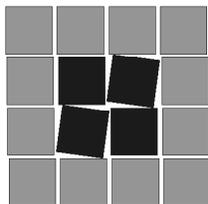


REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS



Campanhas Políticas e Processos Eleitorais

APOIO



Universidade Federal do Ceará
2008

Revista de Ciências Sociais

Volume 39 – número 2 – 2008

Membro da International Sociological Association (ISA)

ISSN.BL 0041-8862

Comissão Editorial

Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, Irllys Alencar Firmo Barreira e Maria Sulamita de Almeida Vieira

Conselho Editorial

Bela Feldman-Bianco (UNICAMP), Céli Regina Jardim Pinto (UFRGS), César Barreira (UFC), Fernanda Sobral (UnB), Daniel Soares Lins (UFC), Inaiá Maria Moreira de Carvalho (UFBA), Ismael de Andrade Pordeus Júnior (UFC), Jawdat Abu El Haj (UFC), Linda Maria de Pontes Gondim (UFC), Lucio Oliver Costilla (UNAM), Luiz Felipe Baeta Neves (UERJ), Manfredo Oliveira (UFC), Maria Helena Vilas Boas Concione (PUC-SP), Mirtes Miriam Amorim (UFC), Moacir Palmeira (UFRJ), Ruben George Oliven (UFRGS), José Machado Pais (Un. Lisboa), Ralph Della Cava (ILAS), Véronique Nahoum-Grappe (CNRS) e François Laplantine (Un. Lyon 2).

Edição

Projeto gráfico: Fernanda do Val

Editoração eletrônica: Ed Carlos

Revisão: Sulamita Vieira

Endereço para correspondência

Revista de Ciências Sociais

Departamento de Ciências Sociais

Centro de Humanidades – Universidade Federal do Ceará

Av. da Universidade, 2995, 1º andar (Benfica)

60.020-181 Fortaleza, Ceará / BRASIL

Tel./Fax: (85) 33-66-74-21 / 33-66-74-16

E-mail: rcsociaisufc@bol.com.br

Publicação semestral

Solicita-se permuta / Exchange desired

Revista de Ciências Sociais. V. 1 – 1970 –

Órgão oficial do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará.

1 – Ciências Sociais

I – Universidade Federal do Ceará. Centro de Humanidades. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

CDU 3 (05)

SUMÁRIO

5 Nota Editorial

Dossiê: Campanhas Políticas e Processos Eleitorais

7 APRESENTAÇÃO

PRESENTATION

Rejane Vasconcelos Accioly Carvalho

9 DILEMAS DEMOCRÁTICOS E MUDIÁTICOS CONTEMPORÂNEOS: APONTAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E NORMATIVOS PARA A COMPREENSÃO DAS RELAÇÕES ENTRE MÍDIA E DEMOCRACIA

CONTEMPORARY DEMOCRATIC AND MEDIATIC DILEMMAS: EPISTEMOLOGICAL AND NORMATIVE NOTES ON UNDERSTANDING RELATIONSHIPS BETWEEN MEDIA AND DEMOCRACY

Luanda Dias Schramm

22 FRONTEIRAS SIMBÓLICAS BORRADAS NA TRANSIÇÃO DE CICLOS POLÍTICOS: A CAMPANHA PARA O GOVERNO DO CEARÁ DE 2006

BLURRED SYMBOLIC FRONTIERS IN THE TRANSITION OF POLITICAL CYCLES: THE 2006 ELECTORAL CAMPAIGN FOR STATE GOVERNMENT

Rejane Vasconcelos Accioly Carvalho

44 APELOS ELEITORAIS DOS CANDIDATOS PRESIDENCIAIS DO BRASIL EM 2006

ELECTORAL APPEALS FROM BRAZIL'S PRESIDENTIAL CANDIDATES IN 2006

Jorge Almeida

61 AO VIVO DE BRASÍLIA: ESCÂNDALO POLÍTICO, OPORTUNISMO MUDIÁTICO E CIRCULAÇÃO DE NOTÍCIAS

ALIVE FROM BRASÍLIA: POLITICAL SCANDALS, MEDIA OPPORTUNISM AND NEWS CIRCULATION

Alessandra Aldé e Fábio Vasconcellos

70 A EMERGÊNCIA DO FEMININO NA POLITICA LOCAL: O CASO DAS ELEIÇÕES MUNICIPAIS DE 2004, EM CAMPINA GRANDE-PB

THE EMERGENCE OF THE FEMININE IN LOCAL POLITICS: THE CASE OF 2004 MUNICIPAL ELECTIONS IN CAMPINA GRANDE-PB

Elizabeth Christina de Andrade Lima

Artigos

ARTICLES

- 86 REZAR NOS MESMOS SÍTIOS, REZAR EM MUITOS SÍTIOS: CASAMENTOS, PRÁTICAS TERAPÊUTICAS, REDES DE SOLIDARIEDADE E VALORES EM RECONSTRUÇÃO
PRAY IN THE SAME SITES, PRAY IN MANY SITES: WEDDINGS, THERAPEUTIC PRACTICES, SOLIDARITY NETWORKS AND VALUES
Ana Bénard da Costa
- 98 COMUNIDADE, SOCIEDADE E SOCIABILIDADE: REVISITANDO FERDINAND TÖNNIES
COMMUNITY, SOCIETY, AND SOCIABILITY: REVISITING FERDINAND TÖNNIES
Cassio Brancaleone
- 105 RITUAL, COMMUNITAS E ESPETÁCULO RELIGIOSO NA MARCHA PARA JESUS EM FORTALEZA-CE
RITUAL, COMMUNITAS, AND RELIGIOUS SPECTACLE IN THE MARCH FOR JESUS IN FORTALEZA-CE
Napoleão Marcos de Moura Mendes

Ensaio

- 121 CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS ACERCA DAS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E ESTADO-NAÇÃO NA ATUALIDADE
CRITICAL CONSIDERATIONS ON RELATIONSHIPS BETWEEN RELIGION AND NATION-STATE TODAY
Antonio Caubi Ribeiro Tupinambá

Resenha

- 124 UM “PETARDO”: “CARTA A UMA NAÇÃO CRISTÃ”
A “PETARD”: “LETTER TO A CHRISTIAN NATION”
Benedito José de Carvalho Filho

NOTA EDITORIAL

Para esta edição da Revista, recebemos a generosa colaboração da doutora Rejane Vasconcelos Accioly Carvalho, professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, e coordenadora do Laboratório de Estudos em Política, Mídia e Processos Eleitorais desta Universidade. Gentilmente, assumiu a organização do **dossiê** desta edição, reunindo trabalhos que, de acordo com suas palavras na *Apresentação*, “apontam para aspectos relevantes das conexões entre os campos da política e da mídia em nosso país, reconhecendo que ambos preservam sua autonomia relativa e são regidos por regras operatórias e interesses próprios nem sempre convergentes”. Três outros textos compõem a sessão **artigos**: o primeiro examina, teoricamente, as noções de comunidade, sociedade e sociabilidade, enquanto os outros dois analisam, sob diferentes ângulos, formas de inserção e práticas religiosas, respectivamente, em Fortaleza e Maputo. Esperamos, mais uma vez, que o conjunto de trabalhos veiculado pela Revista faça expandir-se o diálogo e uma reflexão coletiva entre os seus diferentes colaboradores e leitores.

A Comissão Editorial



APRESENTAÇÃO

A redemocratização brasileira transcorre em uma esfera pública midiaticizada em que as formas de comunicação entre eleitores e políticos sofrem alterações contínuas e profundas, não apenas no decorrer das campanhas, mas no transcurso das gestões governamentais, permanentemente monitoradas por pesquisas de opinião pública que medem e dão a conhecer os graus de popularidade alcançados pelos governantes. Régis Debray defende a tese de que a análise da eficácia simbólica remete ao estudo das mediações materiais que permitem que os símbolos se inscrevam, circulem e sejam consumidos nas sociedades dos homens. Para ele, uma logística da dominação não se desvincula de uma logística dos símbolos, o que considera ainda mais verdadeiro para o poder em sua forma democrática, que se fundamenta na obrigação de persuadir, de conquistar a adesão dos dominados para ser legitimamente exercido. É inquestionável que a produção da política nas democracias contemporâneas se realiza, predominantemente, na e através da comunicação midiática. As carreiras de políticos dependem primordialmente de uma grência eficaz da visibilidade das imagens públicas na esfera midiática.

Justifica-se, assim, a importância que estudos teóricos e pesquisas empíricas sobre a temática Política e Mídia têm assumido no Brasil, de modo especial a partir da década de 1980.

Os textos reunidos nesta edição da Revista de Ciências Sociais apontam para aspectos relevantes das conexões entre os campos da política e da mídia em nosso país, reconhecendo que ambos preservam sua autonomia relativa e são regidos por regras operatórias e interesses próprios nem sempre convergentes.

O artigo de Luanda Schramm apresenta uma pertinente discussão teórica sobre as relações entre mídia e democracia representativa, levantando possibilidades de que os valores normativos da democracia sejam preservados, e até mesmo revigorados, desde que a esfera pública política tenha como suporte o pluralismo político e social da mídia.

O texto de Alessandra Aldé e Fábio Vasconcellos analisa a tessitura do “escândalo político do mensalão” que dominou o cenário político nacional em 2005, tomado como exemplo emblemático de uma forma de interação que combina complementaridade e “oportunismo” entre atores dos campos da mídia e da política. A dinâmica do “escândalo”, como assinalam os autores, atende por um lado aos critérios de “noticiabilidade” dos meios jornalísticos, ao desencadear

narrativas ou enredos de eventos com conteúdos de dramaticidade que mobilizam altos níveis de audiência; por outro lado, enseja a determinados atores políticos a oportunidade de ocupar a arena de uma luta simbólica, em que estão em jogo imagens públicas de adversários que esperam saiam desacreditadas aos olhos da platéia.

Jorge Almeida nos oferece uma rica análise dos “apelos eleitorais” dos principais candidatos à presidência do Brasil, em 2006 – Luís Inácio Lula da Silva (PT), Geraldo Alckmin (PSDB) e Heloísa Helena (PSOL) –, veiculados no primeiro turno da campanha, através do Horário Eleitoral na televisão. Os discursos políticos, ajustados às estratégias de *marketing* dos candidatos, apresentaram apelos racionais, nos quais se mesclavam valores pragmáticos, racionais e emocionais, endereçados à conquista do eleitorado.

Rejane Carvalho aborda a campanha de 2006, para o governo do Ceará, sob o prisma do fechamento de um ciclo de vinte anos na política cearense, temporalidade nomeada de “Era Tasso”, apontando as ambigüidades de uma transição “pactuada”, em que um discurso nitidamente oposicionista, de ruptura com o passado, não poderia ser enunciado pelo candidato vencedor, Cid Ferreira Gomes. A questão teórica subjacente prende-se às condições de emergência e dinâmica de ciclos políticos longevos em esferas públicas midiaticizadas.

Elisabeth Lima analisa em seu artigo a emergência de lideranças femininas na política local, tomando por referência a disputa pela prefeitura de Campina Grande, na Paraíba, na campanha eleitoral de 2004, por duas mulheres, Cozete Barbosa e Lídia Moura. A autora problematiza a instituição dessas lideranças no contexto cultural daquela cidade, para compreender o lugar por elas ocupado na mídia e no Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral.

Esperamos que a diversidade de perspectivas analíticas abertas pelos textos que compõem este dossiê contribua para alimentar um debate, sempre inconcluso, sobre a complexidade da experiência democrática brasileira contemporânea, cujos caminhos se constroem exatamente ao serem percorridos, sem sobressaltos ou interrupções.

Rejane Vasconcelos Accioly Carvalho

DILEMAS DEMOCRÁTICOS E MUDIÁTICOS CONTEMPORÂNEOS: APONTAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E NORMATIVOS PARA UMA COMPREENSÃO DAS RELAÇÕES ENTRE MÍDIA E DEMOCRACIA

MÍDIA, POLÍTICA E DEMOCRACIA

Os debates sobre a noção de democracia têm sido a orientação teórica predominante para pensar as relações entre comunicação e política. De maneira geral, pode-se afirmar que as expectativas em relação ao papel da mídia em regimes democráticos é um dos temas predominantes nos estudos sobre mídia e política. Embora algumas vertentes, sobretudo no campo da comunicação, adotem uma noção não problemática de democracia, uma pretensão comum aos estudos nessa interface é “restituir a conexão entre padrões democráticos normativos e a comunicação empírica política¹”, em que as expectativas normativas impõem o critério de avaliação da atuação da mídia.

A proposta, então, é problematizar a noção de democracia, em seu sentido histórico e etimológico – e também enquanto horizonte normativo.

LUANDA SCHRAMM*

RESUMO

Este artigo apresenta breve percurso de discussões sobre a noção de democracia em três pensadores: Hannah Arendt, Jacques Derrida e Jürgen Habermas. Mostra como se articulam as categorias que orientam a discussão sobre democracia, e examina sua pertinência para a compreensão dos constrangimentos reais à prática democrática, no âmbito da comunicação política contemporânea, considerando o papel desempenhado pelos meios de comunicação na configuração da realidade social, na conformação da agenda política, no debate público e na constituição da opinião pública. A partir dessas idéias, pretende-se analisar a exigência democrática de pluralismo político e social na mídia.

ABSTRACT

This article presents a brief overview of discussions on the notion of democracy by three thinkers: Hannah Arendt, Jacques Derrida, and Jürgen Habermas. It shows the articulations between categories orienting the discussion on democracy, and examines their pertinence to the understanding of real constraints to democratic practice, in the field of contemporary political communication, taking into account the role played by communication media in the configuration of social reality, in the conformation of the political agenda, in the public debate, and in the constitution of the public opinion. From these ideas, the article intends to analyze the democratic demand for political and social pluralism in the media.

* Professora da Universidade de Brasília.

PREÂMBULO: OS SENTIDOS DA DEMOCRACIA

A idéia de democracia, com referência aos gregos, é comumente associada às noções de igualdade, soberania popular, governo da maioria. Mas o significado de democracia como “governo do povo” sempre dependeu dos sentidos atribuídos a governo e povo. Na definição de Aristóteles, em *A Política*, por exemplo – “Há uma democracia quando os homens livres constituem a maioria e detêm o poder soberano” –, o sentido de democracia depende do que significa deter o poder, se se trata de “soberania máxima ou, no outro extremo, de dominação prática e não compartilhada” (2007: 126).

A noção de democracia, tal como a concebemos hoje, é fruto de um deslocamento de sentido, segundo Raymond Williams²: “Com frequência, hoje se remonta ‘democracia’ a precedentes medievais e se lhe confere autoridade grega. Mas o fato é que, apenas com exceções ocasionais, democracia nos registros que possuímos era até o século XIX um termo fortemente desfavorável³”. No mesmo sentido, afirma Arendt:

A palavra 'democracia', expressando, igualmente, então, o governo da maioria, o governo de muitos, foi cunhada originalmente por aqueles que se opunham à isonomia e pretendiam dizer: o que vocês chamam de 'não-governo' é de fato, apenas, uma outra espécie de governo; é a pior forma de governo, o governo pelo demos (ARENDETT, 1990: 30).

Williams afirma que foi somente a partir do final do século XIX e início do século XX que uma maioria de partidos e correntes políticas se uniram em uma 'declaração de fé' na democracia, e se deu o surgimento do que ele chama de definição ortodoxa de democracia, que se converteu na definição dominante no mundo contemporâneo.

O sentido negativo de democracia como governo da multidão, para Williams, um forte sentido de classe, se manteve como significado predominante entre os séculos 18 e 19, e chegou a ser contrastado com a idéia do governo de representantes eleitos. A noção derivada de democracia representativa, defendida por Hamilton em 1777, refere-se ao sentido mais antigo e desfavorável de democracia:

Quando se investe total ou parcialmente o corpo coletivo de pessoas dos poderes deliberativos e do judiciário, deve-se esperar erro, confusão e instabilidade. Mas uma democracia representativa, em que o direito de eleição está bem assegurado e regulamentado, investe pessoas selecionadas do exercício das autoridades legislativa, executiva e judicial (apud WILLIAMS, 2007: 127).

Para Williams, é desse uso norte-americano alterado que se desenvolveu um sentido moderno dominante. Bentham formulou um sentido geral de democracia como "governo *pela* maioria do povo" e em seguida distinguiu democracia *direta* de democracia *representativa*, recomendando essa última porque proporcionava continuidade e podia ser aplicada a sociedades grandes. Não obstante a pertinência dos argumentos práticos de continuidade e alcance, Williams ressalta o caráter político desse deslocamento de sentido:

Democracia era ainda um termo revolucionário ou no mínimo radical até meados do século 19, e o desenvolvimento especializado de democracia representativa foi ao menos em parte uma reação consciente a esse entendimento, para além das razões práticas de alcance e continuidade (idem, op. cit. p. 128).

Além do mais, no que diz respeito ao *povo*, Williams ressalta as diversas tentativas de se limitar o sentido de 'o povo' a certos grupos qualificados: homens livres, proprietários, os sábios, os homens brancos, homens, e assim por diante.

Dessa maneira, traça-se, de acordo com o autor, o desenvolvimento da democracia muito mais pelas instituições que usam essa modalidade do que pelas relações entre todo o povo e uma forma de governo. "Quando se define democracia como um processo de eleição, pode-se afirmar que essas constituições limitadas são plenamente democráticas: o modo de escolha dos representantes é considerado mais importante que a proporção do 'povo' que toma parte dele".⁴ Assim, na definição de democracia como governo dos representantes eleitos, a idéia de poder popular assume um caráter predominantemente retórico, visto que quem governa de fato não é o povo. A separação entre profissionais e profanos é um desenvolvimento contraditório em relação à democracia na experiência dos antigos. Mas, segundo Williams, uma das mudanças mais significativas no significado de democracia é essa associação exclusiva com uma das formas originais.

PLURALIDADE COMO CONDIÇÃO DA AÇÃO POLÍTICA

A concepção arendtiana de política encontra-se assentada na experiência greco-romana que encontrou lugar na Antiguidade. Em *A Condição Humana*, Arendt (2004) quer traçar sua concepção de liberdade perfeita, ideal, inspirada na história da vida, do trabalho e da política das antigas cidades-estado gregas. Para conhecer o pleno alcance da liberdade humana, era preciso não ser subjugado pela necessidade. A

liberdade de participar da esfera pública tinha como condição a vitória sobre as necessidades do trabalho e da vida familiar, dimensões da esfera privada. A vida na *polis* grega caracterizava-se pela distinção entre as duas esferas, como entidades diferentes e separadas. Só poderiam participar da esfera pública os ‘cidadãos livres’, ou seja, aqueles cujas necessidades eram atendidas por outras pessoas na privacidade de seus lares, sendo livres para participar, com seus iguais, do governo da cidade ou do povo. A esfera pública era o lugar da experiência comum, da igualdade, que pressupunha a desigualdade em relação àqueles que permaneciam restritos à esfera privada, e requeria igualmente o reconhecimento da pluralidade dos atores.

Hannah Arendt concebe a ação política como a reunião de cidadãos livres em debate. Para ela, o verdadeiro poder só existe nos casos em que os homens agem livremente, aceitando decisões alcançadas após livre e apaixonada discussão. A ação política se realiza no âmbito da esfera pública, através de atos e palavras, e pressupõe a pluralidade como condição de toda vida política⁵.

Arendt não tem a intenção de trazer a *polis* para os dias de hoje, mas a de resgatar a liberdade como razão de ser da política. Na atualidade, em condições históricas muito diferentes daquelas em que a *polis* se deu a conhecer, a política em toda a sua dignidade depende certamente da ação das mulheres, bem como da ação de outros grupos historicamente excluídos e discriminados (WAGNER, 2006).

É por isso que a *polis* não é um ideal para Arendt, mas um importante referencial teórico-histórico. A política, no sentido arendtiano, depende da convivência humana, do acordo incerto e apenas temporário de um grande número de vontades e de intenções, portanto não exclui o conflito, que é constitutivo da ação política. Apesar de vários autores criticarem o elitismo⁶ da teoria política fundada a partir da cidadania masculina, acreditamos ser possível argumentar, como faz Wagner, dentro da perspectiva arendtiana, que as condições humanas foram dadas aos seres humanos, independente de gênero, portanto “Arendt pôde trazer a noção de liberdade vivida na *polis* para os dias atuais, e não a experiência, o que, certamente, seria impossível” (*idem*, p. 35).

Para Arendt, a esfera pública é uma esfera de poder a partir da influência mútua dos agentes sociais. Assim, o poder é gerado na esfera pública e não existe poder individual, pois, quando dizemos que alguém tem poder, estamos querendo dizer que pessoas delegaram a este alguém o direito de agir em nome delas. E se tal grupo de pessoas desaparece também desaparece o seu representante. Arendt mostra que é o apoio do povo que dá poder às instituições e que o consentimento popular não se dá somente por meio dos votos.

A exigência do debate racionalmente conduzido

A noção de democracia deliberativa que se desenvolveu a partir de Habermas⁷ pretende recuperar um fundamento normativo, no qual o conceito de esfera pública constitui o elemento central no processo de reconstrução da teoria crítica, ao procurar estabelecer uma nova relação entre teoria crítica e teoria democrática⁸.

A noção de esfera pública habermasiana é comumente entendida como um âmbito da vida social “protegido de influências não-comunicativas e não-racionais, como o poder, o dinheiro e as hierarquias sociais. A argumentação pública que se realiza constringe os participantes do debate a aceitar como única autoridade aquela que emerge do melhor argumento” (GOMES, 1997).

Habermas, como Hannah Arendt, trabalha com a ideia de esfera pública e também ressalta seu caráter discursivo, mas não no sentido de Arendt onde todo componente da esfera pública possuiria uma virtude cívica. Habermas questiona a existência dessa qualidade inata. Para ele, a virtude cívica é conquistada a partir do ‘uso racional das regras do discurso’. O choque de argumentos é então abolido em prol de um consenso.

Entre as inúmeras divergências entre as noções de esfera pública em Arendt e em Habermas, as que interessam discutir, nos limites deste artigo, podem ser compreendidas a partir da diferença entre a experiência política vivida pelos antigos (até a condenação e morte de Sócrates) e a teoria política de Platão, que visava à ordenação do espaço público e à erradicação do sentimento de ameaça vivido pelo filósofo socrático. Em seu empenho para eliminar a ‘desordem’ na

polis, Platão associou a noção de governo à idéia de política e introduziu o conceito de autoridade com o sentido de comando da maioria pela minoria, uma evidência de que o espaço público-político só pode ser ordenado às custas da liberdade. Essa é uma questão decisiva para Arendt, que desejava mostrar que, dentro da tradição do pensamento político, as tentativas de eliminar os riscos próprios à atividade da ação realiza-se às custas da pluralidade humana e de sua forma política de manifestação: a liberdade.

Hannah Arendt afirma que a teoria política construída a partir de Platão desconsidera a experiência histórica da política entre os gregos. A condenação de Sócrates foi um dos eventos cruciais, segundo a autora, que motivaram a separação entre filosofia e política, com afastamento dos filósofos pós-socráticos da vida pública, ao eximirem-se da ação política em nome de uma vida contemplativa.

Sócrates é aquele que, segundo Arendt, unifica duas paixões contraditórias: a de pensar e a de agir. Ele desejava instaurar um espaço de compreensão, queria tornar amigos os cidadãos da *polis*, “um objetivo muito compreensível em uma *polis* cuja vida consistia em uma intensa e ininterrupta competição de todos contra todos” (ARENDR, 2002: 98). O Sócrates de Hannah Arendt desejava instaurar um espaço em que as diferentes maneiras de compreender e de falar o mundo aflorassem e pudessem ser consideradas pelos cidadãos. “O que Sócrates desejava, efetivamente, era fortalecer a *doxa* – a opinião dos cidadãos, que era ‘a formulação em fala daquilo que *dokei moi*’, daquilo que aparece para mim” (ARENDR, 2004: 433). Através da dialética – do diálogo socrático – procurava desvendar as opiniões dos cidadãos para si próprios, de modo que cada qual pudesse aprimorar a compreensão das realidades inerentes às opiniões dos outros. O mundo que nós temos em comum é considerado a partir de um número infinito de perspectivas diferentes, às quais correspondem os mais diversos pontos de vista. Em um fluxo de argumentos inesgotável,

O grego aprendeu a intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria ‘opinião’ – o modo como o mundo lhe parecia e se lhe abria (dokei moi, ‘parece-me’, de onde vem dóksa ou opinião) – com seus concidadãos.

Os gregos aprenderam a compreender – não a compreender um a o outro como pessoas individuais, mas olhar o mesmo mundo da perspectiva de outro, a ver o mesmo em aspectos muito diferentes e freqüentemente opostos (ARENDR, 2000: 82).

Assim, opinião é o correlato necessário de pluralidade humana irreduzível, e, portanto, da pluralidade de ‘perspectivas’ a partir das quais um mesmo assunto é considerado.

Arendt afirma que partes consideráveis da filosofia política de Aristóteles, “especialmente aquelas em que este se ergue em oposição explícita a Platão”, representam um retorno a Sócrates, e cita o trecho da *Ética a Nicômaco*, em que Aristóteles explica que “a comunidade não é feita de iguais, mas ao contrário, de pessoas que são diferentes e desiguais” (2002: 98).

Segundo Hannah Arendt, o elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um pode compreender a verdade inerente à opinião do outro. Embora Arendt não se expresse nos termos de uma política da amizade, como faz Derrida, é fundamental a consideração da imprescindibilidade do outro para a construção do mundo comum.

Dessa maneira, Sócrates, que achava ser ofício do filósofo contribuir para o estabelecimento de um espaço político, acreditava, também, que uma vez fundada no princípio de *isonomia* a política não requeria quaisquer tipos de governo – a forma de organização política que não faz distinção entre governantes e governados. (ARENDR, 2002: 105-106; WAGNER, 2006: 31).

Ao buscar ordenar o mundo comum com o objetivo de eliminar a imprevisibilidade da ação humana, Platão inspirou-se na figura do déspota, em que governar significa usar a coerção, forma de governo característica da vida privada. Platão usou a idéia de autoridade para substituir a experiência da persuasão que era, na *polis* grega, o fundamento do convencimento político. “Ao negar a persuasão, negou o pré-requisito desta: a igualdade que se encontra na base da livre argumentação” (WAGNER, *op. cit.*: 46).

Arendt afirma que a “oposição entre verdade e opinião foi, certamente, a mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates”

(ARENDDT, 2002:92), pois, para a autora, Sócrates buscava, através da atividade de pensar, o significado e não a verdade. Hannah Arendt considera que o pensar representa um perigo se nasce “do desejo de encontrar resultados que tornem desnecessário qualquer pensamento posterior”. (WAGNER, *op.cit.*: 58).

Nesse sentido, o valor atribuído ao consenso é outra diferença significativa que afasta Arendt e Habermas. A ação política, em Arendt, não depende do ‘consenso racional’⁹, mas do reconhecimento da pluralidade de pontos de vista. “enquanto manifestação da liberdade, a atividade da ação é criação de algo novo.” Não se trata de obter o consenso, mas da própria construção pública do novo. Em Arendt, ação é o começo: é o que instaura a liberdade. A ação só pode ser um novo começo quando o novo tem origem na pluralidade de opiniões: quando é uma construção comum.

Tal como a vivenciaram os gregos, a liberdade se dá no âmbito da convivência humana e enquanto razão de ser da política não é prerrogativa do indivíduo isolado. Manifesta-se através da ação e da palavra no espaço público político, o lugar da proximidade entre os cidadãos (ARENDDT, 2005: 188-225).

Para os deliberacionistas, a busca da concordância é uma característica própria da ação discursiva. Tal postura inspirada nesse modelo de comunicação voltada para o entendimento não parece ser apropriada para a compreensão dos embates políticos, que apresentam um acentuado caráter agonístico, onde o êxito vale mais do que a harmonia. Sobretudo, desconsidera o fato de que os interesses, muitas vezes, falam mais alto do que as razões, tema recorrente na reflexão sobre a política (MIGUEL, 2002: 120 e 2003).

O modelo deliberativo confere, segundo Miguel, uma atenção expressa aos aspectos comunicativos da interação política e o reconhece o problema decisivo da formação de preferências. Mas esbarra nos mesmos limites da democracia liberal, pela dificuldade de articular igualdade política e desigualdade econômica:

Um elemento capital da democracia é a capacidade que os diferentes grupos sociais têm de avançar na afirmação dos próprios interesses, algo que não é garantido apenas por regras institucionais, mas depende das condições de acesso ao debate público, da existência de fóruns próprios em que possam exercitar seu auto-entendimento e, num nível ainda mais básico, do usufruto de condições materiais mínimas que propiciem o engajamento na atividade política (*idem*).

A concepção idealizada de Habermas sobre a esfera pública burguesa desemboca num lamento elitista diante da ascensão das massas populares na vida pública, em que o debate deixa de ser ‘desinteressado’ e ‘racionalmente conduzido’, e a política torna-se defesa de interesses particularistas organizados em posições pré-estabelecidas.

Essa postura elitista também pode ser atribuída à Arendt, quando trata da despolitização da vida moderna, pela ascendência da esfera social, que dilui as fronteiras entre o público e o privado¹⁰. A noção de sociedade, tal como a concebemos hoje, não existia no mundo grego. Essa reunião natural de homens, enquanto um aglomerado de pessoas que se unem visando alcançar algum fim, era vista pelos gregos como uma limitação imposta pelas necessidades de sobrevivência da espécie. A sociedade, como um elemento nivelador, procura equalizar seus membros, o que aniquila a pluralidade e impede a liberdade de ação política. A emergência da esfera social - instância híbrida, nem pública nem privada - se consolida, na modernidade, quando interesses privados ganham a cena pública.

Arendt considera a esfera social como espaço de indivíduos isolados e das ‘massas politicamente desenraizadas’ e desconectadas dos antigos interesses de classe ou partidários que apareceram a partir da revolução industrial, na Europa – as ‘massas supérfluas’, vulneráveis às manipulações ideológicas. Em *As origens do totalitarismo*, ela define massa como as pessoas neutras e indiferentes, que “não podem ser integradas em nenhuma organização fundada no interesse comum”, pois a ruína do sistema partidário se deu quando a diferença entre as antigas classes sociais

desapareceu com o surgimento das massas. Os partidos não puderam mais representar os interesses de classe e recrutar novos militantes nas novas gerações. Para a autora, as massas surgiram das entranhas da própria sociedade de classes que permitia a ascensão e participação nos partidos e nas organizações políticas apenas para uma parcela de seus membros, excluindo a maioria.

A noção de esfera pública burguesa habermasiana, a despeito de sua especificidade, se aproxima dessa perspectiva elitista principalmente em sua herança frankfurtiana, num lamento aristocrático diante da inclusão de novos atores na cena política. Ao perceber o vasto público como mero consumidor dos produtos da indústria cultural: “A cultura de massas recebe seu duvidoso nome exatamente por conformar-se às necessidades de distração e diversão de grupos de consumidores com um nível de informação relativamente baixo” (HABERMAS, 1984: 195). Ao negligenciar o caráter emancipatório da comunicação e cultura de massas, revela a mesma concepção aristocrática da cultura erudita, consonante com a visão negativa da ascensão das massas na participação política:

Apoiadas nessa possibilidade formalmente permitida de participação política, as camadas pobres, bem como as classes ameaçadas de pauperização, procuravam conquistar uma influência que deveria compensar politicamente a igualdade de oportunidades que é violada no setor econômico (1984: 173).

Tanto Habermas quanto Hannah Arendt compartilham uma orientação teórica geral no paradigma da sociedade de massas. As teorias da sociedade de massas, em suas diversas fontes, têm origem na decepção pelo ‘caos social’ trazido pelo progresso, nos fins do século 19, acompanhada do medo das ‘perigosas massas das classes trabalhadoras’ (MARTÍN BARBERO, 1997: 43).

Ao pretender estudar os efeitos da industrialização nas classes populares, autores de áreas diversas se dedicaram a conceituar a ‘massa’. Tocqueville, por exemplo, via nos movimentos pela igualdade social e política o risco de homogeneização e uniformização cultural, pela dissolução das distinções tradicionais

de casta, classe social, etc. Em Stuart Mill, a idéia de massa é usada para designar a tendência da sociedade de converter-se numa vasta e dispersa agregação de indivíduos isolados, e também é a supressão de hierarquias que leva à desagregação e à uniformização social. Além das teorias inspiradas na *Psicologia das multidões*, de Gustave Le Bon, que pretendia pensar cientificamente a ‘irracionalidade’ das massas, caracterizadas pela regressão até um estado primitivo, em que as inibições morais desapareceriam e o afeto e o instinto dominariam.

Em todas essas perspectivas, o conceito de massa é elaborado com o intuito de racionalizar o desencanto da burguesia diante do perigo que ameaçava a ordem social burguesa. “Reduzidos a ‘movimentos de massas’, os movimentos políticos das classes populares são identificados com comportamentos irracionais e caracterizados como recaídas em estágios primitivos” (BARBERO, 1997: 48). A teoria da sociedade de massas, dessa maneira, baseia-se na negação do social como espaço de conflitos.¹¹

A IMPOSSIBILIDADE DO ACORDO ABSOLUTO

À primeira vista, pode parecer estranho o modo como Derrida trata o tema da democracia. Não é com o olhar dirigido a um regime político específico, também não é uma oposição à democracia¹². É a idéia de um futuro absoluto *por vir* que forma toda organização política e principalmente as organizações democráticas de poder¹³.

Embora constatativamente a democracia seja o governo do acordo absoluto entre os homens, performativamente ela é impossível¹⁴. Mas é esta impossibilidade deste acordo absoluto, desta igualdade de direitos total, que impulsiona a idéia de democracia. Assim, a democracia é algo sempre por vir. É esta impossibilidade que ao mesmo tempo orienta a possibilidade, que interessa a Derrida.

Este futuro absoluto, para Derrida, é a promessa de que este ‘nós’, os membros da comunidade (seja qual for: família, nação, classe social) encontrará alguma determinação específica de comunidade¹⁵. ‘Nós’ marca o excesso de tempo além da organização

humana. Em outros termos esse ‘nós’ consiste numa tentativa de suplantar a dificuldade da passagem do tempo. A única comunidade deste ‘nós’ que é possível é a impossibilidade deste ‘nós’, e sua impossibilidade constrói o possível. Esta é a promessa da democracia. É neste sentido que Derrida enxerga o ‘nós’ da comunidade democrática como uma tentativa de se escapar do tempo sem limites e demarcações. O ‘nós’ demarca o tempo e, simultaneamente, se constitui em uma promessa impossível. Sempre se evoca este ‘nós’, mas ele nunca acontece.

Derrida não deixa de causar certa irritação em tradicionais teóricos da democracia porque insere questões até então distantes do ambiente considerado como político. Como a questão do tempo, que para ele, influencia no surgimento de conceitos como democracia. Derrida, ao criticar o sistema de pensamento metafísico, coloca em cheque toda cultura metafísica¹⁶.

Então, quando Derrida fala de uma democracia por vir, não se refere a uma democracia futura, a um novo regime, a uma nova organização de Estados-nação – ainda que isso possa ser desejável. Com esse por vir, se quer dizer a promessa de uma autêntica democracia que nunca se concretiza no que chamamos democracia. Segundo o autor, isso é um modo de se prosseguir criticando o que hoje se dá em nossas sociedades sob o nome de democracia:

Isso não significa que a democracia por vir será simplesmente uma democracia futura corrigindo ou aperfeiçoando as atuais condições das assim chamadas democracias; significa, antes de tudo, que esta democracia com a qual sonhamos está ligada conceitualmente a uma promessa. A idéia de uma promessa está inscrita na idéia de democracia: igualdade, liberdade, liberdade de expressão, liberdade de imprensa – todas essas coisas estão inscritas como promessas da democracia. Democracia é uma promessa¹⁷.

Mas por vir quer dizer não um futuro, a promessa derridiana assume o caráter de um dever, que está por vir imediatamente. Uma tarefa urgente porque infinita.

Nós não temos que esperar que a democracia futura aconteça, que apareça; nós devemos fazer, aqui e agora, o que deve ser feito para que ela ocorra. É uma injunção, uma injunção imediata, sem atraso. O que não significa que ela tomará a forma de um regime, mas se dissociarmos a democracia do nome de um regime, então, poderemos dar esse nome democracia a qualquer tipo de experiência na qual haja igualdade, justiça, equidade e respeito pela singularidade efetiva do Outro (2004: 244).

Dessa forma, trata-se de uma democracia aqui e agora, o que implica, segundo Derrida, que não devemos restringir a democracia ao político, no sentido clássico, ou ao Estado-nação, ou à cidadania. Derrida propõe, então, pensar em uma relação democrática não apenas com outros cidadãos, mas também com não-cidadãos. Essa não-cidadania de pessoas com as quais devemos nos preocupar, as quais devemos acolher, segundo Derrida, nos compele a pensar uma relação democrática para além das fronteiras do Estado-nação, ou da *fratria*.

Derrida pretende desconstruir o laço essencial do conceito de democracia com as noções de autotonia e eugenia – segundo ele, o conceito largamente dominante da democracia, aquele em cuja herança se reencontra infalivelmente a lei do nascimento, a lei natural ou ‘nacional’, a lei da homofilia ou da autoctonia, a igualdade cívica (*isonomia*) fundada na igualdade de nascimento (*isogonia*) – sem, contudo, renunciar ao nome ‘democracia’, nem à sua historicidade.

A noção de amizade é uma importante chave para a discussão sobre a democracia em Derrida. Em *Políticas da amizade* (2003), Derrida examina a noção de *isonomia* na democracia ateniense como correlata à *isogonia*, ou igualdade de nascimento¹⁸, em que a idéia de igualdade é associada a fraternidade.

O nome de ‘democracia’ importa menos, vamos vê-lo, do que o conceito visado: direito do melhor a partir da igualdade de nascença, da igualdade natural, hemofílica e autóctone. Na verdade, trata-se menos de uma consequência do que de um princípio político (DERRIDA, 2003: 106).

Desde o início, segundo Derrida, a democracia foi associada a valores, a axiomas, que pertencem a esse conceito canônico de amizade, que quer dizer irmandade, família, enraizamento em um território (autoctonia), Estado-nação, solo, lugar, etc. A questão que ele coloca é se é possível pensar em uma democracia que poderia ser, se não ajustada, ao menos articulada a um outro conceito de amizade, uma outra experiência de amizade, que não seria simplesmente dependente ou subordinada ao conceito canônico prevaiente de amizade (falocêntrico, masculino, etc.). E isto é o que Derrida tenta elaborar em *Politiques de l'amitié*: uma democracia tão estranha que não é mais simplesmente redutível à cidadania, à organização de um regime para uma dada sociedade como Estado-nação:

É possível que, para além do Estado-nação, o conceito de democracia guarde não apenas um sentido, mas uma força de injunção? Podemos, nós, pensar em uma democracia para além dos limites do modelo político clássico, do Estado-nação e de suas fronteiras? É possível pensarmos de modo diferente esta dupla injunção?, de igualdade para todos e respeito pela singularidade, para além do limite das clássicas política e amizade? (op.cit.: 245).

É em nome da democracia que Derrida alega questionar o conceito canônico de amizade¹⁹. Não há democracia, para ele, a não ser como igualdade entre 'todos'²⁰. Por outro lado, tem-se de conciliar essa demanda por igualdade com a demanda por singularidade, com o respeito ao Outro como singular: "Como podemos nós, ao mesmo tempo, levar em conta a igualdade de cada um, a justiça e a equidade, levando também em conta e respeitando a heterogênea singularidade de cada um?". Com a noção de hospitalidade, Derrida pretende indicar uma abertura para a diferença, para além da tolerância, pois ressalta a necessidade de se receber o outro, de acolher a diferença.

Essa idéia de igualdade que pressupõe a singularidade se aproxima, em parte, da noção de pluralidade como condição da política em Hannah Arendt.

A diferença fundamental é que a noção grega de isonomia é, como já vimos, fundamentada na igualdade de nascimento, na irmandade, ou *isogonia*, que pressupõe a exclusão dos outros, os não-cidadãos, evidenciando os limites estreitos da democracia ateniense. Além disso, a pluralidade, embora seja uma condição de todos os seres humanos, só se manifesta no espaço privilegiado da àgora, cujas condições de acesso limitam sua manifestação.

