discriminação cotidiana – para a mulher da capital não há isso de carro para doente, o transporte é o ônibus com a criança no braço. Maria Giulia crescia, pesava no corpo da mãe, e mesmo a convivência diária pela rua não alterava as formas de ignorá-la. A menina era considerada um “caso leve” da síndrome – os termos flutuam entre profissionais de saúde e família: ora são casos leves e quase normais, ora são casos graves ou típicos. Nos braços da mãe, havia uma performance de quase normalidade de Maria Giulia, sendo este até mesmo um comentário considerado elogioso: “ela não parece ter nada”. A performance normalizadora e o quadro leve confundiam ainda mais Gilza: por que rejeitavam sua filha no ônibus?

Maria Giulia morreu no primeiro semestre de 2018. A mãe posta relatos em mídias sociais sobre a partida do anjo. “Anjo” é descritor comum entre mulheres para nomear os filhos com a síndrome congênita, sendo mesmo o nome de associações de famílias ou grupos de *WhatsApp* atuantes nacionalmente. Entre “especial” e “anjo”, há uma negociação entre saberes nas narrativas das mulheres: quanto maior a penetração do discurso religioso na comunidade, anjo é a categoria pacificadora para se referir às crianças. A primeira associação de familiares do Rio de Janeiro rejeitou a categoria anjo como pauta política – reconheciam o protagonismo das mulheres do nordeste, mas queriam localizar-se no campo da política e não da religião¹⁴.

Se o luto de Gilza está estampado em rede social ou é lembrado nos grupos de *WhatsApp*, no cenário público sua dor é afrontada por desconhecidos – à melancolia da mãe são feitos comentários sobre o “alívio de não mais cuidar” ou “que ela terá outros filhos”. Ao luto da mulher é lançado mais do que a discriminação cotidiana do ônibus, mas o ódio às pessoas com deficiência. Os grupos se mobilizam sobre “processar” os odiosos, tema que agita as conversas coletivas com imagens dos comentários e orientações sobre buscar a delegacia ou o Ministério Público. Para muitas mulheres, delegacia não é espaço fraterno para garantia de direitos, e desconhecemos casos de litígio por discriminação movidos pelas associações ou famílias. Os casos de judicialização são pelos direitos de sobrevivência básicos, como acessar remédios ou transporte.

13 A associação recebeu o nome de Associação Família de Anjos de Alagoas.

14 No Rio de Janeiro a associação se chama Lótus.

A morte da criança tem consequências econômicas imediatas para as famílias. Maria Giulia deixou o luto e levou com ela a principal fonte de renda familiar – a aposentadoria da criança, o BPC. O benefício é concedido à criança e não à cuidadora, que se afasta do trabalho remunerado para ser integralmente uma extensão do corpo dependente. No início e pico da epidemia, as necessidades das crianças e de suas famílias ocuparam as páginas de grandes jornais. O governo brasileiro fez promessas de benefícios por tempo determinado e lançou o Programa Criança Feliz^{15,16}. As mulheres foram ignoradas mesmo nas fases mais mobilizadoras da epidemia – hoje, desesperam-se em imaginar que o benefício foi prometido por três anos, idade da qual seus filhos se aproximam. A pergunta é uma certa ironia trágica: “será que eles esperam que nossos filhos morram aos três anos?”.

A criança que morre levanta suspeitas sobre a qualidade do cuidado oferecido pela mãe enlutada – ser uma boa mãe, engajada nas estimulações diárias, dedicada à alimentação, atenta aos remédios e aos efeitos colaterais. Esses são discursos autoimpostos pelas mulheres umas às outras e instituídos pelos profissionais de saúde como a garantia de melhor prognóstico ao desenvolvimento. Não foi o caso de Maria Giulia, pois Gilza era mulher assídua aos tratamentos e participativa na associação e nos grupos virtuais. Porém nada mais perverso a uma mãe que comparar crianças com casos leves às de casos graves para demonstrar como uma “correta estimulação” pode ser transformadora.

Fábulas de crianças com quadro leve da síndrome são construídas por equipes de saúde e partilhadas pelas famílias. Em uma delas, a mãe é fisioterapeuta e dedicou-se a estimular por conta própria a criança¹⁷. O desenvolvimento maravilhoso da criança foi divulgado em portais de notícias, emocionou gente comum à espera do milagre pelo cuidado. Catarina Maria ofereceu material de pesquisa para a identificação da transmissão vertical em Campina Grande, estando nela a origem da descoberta (cf. Diniz, 2017). Descrevemos sua história como fabulosa pois é cosmogônica sobre a origem da síndrome e o afastamento da morte – uma mãe cuidadosa e informada faria mais do que a ciência sem esperança.

¹⁵ A Lei 13.301/2016, promulgada por Michel Temer, impõe prazo máximo de três anos o Benefício de Prestação Continuada à criança afetada pelo vírus zika. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2016/lei/L13301.htm

¹⁶ O Programa Criança Feliz foi instituído pelo Decreto 8.869 de 6 de outubro de 2016.

¹⁷ A história de Catarina Maria foi contada em vídeo produzido pelos pais na comemoração de um ano de vida da criança. O vídeo foi amplamente divulgado em redes sociais e *WhatsApp*. Canais de notícias também fizeram relato sobre a criança e a família. Catarina Maria foi descrita como um “milagre” em face à “impotência e frieza” dos médicos. Disponível em: <https://claudia.abril.com.br/noticias/minha-filha-e-um-milagre-diz-mae-de-bebe-com-microcefalia-causada-por-zika/>

As mulheres inexistentes

Alagoas foi descrita pelo Ministério da Saúde como um “paradoxo” – a epidemia parecia ter-se iniciado pelo Rio Grande do Norte, migrado pelo Seridó para Paraíba e Pernambuco, saltado Alagoas e espreado pela Bahia. Não é preciso muito conhecimento da geografia do sertão que corta os estados ou de para onde corre o São Francisco para saber que não havia razões para tamanha deferência pelo estado de Graciliano Ramos. Nem mesmo era preciso muito domínio sobre o comportamento das epidemias – os números de Alagoas estavam errados. Eram desiguais os casos quando comparados aos estados vizinhos.

As mulheres de Alagoas eram, além de esquecidas, inexistentes como casos confirmados à síndrome. Nem para a estatística dos corpos eram contadas corretamente. Com a alegoria do paradoxo foi que resolvemos entender o que se passava em Alagoas. Tudo o que tínhamos era uma listagem do Ministério da Saúde com as classificações de casos confirmados, em investigação e descartados. Solicitamos uma listagem dos municípios de registro dessas mulheres e crianças. Alagoas é um estado pequeno; do sertão ao litoral se percorre em cinco horas. Saímos em expedição, em uma fábula contemporânea das exploradoras. Sabíamos que em Paus Pretos havia uma criança, um povoado quilombola de Monteirópolis, no sertão; em Dois Riachos, um povoado próximo à Santana do Ipanema, quatro crianças, sendo uma confirmada e três descartadas ou excluídas; em Maragogi, no litoral norte, seis notificadas, sendo uma criança confirmada e cinco descartadas. Íamos ao ponto de mototáxi da comunidade e perguntávamos se alguém conhecia uma criança de cabeça pequena ou com a doença do mosquito. Na equipe estavam uma assistente social, uma agente de saúde de cada comunidade, uma advogada, uma pediatra ou enfermeira, uma psicóloga e uma antropóloga. O primeiro contato era feito pela agente de saúde; e, se a família aceitasse conversar, fazíamos a visita.

Partimos de 86 crianças confirmadas para a síndrome congênita do zika e 51 em investigação em Alagoas; visitamos 54 famílias¹⁸. Não há representação populacional no que percorremos: mesmo sendo mais da metade dos casos notificados pelo estado naquele momento, podem ser todos parecidos entre si. Encontramos gente com as mais diversas doenças e deficiências sem

¹⁸ Das 54 mulheres visitadas durante a Expedição Maria Bonita, cinco casos foram por nós reclassificados como erros de notificação, por isso não fizeram parte do estudo. Para excluí-los, consideramos os seguintes critérios em conjunto: a. diagnóstico por imagem do recém-nascido com resultado normal; b. perímetro cefálico do recém-nascido de 33 cm ao nascer; c. mulher sem qualquer registro ou narrativa de adoecimento por zika na gravidez; d. criança sem sintomas ou sinais de atraso de desenvolvimento ou distúrbios neurológicos pelos relatórios de puericultura; e. confirmação diagnóstica por mais de um profissional médico de que não se trata de um caso de síndrome congênita de zika (cf. Diniz, 2017).

assistência – casa de mulheres loucas trancadas, crianças com outra síndromes e sem assistência, e muitas crianças com mães com relatos de zika na gravidez ou com sinais típicos da síndrome. De cada família, recolhemos as necessidades imediatas para garantia de direitos, fizemos encaminhamento para o hospital de referência do estado na capital, notificamos a Secretaria de Vigilância Epidemiológica. Uma parceria formal com a Defensoria Pública do Estado de Alagoas nos garantiu alguma efetividade para a atuação das políticas.

Já no início da Expedição, resolvemos mergulhar nos “casos descartados” – aqueles considerados como não sendo da síndrome congênita do zika –, e nos “casos em investigação”. A escolha não foi por espírito investigativo sobre a precisão do diagnóstico, mas por seguir o tempo da ciência de uma epidemia: como um caso poderia ser “descartado” se a ciência de zika ainda estava sendo feita? Por que os “casos em investigação” tomavam tanto tempo para serem descartados ou confirmados? A descoberta foi intrigante. Uns poucos descartados eram casos típicos de outras síndromes, como síndrome de Down, por exemplo. Todos “em investigação” aguardavam exame por imagem tomográfica para o diagnóstico – a política de saúde de Alagoas havia determinado que somente a tomografia classificaria um caso como de zika. Só havia dois aparelhos de tomógrafo no estado, e um deles estava quebrado.