A igualdade na democracia ateniense se restringia aos cidadãos livres, portanto, pressupunha a desigualdade constitutiva que fundamentava a distinção entre as duas esferas. A restrição da ação política à esfera pública burguesa na concepção habermasiana também parte de uma exclusão que se fundamenta na idéia de igualdade entre pares. A condição de ser homem, branco, letrado e proprietário enquanto constitutiva para o acesso ao público evidencia as várias exclusões nas quais a esfera pública burguesa se assentou e coloca em dúvida a validade do modelo ideal enquanto tal, pois contradiz dois dos três critérios que definem a esfera pública burguesa, segundo Habermas – a igualdade de status, o não-fechamento ao público e a problematização de temas antes restritos à esfera do Estado (HABERMAS, 1984).

O projeto de Hannah Arendt é voltar para a política além da racionalidade, e isso a aproxima de Derrida. A ação política em Arendt é sempre uma interação, que pode ou não acontecer. A apropriação que Mouffe faz de Derrida na constituição de sua democracia radical²¹, ou agonística, ilustra as diferenças dele em relação à perspectiva arendtiana, no que diz respeito à pluralidade na política. Mouffe – provavelmente inspirada no lema do movimento feminista: *o pessoal é político* – afirma que o pluralismo em Arendt fica sem antagonismo, ou, em outros termos, o agonismo político fica sem antagonismo, ao excluir os conflitos presentes na esfera privada.

Outra diferença importante entre Habermas e Arendt é a apropriação diferenciada que fazem da obra de Kant. Enquanto Habermas se vale da noção de 'razão pública' – do Kant de 'O que é o iluminismo' –, para afirmar o debate público entre iguais, racionalmente conduzido, Arendt encontra inspiração na terceira crítica kantiana, que trata dos juízos estéticos. A questão política, quando aparece em Kant, é sempre

vinculada à doutrina do direito. Na crítica do juízo, a intersubjetividade não é fundamentada em conceitos teóricos. Kant entende o juízo estético como algo que é em parte sensível em parte intelectual, e que é universal por ser comunicável, portanto, requer a presença dos outros, e é justamente essa articulação da intersubjetividade, a possibilidade de julgar junto aos outros, que interessa a Arendt. A noção de senso comum, ou de um mundo comum, criado por meio da apreciação conjunta de obras de arte, é extrapolada por Arendt para a ação política.

Aqui, embora a autora considere a mídia dentro da moldura do paradigma da sociedade de massas, acredito ser possível pensar as práticas de produção e recepção midiática como criação desse senso comum, em que o consumo de mensagens midiáticas produz um sentimento de pertencimento a uma coletividade (SOUZA, 2006).

Nenhuma das perspectivas aqui apresentadas considera, de maneira adequada, a importância da comunicação midiática para o fortalecimento da democracia. Ou quando consideram é sempre no sentido de uma influência nefasta, alienante, que contribuiria ainda mais para a despolitização. O público dos meios de comunicação é igualmente percebido de maneira depreciativa, assim como o eleitor 'apático, desinformado e desinteressado' das teorias da democracia liberal.

A perspectiva habermasiana tem o mérito de ressaltar o caráter comunicativo e interativo da política, bem como pensar a formação de preferências políticas na discussão pública, já que as teorias democráticas vinculadas à perspectiva liberal tendem a considerar o processo político como mera agregação de preferências constituídas na esfera privada. Mas a comunicação, nessa perspectiva, está restrita à interação face a face, e, nesse ponto, Habermas permanece fiel à herança frankfurtiana.

A adoção de um ponto de partida epistemológico específico é determinante para a elaboração dos ideais normativos, em qualquer teoria. Na moldura habermasiana, a pretensão de universalidade da razão iluminista é um entrave que impossibilita uma compreensão mais apurada da complexidade das relações envolvidas no fenômeno comunicacional e político. Tanto a noção de esfera pública como o

lugar privilegiado da 'verdadeira política', puramente racional e totalmente desinteressada, quanto a idéia de comunicação não-perturbada, embora apregoem a emancipação, remetem ao conceito de comunicação como mera transmissão de informações – em que os ruídos, ou perturbações, deveriam ser minimizados – e percebem a linguagem como algo transparente, além de supor a possibilidade de existência de uma leitura 'correta' na constituição de sua hermenêutica crítica, interessada na determinação das bases sociais do discurso.

A partir da perspectiva dos estudos culturais, a comunicação é percebida não como transmissão de informações, mas como um processo cultural de produção de sentido sobre a realidade, em que tanto os discursos dos meios quanto as apropriações diferenciadas feitas por receptores situados em contextos sócio-culturais específicos, são carregados de valores, ideologias, formações culturais compartilhadas e relações de poder que conformam as mensagens e expressam, ainda que de maneira sutil, os conflitos.

O ponto de partida fenomenológico tem a vantagem de reconhecer a plausibilidade de interpretações do mundo concorrentes e, por extensão, leituras distintas das mensagens midiáticas, já que não existem interpretações corretas, mas inúmeras interpretações possíveis.

Nesse sentido, o que pode ser aproveitado dos autores apresentados ao longo do trabalho: a idéia da pluralidade da condição humana, em que a multiplicidade irreduzível das opiniões, visões de mundo, etc, dá à atividade política um caráter eminentemente conflituoso e agônico, o que, em termos normativos, requer das instituições midiáticas condições para a expressão e veiculação dessas perspectivas conflituais, de maneira a reconhecer e promover o pluralismo social no contexto midiático.

As perspectivas apresentadas aqui, no sentido estrito, são insuficientes para a compreensão dos regimes democráticos contemporâneos, pela desconsideração da inevitabilidade da representação política e pela presença inelutável dos meios de comunicação nos processos políticos. São insuficientes no sentido de uma aplicação que pretenda subjugar a realidade à teoria, mas podem ser de grande utilidade como inspirações – forças de injeção – na elaboração de ideais

normativos mais adequados aos problemas ‘reais’ dos regimes políticos que se dizem democráticos.

Embora na prática a democracia formal se restrinja à existência de eleições periódicas e competição entre partidos, e apesar das teorias da democracia concorrencial terem reduzido seu significado a um método de seleção de governantes, as idéias de igualdade e de soberania popular continuam presentes no ideal democrático. A tentativa de se aproximar desses ideais normativos aponta para a necessidade de regulação da mídia, com vistas a aprimorar a representação de interesses, opiniões e perspectivas marginalizados, para transformar os antagonismos existentes na sociedade em agonismo, em negociação política. E, para tanto, tais conflitos precisam ganhar a cena pública.

A perspectiva derridiana tem sido utilizada por alguns autores para pensar esses constrangimentos práticos e teóricos. Iris Young, por exemplo, em “Inclusão e democracia”, delinea uma concepção de representação política a partir de conceitos de Derrida. A autora ressalta a necessidade de mecanismos compensatórios para dar voz a muitas questões, análises e posições injustamente excluídas do debate público. Propõe pensar as práticas representativas diferenciadas como um importante instrumento de inclusão política. Através da noção derridiana de *rastró* e da afirmação da *diferença*, Young define a representação política como relacionamento, e pretende conceitualizar a representação sem se pautar por uma lógica identitária. A representação política, para ela, não deve ser pensada como uma relação de identidade ou substituição, mas como um processo que envolve uma relação mediada dos eleitores entre si e com o representante. Um processo mediado no qual a temporalidade do passado e o futuro antecipado deixam *rastró* nas ações de cada um deles. Nesse processo mediado, é fundamental o papel desempenhado pelos meios de comunicação, ponto que Young menciona, mas também não desenvolve.

Stuart Hall, ao considerar as tentativas de fechamento presentes nos textos midiáticos e na posição social dos receptores, se vale da noção de *clausura* em Derrida para pensar as tentativas de impor um sentido dominante ou preferencial na elaboração e na recepção e interpretação das mensagens midiáticas (HALL, 2003).

Tendo em vista que a mídia estabelece um padrão complexo de interações com a sociedade para configurar os bens simbólicos, e a leitura das mensagens midiáticas é sempre uma negociação entre as diversas formações discursivas em que os receptores estão situados; considerar a mídia como arena de disputa entre representações do mundo implica perceber como a exposição pública de representações do mundo social e dos próprios políticos, bem como a veiculação de discursos que conferem sentido à realidade afetam a percepção dos cidadãos sobre sua própria realidade.

Para entender como a mídia representa as questões concernentes à vida pública é necessário primeiramente considerar as instituições da mídia e seus profissionais em contextos sócio-históricos precisos. Aqui incidem questões como a concentração da propriedade dos meios, monopólio, propriedade cruzada, formação de grandes conglomerados, etc. questões estudadas principalmente pela corrente denominada economia política da comunicação.

Além das práticas sociais e políticas envolvidas na formação da agenda pública, interessa também discutir a questão do acesso aos meios de comunicação (acesso tanto no sentido de ver seus interesses representados na mídia, quanto no sentido de ter acesso aos meios como usuário).

A representação política da vida social pela mídia consiste numa negociação simbólica ininterrupta em torno de identidades, prioridades e reconhecimentos (MAIA, 2006: 11-46). Nesse sentido, cabe investigar em que medida as instituições midiáticas abrem espaço para a intervenção e para os investimentos discursivos dos vários atores sociais.

A construção de enquadramentos pelos jornalistas, e pelos atores sociais, e a administração da imagem pública levantam outras questões: como os políticos e as forças políticas hegemônicas na sociedade lutam para influenciar a construção das notícias, para administrar a própria apresentação, ou para controlar a percepção de eventos públicos? Quais as representações do mundo da política consideradas legítimas? Quais os interesses que ganham visibilidade pública? Partimos do pressuposto de que a construção social da realidade não se dá exclusivamente no âmbito das instituições midiáticas, mas no encontro com os (e) leitores. Os cidadãos comuns interpretam os assuntos

da vida pública e fazem uso das interpretações oferecidas pela mídia, bem como de formações culturais compartilhadas que emergem de outras ramificações comunicativas da vida cotidiana.

Considerando que os receptores são co-produtores de sentido, é fundamental investigar como os diferentes públicos, a partir de suas posições relativas no espaço social, se apropriam dessas mensagens, e se posicionam diante das interpretações oferecidas pela mídia. É porque as práticas de recepção midiática são lugares privilegiados na luta pela definição (e redefinição) da realidade social, e na construção das identidades coletivas, que a análise das audiências levanta questões políticas. Qualquer investigação sobre os processos de formação de preferência política que reconheça seu caráter mediado precisa levar em conta as múltiplas dimensões envolvidas nesse processo.

NOTAS

- 1 A perspectiva dos 'efeitos da comunicação política' tem reiterado a necessidade do exame dos contextos sócio-políticos específicos, para ir além da crítica de conteúdo, e estudar "os efeitos individuais nos cidadãos e nos atores políticos-chave (líderes, estrategistas, jornalistas)", "examinar os resultados derivados de reações coletivas, e efeitos cumulativos", e também avaliar fontes de influência que não provêm da mídia: "constatar se o processo de produção midiática participou efetivamente na *conformação* da mensagem ou foi *mero condutor* para outras fontes". (ver: "Expansão dos efeitos de Comunicação política..."). Apesar de reconhecerem os limites da pesquisa em comunicação política, os autores trabalham com as mesmas categorias das análises que parecem querer superar. Acreditamos que não se trata simplesmente de estudar 'efeitos individuais', 'reações coletivas' e 'efeitos cumulativos', pois esses termos pertencem a um tipo de tradição de pesquisa que não contribui muito para a compreensão do fenômeno comunicativo e político em toda sua complexidade.
- 2 Raymond Williams, *Palavras-chave - um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo editorial, 2007: 125-130.
- 3 São Tomás de Aquino definiu democracia como poder popular, em que as pessoas comuns, por força dos números governavam - oprimiam - os ricos; e todo o povo agia como um tirano.
- 4 As teorias da democracia liberal atribuem uma "primazia funcional à legitimação da autoridade sobre a articulação dos interesses por parte dos diferentes grupos existentes na sociedade" (FINLEY, 1978: 119, *apud* Vogel, 2002).
- 5 "A pluralidade é a condição humana da ação pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir" (ARENDRT, 2004: 16).
- 6 Para Duarte (2000: 286), Arendt ficou devendo a seus leitores uma reflexão mais apurada sobre "como lidar com o problema crucial da necessidade sem que a própria exclusão do elemento político não venha trazer de volta, justamente, a tecnocracia econômica, e administrativa que suas análises vieram a recusar".
- 7 As apropriações da noção de esfera pública habermasiana se desdobram em duas áreas de investigação: estudos sobre movimentos sociais e sociedade civil, e estudos dos meios de comunicação de massa. Ambas se inspiram na idéia do desenvolvimento de uma esfera dialógica e interativa a que pertencem os movimentos sociais e associações voluntárias. Nesse sentido, o espaço público constituído pela ação comunicativa, consiste numa "forma de ação que interrompe o contexto de uma interação específica a fim de questionar a legitimidade moral dos assuntos em questão" (AVRITZER e COSTA, 2006: 63-92).
- 8 O modelo possui duas dimensões: (1) esfera para interação legal de grupos, que propõe estabelecer uma relação argumentativa crítica com a organização política, em vez de uma relação participativa direta, e consistiria no terceiro caminho na teoria democrática, para além do debate entre elitistas\pluralistas e participativos; (2) tensão entre a autonomia da crítica cultural e a comercialização do processo de produção cultural, com a conseqüente perda de autonomia do campo cultural. (AVRITZER e COSTA, 2006).
- 9 **Consenso** - deriva do latim *consensus* (acordo ou sentimento comum). "A palavra tornou-se muito mais comum no S20, em meados do qual se converteu em importante termo político. O uso geral, relativo a um acordo de opinião existente, via de regra se modifica sutilmente em sua aplicação política. Política de consenso pode significar, a partir do sentido geral, políticas realizadas com base em um conjunto existente de opiniões concordantes. Também pode referir-se, e na prática o fez com freqüência, a uma política que evita ou elude as diferenças ou divisões de opinião numa tentativa de 'consolidar o centro' ou 'chegar a um termo médio'(...) O sentido negativo de política de consenso pretendia designar a fuga deliberada de conflitos básicos de princípio, mas também um processo no qual certas questões eram efetivamente excluídas da discussão política (...). Portanto, embora tenha conservado um sentido favorável de acordo geral, consenso adquiriu os sentidos desfavoráveis de evasão branda ou vil de questões ou discussões necessárias" (WILLIAMS, 2007: 107). Embora Arendt não atribua um valor ao consenso como Habermas, a exclusão que caracterizava as esferas públicas grega e iluminista partia de um consenso inicial. Assim, por trás da 'igualdade' entre pares, permaneciam escondidos conflitos reais que sequer chegariam à articulação política. Consenso esconde conflitos.
- 10 Despolitização da vida moderna: em Arendt, o mundo

moderno é o mundo sem a política, o mundo da economia e das condições de sobrevivência, muito distante do projeto grego que tentava unir política à liberdade e não à natureza. A condição humana na modernidade é mais individual e econômica do que política e coletiva.

- 11 Ver também: Miguel, L.F. *A Democracia Domesticada – bases anti-democráticas da teoria democrática contemporânea*.
- 12 “Porque democracia é um nome estranho para um regime; de início, era difícil localizar a democracia no meio do espectro de regimes, e todos sempre tiveram dificuldade em imputar um lugar para a democracia”. (DERRIDA, in: *Desconstrução e ética*, p. 242).
- 13 “Para além mesmo da idéia reguladora em sua forma clássica, a idéia, caso ainda seja uma idéia, da democracia por vir, sua idéia como acontecimento de uma injunção penhorada que prescreve fazer vir isto mesmo que não se apresentará nunca na forma da presença plena, é a abertura deste desvio entre uma promessa infinita (sempre insustentável, quando menos, porque exige o respeito infinito pela singularidade e alteridade infinita do outro assim pela igualdade contável, calculável e subjetal entre as singularidades anônimas) e as formas determinadas, necessárias, mas necessariamente inadequadas, do que se deve medir com essa promessa. Nessa medida a efetividade da promessa democrática, como a de uma promessa comunista, preservará sempre em si, e deverá fazê-lo, essa esperança messiânica absolutamente indeterminada em seu coração, essa relação escatológica com o por-vir de um acontecimento e de uma singularidade, de uma alteridade não antecipável (DERRIDA, 1994).
- 14 Derrida se apropria da distinção entre o performativo e o constativo na teoria dos atos de fala de J. L. Austin. Austin foi, para ele, um dos primeiros a mostrar que a forma como se usa a palavra acaba por interferir no seu significado. Esta terminologia é freqüentemente utilizada por Derrida, para pensar sobre o que está escrito na lei e sobre algo que acontece “fora” da lei. Assim, quando falamos de democracia, acreditamos que existe algo que se *coisifica* como democracia.
- 15 Derrida comenta essa impossibilidade a partir de uma análise do texto da declaração de independência dos Estados Unidos, em que o ‘nós’ não inclui os negros e os índios. Desta forma, a lei está entre o *performativo*, que seria o fato de este “nós” ser restrito e o *constativo* que seria o que está escrito na declaração onde este “nós” passa a idéia de uma totalidade absoluta possível. [(cf: “Aporias: Dying-Awaiting (One another at) the *limits of truth*”. Stanford: Stanford University Press, 1994)].
- 16 É necessário tentarmos compreender a significação da *metafísica da presença* na filosofia de Derrida. A imensa dificuldade de compreensão do pensamento desconstrucionista está na má compreensão desta idéia. Alguns consideram esta idéia apenas como uma simples ramificação da filosofia de Heidegger, e outros a consideram como uma tentativa conceitual insatisfatória, por ser calcada na contradição. O que significa o termo “*metafísica da presença*”? Todo o nominalismo está marcado por uma crença na essência das coisas. Quando nomeamos algo, sempre achamos que este algo existe não só no fluxo do tempo, mas para além dele, tendo assim um fundamento, uma verdade. O interessante da desconstrução é a valorização da ausência, que foi deixada de lado por essa obsessão do homem pela essência. Toda pretensa presença foi constituída também através de sua ausência. Por exemplo: quando falamos de democracia é necessário também pensar no que está de fora da democracia. Toda presença também é ausência, e está assombrada por ela. Não devemos entender a palavra “*metafísica*” no sentido tradicional de filosofia primeira, ou estudo do ser enquanto ser, além do físico. Derrida usa esta palavra num sentido mais contemporâneo. Para ele, é metafísico todo pensamento ou discurso que se centraliza em alguma presença plena, numa presença sempre presente. Todos os discursos e pensamentos ocidentais buscaram substancializar algo, qualquer coisa, como aquilo de sempre presente ao tempo e à história. Na verdade, o tempo, ou seja, as contingências e as individualidades estariam subordinadas a essa presença plena e dela seriam derivadas.
- 17 Por isso, para Derrida, ela é o mais histórico conceito da política: “é o único conceito de um regime ou de uma organização política no qual a história, que é o ‘processo sem fim de melhoramento e perfectibilidade’, está inscrita no próprio conceito. Desse modo, é, completamente, um conceito histórico, e é por essa razão que eu chamo de por vir: é uma promessa e permanecerá uma promessa.”
- 18 Derrida evoca uma passagem do Menéxeno, ao explicar a relação intrínseca entre a democracia e a amizade baseada na igualdade de nascimento: “*uns chamam-lhe democracia, outros qualquer outro nome que lhes apeteça; mas é na realidade o governo da elite com aprovação da multidão (...) a causa deste regime político é, entre nós, a igualdade de nascimento. As outras cidades são constituídas por populações de toda a proveniência, e formadas por elementos desiguais, daqui resulta entre elas a desigualdade dos governos, tiranias e oligarquias; as pessoas vivem nelas, um pequeno número a olhar o resto como escravos, a maioria tomando os outros por senhores. Nós e os nossos, irmãos todos nascidos de uma mesma mãe, não nos julgamos nem os escravos nem os mestres uns dos outros, mas a igualdade de origem, estabelecida pela natureza, obriga-nos a procurar a igualdade política estabelecida pela lei*” (MENÉXENO *apud* DERRIDA, 2003: 107).
- 19 “É em nome da democracia, pois eu penso que, no tradicional conceito de amizade tal como o herdamos, existe desigualdade e repressão. É em nome de mais democracia que eu acho que temos de destrancar, abrir, deslocar esse conceito prevalecente” (BENNINGTON, G., “Política e Amizade: uma discussão com Jacques Derrida” in: *desconstrução e ética*, *op.cit* p. 235-247).
- 20 Derrida joga com o sentido de *everyone*, como *todos e cada um*.
- 21 Com a idéia de desconstruir a metafísica da presença, Derrida articula o vazio que nunca deve ser preenchido, uma vez que

preencher esse vazio seria estabelecer uma nova identidade. Assim, ele defende a idéia de soberania popular como um lugar vazio, impossível de ser ocupado, pois os que exercem a autoridade pública não poderiam se apropriar dela. Nesse vazio político, Mouffe reconhece o paradoxo da democracia, porque a realização dela seria sua desintegração.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDRT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2004.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: perspectiva, 2000.
- _____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- _____. *Crises da República*. São Paulo: perspectiva, 1999.
- _____. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. University of Chicago Press, 1982.
- AVRITZER, Leonardo e COSTA, Sérgio. "Teoria crítica, democracia e esfera pública – concepção e usos na América Latina". In: *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. UFMG, 2006.
- BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- BEARDSWORTH, Richard. *Derrida and the Political*. NY & London: Routledge, 1996.
- BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempos de terror – diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Diefel / Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CALHOUN, Craig. (org.) *Habermas and the public sphere*. Cambridge and London, 1994.
- CASTRO, Maria Ceres; MAIA, Rousiley. *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1972.
- _____. *Escritura e Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- _____. *Políticas da Amizade*. O Porto: Campo das letras editores AS, 2003.
- _____. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. *Aporias: Dying-Awaiting (One another at) the limits of truth*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- DUARTE, André. *Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.) *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: editora PUC-Rio e São Paulo: edições Loyola, 2004.
- _____. *As margens: a propósito de Derrida*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- GOMES, Wilson. *Transformações da política na era da comunicação de massa*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HABERMAS, Jurgen. *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Martins Fontes, 2002.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2003.
- MARCONDES FILHO, C. *O escavador de silêncios: formas de construir e desconstruir sentidos na comunicação*. São Paulo: Paulus, 2004.
- MIGUEL, Luis Felipe. *Representação política em 3-D: elementos para uma teoria ampliada da representação política*. RBCS – Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.18, nº 51, fevereiro/2003.
- _____. *A democracia domesticada: bases antidemocráticas do pensamento democrático contemporâneo*. Dados, 45 (3) 2002a: 483-511.
- _____. *As duas lógicas da ação comunicativa: democracia e deliberação no debate contemporâneo*. In: *Revista Teoria & Sociedade*, n. 10. Belo Horizonte: julho-dezembro, 2002b: 104-143.
- MILOVIC, Miroslav. *A comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.
- MORAES, Eduardo Jardim; e BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2001.
- SOUZA, Jessé. *Democracia hoje*. Brasília: editora da UnB, 2001.
- VOGEL, Luiz H. *A redução da política na teoria da democracia liberal*. Brasília: UnB, 2002.
- WACQUANT, Loïc (org.) *O mistério do ministério: Pierre Bourdieu e a política democrática*. Rio de Janeiro: Revan, 2005.
- WAGNER, Eugênia S. *Hannah Arendt: ética e política*. Cotia-SP: Ateliê editorial, 2006.
- WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo editorial, 2007.

FRONTEIRAS SIMBÓLICAS BORRADAS NA TRANSIÇÃO DE CICLOS POLÍTICOS: A CAMPANHA PARA O GOVERNO DO CEARÁ EM 2006

INTRODUÇÃO

O processo de redemocratização no Brasil trouxe não apenas eleições diretas para postos executivos majoritários (década de 1980), interrompidas durante o período de governos militares; surpreendentemente, revelou também a tendência de ciclos políticos relativamente longos, em que é alta a possibilidade de um partido, grupo governante ou personagem política manter-se no poder executivo por mais de uma gestão. O estatuto da reeleição, instituído na primeira gestão do presidente Fernando Henrique Cardoso (FHC), de certo modo, já anunciava “reeleições virtuais”, de candidatos que encarnavam imagens de governantes que terminavam sua gestão com altos índices de popularidade, alimentados pela publicidade institucional, cuidadosamente aferidos e divulgados pelos Institutos de Pesquisa.

Admito que a longevidade política atual se diferencia das formas tradicionais de controle político exercido por uma cadeia de chefias políticas, ramificadas nos municípios e organizada em instância estadual, configurando o que a ciência política nomeava como política oligárquica, que encontrava no Nordeste o *locus* exemplar.

REJANE VASCONCELOS ACCIOLY CARVALHO*

RESUMO

A campanha eleitoral, no estado do Ceará, em 2006, objeto de análise deste texto, evidencia o fim de um ciclo da política cearense que se prolongou por 20 anos, nomeado de “Era Tasso”. A transição, entretanto, não estabeleceu nítidas fronteiras simbólicas que anunciassem um novo ciclo político, em razão de peculiaridades dos arranjos e alianças, formais e informais, que interditaram ou reduziram um discurso político explicitamente anti Tasso, pelos dois candidatos que lideravam as pesquisas eleitorais. A ruptura simbólica com o passado, a contraposição entre continuidade e a mudança, esta supostamente esperada em uma conjuntura de transição de ciclos políticos não encontrou, assim, condições de efetivar-se. A análise das estratégias discursivas adotadas pelos mencionados candidatos sugere uma busca de distanciamento da imagem política de Tasso, deslocando-a para espaços marginais do campo político cearense.

ABSTRACT

The 2006 election campaign in the Brazilian state of Ceará, analyzed in this text, reveals the end of the 20-year cycle in the local politics which constitutes the “Tasso era”. However, the transition has not set clear symbolic frontiers announcing a new political cycle, due to the peculiarities of the formal and informal arrangements and alliances, which prevented or reduced an explicitly “anti-Tasso” political discourse by the two leading candidates. Thus, the symbolic rupture with the past, the contraposition between continuity and change – this last ingredient expected in a conjuncture of transition between political cycles – could not be established. The analysis of the discursive strategies employed by those two candidates suggests an attempt to move away from the political image of Tasso, relegating it to marginal areas of the political field in Ceará.

* Professora do Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará.

É ainda sustentável falar em chefias políticas municipais para explicar a dinâmica política do Nordeste, e mais especificamente do Ceará? E, neste caso, de onde extraem sua força para garantir votos aos candidatos que apóiam? Uma hipótese que levanto é que a monetarização dos vínculos políticos, associada à expansão da máquina do Estado através de programas sociais, é um indicador de dissolução das bases tradicionais de uma política oligárquica exercida por chefes políticos locais. Dados publicados pelo jornal *O Povo*, em matéria intitulada “O Preço do Voto”¹, evidenciam uma alta correlação entre o volume de recursos gastos nas campanhas para deputado federal e estadual e o número de votos obtidos pelos candidatos vitoriosos. As candidaturas proporcionais do Partido dos Trabalhadores (PT) não se desviaram desse padrão monetizado das campanhas. Raquel Marques, por exemplo, eleita deputada estadual pelo PT, em 2006, apresentou um dos mais altos preços médios por unidade de voto.

Outra indicação da fragilidade dos políticos mu-

nicipais pode ser ilustrada na ineficácia do anúncio público de apoio à candidatura de Lúcio Alcântara (então filiado ao Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB), feito por 117, dos 189 prefeitos municipais do interior do estado, em almoço organizado pela Associação dos Prefeitos do Ceará².

No decorrer da campanha, as pesquisas divulgadas, confirmadas nos resultados eleitorais, não deixaram dúvidas sobre a inocuidade do apoio manifesto pelos prefeitos que, gradativamente, foram se deslocando para o lado de onde sopravam os ventos venturosos que conduziriam Cid Gomes à vitória. O peso do apoio dos prefeitos e políticos do PSDB se exerceu mais nitidamente na fase pré-eleitoral, garantindo na convenção estadual do Partido a indicação de Lúcio Alcântara como candidato ao governo do Estado.

Em pesquisas anteriores³, venho desenvolvendo análises sobre as peculiaridades dessas novas formas de ciclos políticos, em que a possibilidade de continuidade é determinada pelo poder de sedução de uma “persona” política (indivíduo, grupo ou partido), capaz de fundar-se no imaginário político popular, instaurando uma temporalidade simbólica, que a mídia consagra como “Era”. A hegemonia incontestável em um território político estadual ou nacional é afirmada em ciclos de campanhas não competitivas. Uma temporalidade política que exige uma mística simbólica forte que a sustente.

Tivemos, em âmbito nacional, a “Era FHC”, seguida da “Era Lula” (que sobreviveu ao turbilhão de denúncias de corrupção que atingia altos escalões de seu governo). No Ceará, a ascensão de Tasso Jereissati ao governo do Estado, em 1986, deu início à nomeada “Era das Mudanças”, contraposta ao que foi consagrado como “Era dos coronéis”. A simbólica da modernização da política cearense, efetivada por um personagem jovem, assentava-se em um imaginário político de racionalidade da gestão empresarial, que tinha como contraponto a “política clientelista” dos coronéis. O ciclo político inaugurado em 1986 ganhou nomeações que não deixam dúvidas sobre a centralidade atribuída ao seu “fundador” (“tassismo”, “era Tasso”).

A escolha do local para a sede do novo poder está impregnada de significado simbólico: o Centro

Administrativo, consagrado popularmente como “Cambeba”. Lugar e nomeação que se configuravam como o avesso da simbólica do espaço de exercício do poder tradicional, os palácios governamentais com suas pompas e rituais. O que não implicava a reivindicação de “autoridade menor” pelos novos mandatários; muito ao contrário, eles se apresentavam e se legitimavam como gestores iluminados pela racionalidade pragmática da administração empresarial moderna.

A primeira administração de Tasso (1986-1990) foi marcada por freqüentes reclamações dos políticos, que se sentiam desprestigiados face às dificuldades de trânsito direto ao governante. O desprestígio era figurado na “sala de espera”, lugar reservado aos subordinados que, por longas horas, aguardam o sinal de um funcionário para ter acesso ao “dirigente” maior.

O padrão de impessoalidade, de frieza no trato com os políticos; o cultivo do isolamento do centro de tomada de decisões administrativas, face às pressões e reivindicações dos políticos, consideradas menores, alimentavam a imagem de Tasso como um *outsider*, um “empresário na política”.

Uma simbólica forte, variante de um mito de fundação, é condição de constituição da longevidade de um ciclo político. A corrosão lenta ou abrupta desta simbólica demarca o seu fim.

A questão que orienta esta análise é: quais sinalizações de corrosão da “Era Tasso” já se anunciavam na campanha estadual de 2002 e que podem ser detectadas, nitidamente, nos discursos políticos que particularizaram a campanha para o governo do Ceará, em 2006? Interessa-me, de modo especial, destacar as manobras discursivas dos candidatos ao governo que indicavam o deslocamento da imagem de Tasso para espaços marginais do campo político cearense.

O foco da análise é direcionado para as fronteiras simbólicas que demarcam o fim de um ciclo, que se prolongou por 20 anos, na política cearense. A hipótese das fronteiras simbólicas borradas dessa transição se assenta nas peculiaridades da conjuntura política estadual, na qual arranjos e alianças, formais e informais, para indicar os candidatos ao governo do Ceará em 2006 reduziram o potencial de um discurso político, explicitamente anti “Cambeba” ou anti

Tasso, articulado quer pelo candidato da coligação *Ceará Melhor*, de esquerda,⁴ Cid Ferreira Gomes, ex-integrante das hostes tassistas, quer pelo candidato do PSDB à reeleição, Lúcio Alcântara, desta feita, não indicado ou não apoiado por Tasso Jereissati, então presidente nacional do Partido.

IMAGINÁRIOS DE VERDADE E POLÍTICA

As disputas eleitorais majoritárias são momentos em que, de forma mais explícita, são mobilizados pelos candidatos elementos do imaginário social que possam suscitar nos eleitores afetos positivos que os credenciem à conquista de votos. Ou seja, o poder simbólico definido por Bourdieu (1982) como capacidade de intervir no curso dos acontecimentos, de influenciar as ações e crenças dos outros e, na verdade, de criar acontecimentos, através da produção e transmissão de simbolismos, é, de forma especial, acionado nas campanhas eleitorais. Isto porque, nas democracias liberais, o campo político se caracteriza por uma dupla e distinta lógica: de um lado, os representantes políticos são membros do sub campo político institucional, no qual suas lutas cotidianas são movidas por uma lógica própria, por exigências de lealdade partidária, de construção de coalizões e formas discursivas esotéricas aos “profanos”; de outro, como pessoas eleitas, os representantes políticos estão ligados ao campo político mais amplo de cidadãos, ou não-profissionais da política, a quem devem prestar contas e de cujo apoio dependem para conquistar ou manter posições de mando.

Linha de argumentação semelhante é desenvolvida por Charaudeau, ao distinguir dois níveis implicados na ação política: a instância política, que é delegada e assume a realização da ação política (gestora dos negócios do Estado), e a instância cidadã, que está na origem da escolha dos representantes do poder. A contradição entre a instância política e a instância cidadã ganha contornos nítidos nas campanhas eleitorais e nas formas de comunicação que lhes são peculiares. Os discursos eleitorais em busca de adesão da “instância cidadã” deslizam no plano da ambigüidade das promessas de um mundo desejável que, no entanto, deve ser percebido como possível, o que implica a crença de que os que prometem detêm

a vontade, as condições e os meios para torná-lo possível.

Patrick Charaudeau formulou o conceito de imaginários políticos sócio discursivos para reportar-se aos saberes ou representações que constroem, discursivamente, a “realidade política” como um universo de significações:

À medida que os saberes, enquanto representações sociais, constroem o real como universo de significações segundo o princípio da coerência, falaremos de “imaginários”. E tendo em vista que estes são identificados por enunciados linguajeiros produzidos de diferentes formas, mas semanticamente reagrupáveis, nós os chamaremos de imaginários sócio discursivos (CHARAUDEAU, 2006: 203).

Os discursos políticos, reconhecidos em sua dimensão pragmática, são considerados práticas sociais constitutivas da própria “realidade política”, ou seja, de entrelaçamento entre “saberes de conhecimento”⁵ e “saberes de crença”, subjacentes às decisões e julgamentos que determinam vitórias e derrotas em batalhas eleitorais. Os imaginários são representações da realidade que não pode ser apreendida em si mesma, pressupondo a mediação de interpretações que a inscrevem em um universo dos fenômenos culturais, ou seja, de significações e valores socialmente construídos.

Nesta perspectiva, o conceito de “imaginário” não se estabelece em oposição ao verdadeiro; o sentido nele investido não é nem verdadeiro nem falso, na medida em que o que nele se reflete e se inscreve é a visão do homem sobre o mundo social na ordem do verossímil, ou seja, do que é possível ser considerado verdade. Daí a indagação posta por Charaudeau (2006): “como considerar que o homem construiria percepções significantes sobre o mundo se ele não as tivesse como verdadeiras?”

Admitindo que nos discursos políticos valores e crenças se encontram em concorrência, a principal questão a ser posta pelo analista seria: qual a “força de verdade” que os caucionam, fazendo variar seus graus de eficácia?

De modo especial, na política haveria menos um “ser verdadeiro” que um “crer verdadeiro”; daí a importância do encaixamento dos discursos políticos nos arquivos simbólicos dos imaginários sociais e políticos. Na impossibilidade de garantir uma força de verdade que emane de uma suposta essência de verdade, o que resta ao analista político é, principalmente, identificar os “efeitos de verdade” dos discursos políticos que se traduzem em adesão ao que é dito, a partir do crédito reconhecido a quem o diz e das condições de produção que tornam crível o que é dito. Charaudeau propõe que os discursos políticos sejam agrupados a partir dos valores que os legitimam, filiando-os aos grandes tipos de imaginários sócio-discursivos vigentes na cultura ocidental que alimentam, de forma recorrente, a dramaturgia política: o imaginário da “tradição”, da “modernidade” e da “soberania popular”.

O discurso característico do imaginário da tradição é sintetizado pelo mesmo autor como o da busca de uma identidade coletiva, cultuada em símbolos, mitos fundadores, narrativas de glorificação de um passado a ser preservado ou revivido. O imaginário da tradição “supõe um operador simbólico que, mediante a filiação, remete a uma paternidade primordial, arquetípica, que confere legitimidade em decorrência da origem” (CHARAUDEAU, 2006: 214). Os discursos políticos, nacionalistas ou regionalistas, que contrapõem um “nós” a um outro “estrangeiro”, são ilustrativos do imaginário da tradição. Os valores sustentados são: a natureza; a pureza; a fidelidade; a responsabilidade.

O imaginário da modernidade implica um confronto simbólico entre presente e passado: “abrange um conjunto de representações que os grupos sociais constroem a propósito da maneira como percebem ou julgam seu instante presente, em comparação com o passado, atribuindo-lhe um valor positivo, mesmo quando o criticam” (CHARAUDEAU, 2006: 217).

O passado é percebido como uma “era de obscurantismo”, herança pesada a ser descartada, com a introdução de novos modelos de pensamento e comportamento. A idéia de progresso, que domina o imaginário da modernidade, como afirma Charaudeau, engendra dois tipos de discurso: o econômico e o tecnológico, ambos centrados nas representações que

as sociedades fazem sobre as maneiras legítimas de gestão da vida coletiva, do ponto de vista da produção e da repartição das riquezas. Embora reivindique para si os princípios da realidade e da razão, em oposição à paixão, é inegável para o autor que o imaginário da modernidade é tão idealizado quanto os demais, na medida em que institui discursos com “valores de verdade”. A ênfase valorativa recai sobre a capacidade da ação humana de transformar o mundo com seu pensamento (conceitos), sua mão e suas novas ferramentas (criação tecnológica). Sua máxima moral é o realismo utilitário: de nada adianta sonhar com fins ideais, se não se dispõe de recursos para atingi-los (CHARAUDEAU, 2006: 222-226).

O imaginário da “soberania popular” abrange representações sobre uma entidade que transcende os indivíduos, o povo, consagrado como fonte originária do poder político que apenas em seu nome e para o seu bem poderá ser exercido.

A noção de democracia se sustenta nesse imaginário em que o povo é “erigido como entidade abstrata da razão, representante de uma opinião pública consensual, resultante de uma deliberação ao longo da qual foram confrontados pontos de vista diferentes para chegar a uma opinião dita majoritária que se imporia a todos” (CHARAUDEAU, 2006: 227).

O adágio “a voz do povo é voz de Deus” ilustra perfeitamente este deslocamento da origem da sabedoria e da transcendência, do plano sobrenatural para o temporal, sem que desapareça, no entanto, a dimensão de sacralidade da ordem social encarnada nos valores da justiça que emanariam da lei, cujo fundamento é a “vontade geral”.

O imaginário da “soberania popular”, todavia, acolheu, ao longo da história, discursos de matrizes valorativas distintas. O discurso do direito à identidade, o do igualitarismo e o da solidariedade trazem embutidos em si a semente de uma polêmica: como conciliar direitos e interesses antagônicos entre indivíduos e grupos específicos, em nome de um interesse coletivo?

Os processos de comunicação midiática (com ênfase na televisiva) entre políticos e eleitores, predominantes nas atuais campanhas eleitorais, ao ampliarem o seu raio de alcance no tempo e espaço, atingem uma audiência diversificada, exigindo que os

discursos políticos assumam uma dimensão cada vez mais “esotérica” que, assimilando o tom e a linguagem dos homens comuns, possam seduzi-los, operando o “efeito espelho”; ou seja, oferecendo a quem nele se olha o “reflexo” de seus próprios desejos. Estreitam-se, assim, as imbricações entre as representações da política e as representações societárias ou coletivas (CARVALHO, 2004).

Neste sentido, os discursos políticos tornam-se cada vez mais flexíveis, incorporando representações e valores de diferentes tipos de imaginários sociais e políticos, em uma espécie de cardápio múltiplo, *self-service*, que busca oferecer o que há de comum e de específico a todos os gostos. O mandamento básico da teologia do consumo é: para todos e para cada um, conforme suas preferências.

Minha proposta neste texto é analisar estratégias discursivas utilizadas por Lúcio Alcântara e Cid Gomes, candidatos que polarizaram a disputa pelo governo do Estado do Ceará, em 2006. Busco identificar elementos de diferentes imaginários políticos e societários⁶ utilizados na disputa do voto.

Recorro à tipologia dos imaginários políticos e sociais exatamente para mostrar como estes se entrecruzam nos discursos dos candidatos, em um contexto político em que as fronteiras de demarcação simbólica das posições e imagens dos principais postulantes ao governo do Ceará apresentavam-se borradas. Daí a dificuldade de explicitação de um anti-*ethos*, ou contra imagem negativa atribuída aos oponentes principais. Os “lugares de fala” pretendidos por esses candidatos que lideravam a disputa se confundem, na reivindicação de valores da tradição, da modernidade e da soberania popular.

2. SINAIS DE CORROSÃO SIMBÓLICA DA “ERA TASSO” NA CAMPANHA DE 2002

A análise da campanha ao governo do Ceará, em 2002, já revelava sinais de corrosão da hegemonia do “tassismo” na política estadual. Diferentemente das anteriores, com vitórias conquistadas no primeiro turno, a expectativa confirmada nas urnas era de uma campanha competitiva (CARVALHO, 2003).

Os partidos de esquerda, coligados,⁸ que ao longo do período (1990-2002) articulavam um discurso “anti Tasso”, optaram, entretanto, pela estratégia de

acumular forças na disputa pela Prefeitura Municipal de Fortaleza. O nome de maior visibilidade pública na capital, Inácio Arruda (PC do B), sem risco de perda do mandato já conquistado para o Partido (deputado estadual ou federal), foi o escolhido para a disputa pela Prefeitura, nas campanhas de 1992, 1996 e 2000. Na terceira, a decisão foi levada para o segundo turno e o prefeito Juraci Magalhães (Partido do Movimento Democrático Brasileiro –PMDB), candidato à reeleição, venceu o candidato da frente de esquerda com uma reduzida diferença de votos. A quase-vitória de Inácio Arruda afetou a tranqüilidade da coligação dos partidos de esquerda. Em 2004, o PT após longas e rumorosas disputas internas, oficializou candidatura própria, Luizianne Lins (que não teve apoio das direções estadual e nacional do Partido), e o PC do B lançou a candidatura de Inácio Arruda. A grande novidade, então, foi a vitória da candidata do PT. Partindo de baixos patamares nas pesquisas eleitorais, Luizianne chegou ao segundo turno, sendo a grande vencedora no confronto com o candidato do Partido da Frente Liberal (PFL), Moroni Torgan (CARVALHO, 2006).

Nas disputas pelo Governo do Estado, ao contrário, partidos de esquerda, coligados, optavam por lançar um nome de baixa densidade política e eleitoral, concentrando esforços na campanha presidencial de Lula e na garantia de eleição do maior número possível de deputados estaduais e federais. O ex-prefeito de Icapuí-Ce, José Airton Cirilo (PT), foi o candidato da coligação PT/PC do B/PSB ao governo do Estado, em 1998 e em 2002. Ou seja, ao preservar os nomes mais prestigiados que teriam eleição garantida para o Legislativo estadual e federal, a esquerda deixou escapar a chance de conquistar, em 2002, o governo do Estado. Sem brilho próprio, o candidato beneficiou-se da estrela do Partido em ascensão e, com o slogan “É Lula lá e José Airton cá”, chegou ao segundo turno, perdendo para o candidato do PSDB, Lúcio Alcântara, por reduzida margem de diferença de votos. Sinais do desgaste do “tassismo” se manifestavam também na exposição pública de insatisfações e críticas de nomes graduados do PSDB estadual, que até então se mantinham submersas, face ao reconhecimento pragmático de que, fora do grupo político liderado por Tasso, inexistiam chances de sobrevivência política. Entre as dissidências mais notórias, com ampla

cobertura da imprensa local, destacam-se os nomes de Sérgio Machado e Wellington Landin, então deputados federal e estadual, respectivamente. Ambos desvincularam-se do PSDB como forma de, em outros partidos, viabilizarem suas candidaturas ao governo do Estado em 2002 (o primeiro foi candidato pelo PMDB e o segundo pelo PSB).

É emblemática a declaração de Sérgio Machado em seu discurso de filiação ao PMDB, explicitando que sua oposição era ao PSDB do Ceará, sob o comando de Tasso e não ao PSDB nacional:

(...) Hoje estou mudando de partido, mas não estou mudando de objetivos ou ideais. Quem mudou, na verdade não fui eu, mas as pessoas que continuam no PSDB no Ceará, que pregam a democracia, mas não a praticam internamente. O PSDB nacional cultiva a democracia, mas o cearense não (...).

O rompimento do então presidente da Assembleia Legislativa do Ceará, Wellington Landin, foi matéria de capa da revista *Fale*⁹ e exibida em *outdoors*, em pontos de grande circulação em Fortaleza, antecipando o slogan de sua campanha ao governo do Ceará: *Wellington Landin - o homem que peitou Tasso*.

Por outro lado, o processo de escolha, por Tasso Jereissati, do candidato do PSDB ao governo se anunciava como uma manobra sutil para demarcar, simbolicamente, que a “Era Tasso” se encerrava sob o comando de seu criador. Lúcio Alcântara, o candidato escolhido, decididamente não tinha o perfil do anti político e, menos ainda, da ousadia, itens que particularizavam a “imagem marca” do “tassismo”.

É o que se pode apreender na trajetória política de Lúcio Alcântara. Filho de um antigo chefe político do extinto Partido Social Democrático (PSD), Waldemar Alcântara, Lúcio foi prefeito “biônico”¹⁰ de Fortaleza, de 1979 a 1982, por indicação do Partido Democrático Social (PDS). Em 1983, ainda pelo PDS, elegeu-se deputado federal, migrando, posteriormente, para o PFL, partido pelo qual foi candidato, derrotado, à prefeitura de Fortaleza, em 1985 e em 1992. Deputado federal pelo PFL, no período legislativo de 1987 a 1991, filiou-se ao PDT durante seu mandato. Na campanha de 1990, sua aproximação do “tassismo”

se efetiva através da aliança do PDT com o PSDB: foi candidato a vice-governador, na chapa, vitoriosa, encabeçada por Ciro Gomes. Em 1994, ainda no PDT, elegeu-se senador com apoio de Tasso, filiando-se, no decorrer do mandato, ao PSDB.

No primeiro turno da campanha, Lúcio incorporou o *ethos*¹¹ do político profissional, ligado às tradições da sua terra, originário de uma linhagem tradicional na política cearense. Ele apresenta-se ao eleitor como o homem do diálogo, alusão implícita ao atributo oposto imputado a Tasso, o centralismo nas decisões.

Ser um “político de raízes” foi outro elemento do capital simbólico invocado para legitimá-lo como candidato ao governo.

No segundo turno, com a ascensão do candidato do PT, acentuaram-se as estratégias discursivas de afastamento simbólico das duas personalidades: Lúcio e Tasso. É o próprio governador que, em programa eleitoral na TV, justifica a escolha de Lúcio como candidato à sua sucessão, pela diferença entre eles, no estilo de fazer política:

(...) Ele tem características políticas diferentes das nossas. Ele é um homem que eu reconheço, e faço aqui uma autocrítica, é um homem que em relação aos políticos é de mais diálogo, é um homem aberto, de levar uma discussão aos últimos limites. Então ele tem suas próprias características, e junto com a seriedade e a experiência que adquiriu, e as coisas que já realizou, as características necessárias para ser o grande líder cearense em um novo ciclo com características completamente diferentes (...). O Lúcio sabe ouvir as pessoas (Tasso Jereissati).

Lúcio tinha em Tasso o seu anti-*ethos*. A simbólica da não-semelhança permitia que o desfecho da “Era Tasso” aparecesse como escrito e decidido pelo próprio autor, e não à sua revelia. Ou seja, Tasso escolhe o candidato que o sucederá, mas não à sua imagem e semelhança. O sucesso ou fracasso da gestão de Lúcio já não teria a marca do “tassismo”.

3. PRÉ-CAMPANHA ELEITORAL DE 2006: NARRATIVAS DE UM DIVÓRCIO ANUNCIADO ENTRE “TASSISTAS” E “LUCISTAS”

A matéria publicada no jornal *O Povo*, em 2 de janeiro de 2006, sob o título “Cambeba já estuda alternativa ao PSB”, com entrevista do senador “tassista” Luiz Pontes, então ocupante da Secretaria de Estado do Governo Lúcio Alcântara, sinalizava para as fronteiras borradas do campo político cearense cujos contornos se aguçariam, conflituosamente, no decorrer do período nomeado de pré-campanha, por anteceder as convenções que indicam os candidatos dos partidos. No título, o uso do termo “Cambeba”, associado simbolicamente ao “tassismo”, sugere que o centro de decisões políticas do Partido não se deslocara para o governador em exercício, Lúcio Alcântara. A entrevista é conduzida pelos entrevistadores para “fazer falar” sobre o que não podia ser claramente dito pelo entrevistado: o governador não era o “candidato natural” do Partido e, menos ainda, o preferido de Tasso. O centro do debate não é a vontade de Lúcio, mas, as relações de reciprocidade nos pactos políticos entre Tasso e Ciro, que ultrapassavam as fronteiras partidárias, admitidas como decisivas nas possíveis “alternativas” do PSDB. O texto que apresenta sinteticamente o teor da entrevista demarca, para o leitor, parâmetros do que deve ser considerado relevante, orientando-o para o reconhecimento dos “sentidos preferenciais” oferecidos (HALL STUART, 2003: 387-404).

Com a contagem regressiva para a disputa eleitoral de outubro, as convenções partidárias são daqui a cinco meses; Luiz Pontes dá o tom do apelo que deverá ser feito ao ministro da Integração Nacional, Ciro Gomes, a quem, em última instância, caberá a decisão. E lembra, em tom de cobrança, o apoio que o senador e hoje presidente nacional do PSDB, Tasso Jereissati, deu à candidatura de Ciro à Presidência da República, em 2002 (...). O Tasso sentiu a importância de manter essa aliança, esse projeto, e apoiou o Ciro aqui no nosso Estado (jornal O Povo, 02/01/ 2006).

O termo “apelo” é uma “dixis social”¹², indicativa da posição de autoridade daquele a quem é dirigido (instância superior de decisão), reconhecida do apelante (posição de solicitante). Por outro lado, a entrevista foge ao “contrato genérico” de que, quem pergunta, não tem as informações que pretende obter do entrevistado. No caso, em seu decorrer, o entrevistado é instado a confirmar o que os dois entrevistadores, jornalistas especializados em política (Erico Firmo e Erivaldo Carvalho), supostamente já sabiam: Lúcio não é o candidato desejado por Tasso. As perguntas pressionam o entrevistado a fornecer respostas claras. Este, por sua vez, tenta escapar de “ciladas”, desenvolvendo manobras defensivas, recorrendo a “não-respostas”, ou a evasivas:

O Povo: quem está na mira do PSDB para o seu palanque?

Luiz Pontes: pode ser o PMDB, pode ser o PFL. O PSB vai tentar manter. Hoje eles já estão coligados com a gente...

Mesmo quando é impossível ao entrevistado deixar de firmar posições políticas compatíveis com sua posição de Secretário de Governo de Lúcio Alcântara, elas são postas em dúvida pelos entrevistadores, ou seja, não são aceitas como respostas definitivas:

Luiz Pontes: o candidato natural é o governador, que vem fazendo um excelente trabalho, que está bem nas pesquisas...

O Povo: mas tem que combinar com os cirstas...

O comentário, introduzido com a conjunção adversativa, “mas”, põe em dúvida a tese da “candidatura natural”, ou seja, aquela se impõe consensualmente, independente, portanto, de determinadas “condições” ou combinações advindas de uma instância de decisão superior (alusão à parceria entre Tasso e Ciro).

Destaca-se ainda a preocupação do entrevistado de, em nenhum momento, aceitar a possibilidade de ruptura entre Tasso e Ciro, por mais que as condições levantadas pelos entrevistadores sejam absolutamente adversas:

O Povo: o senhor admite, então, PSDB e PSB, hoje aliados, baterem chapa em outubro?

Luiz Pontes: eu não admito. Eu admito ainda, mais uma vez, que nós vamos marchar unidos, para a consolidação desse projeto. Para que esse projeto possa continuar dando sorte. Dando sorte não, dando êxito.

O Povo: o ministro Ciro Gomes é uma liderança nacional, hoje está num ministério e é cotado para ser o vice de Lula. Ele ainda estaria envolvido com a política local ao ponto de segurar a base dele para manter a aliança?

Luiz Pontes: isso é uma questão do Ciro. Eu posso dizer que o Tasso fez isso. O Tasso sentiu a importância de manter essa aliança, esse projeto, e apoiou o Ciro aqui no nosso Estado.

Na ênfase em negar que as críticas do deputado estadual Ivo Ferreira Gomes (irmão de Ciro) feitas ao PSDB fossem interpretadas como rompimento entre Tasso e os Ferreira Gomes, o entrevistado reivindica a posição de interlocutor privilegiado dos últimos, credenciado, portanto, para falar por eles:

O Povo: comenta-se que os arroubos de oposição que o líder do PSB na Assembléia, Ivo Gomes, tem na Assembléia, acontecem com autorização dos irmãos, Cid e Ciro.

Luiz Pontes: não. O Ivo está na plenitude da sua juventude, no seu primeiro mandato, o que pode deixá-lo mais eufórico. Digo, de maneira nenhuma o Ivo está sendo menino de recado do Cid ou do Ciro. Isso aí de jeito nenhum. Até porque tenho conversado muito com o Cid.

Estas escaramuças entre entrevistadores e entrevistado são ilustrativas de que, se algum rompimento iria ocorrer, não seria entre Tasso e os Ferreira Gomes. O “outro”, aquele a quem não se reconhece como portador do mesmo *ethos* político, era o governador Lúcio Alcântara, o estranho no ninho dos tucanos.

A metáfora automobilística, usada por Cid, de que Lúcio não engatara uma marcha de velocidade em seu governo, contrapunha o *ethos* do piloto temerário ao do piloto audaz, que “salta para o futuro”.

A manchete¹³ “Cid não escutou o passar das marchas, diz Beto Studart”¹⁴, é uma recusa do anti *ethos* com o uso da mesma metáfora: “não dá para ouvir o passar das marchas quando o carro é hidramático”.

A entrevista de Cid Gomes à emissora AM do Povo, objeto de comentários na matéria “Cid: atual ciclo político está chegando ao fim” (jornal *O Povo*, 21/01/06), ao centrar-se na discussão bizantina de quem poderia assumir com legitimidade, invocar o lugar inaugural de um novo ciclo político no Ceará, deixa à mostra os borrões nas fronteiras simbólicas sobre “quem é quem” no campo político cearense:

Fruto de uma fase que considera superada, Cid nega que sua crítica seja alguma espécie de incoerência, barganha ou traição. Cid foi eleito duas vezes prefeito de Sobral com o apoio do PSDB. No ano passado, a exemplo de Ciro Gomes, que tinha feito o mesmo na década de 90, foi para o PSB. Segundo ele seu partido é independente. Nos últimos meses o PSDB tem feito todos os esforços, até agora em vão, para manter o PSB no arco de aliança que deverá lançar Lúcio Alcântara à campanha de reeleição.

Na mesma matéria, a deputada Tânia Gurgel, ligada ao governador Tasso Jereissati, contra ataca: “Esse ciclo não acaba em função de ter a presença de Cid e seu grupo no poder estadual”. Para ela, Cid pertenceria ao mesmo grupo, que ele citou estar “por um fio”, e que melhorou o perfil e a infra-estrutura do Ceará.

O deputado estadual do PSDB, delegado Francisco Cavalcante, reconhecidamente “tassista”, argumenta na mesma direção: “Esse ciclo que está aí é o

mesmo do qual o irmão dele Ciro Gomes fez parte e ajudou a construir. Se esse ciclo está encerrando, também acaba o que o irmão dele construiu e defendeu para o Ceará”.

A ambigüidade reside no impasse da demarcação simbólica de um novo ciclo, sem se contrapor a um passado a ser exorcizado. Ao candidato Cid Gomes é negado o direito de legitimamente ocupar o “lugar de fala” de oposição à “Era das Mudanças”.

Por outro lado, Lúcio Alcântara é lançado a um “não-lugar”, ou limbo político, amargando a ambigüidade de ser e não ser situação, de estar no governo e ao mesmo apresentar-se como opositor de uma temporalidade política já desencantada, à sombra da qual se elegera. A pichação “Cid é Tasso”, inscrita em muros da cidade, é denunciadora de laços políticos que já não traziam saldos positivos a quem os portasse, mas que na impossibilidade de serem negados, deveriam, no mínimo, ser silenciados.

Ressalte-se que a cisão não oficializada entre “lucistas” e “tassistas”, dentro do PSDB, tem implicações negativas para as pretensões de reeleição do governador; membros do próprio escalão governamental, fiéis a Tasso, emitem críticas mais ou menos sutis à sua gestão.

Em matéria publicada em *O Povo*, 16/02/2006, Maia Júnior, vice-governador e Secretário de Planejamento do Governo Lúcio Alcântara, reconhece a “necessidade de avanço” e, em uma autocrítica, fala de limitações administrativas do governo, a quem teria faltado “foco” e “objetividade”¹⁵. Ou seja, o governador-candidato mantém “porta vozes” que não encarnam a sua voz, mas a dos seus opositores dentro do PSDB, o que o coloca na incômoda e perigosa situação de quem “dorme com o inimigo”¹⁶.

O divórcio anunciado entre Tasso e Lúcio se consuma bem antes das convenções partidárias. Em reunião realizada em Brasília, supostamente sigilosa, Tasso e Ciro teriam proposto a Lúcio Alcântara que o PSDB apoiasse a candidatura de Cid Gomes. A inconfidência de Lúcio à imprensa sobre o teor da conversa, recusando uma aliança que o excluiria da condição de candidato à reeleição, foi o pretexto para que Tasso tornasse público o seu rompimento com o governador. Em 3 de abril, Tasso, em reunião com

lideranças tucanas no Ceará, faz insinuações sobre ilicitudes na gestão de recursos públicos, atribuídas às “interferências domésticas” de pessoas próximas ao convívio de Lúcio¹⁷. Já não restavam dúvidas que Tasso não estaria no palanque de Lúcio. Cumpriria-se por vias tortuosas (sem adesão partidária formal) o vaticínio antecipado pela mídia: “Caso o ministro Ciro Gomes mantenha a sua aliança com os tucanos no Ceará, é como se pretendesse estabelecer o Ceará como um território especial não contaminado pelas alianças nacionais e pelo histórico do PSB” (*jornal O Povo*, 16/2/2006, coluna Política).

Lúcio recorre às instâncias político-partidárias para demonstrar sua própria força política advinda do exercício do governo estadual. Em 17 de maio, compareceram a almoço de adesão à sua candidatura 117 prefeitos municipais¹⁸, além de parlamentares federais e estaduais. Mais uma vez, a disputa simbólica vem à tona na identificação de quem pode ser considerado traidor, quem representa ou não o ideário dos “governos das mudanças” (*jornal O Povo*, 17/05/2006):

Lúcio Alcântara: temos a consciência tranqüila de que fomos fiéis ao projeto.

Adahil Barreto: o nosso adversário nasceu no PSDB, chupou a laranja e jogou o bagaço fora (clara alusão às origens tucanas de Cid Gomes, ex-prefeito de Sobral).

No PT, as últimas resistências à coligação com Cid Gomes, cujos laços com o “tassismo” nunca foram renegados, são vencidas com a adesão da prefeita de Fortaleza, Luizianne Lins, que indica um de seus mais fiéis colaboradores, Francisco Pinheiro, para compor a chapa como candidato a vice-governador. Os dissidentes mais à esquerda (caso do deputado federal pelo PT João Alfredo, seu fiel aliado na campanha para a prefeitura) tinham migrado para o PSOL, lançando a candidatura de Renato Roseno, jovem advogado ligado a movimentos de defesa dos direitos humanos. Duramente atingida pelos escândalos do “mensalão”, a direção estadual do PT reconhecia não ter condições políticas de lançar candidatura própria:

(...) Reunido neste fim de semana, o diretório estadual do PT deixou a porta aberta para a candidatura de Cid Gomes ao governo do Estado. Mas entre as correntes do partido surgiram cobranças para que ele assumisse uma postura de ruptura com o governo Lúcio Alcântara. E Luízianna Lins aparece como coordenadora das articulações (jornal O Povo, 27/01/06).

O programa partidário do PSDB, veiculado na TV em junho de 2006, apresentava em sua estrutura uma nítida demarcação temporal da “Era Tasso”.

Na abertura, o apresentador rememora o “tempo das mudanças”, em uma narrativa de celebração de um passado datado, 1986 a 2003, com os grandes feitos associados tão somente ao seu “fundador”. O segmento final do programa do Partido, reservado ao governador Lúcio Alcântara, reporta-se às realizações do seu governo que já não integravam a mesma temporalidade mítica da “Era das Mudanças”:

Olhando os dias de hoje fica difícil lembrar que até pouco tempo a imagem era a de um Estado pobre e injusto. Hoje ele é um exemplo de crescimento com responsabilidade social (...). Uma prova disso é que o senador Tasso Jereissati foi eleito três vezes para o governo do Estado, dando condições para que o Ceará se desenvolvesse como um todo, levando infra-estrutura para todas as regiões do Estado estimulando o crescimento, atraindo investimentos e mais do que tudo incentivando o lado empreendedor do povo cearense (...). Até o meio da década de 80 dizia-se que ser cearense era uma sina, hoje a gente pode dizer que ser cearense é um orgulho.

No PMDB estadual, o peso do apoio do deputado federal Eunício Oliveira à candidatura de Cid Gomes sufocou a “rebelião dos lucistas”. O PC do B, derrotado na campanha para a prefeitura de Fortaleza, pela candidata do PT, reivindicava como contra partida de sua participação na aliança partidária, o

lançamento de Inácio Arruda como candidato único ao senado, o que implicava a abdicação de Eunício Oliveira da sua pretensão de candidatar-se ao mesmo cargo, o que foi adiado ao máximo, mas acabou acontecendo às vésperas das convenções partidárias que homologariam as candidaturas da coligação. A indicação do deputado federal Moroni Torgan, para a vaga do senado, garantiu a presença do PFL na coligação, que se fortalecia com um nome de forte penetração no eleitorado da capital, já confirmado em disputas anteriores pela prefeitura, e em expressivas votações na conquista de mandatos de deputado federal.

A disputa, para o governo do Estado e para o Senado, ficou assim configurada:

- Coligação “Ceará vota para crescer”¹⁹ – governador: Lúcio Alcântara (PSDB) e, como vice, o empresário Beto Studart²⁰; senador: Moroni Torgan (PFL).

- Coligação “Para frente, Ceará”²¹ – governador: Cid Gomes (PSB) e vice, Francisco Pinheiro (PT); senador: Inácio Arruda (PC do B).

- Coligação “Frente de esquerda Ceará Socialista”²² – governador: Renato Roseno (PSOL).

- Coligação “Faça a diferença”²³ – governador: desembargador José Maria de Melo²⁴.

PSDC – coronel da polícia Francisco Horácio Gondim.

PCO – Salete Maria da Silva.

No decorrer do mês de julho, até o início do horário eleitoral na TV e rádio (12 de agosto), os dois candidatos que polarizavam a disputa mantiveram um intenso duelo, aferindo e exibindo sua força nas seguintes arenas: em eventos de campanha, realizados no interior e na capital, divulgados amplamente pela imprensa; na guerra de pronunciamentos públicos de apoio às suas candidaturas, recebido de prefeitos, deputados federais e estaduais; nas demonstrações de proximidade com Lula, candidato à presidência da república, cuja popularidade no Ceará era incontestável. A transição de ciclos políticos é, quase sempre, marcada pela ocorrência de migrações interpartidárias, orientadas pela cotação mais alta apresentada pelos candidatos a governador, o que implica maior probabilidade de ocorrência de “viradas eleitorais”. O título e o teor da matéria “Infidelidade em Alta”, publicada

no jornal *O Povo* (4/8/06) ilustram essa tendência na campanha em curso: “por enquanto Lúcio e Cid comemoram, cada um, a adesão de dois prefeitos que estavam do outro lado”, acrescentando que “segundo os próprios membros das campanhas, a tendência é que os números de debandadas, de ambos os lados aumentem na medida em que a disputa ganhar força e ficar mais acirrada no interior”.

Na primeira pesquisa eleitoral do Instituto Datafolha, realizada em 08/08/06, Lúcio Alcântara liderava as intenções de votos com 44%, e Cid Gomes, segundo colocado, aparecia com 35%. A avaliação positiva do governador, em torno de 50%, teoricamente o credenciava como forte candidato à reeleição. A perspectiva de desestabilização do cenário eleitoral, entretanto, já era aventada na mesma matéria que divulgava tais resultados, ao assinalar que na campanha de 2002, Lúcio Alcântara, apresentava em fase correspondente 44% das intenções de voto. Os nove pontos de diferença eram considerados fáceis de serem alcançados por Cid Gomes, com o início da campanha na televisão e no rádio. O senador Tasso Jereissati assumiu o comando da campanha de Geraldo Alckmin à presidência da República, pelo PSDB no Ceará, montando para isso uma estrutura própria, com sede de comitê eleitoral e agenda de eventos distintos, que rivalizava com a campanha de Lúcio ao governo do Estado.

A análise desenvolvida no tópico seguinte abrange as campanhas dos candidatos que polarizaram a disputa ao governo do Estado, Lúcio Alcântara e Cid Gomes, reportando-se às demais candidaturas apenas em situações em que elas atuaram como difusoras de anti-*ethos* dos candidatos principais.

4. CAMPANHA DE 2006 NA TV: *ETHOS* E CONTRA *ETHOS* CONSTRUÍDOS

O comportamento das massas depende daquilo que as reúnem sob grandes denominações comuns: discursos simples portadores de mitos, de símbolos ou de imaginários que encontram eco em suas crenças: imagens fortes susceptíveis de provocar uma adesão pulsional (Patrick Charaudeau).

Os dados da primeira pesquisa Datafolha/O Povo/TV Jangadeiro, realizada após o início da campanha ao governo do Estado na TV e rádio, justificavam a manchete “O Jogo Virou” (jornal *O Povo* 26/8/2006): Cid Gomes, com 50% das intenções de voto ultrapassara Lúcio Alcântara com 37%, e venceria a eleição já no 1º turno.

Quais as peculiaridades do discurso político? As disputas eleitorais para cargos no Executivo constituem um contexto específico de moldagem de discursos políticos. Alojados na instância política de preservação ou conquista de um lugar de governança, os discursos dos candidatos se inscrevem em um duplo registro: o da promessa de um mundo desejável e do convencimento ou crença de que quem fala detém a capacidade e os recursos para fazer acontecer o melhor mundo possível. Ou seja, um discurso que busca um equilíbrio sempre instável entre utópico e pragmático. E mais, não basta dedicar-se a formular programas de gestão da vida coletiva; é necessário que aqueles que os propõem sejam percebidos como melhores e mais dignos de crédito que seus concorrentes para obter a adesão do maior número possível de eleitores. A encenação, condição constituinte de toda comunicação social, ganha com o discurso político uma dimensão crucial:

A encenação do discurso político oscila entre a ordem da razão e a da paixão, misturando logos, ethos e pathos para tentar resolver a questão que supostamente se coloca ao cidadão: o que me leva a aderir a este ou àquele valor? Para o político, é uma questão da estratégia a ser adotada na construção de sua imagem (ethos) para fins de credibilidade e de sedução, da dramatização do ato de tomar a palavra (pathos) para fins de persuasão, da escolha e da apresentação dos valores para fins de fundamento do projeto político (CHARAUDEAU, 2006: 84).

O *ethos* como imagem de si oferecida à percepção do outro é apenas um “ser do discurso” ou é um ser social empírico? Para Charaudeau, *ethos* e ser empírico se constituem mutuamente. Não há comunicação entre “seres do mundo” que se efetive sem a

mediação de *ethos* construídos ou pré-construídos por eles e sobre eles, que orientam o rumo de suas interações:

O ethos enquanto imagem que se liga àquele que fala, não é uma propriedade exclusiva dele; é antes de tudo a imagem de que se transveste o interlocutor a partir daquilo que diz. O ethos se relaciona ao cruzamento dos olhares: olhar do outro sobre aquele que fala; olhar daquele que fala sobre a maneira como ele pensa que o outro o vê (...) O sujeito aparece, portanto, ao olhar do outro, com uma identidade psicológica e social que lhe é atribuída, e, ao mesmo tempo, mostra-se mediante a identidade discursiva que ele constrói para si. O sentido veiculado por nossas palavras depende ao mesmo tempo daquilo que somos e daquilo que dizemos. O ethos é resultado dessa dupla identidade (CHARAUDEAU, 2006: 115).

Por conseqüência, embora os indivíduos, tenham margens de liberdade para “jogar” com faces de si, eles são limitados pelos contextos situacionais em que os discursos assumem significados, e pelas representações sociais que circulam em dados grupos sociais (imaginários sócio discursivos).

Para Charaudeau, as figuras identitárias do discurso político tendem a se agrupar em duas grandes categorias: o *ethos* da credibilidade e o *ethos* da identificação. O primeiro pressupõe que a identidade discursiva construída pelo sujeito falante de realize de modo tal que os outros sejam conduzidos a julgá-lo digno de crédito. O segundo aponta para “uma relação triangular entre si, o outro e um terceiro ausente, portador da imagem de referência: o si procura endossar essa imagem ideal; o outro se deixa levar por um comportamento de adesão à pessoa que a ele se dirige por intermédio dessa mesma imagem ideal de referência” (*idem*: 119). Justifica-se a metáfora “espelho da cidadania”, utilizada pelo autor reportando-se ao *ethos* político com reflexo de valores idealizados de determinadas sociedades.

No tópico seguinte, analiso a rede de significados e valores acionados pelos candidatos Cid Gomes e Lúcio Alcântara, nas formas como se apresentaram ou foram apresentados aos eleitores na disputa pelo voto dos cearenses.

Para escapar de análises inocentes, vale lembrar que a eficácia das estratégias utilizadas, consciente ou inconscientemente, mantém sempre uma margem de imprevisibilidade para gosto ou desgosto dos profissionais de *marketing*: “Em alguns momentos são os *ethé* de credibilidade que têm forte impacto, em outros, os de identificação. (...) Há um tempo dos *ethé* de credibilidade e de identificação. Mas quem pode prevê-lo?” (CHARAUDEAU, 2006: 184).

4.1. CID, A OUSADIA SERENA: O *ETHOS* DO VENCEDOR

O slogan “O Ceará vota para crescer” condensa a mensagem política a ser declinada de várias formas ao longo da campanha, de modo a obter grau de cristalização necessário à fixação da marca simbólica reivindicada por Cid Gomes.

O enunciador interpela o destinatário não como indivíduo, mas como integrante de uma “comunidade de destino”, o Ceará, a quem todos os eleitores pertencem, inclusive ele. Ou seja, o *ethé* da identificação é acionado: “eu e vocês constituímos um nós, cearenses, movidos pela força de um mesmo desejo, o crescimento do Ceará”. O *anti-ethos* implicitamente imputado ao candidato opositor é o do marasmo. A forma enunciativa vai além da prescrição, “vote”; ela é performática, incita para a ação (votar) apontando ao mesmo tempo para o que dela resultará (“o crescimento, o progresso”). E o que pode ser mais sedutor que partilhar o sentimento de estar entre os vencedores?

A sedução no campo político se exerce com o apoio em um *ethé* da credibilidade. O que significa oferecer argumentos plausíveis e realizações ou feitos que demonstrem a força de quem fala para fazer acontecer o que é anunciado. Ressalte-se que, do lugar de produção do discurso político da governança, também se elabora um discurso da “sociedade cidadã”, na medida em que é sempre em seu nome que a

reivindicação de poder se legitima, sob a justificativa de representar suas demandas por direitos e justiça. Assim, formas de encenação da instância cidadã são encarnadas tanto nos discursos da instância da governança como da adversária.

O *ethos* da credibilidade apoiou-se nos depoimentos, narrativas e principalmente nas imagens documentais do crescimento de Sobral sob as duas administrações de Cid Gomes.

A cenografia²⁵, instituída no próprio discurso e que a ele se enlaça para legitimá-lo, é a da “visita”. Ou seja, o “visitante” é convidado a “ver com seus próprios olhos”, convocado a assumir o estatuto de “testemunha ocular” da história de Sobral que Cid fez acontecer:

Apresentadora: nos últimos dez anos, depois que Cid Gomes foi eleito prefeito, Sobral é a cidade que mais cresceu em todo o Estado do Ceará. Mas tem gente que ainda não conhece em detalhes tudo o que foi feito. No programa de hoje, nós vamos visitar Sobral e saber um pouco mais sobre o trabalho de Cid Gomes.

A visita é guiada pelo “mestre de cerimônias”, o apresentador, que coloca o visitante no interior de cenas, direcionando seu olhar para o que *deve ser visto*:

Apresentador: Cid Gomes trabalha para melhorar a vida das pessoas. Cid construiu escolas, inaugurou novas salas de aula, aumentou os salários dos professores, contratou médicos, implantou o programa saúde da família, criou o centro de ciências e línguas estrangeiras...

Apresentador: Cid Gomes tornou verdade um sonho antigo dos moradores de Sobral, assumiu a prefeitura e implantou o transporte escolar, descobriu uma fundação americana que ajuda países em desenvolvimento. Foi aos Estados Unidos, fez uma parceria, conseguiu quinze ônibus de uma só vez e

garantiu transporte de graça para os alunos do município. Há quatro anos desde que começou a estudar, essa é a rotina de Maiara e de todos os alunos da rede pública de ensino que precisam de transporte para ir a escola.

O que é mostrado é intercalado com o testemunho categórico e eufórico de moradores de Sobral, que asseveram o *ethos* de vencedor de Cid: “A cidade ficou belíssima!”; “Tudo aqui é feito por ele”; “Esses oito anos que ele passou equivalem a vinte”.

Embora Cid Gomes fosse formalmente candidato de oposição, desenvolve uma manobra para falar de um lugar de “governança” e assim reportar-se “ao seu poder de fazer acontecer”: o de ex-prefeito de Sobral. É de lá que são extraídas as narrativas dos “feitos fantásticos” que legitimariam sua pretensão de conquista do governo do Estado. Ao mesmo tempo, Cid se beneficia do “lugar de fala” de adversário do candidato à reeleição, Lúcio Alcântara, legitimando um discurso de crítica. Da confluência entre os dois lugares, surge um discurso propositivo, cuja eficácia se assenta na demonstração de que os programas de ação apresentados são não apenas desejáveis, mas, possíveis de serem realizados.

O *ethos* do vencedor se explicita na primeira fala do candidato na TV, na ênfase ao tom propositivo de sua campanha, cuja implicatividade é: “eu não preciso me defender; apenas confirmar o que sou, um vencedor”.

Cid Gomes: a partir de hoje e, até o final desta campanha, gostaria de convidar todos vocês para estarmos juntos por alguns minutos, neste horário eleitoral. No programa de hoje, vocês puderam conhecer um pouco do que fiz como deputado estadual e como prefeito da minha cidade. Nos próximos programas, vou poder mostrar um pouco mais do que foi feito e, principalmente, do que pretendo fazer se for eleito governador do estado.

O *ethos* do vencedor se alimenta da simbólica da força, da vontade, da potência para a ação; da velocidade, o que pressupõe a atribuição da imagem inversa àquele que é reconhecido como principal

adversário. Na mesma fala inaugural de Cid, uma alusão não explícita ao governador Lúcio Alcântara se faz através da imagem de um Ceará que “parou no tempo”, em que nada acontece, e que está à espera daquele que o reconduzirá ao caminho abandonado da modernidade:

Cid: as coisas aqui no Ceará, andam meio paradas ultimamente, ou estão avançando muito devagar, sem novidade nenhuma. Enquanto isso, os problemas estão se acumulando, na segurança, na geração de empregos, na saúde, na agricultura. Se o Ceará ficar parado e a gente continuar tocado as coisas do mesmo jeito de sempre, nós não vamos sair do lugar, não vamos crescer nem melhorar de vida. Nós temos que ir à luta, buscar novas saídas, novas maneiras de fazer o progresso acontecer em todo o estado. É por isso que eu digo que o Ceará precisa agora de um grande salto. Um grande salto em direção a uma vida melhor pra todos os cearenses.

A asseveração feita por outros personagens, políticos também reconhecidos como vencedores na política: o presidente Lula e o ex-ministro e ex-governador Ciro Gomes também reforça o *ethos* do vencedor :

Lula: juntos queremos fazer uma grande parceria e ampliar ainda mais os programas sociais que o meu governo realiza no Ceará, como o Bolsa Família, o PROUNI, o Luz para todos, o Programa de Agricultura Familiar. Com Cid Gomes governador fica a certeza, o Ceará vai fazer do desenvolvimento econômico e social as duas faces de uma mesma moeda.

Ciro Gomes: eu estou aqui para falar sobre o meu irmão Cid Gomes, que é candidato a governador do estado do Ceará. É claro que eu apoio o Cid, mas não só pelo carinho que

eu tenho por ele; afinal, a minha responsabilidade com o Ceará e com você, cearense, é muito maior que isso. Apoio Cid porque estou seguro de que ele é a pessoa que o Ceará precisa para voltar a progredir. Ele fez um grande governo em Sobral, com resultados muito concretos na vida das pessoas. Cid é criativo, trabalhador, competente, honesto e cheio de energia. E o mais importante, tem novas idéias, consegue reunir novos talentos, vai atrás dos recursos. É o candidato do presidente Lula. E o Cid nunca foi uma pessoa de se acomodar. É por isso que eu voto no Cid. É de gente como ele que o nosso Ceará tá precisando.

Algumas estratégias discursivas foram acionadas para evitar que as imagens de asseveradores famosos obscurecessem o brilho e a autonomia de Cid, reduzindo-o à condição de “irmão mais novo de Ciro”, ou de “candidato de Lula”. Um exemplo disso é o cuidado em focalizar Ciro como espectador: no plano da rua, no meio da multidão, um entre muitos admiradores, ele está ali para assistir ao comício de Cid Gomes, que ocupa o alto do palanque. Por outro lado, a imagem de ousadia tranqüila de Cid estabelece uma espécie de contraponto com a imagem de “língua solta” e “pavio curto” do irmão Ciro, difundida nacionalmente pela mídia²⁶.

Diferentemente de José Airton, candidato a governador, pelo PT, em 2002, Cid não se apresentava apenas como o “O Lula cá”, mas na condição igualitária de parceiro.

Ele tinha uma trajetória política própria a ser mostrada na campanha. A voz em *off* intercalava-se com a de sua mãe e a do irmão Ciro, entrelaçando-se, aí, elementos do imaginário político da tradição e da modernidade: dos Ferreira Gomes, carrega a herança de uma família de tradição, que tem a “política no sangue”; do imaginário da modernidade, emerge o político jovem, com formação técnica (engenheiro), ousado, competente:

Mãe: a nossa preocupação, minha e do meu marido, sempre foi a retidão de caráter. A gente tinha muita preocupação com a honestidade.

Voz em off: dos pais, Cid herdou a noção de justiça, a coragem para enfrentar desafios, a preocupação com os menos favorecidos.

Mãe: acho que tem alguma coisa no sangue, né, que ele herdou. Mas acho que a habilidade política que ele tem é mais peculiar dele mesmo.

O fato de estar ligado a uma frente de partidos reconhecidos como de “esquerda” creditava a Cid os benefícios do *ethé* da solidariedade, que “faz do político um ser que não somente está atento às necessidades dos outros, mas as partilha e se torna responsável por elas, que se caracteriza pela vontade de estar junto, de não se distinguir dos outros membros do grupo e, vai ao encontro das idéias e dos pontos de vista dos outros grupos” (CHARAUDEAU, 2006: 163).

Os testemunhos de políticos da esquerda caucionavam a imagem oferecida:

Artur Bruno (deputado estadual do PT): “ele criou uma lei que distribuiu melhor os recursos do ICMS para o interior do Estado”. Luizianne (PT, prefeita de Fortaleza): “em 2004, ao votar na coligação PT/PSB, o povo de Fortaleza decidiu fazer uma grande mudança na cidade que estava destruída em seu corpo e em sua alma. Com essa mesma aliança vamos avançar para um Ceará mais justo e solidário. Por isto estamos apoiando Cid Gomes”.

Vale destacar, entretanto, que a temática da democracia participativa, idealização petista da gestão popular, não esteve presente nos programas de Cid Gomes. O que se desenhava era a imagem do comandante em ação, com o anúncio de sua presença em todas as frentes de batalha. Cid: “tenho a certeza que a decisão de levar o governo ao interior do Estado, todos os meses, muito mais como um gesto simbólico, vai representar uma grande mudança, o início de uma nova era, uma relação totalmente diferente entre o governo do Estado e a população do interior”.

As duas últimas semanas da campanha de Cid na TV transformaram-se em uma espécie de encenação do final feliz, já antecipado nos resultados das pesquisas eleitorais. Em 23 de setembro, o Instituto Datafolha indicava vitória de Cid no 1º turno, com 56% dos votos contra 34% de Lúcio Alcântara. Elei-

tores, de todos os cantos do Estado são convocados a entoar entusiasmadamente sua adesão ao *ethos* do vencedor: “Eu vou votar no Cid”; “Cid é o melhor para o Ceará”; “é Cid, ninguém toma! Cid de coração! Todo mundo vota nele”.