Após a publicação de *Zika em Alagoas: a urgência dos direitos* (Diniz, 2017), teve início o primeiro mutirão para revisão dos casos pelo SUS – crianças do campo e da cidade foram encaminhadas ao hospital de referência para realização de exames. Foram reavaliadas mais de 60 crianças, e quase metade desse grupo foi reclassificada entre os casos confirmados, passando as crianças a serem acolhidas pelas políticas¹⁹. Raquelly é mãe de Mirela, e engravidou aos 15 anos. Nós a conhecemos em um ex-assentamento rural do Movimento Sem Terra no literal norte do estado. A criança não tinha acesso ao BPC por uma compreensão equivocada de que, como adolescente, não seria titular de benefício para a própria filha – se estivesse na escola, seria referência para o Bolsa Família de sua mãe. Mirela era um caso descartado de zika, mas fotografias da família intrigaram a infectologista pediátrica do hospital de referência e responsável à frente da política estadual – problemas oculares poderiam ser sinais da síndrome²⁰. No mutirão, os exames confirmaram Mirela como um caso de zika, e Raquelly teve acesso às políticas de planejamento familiar com DIU.

¹⁹ Em agosto de 2017, a prefeitura de Maceió, em parceria com a Defensoria Pública do Estado de Alagoas e a sociedade civil, realizou reavaliação de crianças consideradas descartadas para a síndrome congênita do vírus zika. O mutirão foi noticiado em jornais locais: <http://g1.globo.com/al/alagoas/altv-1edicao/videos/t/edicoes/v/mutirao-com-profissionais-da-saude-reavaliam-criancas-notificadas-com-zika-em-alagoas/6106116/>; <http://www.alagoas24horas.com.br/1087239/mutirao-atende-54-criancas-helvio-auto-para-reavaliacao-zika-virus/>

²⁰ Dra. Mardjane Nunes é médica infectologista, professora da Escola de Ciências Médicas de Alagoas. Atualmente ocupa o cargo de superintendente de vigilância em saúde da Secretaria Estadual de Saúde de Alagoas.

Não sabemos se por nossa presença no desenho de zika em Alagoas ou se por uma particularidade dos gestores à frente da política de vigilância, houve uma sobreposição entre as figuras das mulheres esquecidas e inexistentes no estado. As crianças inicialmente classificadas como “em investigação” ou “descartadas” foram classificadas como casos confirmados, o que provocou uma alteração nos regimes de identificação, cuidado e acesso a benefícios. Por outro lado, não foi suficiente para romper a barreira do esquecimento, em particular após o anúncio de “fim da epidemia”.

As mulheres inexistentes que participaram do mutirão, em setembro de 2017, se rearranjaram em novas formas de identificação de si e de suas crianças. Ou zika foi investigado e a criança não seria um caso; ou seria um caso leve ou típico da síndrome. Não houve outro mutirão no estado, mas se acendeu um alerta aos médicos de beira do leito para o espírito científico: qualquer alteração física do recém-nascido, em especial aquelas mais evidentes, como oculares, auditivas, motoras ou faciais, levariam uma criança a ser registrada como “caso em investigação”. Os casos típicos de síndrome congênita do zika são razoavelmente identificados nas principais maternidades do estado e, imediatamente, informados à Secretaria de Vigilância Epidemiológica. Há ainda casos – em muito menor intensidade que nos anos de pico da epidemia²¹.

A comunicação entre as secretarias de vigilância epidemiológica dos estados e o Ministério da Saúde passou a não ser mais tão ágil e transparente quanto no pico da epidemia – os boletins epidemiológicos são parcamente publicados, e os dados não migram dos espaços institucionais para as políticas sociais²². Com uma nova listagem de “casos em investigação” de recém-nascidos entre agosto e outubro de 2017, percorremos novamente Alagoas. Repetimos o rito da expedição original e encontramos outra reação à hipótese de zika nos recém-nascidos com o que seriam sinais leves da síndrome.

Dois anos após o nascimento de Gabriel, a reação de algumas mulheres à perseguição da vigilância epidemiológica aos seus filhos recém-nascidos foi variada. Foi nos casos de fronteira do corpo que outro regime discursivo à clínica de zika começou a ter início entre as mulheres. Algumas delas não querem investigar zika nos filhos, asseguram não terem tido manchas nem na gravidez nem antes, espantam-se de considerarem “o probleminha” do filho um caso parecido com o das crianças do mosquito. Lucineide é moradora de Piranhas,

²¹ O último boletim epidemiológico divulgado pelo Ministério da Saúde descreve que foram notificados 4.119 casos suspeitos em 2015; 8.604 em 2016; 2.645 em 2017; e apenas 660 casos em 2018 (cf. Brasil, 2018).

²² Apenas em maio de 2018 foi divulgado o primeiro boletim epidemiológico do ano para *monitoramento integrado de alterações no crescimento e desenvolvimento relacionadas à infecção pelo vírus Zika e outras etiologias infecciosas*, que se referia às notificações até 15 de fevereiro de 2018. Desde então quatro boletins foram divulgados – três ainda em maio e um em junho. Em julho de 2018, ainda não foi divulgado novo boletim epidemiológico. Os documentos estão disponíveis em: <http://portalms.saude.gov.br/boletins-epidemiologicos>

no sertão de Alagoas. A filha nasceu com os pés tortos, alteração só identificada na sala de parto; é um “caso em investigação”. Ao visitá-la, a narrativa de Lucineide era de recusa a qualquer tentativa de causalidade dos pés tortos ao vírus zika: sua filha não se parece com os casos noticiados na televisão durante a eclosão da epidemia. Se preciso para evitar a sentença de zika, Lucineide abandonaria a puericultura.

A vigilância epidemiológica de Alagoas diz ter havido um crescimento dos casos de pé torto congênito, um dos sinais da síndrome de zika e razão da suspeita na recém-nascida de Lucineide. Há médicos de beira do leito que, estimulados pelo espírito científico, dizem ser uma nova hipótese em curso – quem sabe os efeitos de zika antes da gravidez seriam leves para a transmissão vertical? Outros, mais céticos, dizem ser apenas um crescimento da sensibilidade para a notificação em sala de parto – casos de malformações congênitas sempre ocorreram e foram subnotificados; zika apenas acendeu o alerta. Hipótese semelhante foi lançada para contestar a possibilidade do vírus zika como causador da microcefalia no início da epidemia no Brasil: o país notificaria fragilmente as malformações congênitas.

Se repetimos aqui as narrativas concorrentes ao que pode ser ciência da descoberta ou sobreposição entre ciência e assistência, é para explorar como a identificação ou rejeição a um diagnóstico é um sistema classificatório de corpos e esperanças de existência. Para essas mulheres, cujos filhos são classificados como “em investigação” um ano após o fim da epidemia, aproximar os filhos do que conhecem na comunidade ou pelas notícias é retirar a esperança do cuidado ou do milagre. Lucineide não rejeita zika por desconhecer que o vírus circulou em Piranhas: seu corpo conviveu com doenças tropicais variadas, porém não reconhece no corpo da filha os sinais e sintomas de algo tão permanente para o desenvolvimento da criança como é a “doença do mosquito”.

As mulheres

Se fizemos uma classificação fabulosa entre mulheres esquecidas, enlutadas e inexistentes, foi apenas como recurso para contar suas histórias em relação às políticas da vida. Aqui passeamos pelas identificações ao dispositivo materno e à narrativa científica²³. Merecia, ainda, um olhar às narrativas das

²³ Valeska Zanello (2016) retoma a discussão da maternidade como construção histórica e social e defende que o tema deve ser problematizado sob a perspectiva das relações de gênero. O dispositivo materno e o dispositivo amoroso seriam aspectos já naturalizados, mas considerados centrais para a subjetivação de mulheres na cultura. Nesse contexto, a mulher é considerada uma cuidadora nata, devendo, portanto, priorizar o cuidado de seus filhos e membros da família.

mulheres que rejeitaram a maternidade como destino ou o cuidado como identificação de si: as histórias das mulheres que reduziram a fecundidade do país pelo medo de zika. Tão sensível quanto seria conhecer as narrativas daquelas que entregaram seus filhos para outras mulheres, uma história delicada e permanente para a vida das crianças com deficiência e descrita como abandono ou crueldade²⁴. Adoraríamos ouvir pesquisadoras que fossem capazes de contar essas histórias como gesto solitário de cuidado pelas mulheres. A tensão entre entrega e cuidado no abandono é uma história ignorada já de muito antes do início, pico ou fim da epidemia de zika no Brasil.

Referências bibliográficas

BRASIL/SVS. Ministério da Saúde declara fim da emergência nacional para Zika e microcefalia, 2017. Disponível em: <http://portalms.saude.gov.br/noticias/svs/28348-ministerio-da-saude-declara-fim-da-emergencia-nacional-para-zika-e-microcefalia>

BRASIL. Ministério da Saúde. Monitoramento integrado de alterações no crescimento e desenvolvimento relacionadas à infecção pelo vírus Zika e outras etiologias infecciosas, até a Semana Epidemiológica 20/2018. *Boletim Epidemiológico*, nº 29, volume 49, 2018. Disponível em: <http://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2018/junho/29/Monitoramento-integrado-de-alteracoes-no-crescimento-e-desenvolvimento-relacionadas-a-infeccao-pelo-virus-Zika.pdf>

CABRAL, Martha Ysis R. *Resistir e re-existir na epidemia: um estudo com as mulheres cuidadoras de crianças com a síndrome congênita do zika no interior da Paraíba*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal da Paraíba. 2018

CASTRO, Marcia C. et al. Implications of Zika virus and congenital Zika syndrome for the number of live births in Brazil. *PNAS*, v. 115, n. 24, 2018.

CUNHA, A.J et al. Microcephaly case fatality rate associated with Zika infection in Brazil: current estimates, *Pediatric Infection Disease*, v. 36, n. 5, 2016.

DINIZ, Debora. *Zika: do sertão nordestino à ameaça global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

DINIZ, Debora. *Zika em Alagoas: a urgência dos direitos*. Brasília: LetrasLivres, 2017.

²⁴ Cláudia Fonseca (2012) faz interessante análise daquilo que intitula como evidências fragmentadas para resgatar uma história coletiva silenciada sobre a entrega de crianças para adoção por “mães abandonantes” entre as décadas de 1950-1970.

DINIZ, Debora. Is there an end to an epidemic? *Developing World Bioethics*, v. 18, n. 10, 2018.

DINIZ, Debora; MEDEIROS, Marcelo; MADEIRO, Alberto. Pesquisa Nacional de Aborto 2016. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 22, n. 2, 2017.

DINIZ, Debora; AMBROGI, Ilana. Research ethics and the Zika legacy in Brazil. *Developing World Bioethics*, v. 17, n. 3, 2017.