A letra do *jingle* da campanha apresentava um resumo de todas as ações de governo oferecidas aos eleitores, como representações do melhor mundo possível, deles exigindo apenas a digitação de um número e um econômico toque na tecla “confirma”:

Grandes hospitais regionais

É 40 confirma!

Quiosques com internet grátis

É 40 confirma!

Crédito pra micros e pequenas empresas

É 40 confirma!

Ronda no quarteirão

É 40 confirma!

Turismo em todo o Ceará

É 40 confirma!

40 confirma

É Cid!

O apoio informal de Tasso à candidatura de Cid não foi mencionado na campanha, mas a aliança implícita se presentifica na ausência de qualquer crítica aos “governos das mudanças”. Sob o abrigo do *ethos* do vencedor, as esquerdas renunciavam ao papel de oposição ao “tassismo”, até então desempenhado com vigor. Tem-se, assim, uma “transição” não-traumática, que dispensava esforços para demolir o passado. Diferentemente do que acontecera no longínquo ano de 1986, não há um embate simbólico mítico entre as “forças do atraso” e as “da modernidade”.

4.2 LÚCIO: O *ETHOS* DA TRADIÇÃO

Lúcio Alcântara incorpora o *ethos* do político da tradição. É o que se inscreve na cenografia utilizada para “contar sua história”, em seu primeiro programa

na televisão. A legenda indica a identidade social de quem narra: Dona Dina, vaqueira e Mestre da Cultura Popular²⁷. Sua roupa e o chapéu de couro, o cenário árido da caatinga, a voz gutural no ritmo arrastado da “cantoria”, gênero musical tipicamente nordestino, são índices claros da “cearensidade”, da tradição que contamina a imagem do “sujeito falado”, o governador Lúcio Alcântara:

Eu vou contar a história de um homem de valor.

Formado em medicina desde cedo se dedicou

A cuidar bem das pessoas isso ele é doutor.

Estou falando de Lúcio nosso governador

E aos 27 anos competente e dedicado

Secretário de saúde aqui do nosso estado

Depois por mais duas vezes trabalhou no mesmo cargo

Prefeito de Fortaleza que deu conta do recado

Deputado federal e vice-governador

Os desafios que teve o Lúcio sempre enfrentou

Com o Ceará no coração atuante senador

Governador do estado amigo trabalhador

Com a sua experiência muito tem a oferecer

Muito fez pelo Ceará mais ainda quer fazer

Preparado e decidido ele faz acontecer

Esse é o nosso Lúcio governador pra valer.

O slogan da coligação “Ceará Melhor” conjuga duas idéias: a de um presente bom e a de um futuro ainda melhor, justificando a proposta de continuidade implícita nas campanhas de reeleição.

Entretanto, Lúcio Alcântara sofre os percalços de ter que sinalizar para o rompimento dos laços políticos que o ligavam à “Era Tasso”, e que o conduziram ao governo em 2002. As fronteiras simbólicas borradas, entre o ser situação e o ser oposição, se fizeram sentir no processo de construção do *ethos* do candidato.

A distinção já delineada na campanha anterior será reforçada em 2006: trata-se de opor dois estilos de fazer política, encarnados nas imagens de Lúcio e Tasso. Desse modo, o “outro” a quem imputar o anti-*ethos*, será prioritariamente Tasso Jereissati, e não seu concorrente direto, Cid Gomes.

Os atributos positivos do político tradicional, reivindicados por Lúcio, encontram implicitamente sua contra imagem em Tasso: firmeza X prepotência; autoridade X autoritarismo; serenidade X intemperividade. O pressuposto é que os eleitores acompanharam pela imprensa o episódio de consumação do rompimento entre os dois, tomado como prova do caráter dos envolvidos. Ou seja, Lúcio não se submeteu à imposição de Tasso que não o queria candidato; manteve-se firme, agiu com serenidade, sem levantar a voz ou dar “murro na mesa” (atitude símbolo do descontrole, do autoritarismo).

Apresentador: ser firme não é falar mal e dar murro na mesa, isso é prepotência. Ser firme é reagir com serenidade diante dos problemas. Firmeza é agir na hora certa, permanecer fiel aos seus valores, não se curvar aos caprichos alheios, nem duvidar de si mesmo. O Lúcio já provou que tem firmeza fazendo valer a sua autoridade, mas sem autoritarismo. Num comando sereno, mas firme. É de um governador assim que a gente precisa. De um governador como Lúcio Alcântara.

A fala inaugural de Lúcio reafirma a imagem da humildade que se expressa no “lugar de fala” assumido: daquele que solicita, que se oferece a ser avaliado, cuja pretensão é servir. Por outro lado, a idéia de continuidade é negada na menção a um “novo governo” (de oposição?), alusão ao rompimento dos laços que o prendiam ao “tassismo”.

Lúcio: cearenses, a partir de hoje, estou com humildade colocando meu governo para sua avaliação. Você vai poder acompanhar aqui o que estamos fazendo no Ceará e examinar se mereço continuar a governar o nosso estado. Sempre tive uma relação de respeito e

confiança com o povo cearense. E isso muito me motiva. Não sou candidato porque quero o poder, mas porque quero servir; não porque quero um novo mandato, mas porque quero fazer um novo governo com novas idéias e novas propostas (...).

Os valores invocados para distingui-lo são os da tradição política: a dignidade do passado, a honra da palavra dada, a lealdade. Lúcio: “cearenses, sempre guiei minha vida pública pelo respeito ao cidadão e não ajo diferente nas campanhas eleitorais. Costumo honrar minha palavra e os meus compromissos. Quando os compromissos são verdadeiros as eleições passam, mas a confiança fica”.

A imagem do político tradicional é restaurada e contraposta à dos políticos arrivistas, aventureiros:

Lúcio: tem candidato que quer se eleger a qualquer custo e faz todo o tipo de promessa, mesmo sabendo que não pode cumprir. Nas próximas semanas você vai conhecer minhas propostas para o novo governo (...) Não acredito em promessas, acredito sim em compromissos sérios e na determinação de fazer esse trabalho acontecer. Sou candidato e quero vencer, mas quero também estar à altura da grandeza da nossa gente.

Suas realizações são apresentadas como “compromissos cumpridos”:

Apresentador: Lúcio governador. Lúcio cumpriu seus compromissos da campanha passada. Lúcio disse que iria criar 80.000 empregos. No seu governo já foram gerados mais de 90.000 empregos com carteira assinada. Lúcio disse que iria ampliar o acesso ao ensino médio. Lúcio está triplicando o número de liceus e fez do Ceará o estado com mais vagas no ensino médio. Lúcio disse que iria garantir atendimento de emergência em todas as regiões do estado. O programa “Saúde mais perto de você” requalificou 30

hospitais regionais para atender quem mora no interior. Lúcio está fazendo mais. Está construindo o novo HGF. Duas vezes maior que o atual, com novas UTIs. Está fazendo o Canal da Integração, quatro vezes maior que o Canal do Trabalhador em volume de água. Lúcio está fazendo o maior programa de alfabetização do país. Ensinando mais de 600.000 jovens e adultos a ler e escrever. Com o Lúcio o Projeto São José teve o maior volume de investimentos: 160 milhões de reais, beneficiando mais de meio milhão de pessoas.

O quadro “Repórter Mais”, apropriação positiva do gênero jornalístico pelo discurso político, trouxe notícias e imagens sobre o evento organizado para demonstrar a força política do governador nos municípios do interior do Estado: “Aqui no SESC de Iparana, 142 prefeitos do interior vieram manifestar o apoio a Lúcio. O encontro reuniu prefeitos de todas as regiões. Muitos falaram sobre o compromisso de Lúcio com o interior”.

O *ethos* da tradição é caucionado em depoimentos dos prefeitos, dos chefes políticos municipais, que justificam seu apoio a Lúcio como contrapartida aos benefícios recebidos. A gratidão, a reciprocidade dos favores recebidos – práticas e valores que, no contexto da tradição política diferenciariam “o voto do interior” do “voto da capital” – são valores consagrados nos testemunhos dos políticos, cuja identidade é informada nas legendas:

- Nenhum governador deu tanto valor ao interior do estado como Dr. Lúcio Alcântara (Joana Batista, prefeita de Paraipaba).

- A gente pode falar com Dr. Lúcio quando quer, a gente é recebido quando procura. (Roberto Sávio, prefeito de Apuiarés).

- Um Governador que criou o FECOP justamente pra minimizar o sofrimento daquelas pessoas mais pobres. Realmente merece o voto da pobreza (Anderson Pinho, prefeito de Poranga).

- O governador Lúcio é o homem do pobre. É o homem que apóia o homem do campo. Ele quando diz que vai fazer, faz. É o homem que promete e faz. Já fez muito pelo Ceará. E com certeza vai fazer muito mais. O Ceará não pode parar (Acélio Freitas, prefeito de Acarape).

- Jaguaretama está com Lúcio. Jaguaretama precisa de Lúcio (Ari Salgadinho, prefeito de Jaguaretama).

- Umirim está com Lúcio (Antônio Brito, prefeito de Umirim).

- Gratidão se paga com gratidão e o Ceará precisa de Lúcio Alcântara mais uma vez (Marilene Campelo, prefeita de Aracoiaíba).

O pronunciamento de Lúcio Alcântara, na TV, em 04/09/2006, última tentativa de reverter os resultados apontados nas pesquisas, ganha o tom de revelação, de nota de esclarecimento público ao eleitor sobre “quem é quem” na política cearense: “A transparência tem sido umas das marcas mais importantes da vida pública do Lúcio. Em nome dessa transparência Lúcio resolveu esclarecer de uma vez por todas alguns fatos que dizem respeito a sua candidatura e ao futuro do Ceará”.

Pela primeira vez, silêncio que exige justificação, ele denuncia o fardo pesado, herdado da “Era Tasso”. Entretanto, a revelação tardia não é dita com todas as letras, não desfaz a atmosfera de enigma sobre “o que representa politicamente cada candidatura”:

Lúcio: cearenses, as eleições se aproximam. É um dos momentos mais importantes para o futuro do nosso Estado. Você irá tomar uma importante decisão: eleger o governador do Ceará. Para seguir o caminho mais seguro, é preciso fazer uma escolha consciente. Saber o que representa politicamente cada candidatura. A verdade precisa ser dita para que os cearenses não se deixem iludir pela apa-

rência. No início de 2003, quando assumi o governo, encontrei um quadro difícil. O Estado estava com sua capacidade de investimento praticamente esgotada. Procurei agir com serenidade e transmitir confiança aos cearenses. Estava certo que apesar de tudo conseguiríamos honrar os compromissos assumidos na campanha anterior. Hoje, posso afirmar, vitoriosamente, que conseguimos não apenas alcançar, mas superar as nossas metas. Prova disso é a aprovação popular do nosso governo em todas as regiões do Estado.

Suas realizações à frente do Governo indicavam a superação de um legado desastrado, recebido e carregado com resignação... O código da lealdade quebrado por Tasso, o libertara do pacto do silêncio. Ele não era o candidato de Tasso, e sim candidato apesar dele, de sua resistência ao seu nome:

Lúcio: reconhecendo o valor do nosso trabalho que as bases do PSDB de maneira democrática me convocaram para ser candidato ao novo mandato. Apesar de ser presidente nacional do PSDB, o senador Tasso Jereissati tem adotado uma postura de omissão e ambigüidade em relação à candidatura de governador de nosso partido no Ceará. O que reforça na opinião pública a percepção de que ele apóia o nosso principal adversário, dado as relações históricas que ele mantém com o grupo político opositor (...).

O manifesto de candidatura independente, sem padrinhos políticos, vem tardiamente e é insuficiente para agregar ao *ethos* do candidato o atributo da ousadia combativa. Seu alvo principal é o senador Tasso e apenas indiretamente o candidato Cid Gomes.

Lúcio: eu não tenho padrinho político para dizer o que devo fazer. Não sou candidato de uma só família. Nem estou cercado por cacii-

ques e coronéis. Meu chefe é o povo do Ceará e só a você cearense devo obrigações (...) O meu compromisso é com o povo cearense. Não tenho padrinhos políticos e minha candidatura é independente.

Os borrões dificultam a distinção das fronteiras entre situação e oposição. Tasso é a sombra onipresente em todas as manobras discursivas dos dois candidatos. Ele não solicita votos, nem manifesta apoio explícito a nenhum dos candidatos. Sua “ausência” se torna “presença”: objeto de denúncia para uns, de “esquecimento” para outros.

A candidatura do PSDB à presidência do país é assumida como tarefa inglória e solitária por Tasso Jereissati.

Os dois principais candidatos ao governo buscavam ancorar suas imagens à de Lula, candidato à reeleição presidencial, com popularidade imbatível no Ceará²⁸. A vantagem maior, entretanto, cabia a Cid Gomes, filiado a um partido coligado ao PT, e irmão de um ministro de Lula. A tentativa de reeditar o movimento nomeado de LU-LU (Lula/Lúcio), acionado com sucesso no 2º turno da campanha estadual de 2002, apresentou-se absolutamente inócua no contexto da disputa de 2006. Não restavam a Lúcio muitas alternativas para atestar os laços amistosos que o ligavam a Lula. Uma delas foi a veiculação, no programa da TV, de foto sua ao lado do Presidente, em visita protocolar ao Palácio do Planalto, acompanhada do áudio com palavras elogiosas de Lula, a ele dirigidas quando da inauguração de uma obra no interior do Ceará.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados eleitorais confirmaram as previsões das pesquisas eleitorais: vitória de Cid Gomes no 1º turno com 2.411.457 votos, correspondente a 62,38% do total de votos válidos; quase o dobro dos 1.309.277 obtidos por Lúcio Alcântara, que na fase pré-eleitoral liderava as intenções de voto. O início da campanha no rádio e na TV marcou a “virada eleitoral”, favorável a Cid Gomes, e a distância entre

os dois apenas acentuou-se no decorrer da campanha, tornando-a não competitiva.

Na disputa pelo senado, ao contrário, a competitividade manteve-se até o final da campanha. A pesquisa do Instituto Datafolha, divulgada no dia da eleição, apresentava os dois candidatos, Inácio Arruda (PC do B) e Moroni Torgan (PFL) em situação de empate.

Uma análise do mapa da distribuição de votos de Lúcio Alcântara, entre capital e interior, mostra que o apoio anunciado dos prefeitos não lhe rendeu os dividendos eleitorais esperados. Sua votação no interior foi de 978.276 votos, e a de Cid Gomes quase o dobro, 1.743.216 votos. Em termos percentuais, a distribuição de votos de cada um, na capital e no interior, não apresentou grandes variações: Cid Gomes, 72,3% de votos no interior e 27,7% na capital; Lúcio Alcântara, respectivamente, 72,7% e 25,3%.

A vitória de Inácio Arruda para o senado efetivou-se, mas a diferença percentual de votos sobre o segundo colocado, Moroni Torgan, foi modesta, aproximadamente 6%²⁹.

O candidato à presidência pelo PSDB, Geraldo Alckmin, obteve no Ceará uma das mais baixas votações do país no 1º e 2º turnos, claro indício da perda de força política do condutor de sua campanha no Estado, senador Tasso Jereissati.

Tânia Gurgel e Luiz Pontes, candidatos a deputado estadual, ambos estreitamente ligados a Tasso, não se elegeram.

Os cinco deputados federais eleitos pelo PSDB, eram considerados “lucistas”³⁰, e três deles seguiram o ex-governador filiando-se ao PR (Partido Republicano) poucos meses após terem assumido seus mandatos (jornal *O Povo*, 8/3/07).

O fim de um ciclo da política cearense que teve a duração emblemática de duas décadas, ocorre, entretanto, em circunstâncias muito especiais. A vitória de Cid Gomes para o governo representou a derrota de Tasso? Afinal, em sua campanha nenhuma voz bradou contra a mística das mudanças. Os laços de amizade entre Tasso e os Ferreira Gomes foram cuidadosamente preservados e valeram a indicação de alguns nomes para o *staff* do governador eleito.

A proximidade das eleições municipais de 2008 reforçava a perspectiva de divórcio entre forças de

diferentes matizes ideológicos que se coligaram em torno de Cid Gomes.

A ambigüidade dos laços políticos entre os Ferreira Gomes e Tasso acentua-se face às posições e interesses divergentes entre eles, no plano da política nacional. Ciro Gomes, alinhado ao governo de Lula, e com pretensões de contar com o apoio do Presidente como candidato à sucessão presidencial em 2010, terá que defrontar-se com Tasso Jereissati, uma das figuras de proa do PSDB, na oposição ao PT.

Sem celebrações rituais, a morte política parece não se consumir, não deixando espaço para que o espírito de uma “nova era” se reencarne. Foi o que me parece ter acontecido na campanha de 2006. O *ethos* do vencedor foi reconhecido pelos eleitores e confirmado em votos, mas faltou uma marca política forte, uma simbólica mobilizadora de crenças e afetos que possa converter-se em longevidade política. Não há, ainda, sinais claros de início de um novo ciclo político no Ceará, liderado pelos Ferreira Gomes.

NOTAS

- 1 Jornal *O Povo*, edição de 19 de novembro de 2006.
- 2 Jornal *O Povo*, edição de 17 de maio de 2006.
- 3 Ver títulos dos textos da autora, incluídos na bibliografia deste artigo.
- 4 Composta pelo Partido dos Trabalhadores (PT), Partido Socialista Brasileiro (PSB) e Partido Comunista do Brasil (PC do B).
- 5 Os “saberes de conhecimento” visariam estabelecer uma verdade sobre os fenômenos do mundo, enquanto os de “saberes de crença” são procedentes de avaliações sobre os mesmos. Ambos estruturam as representações sociais, mantendo entre si fronteiras permeáveis, de modo especial no campo da “realidade política”, em que os propósitos persuasivos tendem a fazer passar uma “verdade de crença” por “verdade de conhecimento”.
- 6 Os imaginários societários, para Patrick Charaudeau, são relativos a valores morais que dizem respeito à vida em sociedade, tanto no seu aspecto público como privado; e se expressam, explícita ou implicitamente, em opiniões ou formas de comportamento, vigentes em diferentes setores da instância cidadã da sociedade civil, sem que haja um engajamento militante peculiar ao segmento nomeado de “sociedade política”.
- 7 O conceito de “lugar de fala” reporta-se ao lugar que o locutor ocupa em uma cena, sob o fundo da qual locutor e alocutário estabelecem uma espécie de contrato implícito de troca simbólica de enunciados (RODRIGUES, 1996).
- 8 Coligação: Partido dos Trabalhadores (PT), Partido Comunista do Brasil (PC do B), Partido Comunista Brasileiro (PCB), Partido Socialista Brasileiro (PSB) e Partido Democrático Trabalhista (PDT).
- 9 A revista FALE editada em Fortaleza (Omni editora) e voltada para um público local, começa a circular em 2001 e seu engajamento oposicionista na disputa política estadual é evidente.
- 10 O termo “biónico” foi cunhado pela oposição ao regime militar na década de 1970 para nomear os ocupantes de postos executivos “nomeados” em eleições indiretas.
- 11 Conceito que na análise do discurso refere-se à codificação de imagens de si, construídas pelos interlocutores não tanto pelo que falam, mas, pela forma de falar, de se apresentar.
- 12 O conceito de “dixis social” refere-se à codificação das distinções sociais, dos papéis dos participantes na conversação. Os dictos estabelecem nexos entre elementos da linguagem com o contexto da enunciação. (INIGUEZ, 2004: 65).
- 13 Jornal *O Povo*, edição de 20/11/2006.
- 14 O empresário Beto Studart foi escolhido, posteriormente, candidato a vice-governador na chapa de Lúcio Alcântara.
- 15 A matéria fazia a cobertura de reunião da equipe do governo Lúcio Alcântara para realizar um balanço avaliativo de sua gestão, que deveria orientar sua plataforma de campanha de reeleição.
- 16 Na mesma matéria, Maia Júnior se diz muito próximo de Cid Gomes, mencionando as muitas rodadas de conversas entre Ciro Gomes e Tasso Jereissati, para tratarem da possibilidade de aliança entre PSDB e PSB.
- 17 Mesmo sem “dar nome aos bois”, as insinuações não deixam dúvidas de que se trata de atuação do filho do governador, deputado Léo Alcântara, em negócios nebulosos, envolvendo recursos públicos. As acusações não ultrapassaram o âmbito de rumores.
- 18 Número que correspondia a mais de 50% do total de 184 prefeitos municipais do estado do Ceará.
- 19 Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), Partido da Frente Liberal (PFL) e Partido Republicano Progressista (PRP).
- 20 O empresário Beto Studart filiou-se ao PSDB no prazo fixado pelo Tribunal Regional Eleitoral para viabilizar sua candidatura a vice, na chapa tuana.
- 21 Coligação: Partido Socialista Brasileiro (PSB), Partido dos Trabalhadores (PT), Partido Comunista do Brasil (PC do B), Partido Verde (PV), Partido Humanista da Solidariedade (PHS), Partido da Mobilização Nacional (PMN), Partido Progressista (PP) e Partido da Reedificação da Ordem Nacional (PRONA).
- 22 Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), Partido Socialista

- dos Trabalhadores Unificados (PSTU) e Partido Comunista Brasileiro (PCB).
- 23 Partido Liberal (PL), Partido Democrático Trabalhista (PDT), Partido Popular Socialista (PPS) e Partido dos Aposentados da Nação (PAN).
- 24 O candidato contava com o apoio do ex-prefeito Juraci Magalhães, filiado ao PL após sua saída do PMDB.
- 25 A “cenografia” é, para Maingneau (2006: 96), a parte da cena de enunciação que se prende mais especificamente à forma escolhida para encenar o que é dito, que é ao mesmo tempo, aquilo de onde vem o discurso e aquilo que esse discurso engendra para legitimá-lo
- 26 Em determinado momento da campanha, no programa do candidato José Maria, foi ao ar imagem de Ciro, flagrada em um comício, pronunciando um palavrão para manifestar sua indignação contra denúncias de irregularidades na administração Cid Gomes na prefeitura de Sobral, o que ensejou um pedido público de desculpas.
- 27 O programa *Mestre da Cultura* foi instituído no governo Lúcio Alcântara, selecionando em várias regiões do Ceará, pessoas consagradas à preservação das tradições populares.
- 28 Lula obteve em 2006 no Ceará sua 3ª mais alta votação em todo o país.
- 29 Em pesquisa do Datafolha/TV Verdes Mares, divulgada no dia da eleição, 1º de outubro, Moroni e Inácio apareciam empatados com 48% dos votos.
- 30 Os deputados “lucistas”, eleitos pelo PSDB, foram: Léo Alcântara (filho de Lúcio, deputado federal), Adahil Barreto; Marcelo Teixeira, Vicente Arruda e Manoel Salviano.
- _____ (1995). Eleições presidenciais 94: algumas reflexões sobre o padrão midiático publicitário da política. In *Textos de Cultura e Comunicação*, nº 33. Salvador.
- _____ (2000). Imagem marca e reeleição. In *Mídia e eleições*. Salvador: edições FACOM.
- _____ (2001). Imagem marca e continuísmo político: a Era Tasso no Ceará. In *Olhares Contemporâneos*. Fortaleza: edições Demócrito Rocha.
- _____ (2002). Virgílio, Adauto e César Cals: a política como arte da chefia. In *A Era Jereissati no Ceará: modernidade e mito*. Fortaleza: edições Demócrito Rocha.
- _____ (2003). Política de imagem e competitividade eleitoral: a disputa pela prefeitura de Fortaleza em 2000. In *A produção da política em campanhas eleitorais*. Campinas-SP: Pontes editores.
- _____ (2004). Como se faz e desfaz um fenômeno eleitoral: o caso Roseana. In *Eleições presidenciais 2002 no Brasil: ensaios sobre mídia, cultura e política* (org. Albino Rubim). São Paulo: Hacker editores. CULT.
- _____ (2004). Representações da política. In *Comunicação e política: conceitos e abordagens* (org. Albino Rubim). Salvador: Editoras da UNESP/UFBA.
- _____ (2005). A entrevista como gênero de discurso: contaminações entre os campos da mídia e da política. In *Práticas discursivas: exercícios analíticos* (org. Nelson Barros da Costa). Campinas-SP: Pontes editores.
- _____ (2004). Política e Mídia: enredos e personagens da transição democrática brasileira. In *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Tomo CXVIII, v. 118. Fortaleza.
- _____ (2006). Campanha política e representações morais: o embate Luizianne – Moroni na disputa pela prefeitura de Fortaleza em 2004. In *Política, Cultura e Processos Eleitorais*. Fortaleza: Fundação Konrad Adenauer.
- CHAMPAGNE, Patrick (1996). *Formar opinião: o novo jogo político*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- CHARAUDEAU, Patrick (2006). *Discurso Político*. São Paulo: Contexto.
- FIGUEIREDO, Marcus (1991). *A decisão do voto*. São Paulo: ANPOCS/IDESP. Editora Sumaré.
- GIRARDET, Raoul (1987). *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GINZBURG, Carlo (1986). *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GOFFMAN, Erving (1975). *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis-RJ: Vozes.

- HALL, Stuart (2003). *Da diáspora: identidades culturais*. Brasília: Humanitas.
- INIGUEZ, Lupicínio (2004). *Manual de análise do discurso em ciências sociais*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- MAINGUENEAU, Dominique (2001). *Análise de textos de comunicação*. São Paulo: Cortez Pereira.
- _____(2006). *Cenas da enunciação*. Curitiba: Criar edições.
- RIVIÉRE, Claude (1989). *As liturgias políticas*. Rio de Janeiro: Imago.
- RODRIGUES, Adriano Duarte (1995). *As dimensões pragmáticas da comunicação*. Rio de Janeiro: Diadorim editora.
- RUBIM, Albino Canelas (1999). *Mídia e política no Brasil*. João Pessoa: Editora da UFPB.
- SÁ, Celso Pereira (1996). *O campo de estudos das representações sociais*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- SENNETT, Richard (1998). *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VERON, Eliseo (1980). *A produção de sentido*. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo.
- VERNANT, Jean-Pierre (1996). *Entre mito e política*. São Paulo: EDUSP.

APELOS ELEITORAIS DOS CANDIDATOS PRESIDENCIAIS DO BRASIL EM 2006¹

INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta um estudo dos principais apelos políticos-eleitorais utilizados no Horário Eleitoral Gratuito de Televisão (HEGTV), na campanha presidencial de 2006. O *marketing* político-eleitoral é entendido como o uso de ferramentas de *marketing* na atividade política, seja ela de governos, de partidos, de instituições ou personalidades, em momento de campanha eleitoral ou não. Aqui estão resultados do estudo de parte do *marketing* político, ou seja, aqueles obtidos através da análise de conteúdo dos programas do primeiro turno do HEGTV dos candidatos: Luís Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores (PT); Geraldo Alckmin, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) e Heloísa Helena, do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Tais resultados dizem respeito ao conteúdo dos principais eixos discursivos, relacionados aos apelos racionais por valores, racionais pragmáticos e emocionais. Neste sentido, procedemos à gravação dos programas presidenciais, seguida de sua transcrição e análise. Esta foi feita relacionando-os ao estudo do comportamento político-eleitoral no período citado, a uma breve contextualização e aos resultados das principais ações de governo.

JORGE ALMEIDA*

RESUMO

Apresenta-se aqui um estudo dos principais apelos políticos-eleitorais utilizados na campanha presidencial de 2006. O *marketing* político-eleitoral é entendido como o uso de ferramentas de *marketing* na atividade política, seja ela de governos, de partidos, de instituições ou personalidades, em momento de campanha eleitoral ou não. Analisa-se, aqui, o conteúdo dos programas do Horário Eleitoral Gratuito de Televisão (HEGTV) dos candidatos: Luís Inácio Lula da Silva (PT), Geraldo Alckmin (PSDB) e Heloísa Helena (PSOL), focalizando-se os principais eixos discursivos, relacionados aos apelos racionais por valores, racionais pragmáticos e emocionais.

ABSTRACT

Here is presented a study of the principal political-electoral appeals used in the campaign for president of Brazil in 2006. The political-electoral marketing is understood as the use of instruments of marketing in political activities either by governments, parties, institutions or personalities in moments of electoral campaigns or not. Here is analyzed the contents of programmers of the Free Electoral Hour of Television of the candidates (HEGTV) - Luís Inácio Lula da Silva (PT); Geraldo Alckmin (PSDB), and Heloísa Helena (PSOL), focalizing on the principal discursive axis in relation to the rational appeals for values, for rational and emotional affairs.

* Professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA).
Doutor em Comunicação e Cultura Contemporâneas;
membro do grupo de pesquisa "Processos de hegemonia
e contra-hegemonia". Autor de Como vota o brasileiro
e Marketing político, hegemonia e contra-hegemonia.
jorgealm@uol.com.br

BREVE PROBLEMATIZAÇÃO CONCEITUAL

Entendemos que *marketing* político-eleitoral é um instrumento necessário, na atualidade, independentemente do caráter social, político e ideológico das forças políticas em jogo. A utilização de suas técnicas não leva necessariamente à despolitização dos processos, podendo mesmo ser um instrumento que impulsiona mudanças. Assim, o *marketing* pode intervir nas *representações sociais da política*², tanto para ativar forças simbólicas e materiais, quanto para mantê-las na passividade. Além disso, o *marketing* não se reduz à *mídia*, sendo um composto de ferramentas adequado para a realização de várias ações, entre elas, a identificação de cenários, a definição de programas de governo, a construção de alianças políticas e sociais, o planejamento estratégico e todo um conjunto de tarefas que vão desde a pesquisa até a propaganda massiva (ALMEIDA, 2002).

Quanto ao comportamento político, levantamos a hipótese de que o voto naquelas eleições e, particularmente, o depositado na candidatura vencedora, se caracteriza predominantemente por uma

combinação ou coexistência entre uma racionalidade pragmática e uma racionalidade por valores em sentido amplo, enquanto há uma baixa mobilização emocional e ideológica no sentido restrito (ALMEIDA, 1998; 2007-a; 2007-b).

Na racionalidade baseada em valores, os indivíduos são vistos como capazes de proceder racionalmente não apenas a partir de interesses materiais diretos e imediatos. Podem agir considerando uma causa, um dever, a dignidade, suas convicções, orientações religiosas, éticas e morais; com base em decisão coletiva ou a partir de um posicionamento ou predominância de uma visão de mundo e interpretação da realidade do grupo ou de um dos grupos sociais de pertencimento; ou baseados na solidariedade, na justiça, na igualdade, mesmo na eventualidade de conseqüências pessoais, negativas, mais imediatas. Isto significa que podem agir tendo como base concepções ideológicas mais definidas ou restritas (como uma identificação com o “socialismo”, o “liberalismo”, o “coletivismo” ou a “livre iniciativa”; ou uma preferência partidária bem consolidada). Mas, podem ser guiados também por valores ou preferências mais difusas e genéricas que, no entanto, não fogem de um comportamento voltado a valores políticos, ideológicos, morais, religiosos e culturais mais gerais (PORTO, 1997; WEBER, 2004; GOUVEIA, 1997).

Na hipótese da racionalidade pragmática, as pessoas se posicionam diante de um governo, de forças partidárias ou personalidades políticas e votam com base em motivos racionais. Esta racionalidade não é necessariamente baseada em conhecimentos profundos e sistemáticos a respeito dos assuntos; ou em informações amplas, plurais, seguras e verdadeiras sobre a realidade e o conjunto dos fatos, do contexto e das forças políticas em jogo e candidaturas em disputa. Estes podem ser critérios para avaliar uma opinião consistente e profunda, mas não para caracterizar uma decisão menos fundamentada e pouco informada (ou mesmo mal informada) como não sendo racional. Portanto, dentro dessa hipótese, as ações podem ser entendidas como decisões racionais, porém limitadas pela (falta de) qualidade das informações colhidas, fornecidas ou impostas. E podem estar permeadas, em maior ou menor grau, por intuições, sentimentos e emoções. Essas decisões não são baseadas numa

racionalidade estratégica, que prioriza conseqüências futuras (VASQUEZ, 1977; GRAMSCI, 1979; DE CERTEAU, 1994). Acabam sendo decisões imediatistas, a partir das opções concretamente colocadas. Mas, isto não significa que sejam decisões estritamente individuais ou individualistas, pois podem refletir, de alguma maneira, representações sociais da política, numa determinada conjuntura, e uma tendência de comportamento de um determinado grupo social³.

A coexistência ou combinação da racionalidade por valores com a racionalidade pragmática está na hipótese de que parte importante das pessoas se posiciona e vota com base em valores e outra parte decide com base numa racionalidade pragmática. Isto não significa que seja possível separar as pessoas, pondo de um lado as que supostamente se comportam totalmente de uma forma e, do outro, aquelas que procedem de outra forma. Supõe-se que esses fatores podem coexistir não apenas socialmente, como também nos indivíduos; e que estes podem, inclusive, nem sempre se comportar tendo um dos elementos como principal. Em geral, é difícil também separar inteiramente o componente emocional do racional. Tanto a paixão pode estimular a racionalidade, como razões fortes emocionam indivíduos e grupos sociais. Também é difícil entender e comprovar como alguma proposta, partido ou candidato pode emocionar se não existem razões para isto (ALMEIDA, 2007-b).

Ademais, pensamos a emoção não como um fator que leva necessariamente a uma decisão não-racional ou como um fator pré-racional e inferior – como irracionalidade, primitivismo, infantilidade ou impulsividade sem causa e sem fins. A emoção também pode funcionar como estimulante da racionalidade e da cognição, como um fator capaz de provocar o intelecto a romper situações de acomodação política.

Neste sentido, aqui há uma diferença entre esta concepção e uma outra segundo a qual a racionalidade é exclusivamente baseada numa visão político-ideológica estratégica mais fechada, com uma clara compreensão de projeto político, que pensa sua implementação estrategicamente e que supõe também pensar e tomar atitudes, conscientemente táticas, com vistas a uma determinada estratégia.

Por outro lado, esta leitura também guarda uma diferença com aquela da teoria da escolha racional, que tem como pressuposto um individualismo e uma racionalidade exclusivamente com respeito a fins, e sempre numa avaliação de custo-benefício mais imediatista. Uma racionalidade estreita, que supõe que o indivíduo comum age racionalmente e é ator racional, mas que não valoriza as influências e ações coletivas e desconsidera a ação racional por valores.

Numa análise da conjuntura política (GRAMSCI, 1978 e FIORI, 2003) como um todo, é preciso destacar o estudo das *representações sociais da política*, conjunturalmente presentes. A análise da conjuntura abarca a realidade de modo mais amplo, pois não se limita à forma como a política está sendo representada em determinado momento. Precisa estudar o conjunto dos atores e fatores que estão fora da cena pública; que estão nos bastidores, mas que também podem vir a entrar em cena ou influenciar os atores que nela estejam aparecendo. Ou seja, atores que não estão visíveis nas *representações sociais da política*, bem como as bases infra-estruturais e superestruturais mais permanentes e que incidem, condicionam, constroem ou potencializam ações dos atores políticos.

Assim, as *representações sociais da política* fazem parte da realidade e têm uma grande importância simbólica (e política real), pois constituem o ambiente simbólico no qual a disputa política se desenvolve. Por isso, a sua identificação é importante num processo de disputa política. Enfim, as *representações sociais da política*, conjunturalmente identificadas na recepção ou na chamada “opinião pública”, criam limites reais à ação política e à aceitação dos discursos dos candidatos, mas podem ser alteradas, se, em tempo hábil, entra em cena uma força real maior que a representação.

A leitura do “Cenário de Representação Midiática da Política” – ou seja, das representações da política que estão sendo construídas na mídia em geral; especialmente nos programas de maior audiência da TV; e, no período eleitoral, pelo HEGTV – também é importante para se entender um processo de disputa política (ALMEIDA, 2005).

CONTEXTO DO GOVERNO LULA E DAS ELEIÇÕES

Nos quatro anos de governo do presidente Lula da Silva, as *representações sociais da política* sofreram importantes alterações conjunturais, relacionadas tanto a elementos de caráter subjetivo e simbólico quanto de natureza objetiva, ligados a questões políticas, econômicas, sociais e éticas. Identificamos cinco “momentos”. No primeiro ano, o governo apresenta uma aparente “boa avaliação”. Esta começa a se tornar negativa no início de 2004, voltando a melhorar no segundo semestre daquele ano. Em 2005, volta a piorar com a crise do chamado “mensalão” e torna a melhorar no início de 2006, mantendo-se positiva até o final do ano. Nossa hipótese é de que vários fatores – materiais e simbólicos, mais permanentes ou conjunturais – influenciaram esta avaliação ondulante. Enfim, o comportamento do eleitor foi tensionado no percurso do governo, mas, tendendo a fazer uma avaliação relativamente positiva, especialmente nas circunstâncias do período pré-eleitoral.

Durante o ano de 2003, praticamente todos os dados econômicos e sociais, que incidem mais diretamente sobre a vida do povo, pioraram (FILGUEIRAS, 2003, PAULANI, 2004, BOITO, 2003, SOARES, 2003 e ALMEIDA, 2003). Entretanto, o governo Lula manteve altos índices de avaliação positiva, os quais estiveram provavelmente mais relacionados ao simbólico (à esperança gerada por sua biografia e pela história do PT) – que, ao lado do desgaste do governo de Fernando Henrique Cardoso (FHC), foi um grande veículo de sua vitória em 2002 – e à expectativa de solução dos problemas até o final do governo. Nisto, a grande mídia pode ter ajudado o governo e a imagem pessoal do presidente. Sendo esta melhor que a do governo, seu *marketing* procurou usá-la como âncora e trabalhou as esperanças no futuro para obter uma aprovação imediata. Note-se que o governo FHC sustentou dados positivos no primeiro ano de sua gestão (1995) baseado numa melhora relativa e temporária do poder aquisitivo da população, fato identificado em dados objetivos e também aceito subjetivamente pela maioria da população. Portanto, sua aprovação tinha uma explicação diretamente sustentada numa base material (ALMEIDA, 2002). Não foi este o caso do governo Lula, que teve uma boa aprovação no

seu primeiro ano, dentro de uma situação social e econômica negativa.

Mas, esses resultados sociais e econômicos negativos – ficando mais sentidos a partir do final do segundo semestre de 2003 (BORGES NETO, 2005), com sua divulgação pela mídia – devem ter contribuído para que ficasse subjetivamente evidente, para a maioria da população, que a situação social e econômica estava difícil. E isto acabou se refletindo numa avaliação mais crítica do governo, no início de 2004. Ademais, o cansaço da espera pelas mudanças; o discurso repetitivo, mantendo as promessas e adiando sua aplicação; a retomada da cobrança dos movimentos sociais organizados que, em sua maior parte, mantiveram em 2003 uma postura de cautela; o aumento das contradições na base de apoio parlamentar do governo, inclusive dentro do próprio PT; os atritos dentro do empresariado sobre os rumos da economia e das relações internacionais; e o ano eleitoral de 2004, com uma maior desenvoltura dos grupos de oposição também contribuíram para alterar, pelo menos parcialmente, o comportamento da mídia e o humor da população.

A aparente recuperação econômica (com um moderado crescimento do PIB, do emprego, da renda e do consumo interno), mesmo que parcial e temporária, e sem uma sustentabilidade comprovada, acabou facilitando a predominância de um noticiário favorável ao governo no segundo semestre de 2004. A consequência foi também uma melhora de sua avaliação nas “sondagens de opinião” e nas intenções de voto, chegando a níveis próximos daqueles do final de 2003. A repercussão, no curto prazo, se expressou em *representações sociais da política* mais favoráveis aos candidatos do PT, na reta final das eleições municipais, diminuindo a derrota sofrida por este partido.

O ano de 2005 trouxe de volta notícias negativas na economia: esta tornou a apresentar baixos índices de crescimento no final do ano. Além disso, no segundo semestre eclodiu a crise do chamado “mensalão”, iniciando-se mais precisamente em maio com a proposta de instalação da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) dos Correios, seguida pela entrevista do deputado Roberto Jefferson (do Partido Trabalhista Brasileiro, PTB-RJ). Tem-se, ali, o começo de uma série de denúncias, com amplo espaço midiático,

abrindo-se uma profunda crise política que fissa a base do governo; derruba os principais dirigentes do PT e parte dos seus principais quadros no governo; provoca dissidências; e mancha a imagem ética do Partido e do próprio presidente Lula. Assim, teremos, no final de 2005, representações sociais conjunturais da política novamente negativas para o governo e para o presidente.

Em 2006, tem-se uma nova mudança nas representações e intenções de voto, reafirmando a importância dos fatores conjunturais na alteração do comportamento do eleitor. Essa mudança ocorre em virtude de acontecimentos favoráveis ao governo e desfavoráveis à oposição conservadora e pelo fato de a candidatura à esquerda (Heloísa Helena, PSOL) não ter tido força social e política para ocupar melhor o espaço político que se abriu. Há uma diminuição da exposição negativa de Lula e amplia-se a positividade de sua imagem na mídia, por diversos fatores (como já vimos), ocorrendo o inverso com a oposição conservadora. Além disso, o Presidente, o PT, o governo e os movimentos sociais que lhes dão apoio ainda têm muitas reservas políticas que foram mobilizadas particularmente quando houve a ameaça de *impeachment*.

Um dos dados que reforça a idéia de um apoio passivo, com baixos teores de emoção, e sustentado por uma racionalidade pragmática de votar no “menos pior”, pode ser encontrado (nas “sondagens de opinião”) nas respostas às questões que perguntavam sobre os setores sociais mais beneficiados e os mais prejudicados pelo governo Lula. Este tipo de avaliação crítica, mas mantendo apoio a um governo, já havia se manifestado em 1994, no período de implantação do Plano Real que alavancava FHC. Apesar de a maioria entender que os maiores beneficiados eram os mais poderosos economicamente, o Plano Real e FHC eram majoritariamente apoiados. É como se dissessem que “eles ganham mais, mas nós também ganhamos alguma coisa ou estamos perdendo menos” (ALMEIDA, 1998).

A última crise, do “escândalo dos sanguessugas” e da compra e venda do “Dossiê Vedoin” – envolvendo dirigentes da campanha de Lula da Silva e do PT de São Paulo – acabou tendo apenas um impacto temporário – e somente depois da divulgação das

fotos do dinheiro encontrado nas mãos de petistas –, contribuindo para a ocorrência do segundo turno, mas não impedindo uma expressiva vitória em 29 de outubro. Isto porque as denúncias não foram capazes de alterar o padrão mais geral de comportamento político do eleitor. Ao contrário, esse padrão foi reforçado no segundo turno, ao ponto de Lula da Silva não somente vencer com uma larga margem de votos – capitalizando a maior parte do eleitorado dos candidatos que não foram ao segundo turno – como ainda conseguir avançar sobre o próprio eleitorado de Geraldo Alckmin, que teve, extraordinariamente, uma votação no segundo turno menor que no primeiro. A instrumentalização da questão das privatizações, identificada negativamente com FHC e Alckmin, cumpriu um papel importante naquele momento. Ou seja, o segundo turno concretizou, eleitoralmente, as tendências que vinham se constituindo e se acumulando desde o período pré-eleitoral imediato e mesmo durante todo o governo Lula.

COMPORTAMENTO POLÍTICO – RACIONALIDADE PRAGMÁTICA E POR VALORES

O esboço de formulação sobre as lógicas do voto (racionais por valores ou pragmáticos e emocionais) aqui apresentado encontra, no processo eleitoral de 2006, importantes elementos empíricos. Entre o início de 2003 e o final de 2006, a análise da evolução da avaliação do governo Lula, presente nas chamadas “pesquisas de opinião”, mostrou uma significativa variação das representações sociais da política durante os quatro anos do seu primeiro mandato. Entretanto, duas importantes características aparecem como principais vertentes relacionadas ao comportamento político, com repercussões sobre as variadas intenções de voto e a votação final, no primeiro e segundo turnos. Um tipo de voto identificado com certos valores simbolizados pelos principais candidatos e um outro, mais instável e vulnerável, baseado numa racionalidade pragmática.

É plausível interpretar a coexistência do voto por valores com aquele baseado numa racionalidade pragmática, tanto nos eleitores que votaram em Lula da Silva como naqueles que optaram por Geraldo Alckmin. Enquanto o eleitorado de Heloísa Helena e do também candidato a presidente, Cristovam Bu-

arque (Partido Democrático Trabalhista – PDT), foi mais estimulado por valores.

O voto por valores no candidato vencedor está relacionado à sua identificação com o povo, com os mais pobres, trabalhadores; com os interesses nacionais; com uma prioridade a genéricas políticas sociais e mesmo com a “esquerda” (apesar do próprio candidato não mais se auto-identificar assim) – ao que parece, vistos como mais importantes do que a honestidade. Enquanto aquele voto baseado numa *racionalidade pragmática* está ligado às ações do Estado em atendimento a uma parte das demandas da população, principalmente da mais pobre (ALMEIDA 2007-a e 2007-b).

SÍNTESE DESCRITIVA DOS PROGRAMAS DO HEGTV DOS TRÊS PRINCIPAIS CANDIDATOS

O estudo dos programas políticos-partidários na TV é muito importante, uma vez que estes se constituem em um espaço oficial para os partidos expressarem suas políticas. É um programa totalmente pensado, planejado, produzido e editado sob a responsabilidade da direção nacional do partido e/ou do comando da campanha do candidato; eliminando, assim, riscos de deformação, por terceiros, da vontade de expressão política do partido e/ou candidato. Mas este é o mais amplo, o mais esotérico – mesmo que nele também estejam presentes passagens esotéricas, só para os “entendidos”.

Este estudo foi feito através de uma pesquisa primária, que analisou o conteúdo das principais peças de campanha, ou seja, os programas do Horário Eleitoral Gratuito de Televisão (HEGTV) dos três candidatos mais importantes: Luís Inácio Lula da Silva (PT), Geraldo Alckmin (PSDB) e Heloísa Helena (PSOL). Neste sentido, procedemos à gravação dos programas presidenciais, seguida de transcrição e análise. Esta foi feita de modo relacionado ao estudo que já fizemos sobre o comportamento político-eleitoral no período citado e a uma contextualização da conjuntura, focalizando particularmente as principais ações do governo. Os resultados que apresentamos dizem respeito ao conteúdo dos principais eixos discursivos, relacionados aos apelos racionais por valores, racionais pragmáticos e emocionais.

Na pesquisa empírica, assistimos a todos os programas noturnos e diurnos dos candidatos, verificando a inexistência de diferenças significativas de forma ou conteúdo entre os dois horários. Neste sentido, optamos por analisar mais detidamente dez (10) dos vinte (20) programas noturnos. Para isto foi feita uma amostra qualitativa intencional, dos três primeiros, dos três últimos e de outros quatro veiculados no meio da programação. Estes foram transcritos integralmente e analisados. Para permitir uma melhor visualização dos programas e dos resultados que obtivemos, apresentamos, a seguir, uma síntese do primeiro e do último programa noturno, de cada um dos três candidatos estudados; e uma transcrição integral do décimo programa – por ser um programa intermediário e menos sujeito a pequenas diferenças que podem ser encontradas no primeiro e no último, por suas características de apresentação e fechamento da campanha. O conteúdo destes programas, no que diz respeito ao nosso objeto de pesquisa (os tipos de apelos já descritos), reflete qualitativamente o conjunto dos programas dos candidatos.

LULA DA SILVA – PRIMEIRO PROGRAMA NOTURNO, EM 15 DE AGOSTO DE 2007

O primeiro programa de Lula da Silva inicia com uma combinação de argumentos racionais pragmáticos, com a exploração de valores identitários trabalha-

dos emocionalmente: “Porque Lula... Tem a cara do Brasil... E o Brasil tem a cara do Lula”, falados pelos apresentadores do programa, um homem branco, um indígena e uma mulher negra.

É feita toda uma retrospectiva de obras e ações governamentais (ocupando a maior parte do programa), parcialmente entrecortada por memória da vida de Lula da Silva, desde quando foi retirante nordestino. A questão da ética (e da corrupção) é apresentada como um problema eminentemente do sistema político, que precisa ser reformado. Os elementos valorativos e emocionais estão presentes no *jingle*, na história de vida do candidato e na exploração do medo: “Por hoje, quero apenas que vocês reflitam se o melhor para o Brasil é avançar rapidamente, ou recomeçar do zero como querem alguns candidatos”.

O *jingle*/clipe é o principal instrumento dos apelos emocionais e valorativos: “Não adianta tentarem me calar. Nunca, ninguém vai abafar a minha voz. Quando o povo quer, ninguém domina (...) O Brasil quer seguir em frente, com o primeiro homem do povo presidente. Ele sabe governar com o coração. Tem a alma do povo e a cara da gente. São milhões de Lulas, povoando esse Brasil. Homens e mulheres, noite e dia a lutar, por um país independente, onde o presidente é o povo e o povo é presidente” (trilha sertaneja) – tendo ao fundo imagens de brasileiros trabalhando, se fundindo com imagem de Lula da Silva.

| LULA DA SILVA – PROGRAMA NOTURNO INTEGRAL, DE 05/09/2007 | |
|---|---|
| Imagem | Áudio |
| Abertura – bandeira do Brasil | Locutor: começa agora o programa do candidato que não agride e não calunia. O presidente que além de já ter feito muito pelo país tem as melhores propostas para o nosso futuro. |
| Fotos de Lula e paisagens seqüenciadas | Jingle: é Lula de novo com a força do povo (duas vezes) |
| Lula da Silva num escritório | Lula: meus amigos e minhas amigas, houve dois motivos fortes para eu decidir me candidatar à reeleição. Primeiro, a certeza de que eu posso fazer um governo ainda melhor. Segundo, evitar que muitas obras e programas importantes sejam interrompidos. Por que posso fazer um governo melhor? Porque tenho mais experiência, conheço mais a “máquina” e posso montar uma excelente equipe de governo. Porque não vamos perder tempo, como ocorreu no início do governo, resolvendo problemas deixados pelos outros. |

| | |
|--|---|
| | Graças a Deus, não só vencemos as dificuldades, como encontramos soluções definitivas que vão nos garantir avançar de forma rápida e segura. Fizemos muito. E isso me orgulha. Mas sei que é apenas o começo. Que podemos fazer muito mais. |
| Apresentadora negra – Cenário colorido | – Há muito tempo o Brasil não via tantas obras habitacionais. Tanto esforço para garantir o sonho da casa própria. |
| Imagens seqüenciadas de prédios e casas construídos ou em construção no governo Lula. | Locutor: novecentas e sessenta e seis mil moradias prontas ou em construção em todo o país. Vila do PAN, no Rio; Conjunto Itaquera, em São Paulo; Conjunto Samambaia em Brasília; conjunto da Pavuna, no Rio; Conjunto Barcelona, em Porto Alegre. Lula também está erradicando favelas e palafitas. Em Salvador surge Nova Alagados. Em Recife, quem morava nas palafitas de Brasília Teimosa, agora tem casa nova no Conjunto do Cordeiro. |
| Ex-moradora do Conjunto Brasília Teimosa e imagens da visita de Lula na sua nova casa | – Quando disseram, assim, que o presidente Lula vai a sua casa eu não acreditei. Pra mim, fosse mentira. A primeira coisa melhor da minha vida que me aconteceu foi a minha filha e depois foi a minha casa. |
| Apresentador indígena | – Saneamento. Com Lula, essa área tão importante para a vida das pessoas superou uma grave crise. |
| Imagens seqüenciadas de obras de saneamento básico e de algumas famílias beneficiadas | Locutor: 2.314 obras de saneamento já concluídas. 2.418 em andamento. Benefícios para seis milhões de famílias. Este trabalho não pode parar. |
| Apresentador branco | – E pra quem mora em zona rural, Lula está levando luz pra todos. |
| Imagens seqüenciadas de redes transmissoras de energia elétrica; globo terrestre, Maracanã; pessoas contempladas pelo programa Luz Para Todos. | Locutor: o programa Luz Para Todos já levou energia, trabalho e renda para três milhões e setecentos mil brasileiros. Uma população maior que a do Uruguai. Os trezentos e nove mil quilômetros percorridos pelos fios do programa são suficientes para dar sete voltas ao redor da terra. A cada três minutos é ligada na casa de uma família que vive na zona rural. Os cem mil trabalhadores envolvidos no programa dariam para encher o Maracanã. Luz Para Todos. O programa que levou milhões de brasileiros a um mundo mais justo, mais generoso, mais iluminado. |
| Apresentadora negra | – Educação, saúde. Também aqui Lula está iniciando uma verdadeira revolução. |
| Imagens seqüenciadas de estudantes, prédios das universidades e escolas técnicas em construção. | Locutor: na educação, Lula criou o PROUNI. Bolsas de estudos para que jovens de baixa renda estudem em universidades particulares. Ele também está implantando dez universidades públicas. Quarenta e oito extensões universitárias. E trinta e duas escolas técnicas. |
| Mulher beneficiada com uma das bolsas de estudos oferecidos pelo PROUNI. | – Eu não tinha como imaginar uma pessoa que ganha um salário mínimo fazendo uma universidade. Hoje em dia a gente pode. |
| Imagens seqüenciadas de hospitais e fábrica de remédios. | Locutor: este trabalho não pode parar. Locutor: na saúde, Lula investe na melhoria de hospitais e na fabricação de remédios. Ele também aumentou as ações de saúde preventiva e criou |

| | |
|--|---|
| | programas como o Brasil Sorridente, o SAMU 192 e as farmácias populares em todo o Brasil. Este trabalho não pode parar. |
| Lula da Silva no escritório. | Lula: temos grandes obras em andamento. Temos grandes programas de transferências de renda em curso. Se isso fosse interrompido, seria não apenas um grande prejuízo financeiro, mas um imenso sacrifício humano para o nosso país. Seria jogar fora todo um esforço de mudança que já vem dando excelentes resultados. |
| Imagens do projeto das novas ferrovias. | Locutor: Lula abre novos caminhos para a produção. Grandes obras em andamento. Ferrovia Nova Transnordestina. Mil e oitocentos quilômetros de extensão entre os portos de Suape, em Pernambuco e o de Pecém, no Ceará. Ferrovia Norte-Sul. Mil novecentos e oitenta quilômetros entre Belém do Pará e Senador Canedo, em Goiás. |
| Apresentador indígena | – Portos, aeroportos e rodovias: também há grandes obras em cada um destes setores. |
| Imagens seqüenciadas de alguns portos, aeroportos, rodovias e estações do metrô. | Locutor: vinte portos e dezenove aeroportos já foram ou estão sendo modernizados e ampliados. Nove mil quilômetros de rodovias já recuperadas e obras em rodovias fundamentais para nossa produção como a BR-101, Nordeste e a BR-101, Sul. Este trabalho não pode parar. O governo Lula também está construindo os metrôs de Recife, Salvador, Belo Horizonte e Fortaleza. E, através do BNDES, financia parte da expansão do metrô de São Paulo. |
| Apresentador branco | – Lula também está reativando setores importantes da nossa indústria que geram milhares de empregos. |
| Imagens de navios, plataformas de petróleo e produção de biodiesel. | Locutor: a indústria de construção naval quase parou na década de noventa. Com Lula, ela voltou com força total. Plataformas de petróleo e navios que eram construídos em outros países, agora são construídos aqui mesmo. Este trabalho não pode parar. Com Lula, o Brasil conquistou a auto-suficiência em petróleo e, até dois mil e nove, conquistará a auto-suficiência na produção de gás natural. Surgem também novas fontes de energia, como o biodiesel, um combustível feito de plantas como a mamona que chama a atenção do mundo e já está gerando mais de duzentos mil empregos no campo. |
| Apresentadora negra | – Infra-estrutura, programas sociais e geração de empregos. O país cresce em todas as áreas e na economia não é diferente. Veja: |
| Manchete dos principais jornais do país | Locutor: dívida com o FMI zerada. Queda com os gastos com os juros da dívida externa. O maior saldo externo, desde mil novecentos e quarenta e sete. Arrecadação federal bate recorde. As exportações também. Balança comercial tem melhor agosto. A indústria cresce. As microempresas também. E os salários estão sendo reajustados acima da inflação. Compromisso com o futuro. |
| Lula da Silva no escritório. | Fechamento Lula: tenho certeza de que posso fazer um segundo governo melhor do que este primeiro. Tenho plena convicção disso. Tenho projeto, determinação e apoio político. Vou continuar o que está certo, corrigir o que está errado e fazer o que não foi feito. Quero continuar diminuindo a desigualdade entre as pessoas e entre as regiões. Continuar o trabalho contra a corrupção e o desperdício. Quero continuar fazendo um governo para todos, mas em especial para os que mais precisam. |

SÍNTESE DO PROGRAMA DE LULA DA SILVA, DE 05/09/2007

Começa com trecho do *jingle*/clipe com imagens de campanha: “É Lula de novo com a força do povo” (duas vezes).

É um programa que está dentro da linha geral; ou seja, é centrado na exploração de argumentos racionais pragmáticos. Faz ligeira crítica indireta aos adversários, ao dizer que é um “candidato que não agride e não calunia. O presidente que, além de já ter feito muito pelo país, tem as melhores propostas para o nosso futuro”.

Faz críticas indiretas ao governo anterior e também explora o argumento do medo, ao afirmar, por exemplo, que seu segundo principal motivo para ser candidato à reeleição é “evitar que muitas obras e programas importantes sejam interrompidos”. O medo da interrupção de programas governamentais é explorado, explicitamente, em duas falas de Lula, ficando implícito em outros trechos. E também explora, emocionalmente, a fala de mulheres beneficiadas por nova moradia e pelo PROUNI. Mas, o eixo de todo o programa está baseado em apelos pragmáticos. Mesmo os apelos emocionais estão calçados em argumentos racionais pragmáticos. Os apelos por valores podem ser identificados mais indiretamente e, simbolicamente, em imagens e na utilização da mulher negra e do homem indígena como apresentadores.

LULA DA SILVA – ÚLTIMO PROGRAMA NOTURNO, EM 26/09/2007

Abertura, com *jingle*/clipe em ritmo de samba, e exploração emocional, inclusive do medo – “Não troco o certo pelo duvidoso, eu quero Lula de novo. Não vou jogar fora o que eu ganhei, perder tudo que eu alcancei, voltar para o sufoco”. [] “É Lula de novo com a força do povo. É Lula de novo com a força do povo”.

O programa está centrado numa retrospectiva de obras e ações sociais e econômicas, com *jingle* emocional, mas com razões de voto. No decorrer, predominam amplamente os argumentos racionais pragmáticos com as ações realizadas pelo governo, entremeados com trechos do *jingle* “Não troco o certo pelo duvidoso, quero Lula de novo”.

GERALDO ALCKMIN - PRIMEIRO PROGRAMA NOTURNO, 15 DE AGOSTO DE 2007

O primeiro programa de Geraldo Alckmin, assim como o de Lula da Silva, está centrado em apelos à racionalidade pragmática dos eleitores. A maior parte dele é investida em descrever ações sociais do candidato quando era governador de São Paulo, especialmente voltadas para a população mais pobre. Além disso, outra parte importante deste programa se volta para a história de vida pessoal e política do candidato do PSDB. São momentos em que se expressam apelos valorativos, relacionados a elementos identitários que o candidato procura construir, tratando sua imagem como a de uma pessoa de “família simples”, que “subiu na vida pelo próprio esforço e sempre esteve preocupado em servir aos mais pobres”. Há a preocupação de explorar, emocionalmente, algumas passagens. Este tipo de apelo também está presente de modo combinado com o discurso pragmático, especialmente quando mostra uma mulher bóia-fria agradecendo, emocionada, o Renda Cidadã, “uma ajuda em dinheiro para quem realmente precisa”.

Nesta linha, o *jingle*/clipe (em ritmo sertanejo), se concentra numa combinação de apelos valorativos tratados de modo emocional:

O brasileiro gosta tanto da verdade. E a verdade está aí pra quem quer ver. Mude o caminho. Conserte o país da gente. Resgate o sonho e deixe o Brasil crescer. Aperte a mão do Geraldo, minha gente. E conheça um brasileiro de valor. Um cara inteligente e no coração ele é um vencedor. Quem conhece sabe. Que ele sabe e faz. Quem acreditou nunca se enganou. Então pense direito, o Brasil tem jeito. É Geraldo, sim senhor. Vai ser melhor assim, Geraldo presidente. Ele sabe o que faz. Ele sabe o caminho, para um país decente. Por um Brasil honesto, competente. Geraldo presidente.

| GERALDO ALCKMIN – PROGRAMA NOTURNO INTEGRAL, DE 05/09/2007 | |
|--|---|
| Imagem | Áudio |
| Abertura – Alckmin no escritório | Locutor: em maio de 2003, o presidente Lula fazia mais uma promessa. Veja: |
| Cenas do discurso de Lula | Lula: “Logo, logo, o espetáculo do crescimento vai começar a acontecer no nosso querido país”. |
| Apresentador branco | Locutor: isso foi em maio de 2003, portanto, há mais de três anos. Agora veja as notícias dos jornais dos últimos dias: |
| Manchetes dos jornais de grande circulação no país. | – Nossa economia cresce só meio por cento. Consumidor endividado. Comércio começa a demitir. Casas Bahia reduz investimento e corta vagas. O brasileiro nunca pagou tanto imposto e o orçamento de Lula para o ano que vem prevê mais imposto. |
| Apresentador branco | – Pois é, onde está o espetáculo do crescimento? Pense bem. Lula, já teve a chance dele. Foram quatro anos. Agora, mude o Brasil pra melhor. Mude de presidente. |
| Cenas de Geraldo na vida pública | Locutor: Geraldo Alckmin. Mais de trinta anos de vida pública. Seriedade, trabalho, competência. O presidente do tamanho do Brasil. |
| Geraldo em um cenário que se assemelha a um escritório; a um ambiente de trabalho. | Geraldo: as demissões que estão acontecendo, na indústria, no comércio são resultado da política do atual presidente, que faz o brasileiro pagar cada vez mais imposto, sufoca as empresas e segura o investimento. Conseqüência: os empregos desaparecem. O meu jeito é diferente. Menos discurso e mais trabalho. Imposto mais baixo e investimento mais alto e um plano nacional de desenvolvimento para movimentar a economia. Porque conversa não enche barriga, não paga aluguel e nem dá serviço pra você. É obra, trabalho. É seriedade. É o governo dar o exemplo e ir onde o povo está. |
| Cenas de Geraldo na vida pública | Locutor: esse aí é o Geraldo. O homem simples do abraço amigo na praça. Da conversa no armazém. Do almoço no bandejão. |
| No restaurante popular | Geraldo: suco bom! |
| | Locutor: o Geraldo é diferente do Lula. O povo sabe disso. |
| Eleitora | – O Lula só promete. Ficou quatro anos e eu não estou vendo nada de bom. |
| Eleitor | – Geraldo não fica só no blá, blá, blá. Ele é homem que faz. |

| | |
|--|--|
| Cenas do Geraldo na vida pública | Locutor: Geraldo faz pensando nas pessoas. Faz e vai ver se está bem feito. Na saúde, são dezenove novos hospitais para o povo mais pobre. O Geraldo fez as frentes de trabalho. Deu serviço para trezentas mil pessoas. |
| Eleitor | – Brasileiro não quer esmola. Quer emprego e o Geraldo dá emprego. |
| Cenas do centro do idoso | Locutor: e onde está o trabalhador, tá lá o Geraldo. O Geraldo também fez o Centro do idoso. Atendimento médico, lazer e carinho para os mais velhos. O Geraldo não é nenhum pé de valsa, mas de vez em quando ia lá prestigiar. |
| Eleitora | – Eu falei: não vou votar mais não. Chega de votar. Mas esse ano eu não posso deixar de votar. Geraldo, meu Deus do céu! Eu vou a Guaianases, pegar ônibus, perua e vou lá votar em Geraldo. |
| Manchetes de alguns jornais | Locutor: Bom Prato. Está aqui outra diferença. O Lula fez uma propaganda danada do Fome Zero. |
| Cenas do Geraldo na vida pública | Geraldo: acabou o discurso. Nós vamos almoçar. Locutor: Geraldo foi lá e fez o Bom Prato. |
| Eleitor no restaurante popular | – Eu tou comendo arroz, feijão, peixe e purê. Locutor: tudo isso, mais suco e sobremesa por uma moedinha de um real. |
| Eleitor | – Aqui é o verdadeiro Fome Zero. |
| Cenas do sorteio de casas populares, realizado por Geraldo | Locutor: e olha aqui o Geraldo fazendo uma das coisas que ele mais gosta; no meio do povo entregando casa para quem mais precisa. Geraldo: muitas felicidades na casa nova, muita saúde, alegria pessoal, Deus abençoe. Se algum dia convidarem aqui pra uma feijoadinha, a gente vem num sábado aí. Um grande abraço a todos, parabéns! Locutor: essa é a diferença entre o Geraldo e o Lula. O Lula fala. O Geraldo faz pelo povão. |
| Alckmin no escritório | Geraldo: é isso aí. Pra mim, governar pro povo é dar oportunidade pros brasileiros. E o brasileiro é batalhador. É criativo. Tem força de vontade. Quer melhorar de vida. É por isso, como presidente, quero implantar em todo o Brasil, o Banco do Povo. Eu fiz como governador e deu muito certo. O Banco do Povo financia o dinheirinho pra aquela pessoa que quer ganhar dinheiro por conta própria, quer montar o seu negócio, ampliar uma atividade, quer melhorar de renda. É aquela história. O pobre hoje não |

| | |
|---|--|
| | passa nem pela porta do banco, porque os juros que vão cobrar dele é um absurdo. No Banco do Povo, não. O juro é de 1%. E já melhorou a vida de muita gente. |
| Imagens do Banco do Povo | Locutor: cortar, costurar, criar um mundo de fantasias. Esse é o talento da Cida. Pro sonho virar uma fábrica de bonecas faltava um empurrãozinho. E quem deu foi o Banco do Povo. No governo do Geraldo. O Banco do Povo ajuda as pessoas mais simples a tocar o negócio. O empréstimo sai rapidinho e sem burocracia. E o juro é bem abaixo do mercado. |
| Proprietária da fábrica de bonecas | – Um por cento de juros ao mês é bem abaixo do mercado. É de pai pra filho. |
| | Locutor: com o apoio do Geraldo, o Banco do Povo já beneficiou quase quatrocentas e cinqüenta mil pessoas. Gente batalhadora, como a Henriete, de Pernambuco. |
| Proprietária do salão de beleza | – Consegui ter o meu salão. Gerar empregos. Graças ao banco do povo. Locutor: o William usou o dinheiro do Banco do Povo para ampliar a loja. A Cícera já fez três empréstimos no Banco do Povo. A produção cresceu e, hoje ela vende até pela Internet. |
| Srª. Cícera | – Vendo para o Rio de Janeiro, para Minas, para o Paraná. |
| Proprietária da fábrica de bonecas, Srª. Cida. | – Esse é o Brasil que a gente quer. Esse é o Brasil, sinceramente, que nós precisamos. |
| Alckmin no escritório | Geraldo: é isso que melhora o Brasil. Crédito pra quem precisa trabalhar melhorar renda, gerar emprego. E o governo precisa dar o exemplo com uma política de crescimento com honestidade, porque quando tem corrupção, na sala ao lado, e quem tinha que ver faz que não viu. É o seu dinheiro. Dinheiro que paga impostos que está sendo desviado. O dinheiro que devia ir para a saúde, para a educação, para as estradas. Então, o que o Brasil precisa não é de imposto alto e nem de corrupção. É um plano sério de crescimento para gerar emprego, melhorar a sua vida e pro nosso país dar um salto para o futuro. |
| Imagens seqüenciadas dos projetos de desenvolvimento para o país. | Locutor: o plano do Geraldo prevê obras em todas as regiões do Brasil, em quatro grandes frentes. Estradas, portos e ferrovias, saneamento básico. Obras de água e esgoto nas regiões mais pobres. A começar pelo Nordeste, onde Geraldo vai fazer frentes de trabalho, programa de casas populares. E nas grandes cidades, reurbanização de favelas. Geraldo pode falar de desenvolvimento porque já provou que sabe fazer. Estradas, hidrelétricas, duzentas e vinte cinco mil casas. Obras contra enchentes. Estação de |

| | |
|---|--|
| | tratamento de água, de tratamento de esgoto. Metrô. Dezenove novos hospitais. Faculdades de tecnologia. Este é Geraldo Alckmin. Médico, prefeito, deputado, governador. Mais de trinta anos de vida pública. Um governante aprovado pelo povo. |
| Eleitor | – Ele é um bom administrador. Se você pode ser um bom administrador, você pode ser um bom presidente. Locutor: o Geraldo Alckmin. Ele já fez muito por São Paulo e vai fazer muito mais pelo Brasil. |
| Eleitor | – Ele traz um futuro para o brasileiro melhor. – Aquele que é um governo para o pobre. Com certeza, merece ganhar pra ser um governo do pobre. Deus ajude a ele, Geraldo. |
| Alckmin no escritório | Geraldo: meu compromisso com você é um compromisso com a verdade. E o de, juntos, construirmos um Brasil melhor. Com justiça, trabalho e seriedade. |
| Eleitora | – Geraldo é um cara que diz que vai fazer e faz. |
| Cenas do Geraldo na vida pública | Locutor: Geraldo viaja o país inteiro para conhecer melhor o Brasil. No Rio é recebido com festa, no Morro da Providência. |
| Eleitor | – Eu não tenho conhecimento que outro candidato a Presidência da República tenha vindo aqui, no Morro da Providência. |
| Manchetes dos jornais | Locutor: em São Paulo, outra goleada. Sessenta e nove por cento de aprovação. E se é pra comparar a gente compara. |
| Eleitor | – O Lula prometeu muitos empregos e, na verdade, ele não cumpriu nada. |
| Eleitora | – Perdi a confiança no Lula. Já fui petista e não voto mais. |
| Imagens dos eleitores | Locutor: percebeu a diferença? Então preste atenção. |
| Eleitor | – É que o Geraldo é competente. Essa é a grande diferença. Geraldo na cabeça. |
| Fechamento – Imagens seqüenciadas de eleitores com a bandeira do Brasil, fusão com Geraldo. | Fechamento Jingle/clipe: por um Brasil honesto e competente, Geraldo presidente. |

GERALDO ALCKMIN – SÍNTESE DO PROGRAMA NOTURNO DO DIA 05/09/2007

A racionalidade pragmática é o principal tipo de apelo deste programa, muito semelhante à maioria dos programas de Alckmin. São programas em que o candidato fala de suas propostas específicas, de modo geral relacionando-as com o que ele apresenta como resultados de seus mandatos à frente do governo de São Paulo. Tais propostas são entremeadas de críticas ao Governo Lula. Porém, mesmo essas críticas estão essencialmente dentro da mesma lógica, ou seja, dos apelos racionais pragmáticos, dos “resultados”. Só que são mensagens questionando os resultados do Governo Lula, comparando-os com as promessas que o programa de TV de Alckmin apresenta como tendo sido feitas por Lula da Silva. Além disso, estão também presentes, com menor peso, os apelos por valores vinculados ao emocional, especialmente no *jingle*, mas também combinados com racionalidade pragmática.

Finaliza com o *jingle*/clipe “Por um Brasil honesto e competente, Geraldo presidente”.

GERALDO ALCKMIN – ÚLTIMO PROGRAMA NOTURNO, EM 26/10/2007

Apelos principalmente pragmáticos, embora com maior componente de valores (éticos) que o anteriormente descrito. Mas estes, no discurso do

candidato, também têm uma carga de apelo pragmático. Há uma exploração de valores, quando se descrevem aspectos da vida pessoal, familiar, profissional e pública; e quando se vincula sua vida política à de Mário Covas. Porém, tudo sempre entremeado de apelos pragmáticos, vinculados a resultados de sua atividade política. Há um esforço de exploração de apelos emocionais na descrição do “crescimento” de sua campanha na reta final, com imagens de campanha, falas de esperança e sonhos e apoios de lideranças estaduais.

HELOÍSA HELENA – PRIMEIRO PROGRAMA NOTURNO, EM 15 DE AGOSTO DE 2007

Os apelos utilizados por Heloísa Helena se diferenciam dos de seus dois principais adversários: são essencialmente valorativos e emocionais, em seu primeiro programa. Na abertura, um locutor anuncia seu slogan, “Coração Valente”, que procura resgatar sua imagem de combatividade. Em seguida, uma fala da candidata centrada em sua história de vida de mulher de “família humilde”, e de combate à corrupção, com uma rápida citação crítica aos banqueiros. Finaliza com o *jingle* que sintetiza seus apelos: “É a nossa guerreira, brava gente consciente, do Brasil de Norte a Sul, Heloísa”.

É preciso considerar que o tempo de Heloísa é bem menor (pouco mais de um minuto) do que o de seus adversários, o que, por si só, já limita suas opções. Mas, mesmo assim, ele reflete as prioridades que foram dadas no decorrer dos programas TV.

| HELOÍSA HELENA – PROGRAMA NOTURNO INTEGRAL, DE 05/09/2007 | |
|--|--|
| Imagem | Áudio |
| Abertura – Bandeira do Partido | Locutor: Heloísa Helena presidente. |
| Cenas de Heloísa na vida pública. | Locutor: para ser a pátria de todos os brasileiros, o Brasil precisa investir em educação. |
| Fundo com a bandeira do Brasil e uma faixa vermelha na frente com o nome e o número de Heloísa | Heloísa: o governo Lula imitou o passado, priorizou a jogatina dos banqueiros e acordos com os corruptos. Agora, somos nós que precisamos revitalizar a escola pública, do ensino infantil a universidade garantindo a |

| | |
|--|--|
| Fotos de Lula e Geraldo ao lado de cédulas de dinheiro | dignidade dos trabalhadores da educação estimulando a cultura, a criação, à difusão do saber. Só assim poderemos ser a grande pátria mãe Brasil. Locutor: só em 2004 o PT de Lula recolheu R\$ 8 milhões de reais dos grandes bancos. Já o PSDB de Alckmin recebeu pouco mais de R\$ 4 milhões. |
| Fechamento - Heloísa cumprimentando as pessoas | Fechamento Locutor: acabe com essa “panelinha”. Declare o seu voto e conquiste mais um para Heloísa Helena, presidente. Não vote neles. Vote nela. |

HELOÍSA HELENA – SÍNTESE DO PROGRAMA NOTURNO, DE 05/09/2007

O programa se concentra em um esforço de combinar apelos valorativos como “uma pátria de todos os brasileiros” e a “grande pátria-mãe-Brasil” e o combate à corrupção e aos lucros dos banqueiros, com possíveis resultados pragmáticos de uma outra política, com retorno em termos de educação para o povo. Já suas imagens, buscam consolidar um perfil de combatividade. Mas, este apelo, que busca se aproximar da racionalidade pragmática, não tem o mesmo sentido daqueles utilizados por seus principais adversários: Heloísa não governou e não tem resultados pragmáticos do tipo administrativo a apresentar e, ao tratar de elementos programáticos, não os detalha na forma mais comum das “promessas”. Na linha de ataque, o programa identifica tanto Lula da Silva como Geraldo Alckmin com a corrupção e a “panelinha”, reforçando o peso relativo dos apelos valorativos do seu discurso.

HELOÍSA HELENA – ÚLTIMO PROGRAMA NOTURNO, EM 26/09/2007

O último programa da candidata do PSOL mantém-se na linha geral do seu conjunto: apelos principalmente valorativos, temáticos, simbólicos e emocionais já utilizados: combate à corrupção (Lula e Alckmin são iguais e “cobrem o país de lama”); “vamos renascer com o sol”; “cinquenta é o número dos que amam a verdade e lutam todos os dias pelo povo brasileiro”. Somente um curto apelo pode ser identificado com a racionalidade pragmática: “para ter trabalho e

renda, vote cinquenta”. Há também um esforço para neutralizar o “voto útil” que estava consumindo uma parte das intenções de voto na sua candidatura na reta final: “conseguir mais dois votos para chegarmos ao segundo turno. Ganhar a eleição e ajudar a mudar o Brasil”. E um convite para o “debate na TV”.

CONCLUSÕES

O objetivo deste trabalho é apresentar os resultados originais do estudo dos apelos políticos-eleitorais feitos pelos principais candidatos à Presidência da República do Brasil, na campanha eleitoral de 2006.

Na hipótese com a qual trabalhamos, os apelos que exploram a racionalidade baseada em valores entendem os indivíduos como capazes de agir racionalmente, não somente a partir de interesses materiais diretos e imediatos. Podem agir, considerando uma causa, um dever, a dignidade, suas convicções, orientações religiosas, éticas e morais; com base em decisão coletiva ou a partir de um posicionamento ou predominância de uma visão de mundo e interpretação da realidade do grupo ou de um dos grupos sociais de pertencimento; e baseados na solidariedade, na justiça e na igualdade, mesmo quando possam ocorrer eventuais conseqüências pessoais negativas mais imediatas. Já nos apelos que exploram a racionalidade pragmática, as pessoas se posicionam diante de um governo, de forças partidárias ou personalidades políticas e votam com base em motivos mais imediatistas, a partir das opções estreitas que estão colocadas, buscando resultados e benefícios mais concretos. Estas decisões não são baseadas numa racionalidade estratégica, que priorize as conseqüências futuras.

Ambos os apelos podem estar permeados, em maior ou menor grau, de sentimentos e emoções.

Os resultados de nossa pesquisa indicaram que os três tipos de apelos estiveram presentes nas três candidaturas que estudamos, sendo que as candidaturas de Lula da Silva e Geraldo Alckmin exploraram, principalmente, os apelos baseados numa racionalidade pragmática, enquanto na campanha de Heloísa Helena houve uma presença relativamente maior de apelos por valores.

Por outro lado, no estudo que fizemos sobre o comportamento político-eleitoral dos eleitores, em 2006 (ALMEIDA, 2007-a e 2007-b), concluímos com a hipótese da coexistência do voto por valores com aquele baseado numa racionalidade pragmática, tanto nos eleitores que apoiaram e votaram em Lula da Silva como naqueles que optaram por Geraldo Alckmin; enquanto o eleitorado de Heloísa Helena foi mais estimulado por valores.

NOTAS

- 1 Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada no II Compólitica – Encontro Nacional da Associação Brasileira de Pesquisadores em Comunicação e Política – realizado em Belo Horizonte, de 5 a 7 de dezembro de 2007. Os resultados preliminares aqui analisados fazem parte de pesquisa mais ampla, feita através do Grupo de Pesquisa “Processos de hegemonia e contra-hegemonia”, e conta com o apoio dos bolsistas de Iniciação Científica, AVELINE SILVA e SANTE SCALDAFERRI, do PIBIC e da FAPESB (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia) e do Programa Permanecer (UFBA). Tal pesquisa envolve tanto um estudo de outras questões relacionadas ao *marketing* político-eleitoral, no primeiro e segundo turnos, como também a análise do comportamento do eleitor durante o primeiro mandato do governo Lula da Silva e na referida eleição.
- 2 Sobre *representações sociais da política*, ver Moscovici (2003), Guareshi e Jovchelovitch (2002), Carvalho (2004) e Almeida (2005).
- 3 Desenvolvemos uma discussão sobre este polêmico debate acerca do conjunto de questões que envolvem o comportamento político e as concepções metodológicas que sustentam certos conceitos de comportamento em Almeida (2007-b). Sobre a temática, ver também, entre outros: Alexander (1987), Castro (2002), Ferejohn e Pasquino (2001), Levine, Sober e Wright (1989), Figueiredo (1991 e 1992), Hall e Taylor (2003), Przeworsky (1988), Reis e Castro (2001).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, Jeffrey C. O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, nº 4, v. 2, junho/1987.
- ALMEIDA, Jorge. *Como vota o brasileiro*. São Paulo: Editora Xamã, 1998.
- _____. Discutindo o voto por valores e a racionalidade pragmática no comportamento político dos brasileiros em 2006. *Anais do 31º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu-MG, de 22 a 26 de outubro de 2007-b.
- _____. Estado, hegemonia, luta de classes e os dez meses do governo Lula. *Crítica Social*, nº 3, Rio de Janeiro, novembro de 2003.
- _____. Evolução de imagem do governo Lula e comportamento eleitoral em 2006. *Política & Sociedade*, Florianópolis, n. 10, abril de 2007-a.
- _____. *Marketing político, hegemonia e contra-hegemonia*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo e Xamã Editora, 2002.
- _____. Representações Sociais da Política e Cenário de Representação Midiático da Política. *Anais do XXIX Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu-MG, out. de 2005.
- AUGRAS, Monique. *Opinião pública: teoria e pesquisa*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1978.
- BOITO JUNIOR, Armando. “A hegemonia neoliberal no governo Lula”. *Crítica Marxista*, Campinas-SP: nº 17, p. 10-36, nov./2003.
- BORGES NETO, João M. “Governo Lula: uma opção neoliberal”. In: PAULA, João Antonio de (org.). *Adeus ao desenvolvimento*. Belo Horizonte: 2005. p. 69-91.
- CARVALHO, Rejane V. A. “Representações da Política”. In: *Comunicação e Política: conceitos e abordagens*, RUBIM, A. A. C. (org.). São Paulo/Salvador, Editora da UNESP/EDUFBA, 2004.
- CASTRO, Mônica Mata Machado. Sujeito e estrutura no comportamento eleitoral. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, nº 20, v. 7, outubro/2002.
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano. Artes de fazer*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.
- FEREJOHN, John e PASQUINO, Pasquale. A teoria da escolha racional na ciência política. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, nº 45, v. 16, fevereiro/2001.
- FIGUEIREDO, Marcus. *A decisão do Voto: democracia e racionalidade*. São Paulo: Editora Sumaré / IDESP, 1991.
- FIGUEIREDO, Marcus. Teorias axiomáticas e empiria.

- Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, nº 20, v. 7, outubro/1992.
- FILGUEIRAS, Luiz. *História do Plano Real*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- FIORI, José Luis. *O vôo da coruja*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- GOUVEIA, Raimundo *et alli*. O papel das crenças políticas no comportamento dos eleitores de João Pessoa em 1992 e 1994. In: *Estudos sobre comportamento político*, LHULLIER, Louise A., CAMINO, Leôncio e SANDOVAL, Salvador (org.). Florianópolis, Editora Letras Contemporâneas, 1997.
- GRAMSCI, A. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- _____. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- GUARESHI, P. e JOVCHELOVITCH, S. (org.). *Textos em representações sociais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002.
- HALL, Peter A., TAYLOR, Rosemary C. R. As três versões do neo-institucionalismo. *Lua Nova: revista de cultura e política*, nº 58, São Paulo, 2003.
- LEVINE, Andrew, SOBER, Elliot e WRIGHT, Erik O. Marxismo e individualismo metodológico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, nº 11, v. 4, outubro/1989.
- MOSCOVICI, S. *Representações Sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2003.
- PAULANI, Leda. “Quando o medo vence a esperança (um balanço da política econômica do primeiro ano do governo Lula)”. *Crítica Marxista*, Campinas: n.19, out. p. 11-26, 2004.
- PORTO, Mauro. Dilemas da Racionalidade. O caso dos efeitos da mídia no comportamento político. In: *Estudos sobre comportamento político*, LHULLIER, Louise A., CAMINO, Leôncio e SANDOVAL, Salvador (org.). Florianópolis, Editora Letras Contemporâneas, 1997.
- PRZEWORSKI, Adam. Marxismo e escolha nacional. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, nº 6, Vol. 3, fevereiro/1988.
- REIS, Fábio Wanderley e CASTRO, Mônica Mata Machado. Democracia, civismo e cinismo. Um estudo empírico sobre normas e racionalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, nº 45, v. 16, fevereiro/2001.
- SOARES, Laura Tavares. *O desastre social*. Rio de Janeiro – São Paulo: Record, 2003.
- VASQUEZ, Adolfo Sanchez. *Filosofia da Praxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília / São Paulo: Editora da UnB e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

AO VIVO, DE BRASÍLIA: ESCÂNDALO POLÍTICO, OPORTUNISMO MIDIÁTICO E CIRCULAÇÃO DE NOTÍCIAS¹

1. INTRODUÇÃO

A imprensa cumpre hoje o papel fundamental de dar dimensão pública às questões políticas. Os políticos sabem disso e, dependentes do voto e da avaliação popular, estão sempre em busca de exposição pública. Embora tenham espaços específicos para sua propaganda, como os horários gratuitos de rádio e televisão, os governos, partidos e políticos procuram se estabelecer como personagens positivos no noticiário político e espaços de discussão das emissoras de televisão, rádio e jornais. É a chamada campanha permanente, em que o tempo de mandato – ou de oposição – também é sempre tempo de preparar uma futura eleição (MUNGHAM, 1996). Neste sentido, o conhecimento sobre as possibilidades de publicação na “mídia livre” ou *free media*, tal como é conhecida pelos publicitários, torna-se mesmo objeto de uma especialidade de mercado: o assessor de imprensa ou *spin doctor*, capaz de produzir para e negociar com a imprensa a publicação de pautas positivas para seus clientes. O poder dos jornalistas está, justamente, no que publicar e como.

O escândalo político, por sua vez, é um refluxo desse movimento de manipulação

ALESSANDRA ALDÉ*

FÁBIO VASCONCELLOS**

RESUMO:

Este trabalho analisa a interação entre mídia e política, na veiculação de matérias sobre o chamado “escândalo do mensalão”, ocorrido no Brasil, em 2005. Tal fenômeno apresenta-se como emblemático para a investigação social de comportamentos já presentes em outros contextos, em que os veículos de comunicação tomam a iniciativa de denunciar, e têm suas narrativas apropriadas, como documentos, por atores políticos diversos. Acrescente-se que a transmissão das notícias em tempo real deu novo alcance à visibilidade e ao oportunismo midiático dos personagens envolvidos nas denúncias. O tipo de escândalo, aliado aos critérios de divulgação praticados pela imprensa brasileira, e à emergência de novas possibilidades de comunicação midiática, alimentaram a dependência mútua entre a esfera política e os meios jornalísticos, permitindo uma pluralidade de versões, ausente em episódios anteriores, e ampliando o interesse público.

ABSTRACT

This work analyzes the interaction between media and politics in the communication of material about the so-called “scandal of the month” (escândalo do mensalão) which happened in Brazil in 2005. That event shows itself as emblematic of the social behaviour already present in other contexts in which the vehicles of communication take the initiative to denounce, and have their appropriate reports such as documentation by diverse political authors. It is, one adds, that the transmission of news on the hour gave new possibilities to visibility and to the opportunistic media of the people involved in the denunciations. The type of scandal, linked to the criteria of divulgation used by the Brazilian press and to the emergence of new opportunities of media communication, fed mutual dependence between the political sphere and the means of journalism, permitting a plurality of versions, absent in previous episodes and increasing the public interest.

* Doutora em Ciência Política, professora adjunta do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), pesquisadora associada do Doxa/Luperj.

** Jornalista, mestre em Comunicação pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

da mídia pela política, um movimento de iniciativa do jornalismo e seu imperativo investigativo. O escândalo político é ocasião para a auto justificação dos jornalistas que se situam, eles próprios, e assim são vistos pelos cidadãos, como um elemento de controle na dinâmica política, responsáveis pela transparência e pela denúncia das instituições públicas.

Os critérios usados pelo campo jornalístico para avaliar o potencial de determinada informação e transformá-la em notícia são compostos por um conjunto complexo e articulado de fatores, que inclui a agenda da concorrência, a disponibilidade de fontes de informação e o perfil político e comercial do veículo. Escândalos políticos, com suas fontes institucionais (Congresso Nacional, Ministério Público, Polícia), acostumadas com o dia-a-dia da imprensa, colaboram para a viabilidade da divulgação, enquanto a dimensão moral dos atos de transgressão política contribui para a definição do valor da notícia, ou seja, sua importância para a agenda da mídia.

A mídia recorre aos escândalos como forma de atrair a atenção das audiências, reafirmando também sua importância político-social; os atores políticos, por outro lado, ao

fornecerem novas declarações e narrativas, na tentativa de contribuir para percepções positivas junto ao público acerca do seu próprio papel nos acontecimentos, confirmam e reforçam o papel da imprensa. O que percebemos é uma relação de cooperação entre esses dois campos, em que a dependência mútua no processo de circulação de informações dá origem a um ambiente de oportunismo midiático, no qual a principal moeda não é exatamente a informação, mas seu potencial de publicação, quer visto de um ou do outro lado.

Uma de nossas hipóteses é de que a existência de uma oferta plural de informação política, para a qual concorrem novos meios de comunicação como os canais televisivos legislativos e a *internet*, contribui para ampliar a visibilidade do escândalo, originando novos espaços na cobertura. Estes demandam mais notícias, e, portanto, oportunidades para os interessados oferecerem informações e versões aos jornalistas e ao público.

A cobertura jornalística do escândalo do “mensalão”, ocorrido em 2005, ilustra exemplarmente essa dinâmica. Pela primeira vez, um canal público – a TV Senado – disponibilizou, ao vivo, os depoimentos das Comissões Parlamentares de Inquérito (CPIs), alcançando níveis significativos de audiência. O acompanhamento diário das sessões das CPIs pelo canal do Legislativo também permitiu o registro e a reprodução, pelas principais emissoras abertas, dos momentos mais dramáticos da crise. A crise política de 2005 levou deputados e senadores aos programas de rádio, jornal e televisão, reservando-se para os mais ilustres parlamentares os horários nobres do fim do dia, ao vivo na TV Senado e a tempo de entrarem nos principais noticiários. A *internet* produziu pautas jornalísticas e repercussão pública dos acontecimentos, em interação com o público mais interessado e com as empresas jornalísticas. A crise tornou-se assunto de *blogs* de opinião mais gerais, e deu origem a outros que antes não existiam, além de aumentar exponencialmente a frequência dos mais antigos.

A ampla cobertura da imprensa contribuiu para a instalação de um palanque eleitoral de dimensão nacional. Focada mais na responsabilização de pessoas que na discussão de problemas estruturais da prática política, como o financiamento de campanhas,

a imprensa ampliou, a nosso ver, a luta dos atores por oportunidades de visibilidade. Do ponto de vista do sistema democrático, embora identifiquemos uma saudável pluralização da oferta informativa, o predomínio do oportunismo midiático como principal estratégia política dos agentes públicos, como se viu em 2005, oferece uma série de questões para o sistema representativo e para a democracia de massa na contemporaneidade.

2. NOTICIABILIDADE E ESCÂNDALO POLÍTICO

A noticiabilidade é um conjunto de regras pelas quais as empresas jornalísticas administram as informações que servirão como base para a seleção das notícias. Eventos noticiáveis são aqueles que atendem às normas e práticas cotidianas do meio jornalístico e que permitem aos profissionais identificar e produzir rapidamente uma notícia diante de constrangimentos como a escassez de tempo, recursos técnicos e financeiros (TRAQUINA, 2002; WOLF, 2005; ALDÉ e outros, 2005).

Nesse sentido, a ocorrência do escândalo político atende a esse primeiro pressuposto midiático, na medida em que atores como Ministério Público, políticos e Polícia atuaram solidariamente com a imprensa, marcando depoimentos de CPIs, vazando documentos, fornecendo avaliações sobre os acontecimentos. Essas instituições, fontes oficiais que tendem a receber um aval de credibilidade por parte da imprensa, apresentam um fluxo constante de eventos que contribui para o trabalho preliminar de escolha da *mídia*, gerando uma pauta pública que, na medida em que é reproduzida pelos veículos, não pode deixar de ser levada em conta.

O valor-notícia é um componente da noticiabilidade. Ele ajuda os profissionais de imprensa a identificar “quais acontecimentos são considerados suficientemente interessantes, significativos, para serem transformados em notícias” (WOLF, 2005). Há, portanto, critérios de relevância difundidos entre os profissionais de imprensa ao longo do processo de produção jornalística. O valor-notícia colabora, desse modo, para formular uma rotina de trabalho a partir

de valores compartilhados entre os profissionais de *mídia*. De maneira bastante genérica, poderíamos destacar como um dos fatores de definição do valor-notícia o entendimento que a própria imprensa tem do seu trabalho nas sociedades democráticas. Se uma transgressão política representa um abuso de poder ou uma “traição” do voto, por exemplo, a *mídia* tende a considerar o acontecimento de maior relevância, na medida em que se vê como instituição que procura proteger a sociedade. O presidente da República, da mesma forma, tende a ser tratado pela imprensa como um ator com maior valor-notícia que outros personagens, ou seja, maior probabilidade de ocupar o noticiário. Primeiro, formulando uma agenda pública, acontecimentos com forte noticiabilidade, e segundo, fazendo pronunciamentos que ampliem o valor-notícia dos eventos.

A ocorrência do escândalo midiático remonta geralmente a uma atuação inicial da *mídia* a partir dos seus filtros e competências. Filtros no sentido de reconhecer a importância pública de determinadas denúncias e competência para saber (e estar socialmente autorizado a) localizar as fontes políticas que poderão desdobrar o evento em análises, explicações, conjecturas e conseqüências. Dito isso, pode-se deduzir que imprensa e atores políticos darão especial atenção aos escândalos. A *mídia* recorre a esses acontecimentos como forma de atrair a atenção das audiências, reafirmando também sua importância político-social; os atores políticos, por outro lado, confirmam e reforçam o papel da imprensa, fornecendo novas declarações e narrativas, na tentativa de contribuir para percepções positivas junto ao público acerca do seu próprio papel nos acontecimentos.

Sessões de CPIs, vazamentos de documentos e falas públicas de responsabilização são estratégias usadas por atores políticos com dupla finalidade: atender à própria dinâmica do campo político, mas também ocupar o noticiário, procurando influenciar na avaliação de seu desempenho e na atuação de outros atores interessados. Trata-se de uma relação evidente entre a atividade política *ad intra* – aquela que acontece nos espaços específicos da luta política pelo poder e tomada de decisões – e a *ad extra* – entendida como as ações do campo político voltadas para a esfera civil (GOMES, 2004). A conjugação estratégica dessas duas

escalas é determinante para as possibilidades de êxito dos políticos; a instalação de CPIs pressionada pelas denúncias da imprensa corresponde à resposta *ad extra* dos envolvidos.

As CPIs têm os elementos dramáticos necessários para uma cobertura continuada da imprensa, “uma narrativa moralista de telenovela”, como sugere Sílvio Waisbord sobre o escândalo de 1992 em torno de Fernando Collor e Paulo César Farias (PC Farias). A cada momento, revelações, suspeitos e responsáveis são indicados ou confirmados, atraindo a atenção da *mídia* e, conseqüentemente, abrindo espaço para opiniões e avaliações dos integrantes dessas comissões, declarações e defesas por parte dos envolvidos. Todos lembramos da entrevista de Pedro Collor à revista *Veja* sobre seu irmão, o então presidente Fernando Collor; e também não nos esquecemos da votação no plenário da Câmara, quando cada deputado bradava seu voto contra ou a favor da abertura do processo que levaria ao afastamento de Collor, um olho no placar, outro nas câmeras de televisão, que transmitiam, ao vivo, as imagens.

Oportunismo midiático, assim, é um conceito relativo ao ambiente, às regras implícitas ou explícitas do campo: uma rede de ações e reações orientadas para a visibilidade, no contexto de eventos com grande potencial em termos de notícia, como é o caso dos escândalos midiáticos. Será que a *mídia* conduz o escândalo ou é conduzida, instrumentalizada pelas estratégias de comunicação oportunistas dos políticos? Na verdade, o que percebemos é uma relação de cooperação entre esses dois campos. A imprensa tem que resolver o problema da urgência produtiva do noticiário e, para isso, precisa de cenas e acontecimentos para narrar; atores políticos, como aqui foi lembrado, aproveitam essa necessidade para atender à demanda e, assim, ganhar o noticiário.

3. “MENSALÃO”

A cobertura política do episódio que ficou conhecido como escândalo do “mensalão” nos pareceu um caso emblemático, a partir do qual decidimos estudar o fenômeno do oportunismo midiático. Com o acompanhamento em tempo real pela imprensa em seus vários formatos, a crise política de 2005 atingiu

ampla visibilidade pública: a maior parte dos brasileiros tomou conhecimento do escândalo. Em pesquisa do IBOPE sobre a veracidade das denúncias, realizada entre os dias 16 e 17 de junho de 2005, 24% dos entrevistados disseram ser “totalmente verdadeiras”; 37% “mais verdadeiras que falsas”; e 17% “mais falsas que verdadeiras”. Somente 10% responderam “totalmente falsas”². Os dados indicam que 78% dos entrevistados tinham algum conhecimento da crise, confirmando o poder de agendamento da *mídia* sobre os temas políticos a que o público tem acesso, e justificando o interesse dos políticos em disputar as versões que seriam veiculadas.

A instalação das CPIs do “Mensalão”, dos Correios e dos Bingos colaborou para abastecer diariamente o noticiário. Lideranças políticas procuraram corresponder à demanda da *mídia*, convocando para depor personagens de alta noticiabilidade, divulgando, aberta ou clandestinamente, documentos para a imprensa, reforçando a denúncia de que o Executivo e o Partido dos Trabalhadores (PT) pagavam mesadas para deputados; e procurando participar do espaço midiático com falas e opiniões alinhadas com a moralidade exigida pelo discurso da imprensa.

O acompanhamento das sessões pelas TVs Senado e Câmara, em tempo real, durante longos períodos, permitiu o registro e a seleção dos momentos mais dramáticos da crise, e sua reprodução pelas principais emissoras abertas. A presença de novas tecnologias da comunicação merece atenção específica, dando novo alcance aos conceitos jornalísticos de atualidade e de notícias “ao vivo”. Além dos canais de notícias e legislativos, as longas sessões parlamentares puderam ser acompanhadas, integralmente, através da *internet*, pelos usuários mais interessados, muitos dos quais, a partir de locais de trabalhos conectados em banda larga, podiam optar por dividir a atenção entre suas tarefas e o desenrolar dos depoimentos mais emocionantes. Neste sentido, as CPIs são um tipo de evento político particularmente beneficiado pela cobertura em tempo real, pois não contam com o cronograma previsível de outras situações, como solenidades, audiências e votações. Durante uma sessão de CPI, é difícil dizer em que momento se dará a “revelação bombástica” ou a “declaração de impacto”; os jornais *online* e *blogs* de política, com sua dinâmica de atua-

lização flexível, podem antecipar furos jornalísticos, que ganham visibilidade na forma de chamadas nas primeiras páginas de portais e veículos *online*, ao longo de todo o processo.

A audiência da TV Senado chegou a alcançar cerca de três milhões e meio de televisores. Antes de maio de 2005, quando a crise eclodiu, o canal apresentava nove horas de programação; depois, passou para 13 horas ao vivo e, numa das sessões das CPIs, chegou a ficar 17 horas no ar³. Nos telejornais das TVs abertas era comum identificar o selo da marca da TV Senado, que repassava, gratuitamente, as cenas para as outras emissoras. Numa situação inédita, uma pesquisa mostrou que a TV Senado foi citada por 16% dos entrevistados como o canal mais procurado pelos telespectadores interessados em informações sobre a CPI. O percentual superou o da *Globo News* (13%), o do *Bom Dia Brasil*, da rede Globo (15%), e o do *Jornal da Bandeirantes* (11%). Os líderes de preferência foram o *Jornal Nacional* (74%), seguido do *Jornal da Globo* (53%) e *Fantástico* (40%)⁴.

Evidentemente, o alto interesse despertado pelos acontecimentos políticos obedece aos imperativos de noticiabilidade do escândalo, tendendo para o espetacular, personalista e emocional. A rede informativa oportunista opera em função de um interesse percebido como episódico e casual, procurando alimentar uma parte da audiência flutuante de política, identificada como consumidora de escândalos, cujo interesse pode oscilar entre as fofocas sobre o *Big Brother*, o último divórcio entre estrelas – ou, excepcionalmente, o depoimento do publicitário do presidente. Esta ampliação do público interessado pelos fatos políticos alça seus atores – políticos, assessores, juízes, procuradores – a um estrelato para o qual raras vezes estão reservados, fora do espaço publicitário (considerado menos nobre e confiável do que o jornalismo). Tornam-se personagens de uma trama – com narrativas que se cruzam, viradas dramáticas, suspense e pistas falsas – análoga às histórias policiais, mas conduzida pelos veículos da imprensa. Nem sempre aparecem com o enquadramento desejado, mas investem na tentativa de controlar as situações em que são vistos e ouvidos publicamente.

Para que um determinado acontecimento se transforme em escândalo político, a noticiabilidade

e o valor-notícia das transgressões devem ser compartilhados pela imprensa e seus leitores, ingressando no circuito de notícias que pautam os outros veículos e o debate público.

Essa hipótese pode ser verificada na cronologia do caso do “mensalão”. A primeira denúncia havia sido apresentada pelo *Jornal do Brasil*, ainda em setembro de 2004, mas o assunto não ganhou relevância – o que significa, principalmente, não ter gerado repercussão nos outros veículos da imprensa. Também não foi capaz, até pelo seu desenrolar, de impulsionar estratégias de comunicação por parte dos políticos. A matéria informava que o ex-líder do governo, deputado Miro Teixeira, havia dito que o governo comprava votos de parlamentares. No dia seguinte, o próprio deputado desmentiu a informação, e nenhum outro órgão de imprensa ou ator político colaborou para manter o assunto em discussão. Podemos dizer, nesse caso, que a primeira denúncia da compra de votos enfrentou resistência por parte dos outros órgãos de imprensa e dos atores políticos, que não cooperaram para ampliar a visibilidade do evento.

A denúncia passou a ser tratada como escândalo, em 2005, devido a uma intrincada seqüência de reportagens, envolvendo a revista *Veja*, emissoras de televisão, os jornais *O Globo* e *Folha de São Paulo*, bem como o interesse de determinados atores políticos em participar do caso. No dia 14 de maio de 2005, a *Veja* trouxe uma reportagem mostrando que o responsável pelo setor de compras dos Correios, Maurício Marinho, havia sido flagrado recebendo três mil reais de empresários. Marinho era identificado como sendo uma indicação do PTB (Partido Trabalhista Brasileiro), partido então presidido pelo deputado Roberto Jefferson e que apoiava o governo. Os telejornais reproduziram o vídeo de uma câmera escondida que mostrava Marinho embolsando o dinheiro. A dramaticidade da cena – seu valor-notícia – uniu outros veículos na cobertura do caso nas semanas seguintes, nas quais a discussão era se haveria ou não CPI.

No dia 21 de maio, a revista *Veja* trouxe uma segunda reportagem, denunciando que o ex-chefe do Instituto de Resseguros do Brasil (IRB), Lídio Duarte, indicado para o cargo por Roberto Jefferson, havia confessado que fora obrigado a arrecadar R\$ 400.000,00 (quatrocentos mil reais) para o PTB.

No dia 5 de junho, um domingo, *O Globo* publicou extensa matéria, mostrando que aliados de Jefferson controlavam órgãos do governo que movimentavam bilhões de reais.

No dia seguinte, 6 de junho, Roberto Jefferson, em entrevista à *Folha de São Paulo*, acusou o PT e integrantes do governo de comprarem votos dos deputados. Neste caso, podemos notar que a noticiabilidade do campo político aumenta a capacidade dos jornais de dar seqüência à história, levando a uma série de matérias que culminou na denúncia do “mensalão”. Nessa nova fase do escândalo, aumenta seu valor-notícia, do ponto de vista da *mídia*: o caso envolvia o PT, importantes ministros do governo Lula e, indiretamente, o próprio presidente. A escalada do valor-notícia, como defendemos, também ampliou as oportunidades midiáticas para os atores políticos interessados.

A participação de Roberto Jefferson foi determinante para o desenrolar do evento. Efetivamente, o deputado agiu no sentido de desviar a atenção dos jornais, voltada para escândalos que o envolviam diretamente, através de denúncia de um escândalo ainda maior, transferindo o foco das acusações para importantes figuras do Executivo, ao denunciar o “mensalão”. Assim, Jefferson mobilizou uma estratégia de comunicação oportunista para inverter a imagem negativa proposta pela *mídia* ou para, pelo menos neutralizá-la, e encontrou receptividade por parte dos meios de comunicação.

A própria imprensa, em outras ocasiões, já desqualificara o deputado fluminense, desde sua aparição no cenário federal como integrante da “tropa de choque” do então presidente Collor. Durante o escândalo do “mensalão”, apresentou uma leitura dúbia de Jefferson. Assim, ora ele era enquadrado como um integrante do esquema de corrupção, portanto pouco digno de confiança; ora como responsável pela revelação de um dos mais importantes escândalos da história política recente do País, redimindo-se no papel de mártir pela transparência e moralização da política. Jefferson demonstraria, ao longo do processo, suas habilidades retóricas e histrionismo, que foram reconhecidos pela imprensa, receptiva para um personagem dado a frases de impacto, declarações polêmicas e provocações públicas, que

conseguiu pautar o noticiário cantando ópera dentro de casa ou aparecendo de olho roxo em meio à crise. Um dos episódios em que demonstrou seu senso de oportunidade deu-se durante a sessão na Comissão de Ética da Câmara, no dia 14 de junho, quando levou o então ministro da Casa Civil, José Dirceu, para o centro da crise:

(...) Zé, se você não sair daí rápido, vai fazer réu um homem bom, inocente. Sai daí rápido! (Roberto Jefferson).

A frase de Jefferson foi repetida pelos principais telejornais, *sites* de notícia e *blogs*. Ao dirigir-se de forma íntima e pessoal ao “superministro” do governo Lula, por um lado cria estranhamento pela ruptura com a formalidade dos procedimentos parlamentares; por outro, mostra-se um *insider*, autorizado a revelar os bastidores da cena política. Com a ameaça direta e dramática, Jefferson declara sua confiança de que Lula é “um homem bom, inocente”, confirmando acordo prévio amplamente compartilhado pelo público. E encerra no tom imperativo de cobrança e responsabilização. É possível inferir que não se tratasse de uma ordem direta, com a intenção de fazer obedecer, ao então ministro da Casa Civil; mas, sim, uma emissão com outro alvo, os meios informativos e seus públicos.

Desde a origem, portanto, o escândalo do “mensalão” dependeu do acionamento dos diversos órgãos de imprensa, isto é, do compartilhamento do valor-notícia daquele evento entre os órgãos da mídia e, simultaneamente, da contribuição do campo político, que ofereceu novos episódios do caso.

O depoimento do publicitário Duda Mendonça, na CPI dos Correios, no dia 11 de agosto de 2005, é outro exemplo de mobilização de critérios pela imprensa, na medida em que potencializou o interesse dos diversos veículos com “revelações bombásticas” – na expressão, ela mesma reveladora, do repórter Heraldo Pereira, da TV Globo, no Jornal Nacional. Mendonça, responsável pela campanha presidencial do PT, em 2002, admitiu ter recebido dinheiro da campanha de Lula em um paraíso fiscal.

O episódio atendia a alguns dos principais requisitos da notícia, ao focalizar um personagem

que estivera muito presente na cobertura eleitoral, vinculado diretamente ao presidente, a receber dinheiro no exterior (prática sempre associada aos escândalos de corrupção no País), além de divulgar os custos milionários da campanha, astronômicos do ponto de vista dos cidadãos brasileiros. Com imagens da sala em que ocorria a CPI superlotada, a multidão de interessados – políticos, assessores, jornalistas – espremida nas portas e corredores, tentando ter acesso ao depoimento, o episódio serviu de palco para a atuação de parlamentares da situação e da oposição, cada qual procurando atrair o público para sua versão e respectivo posicionamento. O senador Aloísio Mercadante (PT), líder do governo no Senado, que não era integrante da comissão, foi um dos que interferiu no depoimento. Em tom dramático, Mercadante adotou um discurso veemente e personalista, em que procurava se dissociar individualmente das práticas relatadas e demonstrar compartilhar a indignação pública diante dos custos elevados da campanha. A fala do senador foi reproduzida pelos principais telejornais do país:

(...) Eu jamais negociei qualquer contrato. Eu jamais tive informação de qualquer valor. Eu nunca soube a história que está sendo contada aqui. E mais: não apenas não soube, como jamais soube que houve pagamento no exterior, que havia uma empresa no exterior, que os valores chegavam a isso que está sendo dito (Aloísio Mercadante).

Os protagonistas da política, assim, não são apenas participantes das disputas e debates próprios do exercício do poder e da tomada de decisões; mas, também, das oportunidades de visibilidade geradas pela *mídia*, tanto maiores quanto mais noticiável ou sensacional o contexto de sua participação – como no caso do gigantesco espaço midiático gerado pela combinação entre escândalo e novos meios, envolvendo os atores políticos em disputas pela ocupação dos *lugares de fala* mais favoráveis, mas atribuindo à imprensa o poder último de editá-las.

O Congresso mantém com a imprensa uma relação complexa de interdependência e tensão, conforme podemos observar nos exemplos dados. Se, por um

lado, critica os critérios jornalísticos como levianos e sensacionalistas, por outro, apóia-se nas descrições e narrativas da imprensa quando estas lhe convêm, apropriando-se dos discursos da *mídia* para construir seus posicionamentos dentro do campo político. Os parlamentares recorrem ao noticiário e à *mídia* é atribuída uma dupla função: paradoxalmente, matérias aparecem como prova documental para denúncias e arguições; ao mesmo tempo, a *mídia* é criticada pela parcialidade e omissão quanto aos temas de interesse público. A sua força fica evidente na análise do próprio discurso parlamentar: em quase metade dos discursos feitos em sessões ordinárias, mencionam-se os meios de comunicação, geralmente confirmando seu valor de verdade, ao usá-los como prova documental da argumentação (MÁXIMO, 2007).

Outro aspecto do oportunismo midiático é o uso da visibilidade do escândalo como palanque eletrônico; foi possível perceber que a performance oratória de muitos dos participantes voltava-se mais para o seu eleitorado potencial, vislumbrado como audiência dos meios de comunicação de massa, do que para os resultados da investigação propriamente dita. Heloisa Helena, então senadora pelo PSOL (Partido Socialismo e Liberdade), declarou sempre procurar chegar às sessões antes dos demais deputados, para conseguir sentar nas primeiras filas de cadeiras e ter sua participação publicada. Ou seja, apesar de reclamar dos critérios de noticiabilidade da imprensa, denunciando as distorções políticas e de gênero no foco do noticiário, Heloísa Helena cria marcas de identificação, como o próprio estilo e vestuário, e empenha-se em obedecer alguns dos parâmetros jornalísticos que lhe permitiram estar presente no noticiário sobre a crise, refletindo a perspectiva moralista e personalista do escândalo. Este desempenho afinado com os valores da imprensa lhe valeu uma cobertura predominantemente positiva nos jornais impressos do ano seguinte, como candidata a presidente pelo PSOL (ALDÉ, MENDES e FIGUEIREDO, 2007).

No mesmo sentido, também a análise do Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral de 2006, para cargos majoritários como para proporcionais, ilustra a força persuasiva esperada das imagens jornalísticas: os candidatos de oposição apresentaram, recorrentemente na TV, releituras de suas atuações nas comissões e

conselhos da República, selecionando frases de efeito e momentos de interação com personagens centrais da trama do “mensalão”, para recuperar a memória positiva da performance parlamentar.

As ações dos políticos orientadas para a visibilidade midiática, que aqui chamamos de oportunistas, não têm eficácia garantida: trata-se de um processo dinâmico, em que a atividade autônoma da *mídia* e a própria disputa entre diferentes personagens e versões contribuem para possibilidades múltiplas de interpretação, por parte dos leitores e espectadores. O gerenciamento cada vez mais profissional das oportunidades midiáticas, no entanto, reduziu, ainda mais, o número de atores no espaço público midiático. Aqueles com maior desenvoltura ou capacidade de criar fatos, vazar documentos considerados importantes – em outras palavras, habilidade de corresponder à dinâmica e à narrativa ética da imprensa – tiveram maior tempo nos meios de comunicação.

De certa forma, a atuação estratégica tendo em vista a *mídia* reforça as tendências individualistas, já incentivadas por outras regras do sistema partidário e eleitoral brasileiro, com alta fragmentação e disputa intrapartidária e baixa identificação dos eleitores com os partidos. O que vimos durante o escândalo do “mensalão” foi justamente a luta isolada de parlamentares por um fórum de comunicação com alto poder de gerar credibilidade junto ao eleitorado: a atuação em nome da defesa da ética na política, a partir da publicidade gratuita dos telejornais, opondo-se ao universo da propaganda política, no qual o tempo disponível para cada candidato é bastante reduzido e depende de decisões da própria burocracia partidária. O oportunismo midiático, no contexto de escândalos na política, representa exemplarmente o descolamento entre candidatos e partidos na mediação com o eleitorado.

Como têm defendido diversos autores que analisam a narrativa midiática, a cobertura de assuntos políticos pela imprensa tem favorecido, em grande medida, aspectos pessoais e sensacionais dos personagens, em detrimento de debates mais amplos sobre os problemas públicos. Por outro lado, com a intensa fragmentação partidária do sistema brasileiro e a conseqüente autonomia dos políticos em relação aos partidos, o campo político tem se transformado

numa arena de personalidades e estas conseguem incorporar, nos seus discursos, as demandas públicas. Esses dois aspectos fomentam, como não poderia deixar de ser, o personalismo do sistema político brasileiro. Considerando-se responsáveis pelos seus próprios mandatos, os parlamentares investem em estratégias permanentes de visibilidade. Nesse caso, a ocorrência do escândalo midiático é ação inicial de uma intensa disputa política entre os atores atentos às oportunidades do evento. A consequência disso é que não atuam de forma coletiva, dificultando a discussão de questões estruturais e a construção de uma imagem mais positiva das instituições partidárias e parlamentares.

A cobertura jornalística do Congresso, por sua vez, contribui para uma visão estereotipada, como mostra Jorge (2003). A *mídia*, especialmente a televisão, tende a seguir critérios de noticiabilidade que apontam para a personalização e a dramatização dos fatos políticos. As discussões abstratas das comissões do Legislativo, ou os meandros do orçamento, não rendem o mesmo interesse jornalístico de uma CPI.

A dramatização dos depoimentos de importantes figuras do governo e do PT, durante a CPI do “mensalão”, garantiu ampla cobertura dos diversos meios de comunicação envolvidos na apuração do escândalo, acirrando, desse modo, a competição oportunista dos atores e a consequente personalização da política. Do ponto de vista do sistema democrático, o oportunismo midiático, no contexto de escândalos como o que ocorreu em 2005, oferece uma série de desvantagens para o sistema representativo. Atores políticos com maior capacidade de comunicação e de gerar fatos novos para a imprensa acabam ampliando o seu tempo de permanência na *mídia*, aumentando as desigualdades da disputa eleitoral proporcional.

A cobertura da imprensa, focada na responsabilização de pessoas e não na discussão de problemas estruturais da prática política, como o financiamento de campanhas e as relações obscuras entre público e privado, ampliou, a nosso ver, a luta dos atores pela visibilidade, de acordo com os critérios propostos pela imprensa, com reflexos sobre a disputa proporcional eleitoral, que ganha um formato ainda a ser investigado. O oportunismo midiático amplia a visibilidade de determinados atores, em detrimento de uma

infinidade de outras ações do campo político, como também, num entendimento mais radical, do próprio desaparecimento midiático do Parlamento como instituição. Por outro lado, as oportunidades de visibilidade e disputa simbólica foram elevadas a novos patamares, na medida em que não só os tradicionais veículos impressos e falados acompanharam aquele evento, mas novas mídias e novos formatos, como as transmissões ao vivo, especialmente dramáticas, e o acompanhamento dos *blogs* e televisões a cabo.

Nessa medida, verificamos efeitos do campo midiático não só nos aspectos *ad extra* da prestação de contas e publicidade pública e eleitoral; mas incidindo sobre a própria dinâmica interna, *ad intra*, do Parlamento e suas relações com o Executivo, provocando reações e consequências também nos bastidores opacos do poder. Alguns atribuíram justamente ao excesso de visibilidade das CPIs uma certa paralisia do Congresso, incapaz de conduzir o poder legislativo ao mesmo tempo em que se empenhava na produção e gerenciamento das imagens midiáticas, encenando o drama público diante das câmeras de TV. Em certa medida, trata-se de combustível lançado pelas próprias empresas jornalísticas que, em busca dos vilões e mocinhos das narrativas moralistas ligadas ao escândalo, premiam as atitudes mais individualistas e espetaculares. Por outro lado, a proliferação de novos espaços informativos e sua pressão sobre a cobertura dos meios tradicionais representam um alento democrático, permitindo a circulação mais plural de versões e imagens, alcançando um público específico, ávido de informações políticas, mas importante, na medida em que inclui os próprios jornalistas e políticos.

NOTAS

- 1 Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no II Congresso de Pesquisadores de Comunicação e Política, no Grupo de Trabalho (GT) “Mídia e democracia”, em Belo Horizonte, dezembro de 2007.
- 2 Fonte: www.ibope.com.br
- 3 Fonte: *Jornal Folha de São Paulo*, 7 de agosto de 2005.
- 4 Fonte: Instituto Qualibest. A pesquisa, originalmente publicada no *Jornal Estado de São Paulo*, no dia 28 de julho de 2005, foi realizada com mil pessoas, entre os dias 16 e 26 de julho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALDÉ, Alessandra; XAVIER; Gabriela de Oliveira das Dores; BARRETOS, Diego e CHAGAS, Viktor. "Critérios jornalísticos de noticiabilidade: discurso ético e rotina produtiva". *Alceu Revista de Comunicação, Cultura e Política*, Pontifícia Universidade Católica (PUC)-RJ, v.10, 2005.
- ALDÉ, Alessandra; MENDES, Gabriel e FIGUEIREDO, Marcus. "Tomando partido: imprensa e eleições presidenciais em 2006". *Revista Política e Sociedade*. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), v. 6, n. 10. Florianópolis, 2007.
- BLANCO, Victor Sampedro. "Periodismo, conflicto simbólico y fetichismo". In *Revista de Ciência de la Información*. N. 10, Madrid, 1994.
- COOK, Timothy E. *Governing with the news: The news media as a Political Institution*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- GOMES, Wilson. *A transformação da política na era da comunicação de massa*. São Paulo: Paulus, 2004.
- JORGE, Vladimir Lombardo. "Meios de comunicação de massa e poder legislativo: uma análise da cobertura do Congresso Nacional pelos jornais brasileiros, 1985-1990". Tese de doutorado em Ciência Política, IUPERJ. Rio de Janeiro, 2003.
- LATTMAN-WELTMAN, Fernando; RAMOS, P. A. e CARNEIRO, J. A. D. *A imprensa faz e desfaz um presidente: o papel da imprensa na ascensão e queda do fenômeno Collor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- MÁXIMO, Helena. "A mídia no discurso parlamentar: outra interface de poder entre mídia e política". Trabalho apresentado no XVI Encontro Anual da Compós, GT Comunicação e Política, 2007.
- MUNGHAM, Geoff. "A batalha pelo controle da agenda: a media, os políticos e o processo eleitoral na Grã-Bretanha". In: *Comunicação e Política*, Vol. III, nº 2, maio-agosto 1996.
- THOMPSON, John. *O Escândalo Político: poder e visibilidade na era da mídia*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- TRAQUINA, Nelson. *O Estudo do Jornalismo no Século XX*. Rio Grande do Sul: UNISINOS, 2002.
- VASCONCELLOS, Fábio. "Disputas de imagens no escândalo político: os enquadramentos midiáticos do Jornal Nacional e do presidente Lula na crise de 2005". Dissertação de mestrado. Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), 2007.
- WAISBORD, Silvio, "Contando Histórias de Corrupção: Narrativa de Telenovela e Moralidade Populista no Caso Collorgate". *Comunicação e Política*, vol. III, nº 2, 1996.
- WEBER, Maria Helena. "Notícia, propaganda e espetáculos na crise política brasileira 2005-2006". *Paper Congresso ALACIP*. Campinas, setembro de 2006.
- WOLF, Mauro. *Teorias das Comunicações de Massa*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

A EMERGÊNCIA DO FEMININO NA POLÍTICA LOCAL: O CASO DAS ELEIÇÕES MUNICIPAIS DE 2004, EM CAMPINA GRANDE-PB

INTRODUÇÃO

Neste artigo, analisamos a emergência de lideranças femininas na política local. Particularmente tomamos como caso, para análise, a disputa das eleições municipais de 2004, na cidade de Campina Grande¹, no Estado da Paraíba. Cabe apontar duas questões fundamentais sobre o referido pleito: pela primeira vez na história das eleições em Campina Grande ocorre a candidatura de duas mulheres ao cargo no Poder Executivo: Cozete Barbosa Loureiro Garcia de Medeiros (Partido dos Trabalhadores – PT) e Lídia de Moura Silva Cronemberger (Partido Socialista Brasileiro – PSB). Entraram também nessa disputa os candidatos: José Araújo do Nascimento (Partido da Mobilização Nacional – PMN), Rômulo José de Gouveia (Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB) e Veneziano Vital do Rêgo Segundo Neto (Partido do Movimento Democrático Brasileiro – PMDB).

Em poucas campanhas eleitorais a cidade de Campina Grande viveu uma competição tão acirrada entre grupos políticos. Assim, nas ruas, nos pa-

**ELIZABETH CHRISTINA DE
ANDRADE LIMA***

RESUMO

Este artigo analisa a emergência de lideranças femininas na política local. Tomamos como caso para investigação as candidaturas de Cozete Barbosa e Lídia Moura, à Prefeitura Municipal de Campina Grande, no ano de 2004. O texto problematiza a instituição dessas lideranças na cidade, para compreender o lugar por elas ocupado na mídia e no Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral. Para tanto, preocupamo-nos em responder aos seguintes questionamentos: como se instituem, política e culturalmente, na sociedade campinense, essas candidaturas femininas? Quais os seus discursos, expectativas e como se colocam enquanto mulheres, no contexto de disputa eleitoral?