ESPERIDIÃO, Maria Cleidejane. First draft of on epidemic: how key media players framed Zika. *Reuters Institute Fellowship Paper*. University of Oxford. 2018. Disponível em: https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/sites/default/files/2018-08/First%20draft%20of%20an%20epidemic%20how%20key%20media%20players%20framed%20Zika_0.pdf

FLEISCHER, Soraya. Segurar, Caminhar e Falar: notas etnográficas sobre a experiência de uma “mãe de micro” no Recife/PE. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 3, n. 2, mai-ago, 2017.

FONSECA, Claudia. Mães “abandonantes”: fragmentos de uma história silenciada. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 1, janeiro-abril, 2012.

MARTELETO, Leticia et al. Women’s Reproductive Intentions and Behaviors during the Zika Epidemic in Brazil. *Population and Development Review*, v. 43, n. 2, 2017.

RIBEIRO, Barbara; et al. Media coverage of the Zika crisis in Brazil: The construction of a ‘war’ frame that masked social and gender inequalities. *Social Science & Medicine*, v. 200, 137-144. 2018.

ZANELLO, Valeska. “Dispositivo materno e processos de subjetivação: desafios para a psicologia”. In: *Aborto e (não) desejo de maternidade(s): questões para a psicologia*. Zanello Valeska e Porto, Madge (orgs.). Conselho Federal de Psicologia: Brasília, 2016.

ZIKA. Direção de Debora Diniz. Brasília: ImagensLivres, 2016. (29 min), color., Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=m8tOpS515dA>

8
“A MAIOR TRAGÉDIA EM 50 ANOS”
moral e emoções na transformação dos sentidos do
incêndio da boate Kiss

Ceres Victora

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Monalisa Dias de Siqueira

Universidade Federal de Santa Maria

Introdução

“Incêndio em boate no Rio Grande do Sul mata mais de 240 na maior tragédia em 50 anos”¹. Manchetes como essa se espalharam pelos jornais nacionais e internacionais na sequência do dia 27 de janeiro de 2013, quando aconteceu o incêndio na casa noturna vitimando pessoas, na sua maioria jovens, que haviam simplesmente saído, como tantas outras vezes o fizeram, para se divertir na cidade de Santa Maria, no extremo sul do Brasil.

Apesar do caráter “extraordinário” desse acontecimento – “a maior tragédia em 50 anos”, como refere a manchete de jornal que deu título a este capítulo –, o incêndio da boate Kiss apresenta características muito semelhantes às de pelo menos outros seis incêndios em casas noturnas em diferentes partes do mundo nos últimos 12 anos. Estamos aqui nos referindo aos incêndios da Boate The Station, nos Estados Unidos, em 2003; da boate República Cromañon, na Argentina, em 2004; do Wuwang Club, na China, em 2008; do Santika Club, na Tailândia, em 2009; do Lane Horse, na Rússia, em 2013; e do Colectiv Club, na Romênia, em 2015.

Cabe ressaltar que tomar a recorrência como ponto de partida não significa de forma alguma banalizar a especificidade de cada um desses acontecimentos, nem menosprezar o impacto destes na vida dos indivíduos e grupos envolvidos. Ao contrário, cabe perguntar: como é possível que condições semelhantes se repitam em lugares tão diferentes? Quais fatores contribuíram

¹ Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/tragédia-incendio-boate-santa-maria/platb>. Acesso em 24/11/2015.

para a ocorrência dessas “tragédias”? Elas eram evitáveis? Como prevenir que outros eventos desse tipo continuem acontecendo?

O que se sabe, a partir de informações divulgadas na mídia, é que em todos esses casos foi feito uso de fogos de artifício inapropriados em ambientes fechados; houve descumprimento das regras de funcionamento das casas noturnas (superlotação, ausência de saídas de emergência e sinalização); houve negligência e falta de fiscalização de autoridades competentes; e a maioria das mortes ocorreram por asfixia devido à fumaça tóxica. Ou seja, foram condições e falhas de diferentes agentes e instituições públicas responsáveis pelo licenciamento de casas noturnas na regulamentação e fiscalização do estabelecimento comercial e dos bombeiros, aos quais cabia vistoriar e garantir a segurança contra incêndio.

Não cabe aqui realizar o trabalho de investigação sobre as causas e nem sobre as responsabilidades, o que fugiria completamente dos interesses e possibilidades da antropologia. Mas de pensar como um conjunto de fatores com os quais convivemos no dia a dia do mundo ordinário produzem acontecimentos extraordinários. Estamos aqui refletindo a partir de ideias de Veena Das sobre a relação entre o ordinário e o extraordinário ou excepcional. Em uma entrevista concedida a Zengin (2010), a autora explicita o seu entendimento sobre o ordinário e o extraordinário. Segundo ela, o ordinário existe dentro do excepcional e vice-versa, estando o potencial de transformação de um no outro sempre presente (Zengin, 2010, p. 2). Mas, ao mesmo tempo, falar da presença de um no outro não significa dizer que a passagem do ordinário para o extraordinário não envolva complexas operações realizadas em diferentes níveis. O que vamos questionar no presente capítulo é a construção do extraordinário, destacando o papel das emoções na transformação dos sentidos do evento.

Para tanto, vamos recorrer aos dados de pesquisa que temos realizado sobre as relações dos sentimentos de luto, de dor, de sofrimento, de doença e de morte com os processos sociais, políticos, econômicos, éticos e legais que estão envolvidos na “tragédia da boate Kiss”. Esta pesquisa teve início em janeiro de 2013, com a coleta de informações divulgadas na mídia e a formação de um banco de dados com notícias sobre o acontecimento e seus desdobramentos. Conta ainda com observação participante em eventos públicos relacionados ao evento que foram registrados em diário de campo, fotos, vídeos e gravador de voz e com entrevistas com familiares de vítimas fatais, a fim de apreender mais sobre as experiências de pessoas diretamente atingidas pelo acontecimento. São esses os dados que, juntamente com a observação participante em eventos públicos e do banco de notícias, informam o presente texto.

Antes de avançar na discussão, importa recuperar o pressuposto antropológico de que o “sofrimento”, assim como outras emoções e sentimentos, diz respeito a experiências sociais. Sua manifestação pode ser individual ou coletiva, mas em qualquer dos casos essas experiências estão submetidas a intensivos processos de construção social. Em um artigo sobre as apropriações culturais do sofrimento, Kleinman e Kleinman (1997) referem duas arenas sociais onde o “sofrimento” é construído. Uma delas é no processo de socialização, em que padrões coletivos de sentir vão sendo mais ou menos (in)diretamente ensinados aos membros mais jovens de comunidades morais. A outra é na esfera das interações sociais, na medida em que o “sofrimento” engendra vários tipos de relações que muitas vezes se tornam a parte central da experiência intersubjetiva do “sofrimento”. Tanto a socialização quanto a interação social, por se tratarem de processos sociais, podem ser transformadas pelos distintos significados que certos elementos culturais adquirem nos diferentes tempos e espaços históricos. Ou seja, os motivos (por quê?), as formas (como?), os momentos (quando?), os lugares (onde?) do “sofrimento” encontram-se relacionados a aprendizados sociais e culturais específicos.

É nesse aspecto que, do ponto de vista antropológico, importa reconhecer como, por que e por quem o “sofrimento” está sendo transformado e que tipo de “engajamento moral” (Fassin, 2008) a transformação provoca. Esta é uma questão fundamental na medida em que processos intensivos de produção de sentido sobre o “sofrimento”, potencializados nos momentos de “crise” ou de “tragédia”, repercutem tanto na experiência imediata dos sujeitos envolvidos como de forma mais ampla no nível da sociedade. Estamos aqui dialogando com a perspectiva antropológica que indaga sobre a dimensão moral dos sentimentos, e sobre o papel das emoções nas experiências éticas e morais de indivíduos e comunidades (Fassin, 2015; Throop, 2015). Experiências estas que não se configuram como condições estáticas, e sim como realidades dinâmicas cujos significados são passíveis de serem negociados e transformados pelo trabalho das emoções. Nessa linha de reflexão, mais do que expressão de estados interiores, as emoções são entendidas como discursos produtivos, e consistem em “ação social que tem efeitos sobre o mundo” (Abu-Loghod & Lutz, 1990, p. 12; Coelho & Rezende, 2011, p. 15).

No caso que está sendo analisado, vamos chamar atenção para quatro presenças que consideramos terem impactado a transformação do incêndio da boate Kiss em “tragédia” na cidade de Santa Maria: a presença da mídia; a das Forças Armadas; a dos “Psicólogos”; e a do movimento político por “justiça”. Através de um conjunto de estratégias narrativas e de performances políticas, essas presenças impactaram significativamente a definição de quem são as “ví-

timas”, quem são os “assassinos”, quem são os “incompetentes” e aqueles que, por omissão, são “coniventes”².

Infoteniamento: a presença da mídia

Acontecimentos como os incêndios nas casas noturnas referidos na introdução, cujas imagens são divulgadas através de diferentes mídias, têm a capacidade de mobilizar emoções de milhões de pessoas ao redor do mundo. Imagens ao vivo, representações e recriações de tragédias divulgadas na TV, jornais online, canais de Youtube, ou em mídias sociais como o Facebook, colapsam espaços e tempos, na produção de *infoteniamento*, uma combinação de informação com entretenimento – só que, em vez de *soft news*, trazem o “sofrimento” como a principal narrativa sobre o acontecimento.

No artigo de Kleinman e Kleinman (1997) supracitado, os autores problematizam a apropriação e a transformação de experiências individuais ou coletivas de “sofrimento” em alguma outra coisa. No caso da apropriação de imagens de “dor” e de “sofrimento” por parte da mídia, os autores chamam a atenção para a comercialização das imagens de vítimas como parte de um processo global de marketing e de competição entre empresas midiáticas. Um processo que tem crescido de tal maneira que o “sofrimento” se tornou um assunto de referência no mundo midiático contemporâneo com o potencial de produzir um certo tipo de “engajamento moral” com o acontecimento, ajudando a (re)definir relações e políticas tanto no nível local quanto no global, como também referido por Fassin (2012). No caso aqui analisado, preocupamo-nos em perguntar como o incêndio da boate repercutiu na grande imprensa e como as imagens de “sofrimento” veiculadas adentraram as casas e a vida dos espectadores (Boltanski, 2004).