ABSTRACT

This article analyses the emergency of feminine leadership on the local politics. We took as case for investigation the candidature of Cozete Barbosa and Lídia Moura to City Hall of Campina Grande in the year of 2004. The text problematizes the institution of these leaderships in the city, to understand the place occupied by them in the media and in the Gratuitous Schedule of Electoral Advertising. For in such a way, we were worried in answering the following questions: how are instituted, politically and culturally, on the society of Campina Grande, these feminine candidatures? What are their speeches, expectations and how they position themselves as women in the electoral dispute context?

*Doutora em Sociologia, professora da Universidade Federal de Campina Grande, na Paraíba.

lanques, nos debates televisivos, nos jornais e emissoras de rádio locais acompanhava-se uma verdadeira guerra de poderes entre os grupos políticos denominados como “Cunha Lima” e “Maranhão”²; e uma disputa, principalmente no segundo turno, entre duas cores: o laranja, do candidato Veneziano Vital, apoiado pelo grupo “Maranhão”, e o verde, do candidato Rômulo Gouveia, apoiado pelo grupo “Cunha Lima”.

No interior desse campo de batalha entre grupos políticos, mesmo não chegando ao segundo turno das eleições, as mulheres adquirem visibilidade política; estão elas nos debates promovidos pelas redes de televisão locais; nos comícios; nas carreatas e passeatas; estão ali, fazendo uso de suas imagens de mulher para conquistar não só o voto, mas a legitimidade de suas candidaturas, a partir de um discurso, sobretudo, sexuado. Em outras palavras, atributos tais como “ser mulher”, “ser mãe”, “ser dona-de-casa” passam a servir como uma espécie de contrapeso, uma alternativa para desconstruir e despolarizar a luta política local. As referidas candidatas se

apresentam aos seus eleitores, sobretudo, como possibilidade de mudança, de transformação completa dos “vícios políticos locais”, enredados pela sucessão alternada do poder.

A partir de todo um contexto de aparições práticas e enunciações discursivas, essas mulheres conquistam espaços no âmbito cultural e no terreno da política e se apresentam à sociedade local como fortes candidatas que, mesmo não vencendo no primeiro turno, adquirem status de “mulheres políticas” e, de certa forma, introduzem na cidade a inserção do feminino na política, no âmbito do Executivo. Por ser um fato inédito nas campanhas eleitorais locais à prefeitura municipal de Campina Grande, é possível pensarmos essas candidaturas femininas como modelos paradigmáticos, e, com base nesta experiência, analisarmos os lugares e os não-lugares³ da mulher na política.

A CULTURA E A REPRESENTAÇÃO DO FEMININO

Convém, em primeiro lugar, aqui, salientar que neste artigo tomamos a política e a emergência de lideranças femininas enquanto representação. Assim, de acordo com o conceito elaborado por Denise Jodelet, consideramos as *representações sociais* das imagens políticas construídas pelas e para as candidatas Cozete Barbosa e Lídia Moura, bem como a emergência das lideranças femininas em Campina Grande “como uma forma de conhecimento, socialmente elaborado e partilhado, tendo uma interação prática e concorrendo para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (JODELET, 2001: 22). Neste sentido, não buscamos analisar a política a partir das instituições sociais, mas tentamos captar, através do que os candidatos, os eleitores e a mídia dizem e fazem com elas, como as qualificam, qual o significado que lhes atribuem.

Igualmente, tomamos a política e a emergência de lideranças femininas como integrantes da cultura, e, portanto, passíveis também de reelaborações simbólicas. Para falarmos de cultura – *locus* onde são geradas as representações –, adotamos, ao modo de Magalhães, a noção segundo a qual ela é:

(...) um conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamentos, próprios a vários grupos que compõem a sociedade; enquanto processo de simbolização e prática significativa, e é exclusivamente dentro desse quadro que podemos tomar a política enquanto objeto de elaboração e reelaboração simbólica, enquanto prática que adquire distintos significados em diferentes culturas (1998: 28).

Em outros termos, “a cultura é algo que se constitui num processo contínuo de interação social em que os símbolos e seus significados são reinterpretados, disputados, negociados continuamente” (ZALUAR, 1986: 119). Assim, “discurso e prática não são realidades que se opõem uma operando por distorção com respeito à outra; são antes pistas diferentes e complementares para a compreensão do significado” (MAGNANI, 1986: 140).

Entendemos, portanto, a construção do discurso político como estando a assumir uma dupla posição:

(...) por um lado, deve convencer todos da pertinência de seu projeto político e, por outro, deve fazer o maior número de cidadãos aderirem a esses valores. Ele deve inscrever seu projeto na longevidade de uma ordem social, que depende dos valores transcendentais fundados historicamente (CHARAUDEAU, 2006: 79).

Por fim, estamos de acordo com a ponderação feita por Barreira:

(...) é importante também explicitar a necessidade de pensar as candidaturas de mulheres em sua expressão plural, evitando trabalhar com o conceito de mulher como unidade social, o que poderia levar a afirmações como “a mulher age na política” ou “a mulher pensa a política”. As candidatas possuem experiências variadas de constituição de um capital político com base em distintas trajetórias. (1998: 110).

Interessa-nos, pois, a partir do exposto, não só levar em consideração as trajetórias das candidatas mencionadas anteriormente, mas reconstituí-las.

Esta análise se funda em dois aspectos distintos, e complementares: trabalhamos em um primeiro momento, com parte dos discursos produzidos no Brasil sobre a relação entre cultura, mídia e política, particularmente sobre a emergência das candidaturas femininas, objetivando dar conta da formação e construção de lideranças femininas em Campina Grande. E, em um segundo momento, fizemos incursões nos arquivos da imprensa local – tomando, particularmente, os periódicos *Jornal da Paraíba* e *Diário da Borborema*, na coleta de informações sobre a cobertura das eleições municipais de 2004, buscando detectar como foram montadas as imagens e os discursos alusivos às referidas candidaturas femininas; além de fazermos uso de vídeos das campanhas políticas no Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral (HGPE), debates televisivos, discursos proferidos pelas candidatas em seus comícios e, ainda, músicas de campanha.

A SINGULARIDADE DO FEMININO?

Já não é mais um fato raro a inserção das mulheres no mundo da política⁴. Nesse sentido, é ilustrativa a matéria publicada pela revista *Isto É*, veiculada em 2 de outubro de 1996, acerca das eleições municipais realizadas naquele ano, com o seguinte título de capa: “o fim do machismo – as mulheres tomam conta de duas capitais do Nordeste”. Lê-se, ali, que “nada menos que 70 mil candidatas” disputavam vagas nas câmaras municipais. De acordo com o periódico,

(...) Esse crescimento pode em parte ser creditado à nova lei que reserva a elas 20% das vagas nas chapas partidárias que concorrem às Câmaras Municipais. Mais do que a exigência legal, a participação feminina impressiona por seu potencial de votos. Num verdadeiro arrastão de saias, 22 candidatas tentam conquistar nas urnas o passaporte para o comando da administração de 13 capitais brasileiras.

Assim, uma das principais características gerais das eleições de 1996, apontadas tanto pela imprensa quanto por estudiosos da política, refere-se à presença e ao desempenho de candidatas à prefeitura de algumas capitais de porte médio do País. Diga-se de passagem, o cargo de prefeito municipal era, até então, preferencialmente postulado e ocupado por homens.⁵ De acordo com informações do Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA), no referido pleito, a participação de mulheres, eleitas às prefeituras municipais, cresceu em 76,61% (cf. MIGUEL, 1997).

Dez anos depois das eleições de 1996, o que se observa é uma ampliação no número de mulheres; desta feita, no parlamento brasileiro. Para se ter uma idéia,

(...) a bancada feminina da Câmara Federal receberá, em 2007, 42 deputadas; e o Senado passará de 8 para 11 mulheres, conforme balanço do Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP). As mulheres representam apenas 8,38% do total de 513 deputados federais.⁶

Para além das evidências estatísticas, uma investigação que toma como referência o significado da presença feminina no cenário político exige, de início, algumas reflexões. Como assinala Irllys Barreira,

(...) Saltando-se de uma evidência sobre a importância da participação das mulheres na política, tornada óbvia pelos números e consagrada de antemão como pressuposto, é preciso indagar o que, de fato, representam tais candidaturas no cenário político social (1998: 109).

Ou seja, se o fenômeno da participação de mulheres na política tem crescido, mesmo que lentamente⁷, cabe agora indagar sobre os significados de tal inserção. Em outras palavras, precisamos saber o que representa essa inserção, tanto do ponto de vista das mulheres candidatas, quanto da sociedade e do público eleitor.

Em matéria intitulada “O poder é masculino”, veiculada pela revista *Veja*, edição especial, *MULHER*,

de junho de 2006, há uma interessante discussão sobre os usos do poder⁸ entre homens e mulheres; ao que tudo indica, quando se trata de assumir o poder e comandar os “destinos” de uma nação, pouca diferença parece existir entre quem veste terno ou *tailleur*:

Aparentemente, a progesterona não é mais propícia a atos do bem do que a testosterona. Nem existem indícios de que a mulher seja mais sensível aos problemas sociais do que o homem. Ou menos propensa à roubalheira, à mentira e à desfaçatez. Nem a história, nem as análises acadêmicas sobre o assunto ou a mera observação são capazes de atestar diferenças marcantes. O que parece é que o gênero não faz diferença quando se trata de política. Há no mundo onze mulheres à frente do governo de seu país. Isso significa que elas comandam menos de 6% das nações. É um total ínfimo, em números absolutos, mas que mostra uma evolução: são dez presidentes ou primeiras-ministras a mais do que em 1960. Nem por isso, no entanto, o mundo parece ter mudado.

Por outro lado, acrescenta-se na mesma matéria, do ponto de vista dos eleitores, a situação parece ser diferente:

(...) Estudos realizados em vários países mostram que o eleitorado acredita que políticas são mais éticas do que políticos. Mas isso em tese – sem que se pergunte se Margaret Thatcher é mais ética do que Tony Blair ou Marta Suplicy do que José Serra. A cientista política Celi Regina Jardim Pinto, diretora do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, acha que a percepção dos eleitores é ingênua, ainda que útil às mulheres. “É muito cômodo para as mulheres dizer que têm valores morais mais nobres”, afirma. “Mas, na verdade, a ocasião faz o ladrão, independentemente do sexo, e não há prova ne-

nhuma de que exista uma cultura feminina de respeito à ética”. Até o momento, o que se percebeu foi uma diversidade tão grande de comportamentos que simplesmente não se pode atribuir à mulher uma conduta homogênea determinada pela inexistência do cromossomo Y.

Ainda na referida reportagem, lêem-se dois outros discursos que se contrapõem a estes últimos e apontam para a questão cultural e para as diferenças de inserção das mulheres no espaço público e a para sua relação com o espaço privado⁹. A cientista política Lúcia Avelar, diretora do Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília, discorda da idéia segundo a qual homens e mulheres seriam diferentes, e afirma:

(...) Não são. Mas as condições culturais para cada um o foram. O estilo pode ser diferente porque a vida de um e a de outro foram diferentes (...) Por mais durona, carreirista ou workaholic que uma mulher possa ser, ela provavelmente tem ou teve ao longo da vida uma preocupação com a casa, a educação, a saúde e o bem-estar dos filhos ou dos familiares. Essa dedicação à família pode ser um dos diferenciais femininos que os especialistas no assunto procuram identificar.

Por sua vez, a também cientista política, Clara Araújo, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, considera que,

(...) quando uma mulher chega ao poder, a agenda política pode ser mais associada a temas como os cuidados sociais (...). Mas, ao sair dessa esfera e passar para questões mais gerais, dificilmente se consegue identificar alguma diferença.

Além da divergência de opiniões, conforme acabamos de ler, há que se atentar para a evidência corriqueira dos usos e da criação de certas representações estrategicamente adotadas pelas mulheres,

na construção das suas candidaturas. O que hipoteticamente se observa é uma alternância da “mulher política” assumindo, pelo menos, dois papéis: um, marcadamente masculino, de autoridade, como nos ensina Roger-Gérard Schwartzberg (1978, p. 94), “fazendo-se passar por mulher dominadora, mulher forte, mulher de ferro, sucedâneas do homem de pulso, chegando quase a parecer transformadas em ‘travestis’ políticos, imitando grosseiramente as atitudes machistas”; outro, o da mulher maternal, protetora, “é a imagem de Maria, a ‘Boa-Mãe’, ‘Mãe misericordiosa’. É a imagem da mãe-pátria” (SCHWARTZENBERG, 1978: 95).

Cabe salientar, no entanto, que a imagem de mulher maternal é dupla, como assevera Schwartzberg:

(...) Temos a lembrança dos cuidados maternos, mas também a das reprimendas. Existe a mãe dadivosa, mas também frustradora, porque a criança passa inevitavelmente pela experiência da não-satisfação. O “poder” da mãe é a capacidade de proporcionar satisfações ao Isto e ao Eu, mas é igualmente, por conseguinte, a aptidão a recusá-los. A imagem materna é dom, mas também recusa, frustração, até castração (1978: 96).

A oscilação entre uma e outra representação leva-nos a problematizar sobre os usos que mulheres candidatas imprimem à construção de seus personagens políticos (SCHWARTZENBERG, 1978), sobre como adotam e personificam determinados personagens e como estes são recebidos pelo público eleitor.

Essas representações sobre comportamentos de mulheres candidatas, em momentos de campanhas eleitorais, suscitaram nosso interesse em analisar as candidaturas femininas, a partir da experiência aqui referida.

A EMERGÊNCIA DO FEMININO EM CAMPANHAS ELEITORAIS: O CASO DE CAMPINA GRANDE

Por ocasião das eleições para a Prefeitura Municipal de Campina Grande, no ano de 2004, pela primeira vez na história das campanhas políticas, conforme assinalamos anteriormente, se candidatam, além de três homens, duas mulheres: Cozete Barbosa (PT)¹⁰ e Lídia Moura (PSB).¹¹

A candidata Cozete Barbosa ostentava, como diferencial em relação a Lídia Moura, o título de primeira mulher prefeita de Campina Grande, por haver assumido a Prefeitura em 05 de abril de 2002, em substituição ao então prefeito, Cássio Cunha Lima (PSDB), que se afastara do cargo para disputar o governo do Estado da Paraíba, nas eleições de outubro do mesmo ano.¹² Além disso, Cozete fora eleita vereadora – a primeira, da história do Partido dos Trabalhadores no município de Campina Grande, em 1996 –, “obtendo 3.870 votos. Concorreu a uma cadeira no Senado no ano de 1998, onde obteve aproximadamente 252 mil votos, atingindo cerca de 52 mil somente em Campina Grande, sendo a mais votada no município” (jornal *Diário da Borborema*, Campina Grande-PB, 5/4/2002, caderno *Política*).

Indagada sobre as suas expectativas, caso viesse a assumir a Prefeitura de Campina Grande e sobre a emoção de ser a primeira mulher a fazê-lo, a candidata explica:

*Mais do que emoção, o fato representa um grande e novo desafio para mim, que quero ser exemplo e lutar para mudar essa prática fisiologista de fazer política e que nos últimos anos dominou a Paraíba. Eu acho que a intolerância, o autoritarismo e as perseguições não contribuem em nada para o bem e o desenvolvimento do município (jornal *Diário da Borborema*, Campina Grande-PB, 5/4/2002, caderno *Política*).*

E, na seqüência de sua entrevista ao citado jornal, ao ser incitada a comparar a emoção de ser prefeita ao fato de ser mãe, afirma:

A maternidade é independente da vida pública e eu tenho consciência de ser uma mulher privilegiada e que agora terei muito mais compromisso com as mulheres trabalhadoras e com as que enfrentam problemas de violência e discriminação. Nesse sentido, vou lutar e contribuir para a formação de uma sociedade harmoniosa e mais justa (Diário da Borborema, Campina Grande-PB, 5/4/2002, caderno Política).

O que se desprende das duas perguntas mencionadas é que há, a um só tempo, a cobrança de um modelo feminino, maternal, calcado na fragilidade, e a atribuição a uma função política, de qualidades que se supõe, não serem “típicas de mulher”, como, por exemplo, energia e determinação.

Com base nesse tipo de raciocínio, vale a importante observação feita por Irllys Barreira, segundo a qual,

(...) a presença de candidaturas de mulheres em campanha política está, portanto, submetida a uma série de rituais que aparecem na constituição dos discursos, na produção de imagens e outros símbolos dotados de características específicas. As mulheres portam um capital simbólico constituído por dotes pessoais naturalizados e transformados em capital político. É possível também deduzir que as campanhas políticas ritualizam antigos conflitos da sociedade, envolvendo as lutas simbólicas entre sexos (1998: 107-108).

Em outras palavras, o fato de ser mulher já é, por si só, bastante emblemático se confrontado ao ser homem, por exemplo. Os papéis sociais de homens e de mulheres têm sido, ao longo da instituição das culturas, não só ritualizados, mas bastante cristalizados e muito bem definidos. Igualmente, os significados atribuídos aos lugares de mulheres como construções espaço-temporais, e também aos espaços público e privado, têm servido não só na definição e demarcação desses espaços, naturalizando-os, como no “fomento” de imagens, discursos e rituais que pro-

piciam a estandarização e o confronto, na disputa por espaços de poder entre homens e mulheres.

Assim, várias representações sobre o “ser homem” e o “ser mulher” são estrategicamente construídas no jogo do embate político. Nesses termos, Irllys Barreira acrescenta:

Pensar sobre a existência de uma simbologia das candidaturas femininas pressupõe também indagar se essas candidaturas trazem especificidades, sobretudo se comparadas a candidaturas masculinas. Mulheres na condição de candidatas ensejam a emergência de símbolos e estratégias discursivas ligados a moral, a ética ou a valores femininos que lhes são atribuídos naturalmente, tais como sensibilidade e sinceridade, entre outros. Existe, portanto, uma especificidade referida ao uso de atributos de gênero como forma de diferenciação política (...). Algumas características podem ser identificadas no âmbito dessa suposição. Em primeiro lugar, está a perspectiva de situar a mulher como signatária de valores universais, fato que a tornaria potencialmente capaz de superar seus adversários. Uma segunda ordem de considerações pensa a inexperiência das mulheres como atributo positivo, porque fora das práticas tradicionais e espúrias do poder. Nesse período, as candidaturas de mulheres diferenciam-se das candidaturas masculinas, pois o que conta essencialmente são os feitos profissionais. A inexperiência pode, assim, tornar-se virtude na medida em que a não entrada na política permitiria a guarda de uma integridade. As mulheres parecem, assim, como guardiãs ou reservatórios de uma moral coletiva (1998: 106).

Se tomarmos como exemplos paradigmáticos alguns discursos emitidos pelas candidatas Cozete Barbosa e Lídia Moura, por ocasião do debate, durante o primeiro turno – promovido e transmitido pela TV *Paraíba*, no dia 01 de outubro de 2004 –, bem como

matérias jornalísticas, veiculadas pelos periódicos locais, além do Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral (HGPE), é possível detectarmos a presença, muito forte, de atributos de gênero como forma de diferenciação política.

Convém acrescentar que as mulheres também entram na política de forma emblemática, utilizando-se de símbolos e estratégias discursivas para se destacarem em um ambiente predominantemente masculino. Esses discursos demarcam um lugar de “ser mulher”, e, com frequência, aparecem associados a uma “identidade de gênero”, herdada historicamente através da luta feminina pela sua emancipação. Neste sentido, cria-se uma espécie de simbologia das candidaturas femininas, as quais irão incluir discursos, emblemas e símbolos que justificam a presença das mulheres na política.

Como tais aspectos aparecem nas campanhas femininas?

Comumente as mulheres candidatas se põem como não-corrompidas pelo “lado sujo” da política e se autodenominam portadoras de valores ditos universais como: sinceridade, verdade, sensibilidade etc. Utilizando-se disto, tais personagens se colocam em uma posição que lhes favorece e as torna capazes de superar os seus adversários do sexo oposto.

Em outra perspectiva, elas põem a sua falta de experiência como algo positivo, porque fora das práticas tradicionais utilizadas pelos homens. Assim, as candidatas femininas se auto-afirmam como “incorruptíveis”. Daí a necessidade de se dar visibilidade, nas campanhas, às suas trajetórias e aos seus feitos profissionais, transformando a inexperiência em virtude, e a mulher em guardiã da integridade ética e moral.¹³

Outra característica muito forte que aparece nas propagandas político-eleitorais femininas é a identificação da mulher com valores masculinos. Por isso, é comum o uso, dentre outros, dos adjetivos “corajosa”, “guerreira” e “destemida”, em *slogans*, em frases de efeito e em músicas de campanhas. Ao mesmo tempo em que as candidatas querem se diferenciar dos homens, elas parecem necessitar de valores mais comumente a eles associados para serem aceitas no meio político e na sociedade, uma vez que, se se apresentarem enfatizando mais “o emocional”, os eleitores

acabam por considerá-las pessoas fracas e incapazes. Não é à toa, pois, que a candidata Cozete Barbosa (PT), inicia o seu Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral, por meio da narração de um homem, com o seguinte discurso:

O simples fato de ser mulher já exige coragem. Coragem pra conquistar seu espaço, pra vencer preconceitos. Coragem pra ser porto firme mesmo com as mãos ligadas. Ser mulher não exige mais nada: é só não ter medo de lutar. Ser um pouquinho de cada mulher campinense na prefeitura. Cozete prefeita: coragem pra mudar!

O *slogan* de sua campanha era: “Cozete prefeita: coragem pra mudar”. O termo coragem, neste sentido, assume uma força expressiva, uma vez que a coragem é um atributo do espaço masculino e não do feminino. Ao adotar esse *slogan*, a candidata tenta construir a imagem de uma mulher destemida, que enfrenta os seus adversários, bem como as vicissitudes do cargo de prefeita, e, simultaneamente, quer demonstrar que tem uma clara finalidade: mudar o “jeito” de fazer política na cidade, quebrando as “amarras do poder dos poderosos”, como muitas vezes afirmou.

Uma das músicas de sua campanha também apela para a “coragem pra mudar”:

Agora é mudança Campina merece / O povo conhece e vai confirmar / Um brilho nos olhos, sorriso aberto / Cozete é coragem pra mudar / Essa mulher é competente, ela tá do lado certo / Tá com o povo, é guerreira / Cozete tem honestidade, competência, coragem e experiência / E rumo certo pra mudar / Um brilho nos olhos, sorriso aberto / Cozete é coragem pra mudar (HGPE de Cozete Barbosa, outubro de 2004).

Igualmente, ao se recorrer à questão de gênero, espera-se a conquista da simpatia das outras mulheres e a identificação da candidata com o voto feminino. Assim, ao fazer um chamamento às mulheres, explicitando a sua coragem para lutar e mudar, a candidata se põe como a grande representante desse movimento,

sobretudo feminino, e, como se pode observar, em nenhum dos dois últimos discursos aqui descritos, se faz referência ao papel e à participação dos homens no pretenso processo de mudança.

O investimento em um “histórico de lutas” e de coragem, para enfrentar os “detentores do poder”, e a disposição para trabalhar pelas causas sociais dos menos favorecidos parecem ser, ao longo da trajetória política de Cozete Barbosa, o seu grande trunfo e capital simbólico. Comumente, as matérias jornalísticas destacavam tais atributos:

*(...) Cozete foi presidente do Sindicato dos Trabalhadores do Agreste da Borborema (SINTAB), onde protagonizou os mais importantes momentos da luta sindical em Campina Grande. Dentre as bandeiras levantadas esteve a de garantir o pagamento de salário mínimo ao servidor municipal e a moralização do serviço público. Como militante do PT e sindicalista, Cozete desenvolveu amplo trabalho junto à Central Única dos Trabalhadores (CUT), ao Movimento dos Sem-Terra e ao Movimento de Mulheres (trecho extraído de “Candidatos: quem são e o que prometem”. *Jornal da Paraíba*, 25 de Julho de 2004).*

Uma outra faceta interessante na construção da liderança política de Cozete Barbosa é que ela sempre fez questão, durante toda a campanha, de afirmar sua pertença ao Partido dos Trabalhadores. Fato simples, já que era mesmo da agremiação; só que, para ela, era bem mais interessante essa sua afirmação, porque o seu partido, conforme ressaltava freqüentemente, era o do Presidente da República: “eu sou do Partido dos Trabalhadores e defendo a proposta do Partido dos Trabalhadores, defendo a candidatura de Lula, sou do partido do Presidente da República!” (debate na *TV Paraíba*, 01/09/2004).

Portanto, na referida campanha, essa atitude de Cozete se traduz como uma estratégia: aproveita-se do fato de Lula haver sido vitorioso, com mais de 70% dos votos, na disputa com José Serra (PSDB), e, ao mesmo tempo, enfatiza a “coragem do povo

brasileiro para mudar”, deixando claro que o mesmo poderia ocorrer em Campina Grande. Nesse sentido, a candidata também propala um outro *slogan*: “um jeito novo de cuidar das pessoas”:

Há dois anos atrás tivemos coragem pra mudar o Brasil e sem medo de ser feliz elegemos Lula presidente. O projeto de reforma do Brasil que Lula está fazendo passa pelo investimento na educação, na saúde, no emprego e na segurança dos brasileiros. O que Lula faz no país, a gente faz também aqui em Campina Grande: SAMU, DIGNA, creches, escolas, Banco do Povo, beneficiamento de obras, cidadania e inclusão social nessa cidade. Eu não tenho dúvidas que o campinense vai saber votar de novo, sem medo de ser feliz, sem medo de ameaças. Vai votar no 13 (HGPE de Cozete Barbosa, outubro de 2004).

Em seu Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral, era comum aparecer a imagem de Cozete, sentada ao redor de uma mesa de vidro, com um *notebook* e, em destaque na parede, uma foto do Presidente do Brasil, Luís Inácio Lula da Silva, “a sorrir para os telespectadores”. A veiculação da imagem do Presidente serve, ao mesmo tempo, para legitimar a campanha da candidata e para identificá-la como sua “autêntica representante”, em Campina Grande.

Cozete Barbosa comumente se apresentava como uma figura austera, forte e destemida, evocações encontradas, também, em uma outra música de sua campanha: “Cozete é liberdade/ coragem pra mudar/ Cozete pra Campina melhorar/ a nossa luta é do povo/ que luta pra vencer/ Cozete é Campina mudando pra valer”.

Numa tentativa de amenizar eventuais efeitos negativos, sobre sua imagem, de alguns adjetivos atribuídos à candidata durante a campanha eleitoral, tais como “antipática”, “orgulhosa” e “prepotente”, Cozete Barbosa apareceu, no seu último programa de campanha, abraçando crianças e mulheres das comunidades mais carentes, sempre sorrindo e com gestos amáveis, demonstrando que poderia ser, igualmente,

a “mulher mãe”, a “mulher dona-de-casa”, a “mulher amiga” e a “mulher política”.

A cor adotada pela candidata na sua campanha foi o vermelho. Assim, era comum encontrá-la sempre vestindo vermelho. Vermelho, a cor do *seu* Partido, o PT. Vermelho que também representa o “sangue da lutadora” que ousou “romper barreiras e preconceitos”. Vermelho que representa o coração de mãe, preocupada “com seus filhos”. Vermelho que representa o “amor pela cidade”. Vermelho que representa a “coragem pra mudar”. Vermelho que representa a estrela do PT, também presente nas músicas: “Bote a estrela no peito/ não tenha medo ou pudor/ agora eu quero ver/ estou torcendo a favor”. Ou: “O futuro de Campina em suas mãos/ é hora de lutar contra esse medo/ a luz do novo tempo/ acende pra você/ no brilho da estrela do PT”.

Um outro discurso recorrente de Cozete Barbosa, durante a campanha, foi o de se dizer “perseguida” pelo então governador do estado da Paraíba, Cássio Cunha Lima; justamente ele, a quem ela substituíra à frente da Prefeitura, quando da sua candidatura (dele) ao cargo de governador. Depois, atuando em lados opostos, as acusações não cessavam e Cozete, de forma estratégica, recorria ao discurso da “perseguição do governador”, argumentando dever-se tal perseguição ao fato de haver, “corajosamente”, denunciado as irregularidades existentes na Prefeitura. Portanto, trazia à tona, sempre, a sua coragem de “romper e mudar” a política em Campina Grande:

Há quatro anos atrás abri mão das divergências políticas e fiz uma aliança com Cássio, em nome de um projeto maior por Campina: mais emprego, educação e saúde. Eu e o povo acreditamos nisso, mas fomos traídos. Ao assumir a Prefeitura e começar a administrar Campina de forma independente, passei a ser perseguida pelo governador e seu grupo político: boicote de verbas, obras paradas, tudo para inviabilizar meu governo. Por isso, do mesmo jeito que tive a coragem de fazer aliança, tive coragem para rompê-la; hoje governo a cidade com transparência, buscando o desenvolvimento e a inclusão

social. Minha aliança é com Campina Grande, meu compromisso é com você (...). Nesta campanha você viu tudo que fiz em apenas dois anos de trabalho. Apesar da perseguição e das adversidades, contando com poucos recursos e com o governo Lula, que nunca me deixou na mão, implantei na prefeitura um jeito diferente de fazer política (HGPE, Cozete Barbosa, outubro de 2004).

O “jeito diferente de fazer política” parece ser o grande trunfo da candidata, o seu diferencial em relação aos outros concorrentes. Também nesta mesma linha, o discurso de Cozete Barbosa em seu programa de encerramento no HGPE, profere a seguinte mensagem: “Precisamos acabar com a cultura do medo e da ameaça em Campina Grande. A gente vota em quem a gente quer!”. Neste enunciado, Cozete Barbosa faz alusão à compra de votos implementada nos bastidores da campanha de Rômulo Gouveia, candidato apoiado pelo governador do Estado e finaliza seu programa eleitoral com a seguinte frase: “pense, analise e não tenha medo de decidir. Não negocie seu voto porque não há dinheiro que pague a sua consciência. No dia 3, conto com o seu voto. Até o segundo turno, se Deus quiser”.

A “luta contra o medo” foi recorrente na campanha da candidata; os discursos em torno da necessidade da “coragem para vencer os poderosos” e da “coragem para vencer o medo de enfrentar os poderosos” parecem ter sido a sua grande arma política.¹⁴

* * *

Enquanto Cozete Barbosa construiu a sua figura política via militância nos “movimentos sociais” e no Partido dos Trabalhadores, ganhando paulatinamente visibilidade política junto à sociedade campinense, a outra candidata e liderança feminina, Lídia Moura (PSB), era uma pessoa até então desconhecida por grande parte da população local. Assim, nas suas primeiras aparições nas matérias jornalísticas, ou na mídia em geral, ela fez um forte uso da emoção e da expressão dos sentimentos, procurando sensibilizar o público eleitor. Para tanto, era apresentada como uma mulher que desde a mais tenra idade teve que

lutar, inclusive pela própria vida, como demonstra o discurso abaixo:

*Em 1975, uma humilde família do interior do Piauí muda-se para Brasília. Todos buscavam uma nova vida, mas, especialmente, a recuperação da saúde de uma menina de 10 anos, que corria o risco de perder uma de suas pernas devido à osteomielite (infecção óssea). A criança hoje jornalista e liderança política, Lídia Moura, teve de lutar desde cedo pela vida e só entre os 9 e 14 anos passou por 7 cirurgias (trecho extraído de “Candidatos: quem são e o que prometem”. *Jornal da Paraíba*, 25 de julho de 2004).*

Além de ser mostrada como uma “mulher guerreira”, que sempre lutou para viver, no seu Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral (HGPE), Lídia Moura se oferece como a alternativa à mudança. Uma “mudança” que, conforme o discurso, não guarda qualquer ligação com os grupos e “panelinhas”¹⁵, que vêm dominando a cidade e a política há muito tempo. Essa “briga entre panelinhas”, na verdade, refletia um clima de disputa pela Prefeitura de Campina Grande, visando o apoio do candidato vencedor às eleições para o governo do Estado da Paraíba em 2006.

No debate promovido pela *TV Paraíba*, em 01/09/2004, a candidata assim se expressou:

(...) Olha, a população tem que realmente ficar atenta porque a grande questão é que não há diferença entre Cunha Lima e Maranhão; vocês não vão encontrar essa diferença de procedimento. Então, é mais ou menos como a história do Brasil que vocês já devem ter ouvido falar, da política do “café com leite”. Ora é o pessoal do leite, ora é o pessoal do café. Então, você tem que sair dessa discussão, porque a briga e a discussão aqui não é se ganha Cunha Lima, perde Cunha Lima, se ganha Maranhão, perde Maranhão. A discussão é: a cidade precisa de um projeto pra recuperá-la, não é? E nós temos esse projeto pra recuperar a cidade de Campina

Grande. E mais, os grupos políticos que trabalham aqui hoje, estão de olho na eleição de 2006 para o governo do Estado e essa discussão passa por Campina Grande, não se deixe enganar!

Neste mesmo caminho, no HGPE, em sua primeira aparição, Lídia Moura faz o seguinte discurso:

(...) Nós, do PSB, vamos utilizar nosso pequeno espaço na televisão e no rádio para apresentar propostas criativas, sérias, que quando forem implantadas farão Campina ser Grande como nós queremos e como ela merece, mas também vamos aproveitar para ajudar você a perceber o que estas pessoas que se revezam no poder há tanto tempo deixaram de fazer por Campina para que pudessem fazer mais por seus apadrinhados. Nós, do Partido Socialista Brasileiro, temos muito o que conversar e eu espero contar com a sua atenção para que possamos mostrar que só a nossa candidatura representa a verdadeira mudança (HGPE, Lídia Moura, outubro de 2004).

A mudança à qual Lídia Moura faz menção não é a mesma almejada por Cozete Barbosa, que já estava no poder há dois anos. Na sua campanha, Lídia Moura propõe que se lute por uma nova consciência política, por uma nova forma de conduzir a cidade, pautada na ética e na verdade.

No final do seu programa no HGPE, a candidata se utiliza de um texto de Gabriel o Pensador, nele destacando as palavras “muda” e “mudança”; estas são realçadas, ali, com o uso de um amarelo forte – cor de sua campanha –, apelando para as pessoas terem consciência de que a mudança representada por ela, traria um futuro melhor para a cidade e seus habitantes:

MUDA!

*Quando a gente MUDA / o mundo MUDA
com a gente / a gente MUDA o mundo / na*

*MUDANÇA da gente / e quando a gente
MUDA / a gente anda pra frente / e quando
a gente manda / ninguém manda na gente
/ na MUDANÇA de atitude / não há mal
que não se MUDE / nem doença sem cura
/ na MUDANÇA de postura / a gente fica
mais seguro / na MUDANÇA do presente /
a gente molda o FUTURO!*

Uma outra faceta interessante da campanha da candidata Lídia Moura é pautada no ataque ao grupo Cunha Lima, mostrando a incapacidade do “governo dos 22 anos” para resolver os problemas da cidade. O interessante é que Lídia inclui neste tempo os dois anos do governo Cozete Barbosa, sua aliada nos debates e, no plano familiar, sua cunhada, pois o irmão da petista é companheiro da candidata.

Lídia Moura (PSB), contrariamente a Cozete Barbosa (PT), construiu um estilo feminino para sua campanha. Mesmo tendo uma postura de “mulher forte”, que não tem medo do combate com os homens, Lídia sempre fez questão de apresentar-se muito bem vestida, de *tailleur* e saia, maquiada, com cabelos soltos e penteados, carregando sua marca principal de diferenciação: a flor amarela que usava como broche na roupa.

A apresentação visual de uma candidata também constitui, segundo Irllys Barreira, “ao lado do discurso e de outras estratégias de campanha, uma totalidade a partir da qual são estabelecidos elos entre candidatos e eleitores” (BARREIRA, 1998: 150). Se há uma identificação, se torna necessário que a candidata tome uma postura que agrade à maior parte da população, e no caso da mulher, que se aproxime mais do “modelo feminino”.

Sempre que atacada por seus adversários, Lídia Moura se referia à sua condição de mulher pública, tentando demonstrar para as pessoas que, na verdade, os ataques direcionados para ela refletiam o preconceito dos homens em relação às mulheres:

(...) Estamos cientes de que esta campanha estabeleceu um novo modelo de fazer campanha em Campina Grande. E dizer que contra nós não consta nenhuma denúncia. A única denúncia que vocês viram aqui é essa: de que sou mulher, se casei ou não, aonde vivi, aonde

tive a competência de me estabelecer como profissional (HGPE, Lídia Moura, outubro de 2004).

Numa outra oportunidade, sempre enfatizando os ataques à sua vida pessoal, e principalmente, ao fato de ser mulher, Lídia comenta:

(...) Fizemos uma campanha limpa, sem ataques pessoais, mas sofremos em vários momentos com a ira de nossos concorrentes, que chegaram a invadir minha vida privada para me impedir de mostrar a incompetência deles na vida pública. E a maior acusação que eles me fizeram, veja você, foi de ser mulher (HGPE, Lídia Moura, outubro de 2004).

Estratégia semelhante de apelo ao feminino ofereceu, no ano de 2001, a pré-candidata à Presidência da República, Roseana Sarney que, por ocasião do HGPE do seu partido político, o PSDB, fez o seguinte comentário:

(...) Eu não sei se serei candidata a presidente agora. Há muitas circunstâncias políticas a serem resolvidas, mas um dos motivos inaceitáveis, e que eu não aceito de jeito nenhum, é que alguém venha me dizer que eu não posso ser presidente porque eu sou mulher (CARVALHO, 2004: 147).

Não é apenas no seu discurso que Lídia Moura enfatiza a sua condição de mulher. As imagens trabalhadas por ela no seu último programa são emblemáticas: mostram toda a sua trajetória pessoal e política, com o intuito de “vender”, para o eleitor, a idéia segundo a qual, mesmo sem a presença masculina do pai, a mulher tem condições de criar seus filhos. Assim, aparecem fotos da candidata com os filhos, em vários momentos da vida, numa demonstração de que ela sempre esteve presente na vida deles, realizando o papel de mãe e de “dona de casa”. Na seqüência, aparecem fotos de Lídia como militante política, presente em congressos pelos direitos femininos, procurando mostrar que a mulher, além de

ser mãe, esposa e “dona-de-casa”, pode ser também “mulher pública”.¹⁶

Em um outro momento de seu programa eleitoral, a candidata se dirige diretamente às mulheres com o seguinte discurso:

(...) Qual o papel da mulher na política? Será o de primeira dama, de ficar plantando árvores floridas e organizar chazinho de beneficência? Será que o papel da mulher na política é segurar bandeira em passeata e aparecer na TV, chorando e abraçando candidato? Você, mulher; você, homem, sabem que não! Ao longo da história da humanidade, as mulheres têm enorme importância e brigamos por cada conquista: só conseguimos entrar na Universidade 8 séculos depois dos homens; só há 70 anos podemos votar; até hoje lutamos a cada dia por nossos direitos. Direito de trabalhar sem receber menos; direito de participar do poder, sem ser por tutela de marido, de pai ou de filho (...). Sempre fomos poucas no poder. Ainda recebemos salários menores; ainda enfrentamos violência em nossos lares e até no trabalho; mesmo assim, somos nós que damos equilíbrio à sociedade. Campina Grande é mulher, ainda é a rainha da Borborema, apesar de alguns se considerarem seus reis e quererem transformá-la num feudo, não conseguirão destruir a força de nossas mulheres de lutar pelo futuro (HGPE de Lídia Moura, outubro de 2004).

Ao modo de Lídia Moura, Cozete Barbosa também apela para “questões de gênero” para diferenciarse. Bem mais do que a primeira, como prefeita da cidade de Campina Grande, Cozete Barbosa sempre fez questão de afirmar, que “o olhar feminino para a cidade, para as pessoas, sem discriminar pela cor, sexo, religião, classe social ou partido a que pertença”, era um olhar singular, pois demonstrava “o jeito feminino de governar”. Insistiu, constantemente, em relembrar a sua trajetória à frente da Prefeitura “com muita dificuldade”, mas com “garra e determinação”

para enfrentar os problemas: “(...) assim como nós mulheres, quando no nosso cotidiano tenta administrar a casa, administrar nossos filhos, dar carinho, dar amor e também dar uma parte da gente na vida pública” (HGPE de Cozete Barbosa, outubro de 2004).