Foi por volta das 3h da manhã do dia 27 de janeiro de 2013 que teve início o incêndio na Boate Kiss. Relatos de sobreviventes e dos peritos indicam que, ao perceberem o fogo e a fumaça, algumas pessoas começaram a divulgar através de ligações, vídeos e mensagens via celular o que estava acontecendo. As equipes de socorro e resgate (bombeiros e ambulâncias) e os profissionais da imprensa local foram os primeiros a chegar à boate.

Uma multidão se formou em frente à casa noturna: bombeiros, socorristas, pessoas que conseguiram sair com vida e ajudavam no resgate, feridos

² Há uma consistente bibliografia antropológica que problematiza a noção de “vítima”, apontando para as dimensões sociais e culturais da sua construção e de como esta se articula com a promoção de políticas públicas de assistência e/ou reparação. Ver: Fassin e Rechtman (2009); Sarti (2009, 2011, 2014); Lacerda (2014); Zenobi (2014); Rifiotis (2014, 2015).

à espera de atendimento médico, corpos inertes que iam sendo resgatados, jornalistas, taxistas, policiais, familiares, amigos e curiosos que chegavam em busca de informações. Ao amanhecer do dia, as emissoras de rádio locais e regionais já noticiaram as primeiras informações: mais de 90 mortos, os hospitais para onde os feridos estavam sendo encaminhados, o local onde aconteceria o reconhecimento dos corpos das vítimas fatais por seus familiares. Santa Maria despertou em meio ao acontecimento inesperado; e as informações, ainda confusas, remetiam a um quadro desesperador.

A mídia nacional e internacional iniciou a veiculação das primeiras imagens (como as fotos abaixo) do resgate captadas ainda na madrugada em frente à boate. Rapazes sem camisas quebrando uma das paredes externas da boate, moças em prantos e desmoralizadas, bombeiros lançando jatos d'água, ambulâncias, corpos estendidos no asfalto foram mostrados repetidamente. No primeiro momento, essas imagens vieram acompanhadas apenas pelo espanto diante do que era exibido para, em seguida, tornarem-se pano de fundo para as entrevistas com especialistas em segurança e prevenção de incêndio, bem como para as informações sobre a cidade, a boate, o número de feridos e o número de mortos – que, naquele mesmo dia, já contabilizava 230.



Fonte: Portal G1. Foto: Reprodução/RBS TV
Disponível em: <http://memoriaglobo.globo.com/programas/jornalismo/coberturas/incendio-em-santa-maria/incendio-em-santa-maria-a-historia.htm>. Acesso em: 27/01/2015.



Fonte: Portal G1. Foto: Germano Roratto/Agência RBS
Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2015/01/personagens-de-cenas-marcantes-relembrem-tragedia-na-boate-kiss.html>. Acesso em: 27/01/2015.

No decorrer daquele domingo e do restante da semana, o Brasil e o mundo continuaram a assistir às mesmas cenas da madrugada em frente à casa noturna, mas intercaladas agora com imagens das vítimas fatais; das autoridades que prestavam solidariedade aos afetados; de variadas reconstituições digitais da boate, do incêndio e da asfixia pelo gás tóxico; dos atendimentos hospitalares; do transporte de vítimas realizado pela Força Aérea Brasileira (FAB) para outras cidades; do Centro Desportivo Municipal (CDM), onde aconteciam o reconhecimento das vítimas e os velórios coletivos; e dos enterros. Equipes de diversas emissoras de televisão e portais de notícias chegaram a Santa Maria para acompanhar e narrar ao vivo o que acontecia nesses espaços da cidade.

Pode-se identificar, nesse contexto chocante e confuso, alguns aspectos que colocam em questão a relação entre o acontecimento, a mídia e a construção de uma “tragédia” e suas “vítimas”. O primeiro deles diz respeito a essa profusão de informações sobre o acontecimento, em geral vagas e repetidas, como a que se estendeu durante o primeiro mês. As reportagens nos jornais, programas de televisão e portais de notícias na Internet enfocaram a desor-

dem que se instalou na cidade e na vida das pessoas após ruptura na ordem das coisas. A narrativa da mídia enfocava principalmente os momentos antes e durante o incêndio dentro da boate; a vida das vítimas antes do incêndio, a vida dos familiares depois do incêndio e suas recordações; e as medidas de prevenção que poderiam ter sido adotadas para evitar o incêndio.

Uma grande ênfase foi dada à comparação do antes com o depois, destacando a descontinuação de processos e projetos em andamento: as vítimas eram jovens, universitários, bonitos, inteligentes, caridosos, tinham um passado brilhante e feliz, e um futuro promissor. Em uma das primeiras reportagens, as vítimas são apresentadas em ordem alfabética, com destaque para a idade, o lugar de origem, com quem estavam na boate e se os acompanhantes faleceram ou sobreviveram, e alguma característica especial das “vítimas”, como um ato de heroísmo ou de superação de que haviam participado em vida, tal como pode ser visto na reportagem do periódico GaúchaZH³.

Augusto Malezan de Almeida Gomes: tinha 18 anos. Com o Ensino Médio concluído, ajudava avô e tios numa propriedade rural no distrito de Santa Flora. De acordo com familiares, ele **era prestativo e querido por todos**. Durante seu velório, amigos relataram que Augusto **teria conseguido retirar pessoas de dentro da boate**. Ao entrar na Kiss para um salvamento, não retornou.

Fábio José Cervinski: durante os **seis anos de tratamento para curar uma leucemia** (...). Há três anos foi considerado curado. Cursava o terceiro ano de do curso de Agronomia. Uma das vítimas do incêndio em Santa Maria (...). Foi um dos primeiros a ser retirados da boate Kiss. Segundo um familiar, a última mensagem no Facebook foi no sábado à noite: “Concentração com Emilio Bernisch e Joel Berwanger para logo mais”. Fábio **comemoraria o 26º aniversário** no dia 7 de fevereiro (Jornal GaúchaZH/Agência RBS, 27/01/2013, grifos nossos)⁴.

O que estamos sugerindo é que a estratégia narrativa de jogar com a relação entre um passado virtuoso e um futuro abortado de maneira forçada produz uma profunda afetação pelo sentimento de “injustiça”. Os mortos são pessoas inocentes, são profissionais, são heróis, são corajosos. Se alguém merecia viver na face da terra, eram eles! Mas, na confusão daquele primeiro momento, observa-se que a “injustiça” se apresenta como uma figura vaga,

³ Por motivos de espaço, todas as reportagens citadas neste capítulo foram editadas, tendo sido mantidas apenas as partes relevantes para a presente análise. Apesar disso, é importante ressaltar que não houve alteração da essência nem do sentido das informações.

⁴ Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2013/01/conheca-as-235-vitimas-da-tragedia-em-santa-maria-4024801.html>. Acesso em: 28/01/2013.

que coloca em jogo a ação do destino, ou de um Deus, cujos desígnios não se pode naquele momento compreender.

Uma “estratégia de guerra”: a presença das Forças Armadas

Para entender a presença das Forças Armadas, é preciso, antes de tudo, lembrar que Santa Maria é uma cidade de médio porte na região central do Rio Grande do Sul, que possui algumas peculiaridades em relação a outras cidades de médio porte do estado, entre elas o fato de ser um importante polo universitário, por um lado, e um polo militar, por outro. Como polo universitário, agrega muitos estudantes advindos de cidades menores de todo o estado e cujas atividades acadêmicas se desenvolvem em seis diferentes universidades e faculdades privadas situadas na cidade, além da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), que é pública e conta com cerca de 27 mil estudantes de cursos de graduação, mestrado e doutorado de todas as áreas científicas.

O fato de ser um polo militar está relacionado à história da cidade, que teve origem a partir de um acampamento do Exército; e à sua localização na região central do estado, motivo pelo qual é também conhecida como “coração do Rio Grande do Sul”. Esta localização é considerada estratégica do ponto de vista militar por ficar equidistante dos quatro extremos do estado. Segundo informações divulgadas na imprensa, “na região atuam cerca de 17.500 militares de uma unidade do Exército e 1.500 da FAB (Força Aérea Brasileira). Há um centro de treinamento de blindados e função militar e há simulações de combate”⁵.

Destacamos essas duas características da cidade porque a grande proporção de estudantes e de militares na cidade entrelaça-se a dois aspectos importantes da “tragédia”. O primeiro, o fato de que na noite do incêndio, como de costume, havia presença preponderante de jovens universitários na boate. Nesta noite em particular, a festa havia sido organizada por estudantes visando arrecadar fundos para as futuras festas de formatura da UFSM. Por conta disso, a maioria das vítimas fatais foi de jovens entre 18 e 25 anos, com educação superior em curso. O segundo é que, conforme relatos da imprensa, a tragédia só não teve consequências ainda mais graves por conta da presença militar, que, diante da grandiosidade do acontecimento, montou uma “estratégia de guerra” para coordenar as ações de resgate dos feridos, reconhecimento das vítimas, atendimento a sobreviventes.

⁵ Disponível em: <http://www.correio24horas.com.br/detalhe/noticia/exercito-divulga-nomes-de-militares-mortos-no-incendio-em-santa-maria/>. Acesso em: 19/02/2016.

Naquela noite, os corpos foram retirados do interior da boate no decorrer da madrugada por bombeiros e voluntários que estavam no local. Devido às elevadas temperaturas de verão e à quantidade de vítimas fatais, durante toda a manhã um caminhão frigorífico do Exército levou os corpos para um amplo centro esportivo da cidade⁶.

A “operação de guerra” montada por representantes locais do Exército incluiu ainda a organização do acesso ao local para reconhecimento por ordem alfabética dos nomes das pessoas falecidas, cujos corpos jaziam lado a lado; o traslado de feridos para receberem atendimento em outras cidades; transporte de suprimentos e disponibilização de pessoal médico especializado, entre outras ações.

Em uma reportagem do Diálogo Revista Digital Militar, intitulada “Operação Santa Maria: exemplo de profissionalismo e abnegação militar”⁷, percebe-se o enquadramento do evento no sistema de significados do Exército nos termos de uma “operação” que leva o nome da cidade e na qual se destacam qualidades altamente valorizadas no sistema de valores militar: “profissionalismo” e “abnegação”. Além desses valores de ordem mais simbólica, outras reportagens ressaltam a dimensão material da presença militar, com destaque para os recursos logísticos – como pode ser visto em reportagens do portal de notícias Terra⁸ e da nota oficial da Força Aérea Brasileira (FAB) referida no site do Ministério da Defesa:

A Força Aérea Brasileira está em ação por conta da tragédia ocorrida em Santa Maria (RS) na madrugada deste domingo (27/01). A cidade é sede de uma Base Aérea, onde **helicópteros H-60 Blackhawk** já atuam nos trabalhos de apoio às vítimas do incêndio.

Aeronaves C-97 Brasília, C-95 Bandeirante, C-98 Caravan e SC-105 Amazonas estão de **prontidão para cumprir missões** de UTI aérea.

Uma aeronave C-130 Hércules transportará uma equipe médica e suprimentos para o atendimento de feridos. **Equipes de cirurgia geral e plástica, médicos intensivistas e enfermeiros** do Hospital de Força Aérea do Galeão (HFAG) e do Hospital de Aeronáutica de Canoas (HACO) foram mobilizadas para auxiliar no atendimento aos feridos (Ministério da Defesa, 27/1/2013, grifos nossos)⁹.

⁶ O Centro Desportivo Municipal (CDM), um amplo espaço de eventos que conta com um conjunto de ginásios destinados à prática de esportes na cidade, é conhecido popularmente como “Farreirão”.

⁷ Disponível em: <https://diálogo-americas.com/pt/articles/operacao-santa-maria-exemplo-de-profissionalismo-e-abnegacao-militar>. Acesso em: 08/09/2018.

⁸ Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/tragedia-em-santa-maria/rs-fab-e-exercito-se-mobilizam-no-auxilio-as-vitimas-de-incendio,49514919bec7c310VgnVCM5000009ccceb0aRCRD.html>. Acesso em: <http://www.clicrbs.com.br/dsm/rs/impressa/4,38,4026499,21286>. Acesso em: 04/09/2013.

⁹ Disponível em: <http://www.defesa.gov.br/noticias/4214-27-01-2013-fab-fab-divulga-nota-sobre-apoio-em-santa-maria>. Acesso em: 08/09/2018.

É importante esclarecer que o questionamento sobre o papel das Forças Armadas na construção do sentido da “tragédia” não significa questionar ou desvalorizar a sua grande contribuição para o salvamento de feridos e na organização e encaminhamento dos feridos e falecidos no incêndio. Queremos apenas refletir sobre o tipo de “engajamento moral” proporcionado não somente pela presença do grande aparato militar, mas principalmente pelo que ele representa em termos das dimensões e gravidade da “tragédia”. Achamos importante perguntar quais os efeitos simbólicos e práticos do equacionamento/enquadramento de uma situação emergencial como uma “operação de guerra”. Quais categorias são acionadas para que seja possível colocar em paralelo as duas situações? O que significa conceber um serviço de salvamento como uma operação de guerra? Como isso impacta os sentidos do acontecimento?

Não deixa de ser impressionante perceber que o evento pode ter uma destruição comparável à de uma guerra, situação em que soldados se deslocam para trabalhar em várias frentes e em que médicos de diversas especialidades e enfermeiros do Exército estão de prontidão e vão usar suas competências para salvar vidas.

Cabe destacar ainda que, ao mesmo tempo, há uma valorização da própria instituição, há um verdadeiro desfile/exibição dos equipamentos e de suas competências. Os corpos serão transportados, catalogados, reconhecidos, sepultados em uma operação que fala tanto sobre o destino dos mortos quanto sobre os poderes das próprias Forças Armadas. Helicópteros, aviões, caminhões, soldados e todo o pessoal médico e suas táticas reforçam o sentido não só da “tragédia”, mas de uma “tragédia” de grandes proporções.

Atenção ao luto: a presença da “Psicologia”

Em um trabalho sobre as práticas e saberes psicológicos nos primeiros meses após o incêndio, a tese de doutorado de Camila Gonçalves (GONÇALVES, 2017) considera, entre muitas outras coisas, a dimensão da mobilização de psicólogos(as) de todo o país, que iniciou já na noite do acontecimento. Segundo a autora – fato que também foi registrado na imprensa – foi feito um cadastro com mais de 1.000 psicólogos, dos quais 400 se inscreveram para ir de forma voluntária a Santa Maria, uma vez que a rede municipal de serviços de saúde não estaria preparada, em um primeiro momento, para atender a um evento de tamanha proporção¹⁰.

¹⁰ Os voluntários trabalharam até o dia 31 de março de 2013. Em março, a prefeitura lançou um edital para contratação temporária de psicólogos e de outros profissionais da saúde; e muitos daqueles que trabalharam como voluntários foram incorporados no novo serviço.

O ponto inicial desse processo pode ser traçado no momento em que foram feitos apelos por “psicólogos”, começando com um segmento do Jornal Nacional, no dia 28/1, sobre o incêndio na boate, no qual o âncora William Bonner entrevistou uma pessoa voluntária que estaria ajudando na organização das identificações dos corpos. Ela diz:

Neste momento estamos precisando de psicólogos. Estou com problema de mães com negação, dizendo que não é o filho. Estou com problemas de mães com dois ou três filhos. E a gente não tem psicólogo neste momento. No domingo, a gente tinha muitos. Mas, nesta segunda, estamos precisando. Então, o psicólogo que puder vir, que venha, porque é o que mais estamos precisando aqui (Entrevista de uma voluntária ao Jornal Nacional no dia 28/janeiro/2013, grifos nossos)¹¹.

Não é possível mensurar o exato impacto dessa entrevista sobre o fluxo de profissionais de Psicologia voluntários para a cidade, mas nos parece relevante perguntar sobre as possíveis implicações emocionais e morais desse tipo de notícia veiculado em um noticiário de altíssima audiência no Brasil. Tanto que, logo depois dessa entrevista, o Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul lançou uma nota de esclarecimento que foi divulgada pela imprensa regional (mas não no Jornal Nacional). A nota tem como objetivo informar sobre a presença de psicólogos suficientes na cidade, mas é uma nota pouco precisa que dá margem para dúvidas, pois, ao mesmo tempo em que destaca que “não há necessidade de mais profissionais”, informa também que “permanece cadastrando profissionais voluntários” na cidade:

O Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul (CRPRS) esclarece que desde domingo, 27/01, mais de 200 psicólogos (as) de todo o Brasil estão mobilizados na cidade, prestando atendimento aos sobreviventes e familiares das vítimas do incêndio da boate Kiss em Santa Maria/RS. A mobilização dos profissionais é intensa, o que é fundamental nesse momento de luto e tristeza. **Portanto, no momento, não há a necessidade de novos profissionais se deslocarem até a cidade de Santa Maria...**

...O CRPRS permanece realizando o cadastro de profissionais voluntários, em todas as cidades com vítimas, para que um atendimento continuado possa ser oferecido às famílias.

O cadastro de voluntários pode ser feito pelo site... (CRP, 2013, s/p. grifos nossos).

¹¹ Disponível em <https://globoplay.globo.com/v/2372745/>. Acesso em: 05/09/2018.

Além disso, essa informação pouco clara é apresentada simultaneamente a outras notícias que obedecem ao padrão de destacar, no primeiro parágrafo, um quantitativo de profissionais que estão trabalhando no atendimento à população e, na sequência, alertar sobre condições/situações/experiências bastante genéricas que devem ser encaminhadas a um serviço de Psicologia:

(...) Para ajudar pessoas afetadas psicologicamente pelas perdas, está em ação um grupo formado por 70 profissionais de saúde da prefeitura, do Ministério da Saúde e de voluntários....

... as pessoas precisam ficar atentas a qualquer sinal que possa apontar um aprofundamento dos sentimentos em relação ao fato...

... Se houver indícios que estas pessoas em questão estão tendo dificuldades em se recuperar, é aconselhável procurar ajuda especializada.

... Sintomas como isolamento, perda de fome e insônia podem ser sinais de que algo não está bem... (Diário de Santa Maria, 01/02/2013, grifos nossos)¹².

Reportagens desse tipo veiculadas logo após o incêndio nos fazem refletir sobre como a constante referência ao grande número de profissionais pode trabalhar o sentido do acontecimento e quais as implicações de se traduzirem manifestações do tipo “perda de fome e insônia” como sintomas de adoecimento psicológico. Em outras palavras, o que se pergunta é sobre os efeitos da quantificação, quase sempre referente a grandes números de diversos aspectos do evento (número de “vítimas”, expressivo número de psicólogos, o montante e tipo de aparatos miliares, por um lado; e, por outro, quantidades insuficientes de caixões, de flores, de coveiros, entre outros elementos noticiados)¹³. Em outra reportagem do Diário de Santa Maria, um dia depois da recém-citada, faz-se referência a um cálculo dos Médicos Sem Fronteira (MSF) sobre o número de pessoas que pode precisar de ajuda de profissionais de Psicologia:

A estimativa da Ong Médicos Sem Fronteiras é de que 25% da população da cidade, ou seja, 65 mil habitantes, precisem de ajuda de profissionais da área para superar o trauma decorrente do acontecimento. Isso vale para quem sobreviveu, para quem teve pessoas próximas envolvidas e até mesmo para quem apenas ouviu falar no assunto, mas se abateu profundamente (Diário de Santa Maria, 02/02/2013, grifos nossos)¹⁴.

É provável que uma organização de renome internacional como a MSF tenha experiência para fazer cálculos de impacto, baseando-se nas dezenas de

¹² Disponível em: <http://www.clicrbs.com.br/dsm/rs/imprensa/4,38,4030407,21309>. Acesso em: 10/09/2013.

¹³ Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/cemiterios-de-santa-maria-realizam-95-enterros-de-mortos-em-boate/> e em <http://www.clicrbs.com.br/dsm/rs/imprensa/4,38,4026499,21286>. Acesso em: 04/09/2013.

¹⁴ Disponível em: <http://www.clicrbs.com.br/dsm/rs/imprensa/4,38,4032093,21315>. Acesso em: 03/02/2013.

anos de atuação que possui em uma variada gama de desastres ao redor do mundo. Portanto, não cabe aqui discutir a sua expertise. Mas, no que se refere ao caso em questão, é preciso refletir sobre os efeitos da métrica do “trauma” que se apresenta relacionada ao “atendimento profissional”. Uma questão que chama atenção quanto a essa informação é que, mesmo que o significativo número de 200 “profissionais” tenha sido integrado nos sistemas de assistência e saúde da cidade, eles certamente não seriam suficientes para atender 25% da população da cidade, que naquela época contava com cerca de 260 mil habitantes. Tendo isso em vista, vale questionar: para que efetivamente contribui a métrica do “trauma”? Por um lado, é evidente que a intenção dos MSF e do Diário de Santa Maria foi a de ressaltar que qualquer pessoa que se sinta atingida deve procurar ajuda. Mas, por outro, deve-se também perguntar os efeitos da quantificação no aumento do sentido de desamparo da população.

Além disso achamos relevante refletir não propriamente sobre as implicações dos empreendimentos dos psicólogos no acolhimento e acompanhamento dos sobreviventes, das famílias das vítimas fatais e de outras pessoas atingidas, mas sobre as implicações da “psicologização do cotidiano” e da “patologização do luto”, conforme sugerido por Camila Gonçalves (2017). Além disso, a circunscrição do luto ao âmbito da “Psicologia” parece reduzir as possibilidades do seu enfrentamento. Com relação a isso, cabe observar que não há menção nas reportagens a outros recursos como, por exemplo, as religiões, que quase sempre desempenham um papel muito importante no manejo de infortúnios. Parte da nossa pesquisa é desenvolvida junto a famílias espíritas kardecistas. Em outro trabalho publicado, elaboramos um pouco mais sobre o consolo abrangente que a religião espírita pode oferecer e que talvez nenhum outro recurso consiga fazer (Victora e Siqueira, no prelo). Para eles, apesar de toda a dor da perda, de toda a destruição que a morte de filhos, amigos e parentes possa ter causado, o incêndio da boate Kiss não pode ser visto como uma “tragédia”, por ser entendido como obra da “espiritualidade”, que juntou aquele conjunto de pessoas naquele local, naquela hora. O movimento dessas famílias de busca e recebimento de cartas psicografadas de seus filhos falecidos nunca foi pautado pela imprensa como um recurso extremamente eficiente de se lidar com a dor da perda.

“E se fosse filho seu?”: a presença do movimento político

A última presença que vamos apresentar é a do movimento político por “justiça”, que talvez mais do que qualquer uma das outras tenha trabalhado o

sentido da “tragédia” e das “vítimas”. Através do uso de imagens e expressões escritas e verbais, os familiares e amigos de pessoas falecidas no incêndio formaram associações responsáveis pela promoção de uma série de manifestações públicas com impacto sobre a cidade e as instituições locais. Para demonstrar isso, vamos descrever a seguir os acontecimentos mais marcantes dos primeiros seis meses após o incêndio, incluindo algumas imagens publicadas nos jornais que tiveram destacado impacto político sobre os desdobramentos do acontecimento¹⁵.

Nos primeiros dias após o acontecimento, a cidade ficou em profundo luto. Nas manifestações públicas, nas várias missas, cultos ecumênicos e em eventos realizados na cidade, solicitava-se invariavelmente “um minuto de silêncio” em memória e em respeito às vítimas. No final do primeiro dia, aconteceu na cidade uma procissão silenciosa, na qual uma multidão emudecida vestida de branco, com velas nas mãos, percorreu o caminho entre a boate e o centro esportivo, onde até poucas horas antes se encontravam os corpos que o caminhão do Exército havia transportado para serem reconhecidos e levados para o sepultamento por familiares e amigos.

Mas depois disso a cidade não ficou silenciosa por muito tempo. Cerca de um mês depois do acontecido, foram criadas duas associações de familiares que lideraram o movimento por justiça: a Associação de Familiares de Vítimas da Tragédia de Santa Maria (AVTSM) e o Movimento Santa Maria do Luto à Luta, que passaram a organizar uma série de manifestações públicas imprimindo uma dinâmica emocional e emotiva com repercussão nas formas de construir as “vítimas” da “tragédia”.

Convocada pela AVTSM, no final do mês de fevereiro aconteceu uma manifestação que visava a chamar atenção para o fato de que o incêndio não havia sido um acidente e que, se havia “vítimas” por um lado, por outro era necessário apontar os responsáveis pelo ocorrido. Tendo como proposta transformar o “minuto de silêncio” em “minuto do barulho” e o “luto em luta”, a manifestação marcou o início da reinvidicação por “justiça”. Nesse dia, ocorreu a concentração de familiares no centro da cidade e em frente à boate, onde os participantes fizeram o máximo possível de barulho, assim como os demais moradores da cidade, a quem foi solicitado que batessem palmas, tocassem a buzina, soprassem apitos em qualquer lugar em que estivessem.

Também nessa mesma época – quando estavam sendo criados os movimentos de familiares e a investigação policial já estava em andamento – foi instaurada na Câmara de Vereadores de Santa Maria uma Comissão Parla-

¹⁵ Alguns dos argumentos e imagens que compõem esta sessão fazem parte de uma outra publicação da autoras. Ver: Siqueira e Victora (2017).

mentar de Inquérito, a “CPI da Kiss”, cujo objetivo seria investigar responsabilidades, irregularidades e omissões, em especial da Prefeitura da cidade. Mas a composição da CPI passou a ser questionada pelo movimento de familiares desde sua criação, tendo sido apelidada de “CPI chapa branca” por contar com um número desproporcionalmente maior de vereadores aliados do prefeito. Ou seja, para os familiares estava claro que a comissão não estaria de fato disposta a realizar as investigações relacionadas às irregularidades na fiscalização da boate Kiss. Durante os meses de atuação da CPI, os familiares acompanharam todas as sessões na Câmara de Vereadores. Levaram cartazes com fotos de seus filhos e frases com pedidos de “justiça”, vestiam camisetas com as fotografias estampadas, ouviam atentamente as explicações dos membros e os depoimentos de testemunhas, como, por exemplo, bombeiros, engenheiros, arquitetos, advogados e funcionários da prefeitura. O plenário da Câmara de Vereadores lotava a cada sessão.

Em março de 2013, dois meses após o incêndio, o inquérito policial foi concluído, e vinte e oito pessoas foram consideradas responsáveis, das quais dezesseis deveriam ser indiciadas criminalmente pelas mortes, e outras doze ainda teriam sua responsabilidade apurada através de novas investigações. Entretanto, o Ministério Público (MP) entendeu que cabia denunciar à Justiça apenas oito pessoas: dois bombeiros que responderiam por fraude processual, e seis civis – duas pessoas por falso testemunho, dois donos da boate e dois membros da banda que haviam acendido os fogos de artifício. Considerados responsáveis diretos pelo incêndio, esses quatro últimos tiveram prisão preventiva decretada e respondiam por homicídio com dolo eventual qualificado de 242 pessoas e tentativa de homicídio de outras 636. Os familiares, profundamente revoltados com o encaminhamento do MP, acusaram-no publicamente de conivência com os “culpados”, e acabaram posteriormente sendo processados judicialmente pelo próprio MP.

Após quatro meses da prisão preventiva, portanto em final de maio, em audiência no Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, foi decidida a soltura dos quatro réus, argumentando que eles não representavam riscos, nem para o processo criminal, nem para as vítimas, e que “não havia mais clamor popular” na cidade que justificasse a sua permanência na prisão. Não apenas a decisão mas principalmente os motivos que a justificaram desencadearam uma semana de manifestações na cidade e, de acordo com entrevistas e reportagens com familiares, “reavivou a ‘dor da perda’ e o ‘sentimento de injustiça’”.

No dia seguinte à libertação dos presos, os familiares se reuniram na praça central e percorreram as principais ruas do centro, carregando diversas faixas e cartazes. Entre elas, uma grande faixa branca onde estava escrito em

preto a palavra “justiça” e cartazes com as frases “Acorda, Santa Maria”, “Lugar de assassino é na cadeia”, “Os assassinos estão livres!”, “E se fosse um filho seu?”, bem como *posters* com fotos e nomes das vítimas. Chama a atenção o uso de fita adesiva que cerrava os lábios dos manifestantes durante a manifestação (foto a seguir) e a repetição da frase “querem nos calar, mas não ficaremos calados” no megafone.



Fonte: Diário de Santa Maria. Foto: Jean Pimentel/Agência RBS.

Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2013/05/com-cartazes-familias-de-vitimas-da-kiss-pedem-justica-em-novo-protesto.html>. Acesso em: 01/06/2018.

As manifestações que vinham acontecendo nos dias 27 de cada mês na praça central e em seu entorno, após esse episódio passaram a ocorrer diariamente e em outros locais da cidade, como a Câmara de Vereadores, o Ministério Público e as rodovias que dão acesso à cidade. Observa-se que novos elementos foram acrescentados à estética das manifestações, como narizes de palhaço, fitas adesivas, megafone e roupas pretas. Os balões brancos, presentes nas primeiras manifestações, agora apresentavam a impressão preta do número 242. Além disso, os manifestantes, que antes apenas caminhavam, passaram a deitar-se nas ruas, materializando a ideia de corpos mortos no chão.



Fonte: Portal G1. Foto: Bernardo Bortolotto/RBS TV).

Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2013/06/protesto-de-familiares-de-vitimas-da-kiss-bloqueia-transito-na-br-287.html>. Acesso em: 30/06/2013.

Nessa manifestação o presidente da AVTSM distribuiu uma nota, a qual apresentamos apenas em parte para salientar os elementos discursivos que compõem a gramática emocional e emotiva que reforça os sentidos da tragédia.

PRECISAMOS LUTAR E MOSTRAR QUE ESTAMOS VIVOS!

Que não esqueçamos e nunca esqueceremos essa terrível tragédia que assolou nossas vidas e será marcada na história e na consciência de todo o MUNDO. Mas que seja marcada realmente com JUSTIÇA!

(...)

PRECISAMOS SENSIBILIZAR O PODER PÚBLICO.

E se fosse UM FILHO DELES será que o tratamento seria igual?

Nosso AMOR nos dá o direito de sentir a falta que nos fazem.

COMOÇÃO DE TODA SOCIEDADE EXISTE SIM! Só um coração de pedra não percebe.

Como viver sem um filho/filha?

Como não sentir a falta?

Como ser indiferente com a dor?

Será que 242 e mais de 700 sobreviventes NÃO SÃO suficientes?

*PRECISAMOS PROTESTAR PARA DIZER QUE ESTÁ DOENDO
DEMAIS?
O POVO QUER RESPOSTA!
E NÓS TAMBÉM!*

Observa-se que, através do uso de letras maiúsculas, a nota expressa e acentua o sentimento de incredulidade dos familiares por terem de “lutar”, “protestar”, para mostrar que estão vivos, que não esqueceram, nem nunca esquecerão, a “terrível tragédia” que assolou suas vidas. É necessário “sensibilizar o poder público” para que seja feita “justiça”. A estratégia discursiva utilizada para tentar mexer com esse “coração de pedra” é a de provocar uma mudança de perspectiva, projetando a possibilidade de que, se aquela “dor” fosse deles, os encaminhamentos seriam outros.

A tensão aumentou ainda mais quando alguns vereadores passaram a questionar a mobilização política dos familiares, sugerindo que a cidade estava sendo prejudicada pelo constante reviver do acontecimento. Diziam: “a cidade está morta”, “é preciso reavivar a cidade”, “está difícil a situação para as empresas”. Para piorar a situação, os vereadores membros da CPI decidiram que não convocariam o prefeito para depor, tampouco os sócios da boate. A reação a isso foi a ocupação da Câmara de Vereadores por cerca de uma semana, e uma série de outros protestos que se misturaram com outras mobilizações políticas que ocorriam simultaneamente na cidade e no país naquele ano.

Destacamos os elementos imagéticos que passaram a ser utilizados a partir dessa ocasião: o nariz de palhaço, indicando a sensação de estarem sendo feitos de bobos; a pizza, expressando a impunidade e o descaso na apuração das responsabilidades pela CPI, sempre acompanhados de chamadas de consciência (“Acorda, Santa Maria”) e apelos por “justiça”.



Fonte: Portal Terra. Foto: Luiz Roese / Especial para Terra.
Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/tragedia-em-santa-maria/em-protesto-familiares-de-vitimas-da-boate-kiss-entregam-pizzas-em-cpi,123ec27913dfe310VgnVCM5000009ccceb0aRCRD.html>. Acesso em: 01/06/2013.

No final de julho, passados seis meses do incêndio, o Grupo RBS (afiliada da Globo no RS) divulga uma pesquisa encomendada a um instituto de investigação na qual se demonstra que “a cidade não voltou ao normal e, de um modo geral, tem a sensação de que não haverá punição adequada”. De acordo com outra matéria do jornal Zero Hora¹⁶: “A sensação marcante de injustiça é um dos ingredientes que dificultam a elaboração do luto, retardando a superação coletiva”. Na reportagem, psicólogos e psicanalistas opinam sobre a relação da decisão da justiça e o luto: “Luto é poder aceitar aquela perda. Se a Justiça não consegue oferecer uma resposta, dificulta ainda mais essa aceitação. A reconstrução da vida e da cidade passa pelo sentimento de que se está fazendo justiça”.

Analisando a presença do movimento político nos seis primeiros meses após o incêndio – do “minuto de silêncio” à divulgação da reportagem de que a “cidade não voltou ao normal” –, pode-se perceber três empreendimentos bem-sucedidos realizados através das emoções com efeitos sobre a população em geral que acompanhou o ocorrido em Santa Maria:

¹⁶ Disponível em: <http://zerohora.clicrbs.com.br/rs/geral/noticia/2013/07/sentimento-de-injustica-retarda-luto-em-santa-maria-aponta-pesquisa-4215932.html>. Acesso em: 29/07/2013.

1. A associação da “dor” da perda com o sentimento de “injustiça”, implicando o Poder Público – no caso, a Prefeitura, o Ministério Público e o Sistema de Justiça;
2. A identificação dos “culpados” como “assassinos”;
3. A responsabilização do Sistema de Justiça pelo adoecimento ainda maior da população.

Considerações finais

Para finalizar, é importante ressaltar que há muito mais complexidade em cada uma dessas presenças do que foi possível compilar neste capítulo. Não só porque neste texto não foi possível dar conta de um número grande de detalhes pertencentes a cada uma das presenças aqui apresentadas, mas também porque, com exceção das Forças Armadas, as demais forças continuam ainda hoje atuando e reforçando os sentidos do acontecimento construídos nos primeiros seis meses. Sua atuação se faz notar fortemente nos eventos de marcação da passagem de cada ano da “tragédia”; nos documentários¹⁷, livros e trabalhos acadêmicos produzidos sobre o acontecimento; nas homenagens; no projeto de memorial; e nos vários serviços e protocolos que se tornaram referência para atuação em desastres no Brasil e no mundo (Arbex, 2018; Arosi, 2017; Mafacioli et al., 2016; Pasqualoto et al., 2016).

O que argumentamos neste capítulo é que, cada uma à sua maneira, as diferentes presenças moldaram os sentidos do acontecimento. Com ações, símbolos, performances corporais, imagens, números e palavras, construíram o sentimento de “injustiça” que leva qualquer “cidadão de bem” a ter um tipo de engajamento moral com a “tragédia”. É nesse contexto que o movimento político toma corpo. Através de suas performances políticas, eles transformaram aquela figura vaga de injustiça (talvez divina?) que se verificou nos primeiros dias após o incêndio em uma “injustiça real”. E fazem isso ao definir, com todas as letras, os diversos sujeitos envolvidos no processo:

- As “vítimas”, identificadas não apenas como seus filhos individualmente, mas na totalidade dos 242 falecidos;
- Os “assassinos”, que são os donos da boate, os bombeiros, os serviços de fiscalização e a “Prefeitura”;

¹⁷ O documentário *Janeiro 27*, de Luiz Alberto Cassol (2011), e o documentário *Depois daquele dia*, de Luciane Treulieb (2018), ambos estreados em eventos nos dias 27 de janeiro de 2011 e de 2018 em Santa Maria.

- Os “incompetentes”, representados na figura do Sistema de Justiça, que não responsabilizou nem puniu adequadamente todos os “culpados”;
- E os “coniventes”, representados pelo Ministério Público e pelos vereadores da cidade que não cumpriram o seu papel na promoção da “justiça”.

Ao longo de todo o tempo, o movimento político fez também um trabalho eficaz de estabelecer o sentido e a abrangência da “dor”, tendo como forte aliada à Psicologia, que estabelece que o luto vai durar até que se faça “justiça”.

São esses elementos e sentimentos que, combinados, performam a “tragédia” da boate Kiss, a qual foi com o tempo sendo também denominada de “massacre” e “assassinato coletivo” e refutando outras denominações como “acontecimento”, “fatalidade”, “evento”, “incidente” ou “acidente” – expressões que o movimento condena veementemente por serem, na sua percepção, enganosas e ofensivas.

Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life. In: LUTZ, C.; ABU-LOGHOD, L. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ARBEX, D. *Todo dia a mesma noite: a história não contada da boate Kiss*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.

AROSI, A. P. “*Lutar Não é Loucura*”: Gestão de desastres, de crises psicológicas e movimentos de familiares de vítimas após o incêndio na boate Kiss. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, 2017.

BOLTANSKI, L. *Distant suffering*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

COELHO, M. C. et all (org) Dossiê Vitimização: políticas de moralidade e gramáticas emocionais. *Interseções*. Vol. 15, n. 2, dez 2013.

COELHO, M. C.; REZENDE, C. O Campo da Antropologia das Emoções. In: *Cultura e Sentimentos*, Rio de Janeiro: Contracapa, 2011: 15.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DO RIO GRANDE DO SUL (CRP/RS). *Nota de Esclarecimento sobre atuação de psicólogos voluntários em Santa Maria*. 2013. Disponível em: <<http://www.crprs.org.br/comunicacao/noticias/nota-de-esclarecimento-sobre-atuacao-de-psicologos-voluntarios-em-santa-maria-1843>>. Acesso em 05/09/2018.

FASSIN, D. Beyond Good and Evil? Questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory*. Vol. 8, n. 4 (pp. 333-344), 2008.

FASSIN, D. Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology. In: FASSIN, D.(Ed) *A Companion to Moral Anthropology*. WILEY Blackwell, 2015.

FASSIN, D.; RECHTMAN, R. *The Empire of Trauma*. An inquire into the Condition of Victimhood. Princeton: Princeton University Press, 2009.

GONÇALVES, C. *Para além das ausências no campo psicológico: investigação dos saberes e das práticas emergentes a partir de um acontecimento crítico em Santa Maria/RS/Brasil*. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, Porto Alegre, 2017.

KLEINMAN, Arthur; KLEINMAN, Joan. The Appeal fo Experience; The Dismay of Images; Cultural Appropriations of Suffering in Our Times. In: KLEINMAN, A.; DAS, V.; LOCK. M. (Eds) *Social Suffering*. University of California Press. Berkely, 1997.

LACERDA, P. O Sofrer, o Narrar, o Agir: dimensões da mobilização social de familiares de vítimas. *Horizontes Antropológicos* n° 42, 2014.

MAFACIOLI, G., LÜDTKE, M. F., PACHECO, M. L. L., SANFELICE, M. M., DASSOLER, V. *A integração do cuidado diante do incêndio na boate Kiss: testemunhos e reflexões*. Curitiba: Editora CRV, 2016.

PASQUALOTO, A. S., PRADO, A. L. C., ALBUQUERQUE, I. M., PEREIRA, M. B., MANCOPEPES, R. GUERRA, S. T. (orgs). *Protocolos de atendimento às vítimas da Boate Kiss*. Santa Maria: Editora UFSM, 2016.

RIFIOTIS, T. Judicialização dos direitos humanos, lutas por reconhecimento e políticas públicas no Brasil: configurações de sujeito. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, 2014, v. 57 n° 1.

RIFIOTIS, T. Violência, Justiça e Direitos Humanos: reflexões sobre a judicialização das relações sociais no campo da “violência de gênero”. *Cadernos Pagu*(45), julho-dezembro de 2015.

SARTI, C. Corpo, violência e saúde: a produção da vítima. *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.89-103, 2009.

SARTI, C. A Construção de Figuras de Violência: a vítima, a testemunha. *Horizontes Antropológicos* n° 42, 2014.´

SARTI, C. A Vítima como Figura Contemporânea. *Cadernos CRH*. n° 24: 61, 2011.

SIQUEIRA, M.; VICTORA, C. O corpo no espaço público: emoções e processos reivindicatórios no contexto da “tragédia de Santa Maria”. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n. 25, abr. 2017. Pp. 166-190.

THROOP, J. Moral Sentiments. In: FASSIN, D.(Ed) *A Companion to Moral Anthropology*. WILEY Blackwell, 2015.

VICTORA, C; SIQUEIRA, M. Na sequência da tragédia: sofrimento e a vida após o incêndio da Boate Kiss. *Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia*. Niterói: EDUFF (no prelo)

ZENGIN, A. On life and words: an interview with Venna Das. *Feminist Approaches in Culture and Politics*. Vol 10, February 2010.

ZENOBI, D. *Família, Política y Emociones . Las víctimas de Cromañón entre el movimiento y el Estado*. Buenos Aires: Antropofagia, 2014.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Ceres Victora

Professora titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Vinculada ao Núcleo de Pesquisas em Antropologia do Corpo e da Saúde - NUPACS. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1982), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1991), doutorado em Antropologia na Brunel University (1996) e pós-doutorado na Johns Hopkins University (2011). Tem experiência na área de Antropologia da Saúde, atuando principalmente nos seguintes temas: corpo, gênero, saúde, sofrimento social e ética.

Claudia Fonseca

Possui graduação em Letras - University of Kansas (1967), mestrado em Estudos Orientais - University of Kansas (1969), doutorado em Sociologia - École des Hautes Études en Sciences Sociales (1981) e doutorado em Ethnologie - Université de Nanterre (1993). Atualmente é professora titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Urbana, atuando principalmente nos seguintes temas: grupos populares, família, antropologia, adoção e gênero, antropologia do direito, antropologia das ciências.

Debora Diniz

É professora da Universidade de Brasília e pesquisadora da Anis - Instituto de Bioética. É membro do Advisory Committee do Global Doctors for Choice / Brasil. É vice-chair do board da International Womens Health Coalition. Desenvolve projetos de pesquisa sobre bioética, feminismo, direitos humanos e saúde. Foi pesquisadora visitante na University of Leeds, Reino Unido (Gender Studies); Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Instituto de Medicina Social); Instituto Oswaldo Cruz (Comunicação, Informação e Saúde); University of Michigan, Estados Unidos (Law Faculty); University of Toronto, Canadá (Law Faculty e Joint Center for Bioethics); Universidade de Sophia, Tóquio (Iberoamerican Institute); Cermes, França (Centre de Recherche, Médecine, Sciences, Santé, Santé Mentale, Société); University of California at Berkeley, Estados Unidos (Sociology Department); University of Leiden, Ho-

landa (Department of Anthropology); New York University School of Law, Estados Unidos (Hauser Global Law School Program); Yale Law School e Yale School of Public Health, Estados Unidos (Global Health Justice Partnership). Integra a equipe do blog Vozes da Igualdade (www.vozesdaigualdade.org.br).

Didier Fassin

Antropólogo e sociólogo, professor no Institute of Advanced Studies na Princeton University. Conduziu trabalho de campo no Senegal, no Equador, na África do Sul e na França. Treinado como médico em medicina interna e saúde pública, ele dedicou suas primeiras pesquisas à antropologia médica, com foco na epidemia de AIDS e saúde global. Mais tarde, ele desenvolveu o campo da antropologia moral crítica, que explora a significação histórica, social e política das formas morais envolvidas no julgamento e na ação cotidiana, bem como na formulação de políticas nacionais e relações internacionais. Ele recentemente conduziu uma etnografia do estado, através de um estudo do policiamento urbano e do sistema prisional. Seu trabalho atual é sobre a teoria da punição, a política da vida e a presença pública das ciências sociais, que ele apresentou para as Palestras Tanner, as Conferências Adorno e na Real Academia Sueca de Ciências, respectivamente. Ele contribui regularmente para jornais e revistas. Seus livros mais recentes incluem *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present* (2011), *Enforcing Order: An Ethnography of Urban Policing* (2013), *At the Heart of the State: The Moral World of Institutions* (2015), *Prison Worlds: An Ethnography of the Carceral Condition* (2016), *The Will to Punish* (2018) e *Life: A Critical User's Manual* (2018).

Jean Segata

Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, atuando também no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e no Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas. Possui mestrado e doutorado em Antropologia Social pela UFSC onde também realizou pós-doutorado. Foi Visiting Professor for Latin American and Caribbean Studies na Brown University (USA, fall 2018). Atualmente é Diretor Científico da ABCiber - Associação Brasileira de Pesquisadores em Ciberultura (2017-2019) e Pesquisador Associado do CeNDIE-ANLIS - Centro Nacional de Diagnóstico e Investigación en Endemo-Epidemias (Ministério de Salud, Argentina). Tem experiência em ciberultura e relações humano-animal. É líder do GEMMTE - Grupo de Estudos Multiespécie, Microbiopolítica e Tecnossocialidade e pesquisador do NUPACS do PPGAS-UFRGS.

Luciana Brito

Psicóloga graduada pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília (UnB). Doutora pelo Departamento de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília, na linha de pesquisa bioética, saúde mental e direitos humanos. Pesquisadora da Anis - Instituto de de Bioética, Direitos Humanos e Gênero. Professora visitante do Departamento de Serviço Social da Universidade de Brasília.

Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (1977), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1981), mestrado em Master of Arts (in Anthropology) - Harvard University (1984) e doutorado em Antropologia - Harvard University (1989), nos EUA. Foi presidente da Associação Brasileira de Antropologia (2006-2008) e é Professor Titular Livre no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, assim como do Programa de Pós-Graduação em Direito da mesma Universidade. Atualmente ocupa o cargo de Diretor do Instituto de Ciências Sociais (ICS). Também foi Pesquisador Visitante na Université de Montréal, no Canadá (1995-1996), na Maison des Sciences de l'Homme, na França (2006), e Professor Convidado na Université Diderot Paris 7, Sorbonne Paris Cité, em fevereiro-março de 2012. Sub-coordenador do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-IntEAC) com sede na UFF. Foi co-editor do Anuário Antropológico entre 2002 e 2015. Tem experiência de pesquisa no Brasil, nos Estados Unidos, no Canadá/Quebec e na França, com ênfase nos seguintes temas: direitos, cidadania, democracia, políticas de reconhecimento e conflito.

Monalisa Dias de Siqueira

Pós-doutoranda (bolsista PNPd/CAPES) junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e professora temporária no Departamento de Ciências Sociais. Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Possui graduação em Ciências Sociais e mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Tem experiência na área de Antropologia da Saúde, atuando principalmente nos seguintes temas: envelhecimento, corpo, saúde, gênero, políticas públicas e emoções. É pesquisadora vinculada ao Grupo de Estudos e Pesquisas em Cultura, Gênero e Saúde (GEPACS) e ao Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS/UFRGS). Integra também o Grupo de Estudos e Pesquisa em Gerontologia

(GEPEG), o Grupo de Estudos e Extensão Universidade das Mulheres (GE-EUM@) e o TOCCA - Programa Transdisciplinar em Terapia Ocupacional, Corpo, Cultura e as Artes.

Roberto Cardoso de Oliveira

Antropólogo, foi indigenista e etnólogo do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Foi autor de 12 livros, com diversas publicações no Brasil e no exterior e fundador do programa de pós-graduação do Museu Nacional/UFRJ, e da Universidade de Brasília. Também participou do início do programa indigenista na Unicamp. Foi membro honorário do Real Instituto de Antropologia da Grã Bretanha e Irlanda, Doutor Honoris Causa da UFRJ e Doutor Honoris Causa pela UnB. Entre as suas principais obras estão “Identidade, etnia e estrutura social” e “Sociologia do Brasil Indígena”. Nasceu em São Paulo em 1928 e faleceu no dia 21 de junho de 2006.

Theophilos Rífiotis

Professor Titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Lecionou na Université de Montréal (Canadá) e na Universidad de Buenos Aires (Argentina) e em várias universidades no Brasil. Pesquisador convidado no Centre d'Analyse et d'Intervention sociologique (CADIS) da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Paris, do Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes (CRI-VIFF) e Centre international de criminologie comparée (CICC) da Université de Montréal (Montreal). Realizou pós-doutorado na Université de Montréal e na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. Mestrado na Universidade de Paris V - René Descartes (1982) e Doutorado na USP (1994). Foi duas vezes vice-presidente da Associação Brasileira de Pesquisadores em Cibercultura (ABCiber) de 2008 a 2011. Consultor ad hoc do CNPq, CAPES, FAPESP, MEC. Coordenador do LEVIS (Laboratório de Estudos das Violências) e do GrupCiber (Grupo de Pesquisa em Ciberantropologia) da UFSC.

Yannick Barthe

Sociólogo, diretor de pesquisa do CNRS. Seu trabalho tem se concentrado em controvérsias sociotécnicas e políticas públicas relacionadas a “riscos coletivos”. Ele ensina sociologia das controvérsias científicas na Université de Paris 1 - Panthéon Sorbonne. Além disso, ele atualmente preside a comissão

interdisciplinar 53 (Méthodes, pratiques et communications des sciences et des techniques) do Comitê Nacional do CNRS e é membro do corpo editorial da Revista Politix.

Políticas Etnográficas no Campo da Moral tem por objetivo contribuir com o vasto projeto de renovação da antropologia, explicitando, desta vez, as controvérsias em torno do estudo antropológico das moralidades. Ele se soma ao projeto uma agenda de pesquisa em torno das políticas etnográficas em jogo no fazer antropológico contemporâneo, iniciado com nosso Políticas Etnográficas no Campo da Cibercultura (2016) e com o Políticas Etnográficas no Campo da Ciência e das Tecnologias da Vida (2018), ambos também publicados em parceria com a ABA Publicações. Neste volume, trazemos oito trabalhos que contemplam uma parte significativa do mapeamento que realizamos no campo da moral. Trata-se de um conjunto necessariamente heterogêneo, sem qualquer outra pretensão além de trazer para o/a leitor/a os debates atuais sobre moralidades e as estratégias de pesquisa adotadas em cada caso particular. Não há, portanto, intenção outra que a da pluralidade, privilegiando os aspectos controversos e as opções construídas em cada uma das contribuições aqui apresentadas por Roberto Cardoso de Oliveira, Didier Fassin, Luís Roberto Cardoso de Oliveira, Yannick Barthe, Claudia Fonseca, Debora Diniz e Luciana Brito e Ceres Victora e Monalisa Dias de Siqueira.