Ao se dirigir às mulheres, na tentativa de conquistar o voto feminino, Cozete conclama-as à luta pela independência e autonomia da mulher como instrumento de libertação da opressão:

(...) Eu quero me dirigir, principalmente, aquelas todas que ousaram caminhar com suas próprias pernas. Aquelas que apesar de todo sofrimento, de toda a discriminação, não baixaram a cabeça, não foram submissas e buscaram seu espaço (HGPE de Cozete Barbosa, outubro de 2004).

É esse “nós mulheres” que Irllys Barreira (1998) identifica como a busca de um modo específico de fazer política, baseado em espaços de identificação na condição de gênero. Valores que estão acima das questões partidárias, mas que se somam a eles para justificar um lugar para a mulher na política.

Tanto Cozete quanto Lídia parecem se utilizar de “ritualismos do feminino” nas suas campanhas para angariar votos de mulheres; estas constituem maioria na cidade¹⁷. Não é só isso: a utilização das questões de gênero também serve para acumular “capital simbólico” e transformá-lo em “capital político”¹⁸, como afirma Barreira:

(...) São várias as situações em que a condição de gênero aparece como elemento de destaque: interpelações discursivas dirigidas às mulheres, convocações de rituais específicos à categoria de mulher ou afirmação de valores considerados tipicamente femininos (1998: 146).

É neste sentido que as referidas candidatas se aproximam: elas recorrem a esses discursos para se diferenciarem tanto dos homens, no caso das questões de gênero, quanto de outras mulheres, que

são maioria entre os cidadãos aptos a votar, especificando e singularizando as suas próprias trajetórias políticas: “às mulheres, eu não preciso mais mandar a última mensagem porque nós já combinamos; nós já conversamos; você terá uma grande surpresa nesta eleição” (Lídia Moura, debate entre os candidatos na *TV Paraíba*, afiliada da Rede Globo de Televisão, outubro de 2004).

(...) Eu quero agradecer especialmente aquelas que estiveram comigo nos clubes de mães, as mulheres que buscaram se organizar, que estiveram nos comícios, nas ruas, nas manifestações, nas passeatas, rompendo barreiras. A todas do movimento sindical que estiveram comigo em toda essa trajetória eu dedico a vocês todo esse momento de luta (Cozete Barbosa, debate entre os candidatos na *TV Paraíba*, afiliada da Rede Globo de Televisão, outubro de 2004).

A partir do exposto, é possível afirmar que essas candidaturas vêm revestidas de todo um discurso que está condicionado à construção de um espaço de reconhecimento das aptidões femininas e à desconstrução de estigmas, culturalmente instituídos, para exaltar a masculinidade como uma característica emblemática do poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos, ao final deste artigo, concluir que os discursos de e sobre a candidata Cozete Barbosa se dirigiram, sobretudo, no sentido de construir a representação de que o “olhar feminino” na prefeitura humaniza as relações de trabalho e afasta a “política do medo”: “é o jeito diferente de governar Campina”, é a “coragem pra mudar”. Mudar pelas mãos de uma mulher corajosa e com uma expressiva história de atuação na vida pública; seja na militância política, seja na atuação sindical. Cozete Barbosa sempre se protegeu em seu currículo, em seu histórico de vida, e tal histórico lhe promoveu uma maior e melhor visibilidade política em relação à sua opositora, a candidata Lídia Moura.

Por sua vez, os discursos de e sobre Lídia Moura foram construídos no sentido de espriar a máxima segundo a qual, “pra mudar de verdade” é necessário estabelecer “um novo jeito de se fazer campanha”, pautado na “ética e na verdade”, sem gastos milionários e sem “padrinhos” políticos. Para mudar de verdade, “as mulheres e os homens de bem de Campina Grande” precisam ter consciência de que “o seu destino está sob seu controle” e na “mudança de postura” se molda o presente, modificando o futuro (discursos extraídos do HGPE das candidatas Cozete Barbosa e Lídia Moura).

As candidaturas de Cozete Barbosa e Lídia Moura também são portadoras do discurso pioneirista, em que a “candidata da estrela” se apresenta como “a primeira mulher à frente da prefeitura de Campina Grande” e, a “candidata da flor”, como “a primeira mulher a trazer um jeito novo de se fazer campanha política”. Esse caráter pioneiro confere às candidatas um papel de destaque, de singularidade, procurando valorizar a ruptura com o poder local e aumentando o seu “capital político”.

Entender os processos de instituição dos discursos e das imagens políticas construídas pelas e para as candidatas Cozete Barbosa e Lídia Moura, bem como a emergência das lideranças femininas em Campina Grande, a partir do estudo das representações sociais, foi o nosso intento neste artigo.

NOTAS

- 1 A cidade de Campina Grande, no estado da Paraíba, situa-se no Agreste da Borborema e ocupa uma área de 970 Km². Dista 122 Km de João Pessoa, capital do estado. De acordo com o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 1991, a população era de 325.789 habitantes, sendo, 152.424 homens e 173.365 mulheres.
- 2 “Desde 1998 que a política, especialmente a partidária e a eleitoral na Paraíba, passou a ser subordinada à disputa entre o grupo político do então governador e hoje senador José Maranhão e o grupo Cunha Lima, liderado pelo ex-governador e então senador – hoje deputado federal – Ronaldo Cunha Lima, tendo como adjunto seu filho, o então prefeito de Campina Grande, Cássio Cunha Lima, posteriormente, dirigente principal, por conta de acidente vascular cerebral sofrido pelo pai. Egressos do antigo MDB, jovens deputados estaduais no início dos anos 1960, cassados pelo Ato Institucional nº 5, no pós 1968, Ronaldo

- Cunha Lima e José Maranhão seguiram carreira no PMDB, sem enfrentamentos até 1998. Em 1994, o PMDB elege o governador Antônio Mariz, tendo como vice-governador José Maranhão, e como senador Ronaldo Cunha Lima. Com a morte do titular, José Maranhão assume o governo do Estado e, no decorrer do mandato, articula a sua reeleição. A disputa pela indicação convencional é travada previamente, na disputa pelo controle do Diretório Estadual que, rapidamente, degenera em guerra aberta pela cooptação dos delegados convencionais. O governador Maranhão sai vitorioso, com a sua indicação como candidato à reeleição assegurada. É eleito governador, em chapa partidária, com 80,72% dos votos válidos contra 16,11% da coligação PSB-PT. A perda do controle partidário levará o grupo Cunha Lima, após as eleições municipais de 2000, a migrar, pelas suas lideranças principais, para outro partido. O escolhido foi o PSDB, como via para manter garantido o acesso do grupo ao Palácio do Planalto, estabelecendo-se também aí – na relação do plano estadual com o governo federal – a disputa renhida pela interlocução oficial, pelo atendimento dos pleitos e demandas e por indicações de cargos” (ARAÚJO, 2005: 89-99).
- 3 Sobre as noções de *lugar* e de *não-lugar*, consultar Marc Augé, 1994.
 - 4 Estamos bem distante do ano de 1929, quando a cidade de Lages, no interior do estado do Rio Grande do Norte, elegeu a primeira prefeita da América Latina, Alzira Soriano. (MEIRELES, Andrei, PEDROSA, Mino em “O salto do poder feminino”. Revista *Isto É*, São Paulo, 1996).
 - 5 Para se ter uma idéia, no ano de 1996, concorreram à prefeitura de João Pessoa, capital da Paraíba, três mulheres: Lúcia Braga (Partido Democrático Trabalhista, PDT), Nadja Palitot (PSB) e Lourdes Sarmiento (Partido da Causa Operária, PCO), contra dois candidatos: Cícero Lucena (PMDB) e Luís Couto (PT).
 - 6 Consultar [site file:///A:/Bancada%20Feminina%20no%20Senado.htm](file:///A:/Bancada%20Feminina%20no%20Senado.htm). Bancada Feminina se mantém na Câmara e cresce no Senado. Terça, 3 de outubro de 2006. Consulta realizada em 22/07/2007.
 - 7 Como forma de comprovar essa lentidão, vejamos, por exemplo, a evolução da ocupação de cargos, por mulheres, como presidente e primeira-ministra, no mundo: “Em 1960, Sirimavo Bandaranaike, do Sri Lanka, torna-se a primeira mulher a governar um país, como primeira-ministra; em 1979, Margaret Thatcher assume como primeira-ministra do Reino Unido e a francesa Simone Veil se torna presidente do Parlamento europeu; em 1988, Benazir Bhutto é eleita primeira-ministra do Paquistão e torna-se também a primeira mulher a governar um país muçulmano; em 1999, Helen Clark assumiu como primeira-ministra da Nova Zelândia. Ainda à frente daquele país, ela está em seu terceiro mandato e, em 2005, Ellen Johnson-Sirleaf é eleita a primeira presidente de uma nação africana, a Libéria”. Acrescente-se, em 2006, as vitórias da chilena Michelle Bachelet e da alemã Ângela Merkel, respectivamente, para a ocupação do posto máximo de poder político em seus países (Revista *Veja*, edição *Veja Especial MULHER*, junho de 2006).
 - 8 Entendemos, como Foucault, que o poder é uma relação que engloba em seus dispositivos mecanismos e efeitos de saber: não é unitário e global. Ou seja, que “não há relação de poder sem a constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder. Todo ponto de exercício de poder é, ao mesmo tempo, um lugar de exercício de saber” (FOUCAULT, 1989, p. XXI). Noutros termos, entendemos igualmente que “uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho do Estado e que nada mudará, na sociedade, se os mecanismos que funcionam dentro, fora, abaixo, ao lado dos aparelhos do Estado a um nível muito mais elementar, cotidiano, não forem modificados” (FOUCAULT, 1989, p. 149-150).
 - 9 Ao modo de DAMATTA (1985) e CHAUÍ (1991), por espaço público entendemos o espaço da rua, do desconhecido, do indeterminado, do trabalho, do perigo, do individualismo; por espaço privado entendemos o espaço da casa, do lar, do trabalho doméstico, da família, da proteção, do aconchego, do conhecido e do doméstico.
 - 10 “Natural de Campina Grande, Cozete Barbosa nasceu no dia 25 de fevereiro de 1956. É formada em Ciências da Computação e sempre trabalhou como analista de sistemas, na Prefeitura Municipal campinense. Católica, Cozete esteve sempre militando nas causas populares e principalmente na defesa dos interesses do servidor público municipal. Ela foi presidente do Sintab durante vários anos e sempre esteve filiada ao PT, partido pelo qual foi eleita vereadora duas vezes. Em 2000, seu partido se coligou com o grupo Cunha Lima, sendo Cozete eleita vice de Cássio, que dois anos depois foi eleito governador e ela assumiu a prefeitura, em abril de 2002 e, agora, disputa a reeleição” (jornal *Diário da Borborema*, Campina Grande-PB, 3 de outubro de 2004. Caderno *Política*).
 - 11 “Lídia Moura nasceu na cidade de Regeneração, no Piauí, no dia 26 de julho de 1965. É formada em Jornalismo. Iniciou a vida pública aos 14 anos, no PSB, sempre na esquerda e engajada em lutas sociais. Sempre gostou de ler e teve muito acesso à cultura, o que lhe ajudou muito na militância política e profissional. Ainda no segundo ano de faculdade ingressou na Radiobrás. Trabalhou em vários outros órgãos de comunicação, sempre com destaque. Contribuiu para a fundação do Instituto Brasileiro de Defesa dos Usuários e Medicamentos – Idum, que defende a ampliação do acesso da população carente aos remédios. Ex-PPS e hoje no PSB, diz não concordar com o atrelamento a forças reacionárias para a conquista do poder. Costuma dizer que sua essência é de esquerda” (jornal *Diário da Borborema*, Campina Grande-

PB, 3 de outubro de 2004. Caderno *Política*).

- 12 “Em Campina Grande, o prefeito Cássio Cunha Lima (ainda no PMDB), candidato à reeleição, surpreende a opinião pública e as oposições mais à direita do PT, representadas pelos candidatos do PDT e do PP, firmando compromisso de coligação com o PT local, tendo como candidata a vice-prefeita a vereadora Cozete Barbosa, de trajetória sindicalista e identificada como oposição tenaz de esquerda ao grupo Cunha Lima. Essa coligação é endossada pela direção estadual do PT e sacramentada, inclusive, com a presença avalisadora de Luís Inácio Lula da Silva. É inegável o objetivo de conquistar apoio do grupo Cunha Lima à candidatura presidencial para 2002 (ARAÚJO, 2005: 90).
- 13 Irllys Barreira, ao analisar a campanha política de Socorro França à prefeitura municipal de Fortaleza, capital do Ceará, no ano de 1996, faz o seguinte comentário: “(...) as aptidões femininas para a política são reforçadas ou estereotipadas, consoante os lugares que cada candidata ocupa no cenário nacional. A título de exemplo, emblemas femininos, tais como dedicação de mãe, carinho e solidariedade, utilizados na campanha de Socorro França, são contrapostos por seus adversários a valores femininos de submissão e incapacidade de autonomia. Reforçam os adversários da candidata a associação, já previamente instituída, entre submissão na esfera privada e submissão na esfera pública” (BARREIRA, 1998: 108).
- 14 Sobre a questão dos usos dos sentimentos na política, dentre estes, o do medo, consultar BARREIRA, Irllys Alencar Firmo: “A Expressão dos sentimentos na Política”, 2004.
- 15 A candidata Lídia Moura refere-se a “panelinhas” para fazer menção ao grupo Cunha Lima, que apóia a campanha de Rômulo Gouveia, do PSDB, e ao grupo Maranhão, que apóia a candidatura de Veneziano Vital do Rego, do PMDB.
- 16 Sobre a questão da estética feminina e das imagens do feminino na política, consultar BARREIRA, 1993: 75-108.
- 17 Estavam aptos a votar em Campina Grande, nas eleições de 2004, 242.145 eleitores, sendo 131.604 mulheres (54,3%) e 110.350 homens (45,5%) [Jornal *Diário da Borborema*, Campina Grande-PB, 3/10/2004].
- 18 O *poder simbólico* é, segundo Bourdieu, “um poder que aquele que lhe está sujeito dá àquele que o exerce, um crédito com que ele o credita, uma autoridade, que ele lhe confia pondo nele a sua confiança. É um poder que existe porque aquele que lhe está sujeito crê que ele existe (...). O homem político retira a sua força política da confiança que o grupo põe nele”. E o *capital político* é “uma forma de capital simbólico, *crédito* firmado na *crença* e no *reconhecimento* ou, mais precisamente, nas inúmeras operações de crédito pelas quais os agentes conferem a uma pessoa – ou a um objeto – os próprios poderes que eles lhes reconhecem” (BOURDIEU, 1989: 187-188).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Hermano Nepomuceno (2005). “João Pessoa: uma vitória anunciada”. In: CORTEZ, Hugo & HERMANNNS, Klauss (org.). *Nordeste 2004: o voto das capitais. Análises interpretativas dos resultados eleitorais nas capitais do Nordeste*. Fortaleza: Fundação Konrad Adenauer.
- AUGÉ, Marc (1994). *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas-SP: Papirus.
- BARREIRA, Irllys Alencar Firmo (1998). *Chuva de papéis: ritos e símbolos de campanhas eleitorais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia Política.
- _____ (1993). “Imagens do feminino na Política”. In: XIMENES, Tereza. *Novos Paradigmas e Realidade Brasileira*. Belém: UFPA/NAEA.
- _____ (2004). “A expressão dos sentimentos na política”. In: TEIXEIRA, Carla Costa, CHAVES, Christine de Alencar (org.). *Espaços e tempos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.
- BALANDIER, Georges (1982). *O Poder em cena*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- BLAY, Eva (1978). *As prefeitas, a participação política das mulheres no Brasil*. Rio de Janeiro: Avenir.
- BOURDIEU, Pierre (1989). *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL.
- CANCLINI, Néstor García (1983). *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense.
- CARVALHO, Rejane Vasconcelos Accioly (1993). “A nova estética do espetáculo político”. In: XIMENES, Tereza. *Novos paradigmas e realidade brasileira*. Belém: UFPA/NAEA.
- _____ (2004). “Como se desfaz um “fenômeno eleitoral”: o caso Roseana”. In: RUBIM, Antonio Albino (org.). *Eleições presidenciais em 2002: ensaios sobre mídia, cultura e política*. São Paulo: Hacker.
- CHARAUDEAU, Patrick (2006). *Discurso político*. São Paulo: Contexto.
- CHAUÍ, Marilena (1991). “Política e cultura democráticas: o público e o privado entram em questão”. *Revista Universidade e Sociedade*, Ano I, nº 2. 58-63.
- DAMATTA, Roberto (1985). *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- FOUCAULT, Michel (1987). *A arqueologia do saber*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense.
- _____ (1989). *A microfísica do poder*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Graal.
- JODELET, Denise (2001). “Representações sociais: um domínio

- em expansão”. In: JODELET, D. (org.). *As representações sociais*. Rio de Janeiro: UERJ.
- MAGALHÃES, Nara Maria Emanuelli (1998). *O povo sabe votar: uma visão antropológica do voto*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor (1986). “Discurso e representação ou como os Baloma de Kiriwina podem reencarnar-se nas atuais pesquisas”. In: CARDOSO, Ruth. *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MIGUEL, Malheiros Sonia (1997). *Política de cotas: mulheres na política*. Brasília: CEFEMEA.
- SCHWARTZENBERG, Roger-Gérard (1978). *O Estado espetáculo*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- VIEIRA, Stalimir (2006). *O Moído de 2002 – Bastidores da campanha eleitoral que rachou a Paraíba*. São Paulo: Livro Livre.
- WEBER, Maria Helena (1996). “Mídia e eleições: relações (mal) ditas”. In: NETO, Antônio Fausto, PINTO, Milton José. *O indivíduo e as mídias*. Rio de Janeiro: Diadorim.
- ZALUAR, Alba (1986). “Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas”. In: CARDOSO, Ruth. *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Periódicos:**
- REVISTA *ISTO É*, edição de 2/10/1996.
- REVISTA *VEJA*, Edição ESPECIAL MULHER. 6/2006.
- Jornal *DIÁRIO DA BORBOREMA*, Campina Grande.
- JORNAL DA PARAÍBA*, Campina Grande.
- Vídeos:**
- Gravação doméstica do debate da *TV Paraíba*, entre os candidatos, no primeiro turno das eleições municipais, em 01/10/2004.
- Gravação doméstica de programas do HGPE (Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral), durante a campanha das eleições municipais de 2004.
- DVD do HGPE da candidata Lídia Moura, gentilmente cedido por sua assessoria.

REZAR NOS MESMOS SÍTIOS, REZAR EM MUITOS SÍTIOS: CASAMENTOS, PRÁTICAS TERAPÊUTICAS, REDES DE SOLIDARIEDADE E VALORES EM RECONSTRUÇÃO

CASAMENTOS, RELAÇÕES FAMILIARES, RELIGIÃO E SINCRETISMOS

A profusão de diferentes igrejas protestantes ou de inspiração protestante, nomeadamente as chamadas igrejas cristãs no contexto actual de Moçambique, sobretudo em meio urbano, é incontestável e a adesão dos actores a estes cultos tem implicações directas no sistema de alianças e nas relações inter e intra-familiares. Nomeadamente, através dessa adesão, os crentes inserem-se em redes sociais mais amplas do que a família, e esta inserção pode traduzir-se no estabelecimento de novas alianças de diverso tipo.

Até que ponto as relações que se processam entre famílias e entre membros de uma mesma família e as diferentes congregações religiosas influenciam a estabilidade das uniões e a coesão familiar ou contribuem para a sua desestruturação, constitui

ANA BÉNARD DA COSTA*

RESUMO

Com base em investigação sobre estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias na periferia de Maputo (Moçambique), este artigo reflecte sobre as relações que se processam entre famílias e entre membros de uma mesma família e as diferentes congregações religiosas. Após breve descrição do contexto social em análise e das estratégias familiares estudadas, abordam-se as implicações da adesão dos actores sociais aos diferentes cultos, nas relações inter e intra-familiares. Destacam-se a pluralidade de situações “religiosas” e o carácter sincretico da dimensão religiosa e relacionam-se estes elementos com as práticas terapêuticas que os diferentes cultos e personagens associadas desenvolvem.

ABSTRACT

On the bases of investigation about the strategies for survival and social reproduction of families in the periphery of Maputo (Mozambique) this article reflects on the relations which are processed between families and between members of the same family and the different religious congregations. After a brief description of the social context in analyses and the family strategies studied, there are raised the implications of adhesion of the social actors to the different cults in the inter and intra familiar relations. There is underlined a plurality of “religious” situations and the sincretic character of the religious dimension and these elements are connected to the therapeutic practices which the different cults and those associates with them develop.

*Instituto de Investigação Científica e Tropical, Lisboa.
anabenard@net cabo .pt.

a questão fundamental que abordo neste artigo.

Esta questão remete para a análise dos possíveis conflitos familiares gerados pela pertença dos cônjuges a religiões diferentes entre si. Importa salientar que a adesão a uma congregação religiosa não implica, necessariamente, que o casamento dos crentes se realize de acordo com os ritos da fé que professam e, sobretudo, que esse facto não exclui a realização do *lobolo*¹ (ou o desejo da sua realização), considerado como o processo por excelência de formalização da união.

Alguns membros das famílias afirmaram que não formalizaram o seu casamento na igreja que frequentam porque, à semelhança do que acontece em muitas outras sociedades, essa formalização implicava a realização de uma cerimónia muito dispendiosa. Teriam de comprar o “vestido da noiva” e roupa de “cerimónia”, e teriam de organizar uma grande festa e convidar

todos os “irmãos” da igreja, muitos vizinhos e familiares. Josué refere:

Aqui as pessoas querem festa, não é possível, não viram festa, não viram bolo, vão dizer “aqueles não casaram”. [...] As festas na terra e no Polana são com comidas diferentes. Era possível ir casar à terra, mas tenho mais amigos cá e muitos não têm bolso para irem e fazer ida e volta [...]. E são os noivos que têm de arranjar transporte para os convidados.

Por outras palavras, enquanto a formalização da união conjugal através do *lobolo* envolve essencialmente as famílias dos cônjuges, o casamento na Igreja (protestante, católica, ou de inspiração protestante) tem uma dimensão social que transcende o grupo familiar. Por outro lado, quando se torna necessário optar em termos de afectação de despesas, a opção recai sobre o casamento com *lobolo*. Entre as duas “fórmulas” possíveis, os membros das famílias escolhiam a formalização através do *lobolo* e, para se cumprirem as obrigações que este pressupõe, fazem-se, eventualmente, com mais facilidade, sacrifícios e economias. O casamento religioso é considerado secundário, além de poder implicar mais despesas do que as envolvidas nas diferentes cerimónias que o *lobolo* pressupõe.

A cerimónia a que o casamento religioso obriga transcende a família e a religião; implica uma afirmação “social” testemunhada pela presença de elevado número de pessoas (vizinhos no bairro e “irmãos” da igreja) que testemunham o acto. Há nesta cerimónia religiosa um reconhecimento social do casal e, simultaneamente, a afirmação do poder económico das famílias. Essa afirmação do poder económico relaciona-se, sobretudo, com a família do marido e com este, particularmente se for ele a custear as despesas, o que nem sempre acontece, porque estas podem ser custeadas pelo padrinho do marido. Neste caso, o prestígio do noivo advém das relações sociais que tem com pessoas ricas e influentes. Em síntese, só se casa religiosamente quem tem dinheiro e/ou “relações” e, de certa forma, quem tem dinheiro e/ou “relações” tem prestígio e poder para formalizar alianças com

comunidades mais abrangentes que ultrapassam o quadro das famílias implicadas.

É significativa a forma como no casamento religioso se articulam diferentes dimensões e como estas, à semelhança do que acontece em muitas outras sociedades, revertem os significados que supostamente “deveriam” implicar: o casamento religioso não é importante em termos religiosos, mas em termos sociais, e nesta vertente, importante é o poder e o prestígio que os bens materiais e as “relações” possibilitam e que a ostentação demonstra.

As uniões conjugais não se realizam preferencialmente entre membros de uma mesma comunidade de crentes, pois grande parte dos cônjuges seguia religiões ou igrejas diferentes antes de se casarem. No entanto, após o casamento normalmente um dos elementos do casal (com mais frequência a mulher) adere à igreja do outro e, por esse motivo, existe uma tendência para os membros de uma mesma família frequentarem a mesma igreja. Esta tendência nem sempre ocorre por motivos de “fé”, mas por outras razões que têm que ver com obediências e imposições de uns membros da família sobre os outros. O facto de os membros de uma família pertencerem a uma mesma igreja contribui certamente para reforçar a coesão familiar na comunhão de práticas religiosas. Quando isso não acontece, a igreja, ao dar apoio moral e social aos seus crentes e ao ajudá-los a enfrentar as adversidades e a gerir os diferentes conflitos que surgem no seio da família, nomeadamente conflitos conjugais, exerce uma influência muito concreta sobre esta unidade social. Tal influência, normalmente, reflecte-se positivamente na coesão familiar, mas o oposto também se verifica e, neste caso, a religião surge como fonte de conflito, contribuindo para exacerbar as tensões latentes entre os membros de uma mesma família. Este último aspecto é visível dentro da chamada religião tradicional no que respeita às acusações de feitiçaria, mas também ocorre nas famílias cristãs, tanto nos casos em que os membros pertencem à mesma congregação religiosa como nos casos em que pertencem a diferentes igrejas, congregações ou religiões.

Por outro lado, o sincretismo religioso é vivido individual e colectivamente de forma diferente pelas diferentes pessoas, famílias e unidades ou redes sociais (igrejas). Assim, entre aqueles que se declararam ca-

tólicos, alguns são simultaneamente curandeiros, sem que isso pareça trazer qualquer tipo de conflito.

Mas, se entre os católicos há curandeiros e entre os animistas há os que rezam a Cristo, tal não significa que haja uma convivência pacífica entre todos os tipos de religiosidade existentes. Os eventuais conflitos entre credos religiosos processam-se a diferentes níveis e não podem ser analisados de uma forma global e dicotómica. Há, obviamente, grandes diferenças entre os princípios dogmáticos das diferentes formas de religiosidade, mas também existem pontos de confluência que podem ser objecto de várias interpretações. Por exemplo, o culto dos antepassados, fundamental na “religião tradicional”, pode, através de uma interpretação lata, ser incluído em qualquer das igrejas cristãs, pois como um dos informantes me respondeu: “Então a Bíblia não diz honrar pai e mãe?” Os conflitos existentes entre as diferentes formas de religiosidade parecem decorrer mais de uma certa “concorrência” entre cultos, ou entre as diferentes personagens que desempenham papéis de relevo nos diferentes cultos (por exemplo, padres, pastores e curandeiros) e de certos rituais “ancestrais” — que, consoante os casos, podem ou não ser aceites pelas “religiões dos livros” — do que das crenças particulares de cada um.

A partir destes comentários e reflexões conclui-se que a dimensão religiosa tem uma importância fundamental nas práticas diárias dos actores sociais, nomeadamente no quadro das suas relações familiares. Já se referiu o papel crucial desempenhado pelo culto dos antepassados na coesão e identidade familiar e falou-se na tendência existente para os diferentes membros de uma mesma família frequentarem a mesma igreja — independentemente de este facto resultar de uma “livre” vontade ou de uma imposição —, o que contribui para cimentar as relações familiares na comunhão das práticas religiosas. Para além deste facto, e como também se mencionou, as igrejas podem contribuir para reforçar a coesão familiar, ajudando na resolução dos conflitos que ocorrem no seio desta unidade social. Por outro lado, as razões explicativas da manutenção de certos costumes, como o *lobolo*, em famílias que se consideram cristãs, obriga a uma análise integrada das diferentes dimensões — social, económica e religiosa — na compreensão das estratégias de sobrevivência e reprodução social.

Importa, ainda, destacar o carácter sincrético que a dimensão religiosa assume tanto nas instituições religiosas, como nas práticas religiosas dos actores sociais (crentes e responsáveis religiosos). Estes articulam de uma forma criativa elementos da chamada religião “tradicional” — tudo o que se relaciona com o culto dos antepassados — e elementos das religiões cristãs. Esta articulação ocorre em diversos níveis e é independente do grau de sincretismo existente nas diversas congregações religiosas. Os dogmas, as directrizes e os conselhos dos diferentes cultos são, por um lado, interpretados de forma diversa pelos respectivos representantes e, por outro, “vividos” de forma flexível e imaginativa pelos actores sociais que os professam. Se surgem conflitos entre os diferentes responsáveis das igrejas e entre estes e os dogmas que estas defendem, é sempre possível — pelo menos no caso das igrejas ziones — aos pastores fundarem novas “igrejas”. Da mesma forma, a existência de várias igrejas e credos religiosos torna possível ao crente continuar a seguir numa outra “paróquia” a mesma forma de religiosidade ou ainda mudar de culto, passando a frequentar outra congregação. O enorme número de cismas e fraccionalismos que ocorre dentro das hierarquias religiosas das igrejas ziones e a extrema fluidez dos crentes entre as diferentes igrejas e confissões demonstram a generalização destes tipos de atitudes, como se analisará com mais detalhe nas páginas seguintes.

CURANDEIROS E PASTORES

A multiplicidade de igrejas protestantes ou de inspiração protestante nos bairros periféricos de Maputo, na sua maioria igrejas africanas ziones ou pentecostais, constitui um fenómeno relativamente recente. Na altura da independência estavam oficialmente registadas 45 “confissões religiosas” protestantes ou de inspiração protestante (cf. Ministério da Justiça s/d, citado em SEIBERT, 2001: 12). E, de acordo com a mesma fonte, entre 1975 e 1986, o regime socialista registrou oficialmente 15 novas congregações religiosas. Entre finais dos anos 1980 e início dos 90, a situação altera-se com as mudanças políticas e económicas, e numerosas igrejas começam a chegar a Moçambique.

Dentro das diferentes igrejas, as Ziones têm uma importância incontestável na periferia da cidade de Maputo. Estas não só contam com inúmeros fiéis, como estes lhes dedicam muito do seu tempo e das suas energias.

São vários os aspectos a serem levados em conta — curas, procura de alternativas de vida, apoio material, social e moral, educação dos jovens e protecção contra a feitiçaria — para explicar a adesão dos membros das famílias a estas igrejas. No entanto, quando se questionaram os crentes ziones sobre as razões das suas escolhas religiosas, a resposta mais frequente foi que tais igrejas constituem uma alternativa aos curandeiros. De facto, nestas igrejas o sacerdote cumpre funções semelhantes ao exorcista e ao curandeiro e os processos terapêuticos são muito parecidos. Todos os factores “tradicionalmente” considerados causas de doença — desrespeito pelos antepassados, feitiçaria, maus espíritos — merecem o maior respeito por parte das igrejas sincréticas que identificam todos estes elementos como cúmplices do diabo, e o exorcismo é o meio pelo qual estes “males” são combatidos (ROCHA, 1993: 18). Os processos de terapêutas ziones têm muitos paralelismos com os processos dos curandeiros, mas, estas semelhanças não aproximam curandeiros e pastores, que se olham com mútua desconfiança.

Os pastores ziones constituem uma ameaça à influência e ao poder dos curandeiros no contexto social em análise. A semelhança entre os processos terapêuticos utilizados permite aos potenciais “clientes” optar entre um “tratamento tradicional” ou uma “cura na Igreja”; e a escolha desta última é certamente influenciada pelo facto de os pastores ziones não cobrarem dinheiro pelos seus serviços (embora o paciente deva “agradecer” com algum “presente”).

O pastor assume um papel fundamental na Igreja Zione e a comunidade de crentes estrutura-se à sua volta. O pastor/profeta possui o dom de invocar o Espírito Santo, o que lhe permite realizar as curas. Grupos de pastores/profetas inserem-se numa hierarquia relativamente bem definida, onde se incluem outras personagens como o diácono, o evangelista, o pregador e, no topo desta hierarquia, o bispo. Este último, simbólica ou efectivamente, coordena e dirige todos os seguidores. Existem várias igrejas ziones e

cada uma tem o seu bispo. Estas igrejas partilham o facto de invocar o Espírito Santo e de realizarem curas divinas por meio de acções milagrosas (AGADJANIAN, 1999: 416-417).

A cura divina enquadra-se na concepção “tradicional” da doença. De acordo com esta concepção, a doença não é mal físico ou psíquico causado por razões cientificamente definidas, como micróbios ou traumas; mas, algo muito mais abrangente que reflecte a desordem e os desequilíbrios sociais, ainda que se manifeste numa pessoa singular (MEDEIROS, 1991: 1). “Tradicionalmente”, como refere Eduardo Medeiros, “As doenças são explicações da anormalidade e da morte, do desrespeito pelas normas e dos tabus. A doença é muitas vezes considerada como uma sanção social maior e entendida como uma punição do sobrenatural” (1991: 2). Seja na mente do curandeiro, seja na do paciente, a relação entre a doença, as suas causas e o seu tratamento é uma relação mística que passa por processos adivinatórios e pela intervenção dos antepassados.

Procurou-se também perceber as razões que levavam as pessoas a optar pelas práticas terapêuticas das igrejas e dos curandeiros, em vez de recorrerem ao hospital, e uma das respostas obtidas foi esta:

No hospital, se eu não tiver dinheiro corro o risco de morrer [...] chamam à zona das enfermarias “Xipamanine”,² o “dumba-nengue”,³ para lá vão os pobres, só pagam mil meticais e ficam na bicha, acabam por morrer, o tratamento é diferente. Nas consultas especiais paga-se 200 a 300 mil meticais, chamam de supermercado, pois o cliente pode reclamar o produto estragado, nos outros é só calar. No bairro [Polana Caniço A] há o hospital da Cooperação Espanhola, as pessoas não gostam porque pagam 20 mil (Josué).

Para além destes aspectos, que se relacionam com os aspectos macro-estruturais da política e da economia do país (Programa de Ajustamento

Estrutural, liberalização económica, privatizações na área da educação e da saúde e diminuição dos investimentos do Estado nas áreas sociais), a atitude dos actores sociais face à doença e à sua saúde (física e espiritual) e aos meios de diagnóstico e tratamento é socialmente construída e tem de ser entendida no quadro das representações culturais dos actores sociais (cf. Kleinman, 1994: 95).

A doença faz parte dos processos simbólicos e não é uma entidade percebida e vivenciada universalmente. A doença é um processo experiencial; as suas manifestações dependem de factores culturais, sociais e psicológicos que operam em conjunto com os processos psico-biológicos (LANGDON, 2001: 241, remetendo para GOOD, 1994, e ALVES, 1993).

Desta forma, as atitudes, as escolhas e as interpretações que os actores sociais desenvolvem face à saúde, à doença, ao sofrimento e aos diferentes processos terapêuticos existentes no contexto em análise dependem da articulação dos múltiplos referentes culturais que são capazes de manipular e das diferentes dimensões (religiosa, económica social, simbólica) que também neste campo se inter-relacionam, pois “todo o conhecimento relacionado com o corpo, a saúde e a doença é construído culturalmente, negociado e renegociado num processo dinâmico através do tempo e do espaço” (LOCK e SCHEPER-HUGHES, 1990: 49).

A multiplicidade de tipos de doenças, o leque diferenciado de situações e de comportamentos que podem gerar “sofrimento” e como tal ser objecto de “terapia” (desemprego, dificuldades económicas, azar nos negócios, conflitos familiares, amores infelizes, febres, apatia, vícios), as diferentes explicações possíveis e não necessariamente exclusivas sobre as causas dos “males” que afligem os “doentes” e a existência de vários sistemas terapêuticos, tudo isto permite aos actores sociais várias escolhas e combinações criativas. Assim, por exemplo, embora no contexto social em análise nem sempre os actores reconheçam a eficácia do diagnóstico e tratamento da medicina ocidental para muitas das doenças que os afligem, reconhecem que, em certos casos, o hospital é necessário, pois consegue tratar doenças que os curandeiros e os pastores ziones (ou outros que realizam práticas terapêuticas) não conseguem. Esta ideia está presente nos próprios

curandeiros que enviam para o hospital alguns dos seus doentes, tanto para que estes sejam submetidos a um tratamento específico que não dominam como por uma estratégia de defesa perante situações terminais: “Muitas vezes mando ao hospital, para sangue e soro, e se estão a morrer também mando para não morrem em minha casa e depois me acusarem de eu o ter morto” (curandeiro, bairro de Hulene B).

Outro facto observado foi que as famílias “animistas” não hesitavam, em certos casos e para certo tipo de doenças, em recorrer ao hospital, mesmo no caso de contarem com curandeiros entre os seus próximos. No entanto, as famílias que freqüentavam igrejas ziones declararam que estas as proibem de freqüentar os curandeiros, ao contrário das famílias que freqüentam outras igrejas e que, conforme as circunstâncias, recorrem aos curandeiros, à medicina ocidental e mesmo aos pastores ziones. Gerhard Seibert apresenta a seguinte explicação para este facto:

A [Igreja] zione incorpora muito mais elementos da cultura e religião tradicionais, que se assemelham a estruturas do Velho Testamento criando um único sistema integrado de crenças. Assim as igrejas ziones evitam um dualismo em que outros cristãos caem quando numa situação seguem a doutrina católica ou protestante mainstream e numa outra recorrem aos curandeiros praticando a religião tradicional (SEIBERT, 2001: 4).

Para os ziones, existe uma correlação directa entre a saúde e o comportamento moral, entre o espírito e o corpo e, conseqüentemente, os fiéis devem obedecer a um rigoroso código de conduta. O pecador não só põe em perigo a sua saúde moral e física e a sua salvação eterna, como contagia todos aqueles que o rodeiam e por isso a comunidade de crentes ziones forma idealmente um círculo relativamente fechado de ajuda e de controlo social. Este controlo é exercido tanto através dos cultos e em reuniões regulares na igreja como através de freqüentes trocas de visitas domiciliárias que envolvem os pastores e os “irmãos” da igreja. Estas visitas realizam-se com mais freqüência quando um dos membros da igreja (ou seu familiar) adoece (cf. Seibert, 2001: 15). Esta tendência

é contrariada na prática pela fluidez e instabilidade da adesão dos crentes. Como não é necessário professar a religião zione para poder receber “tratamentos”, nesta Igreja muitos dos que se iniciam participam apenas nas sessões curativas e continuam afiliados a outras congregações religiosas, de forma mais ou menos aberta ou clandestina. Se o “tratamento” não resultar ou se considerarem estar curados, podem deixar de freqüentar a Igreja Zione. Mas, por outro lado, é-lhes dito que a cura só será eficaz e completa se não interromperem o tratamento e este tende a continuar indefinidamente, convertendo-se os doentes em seus membros permanentes (cf. Agadjanian, 1999: 417).

Os dados empíricos permitem afirmar que, face à doença, os actores sociais desenvolvem estratégias múltiplas, nas quais se articulam práticas ancestrais com processos terapêuticos da medicina ocidental. A vitalidade das práticas terapêuticas ancestrais no presente social em análise explica-se pelas mesmas razões que dão significado aos outros aspectos “tradicionalistas” da cultura *tsonga* (COSTA, 2007):

Os costumes rotulados como primitivos ou mágicos não se reduzem a atavismos e ausência de conhecimento da medicina moderna mas como mostraram pioneiramente Malinowski (cf. 1935 e 1948) e Evans-Pritchard (1937) têm uma eficácia local associada à sua execução contextual, e assente nas suas funções sociais. Por outro lado, e pelas mesmas razões, tais costumes não desaparecem mesmo quando são adoptados os instrumentos da medicina europeia moderna. Os inúmeros estudos contemporâneos de sociedades pós-coloniais mostram como se combinam instrumentos e crenças de diversas proveniências (BASTOS, 2001: 306).

Desta forma, quando nas suas estratégias terapêuticas os doentes recorrem simultaneamente ao hospital, ao curandeiro, ao pastor, à farmácia, ao ervanário, aos comprimidos avulsos (muitas vezes sem caixa nem prazo de validade) que compram nos mercados e às ervas e mezinhas que lhes são indicadas por familiares ou conhecidos, esta terapêutica múlti-

pla não acontece por “acaso” ou por “inconsciência”. Pelo contrário, esta prática tem de ser entendida no quadro das representações sociais que as pessoas têm daquilo que é a doença — algo, simultaneamente, físico e psíquico, corporal e espiritual, individual e colectivo, do mundo visível e do mundo invisível, do mundo dos vivos e do mundo dos antepassados —, bem como da articulação permanente que realizam entre múltiplos referentes. Como se viu, estes referentes não são mutuamente exclusivos. A crença em uns não implica a descrença nos outros nem, por conseguinte, diminui a sua “necessidade social”. Por esse facto, não existe qualquer contradição, para os actores sociais, entre a “crença” no efeito dos micróbios e no contágio e nos espíritos e feiticeiros. Estas crenças podem existir em paralelo sem se confundir ou podem ser articuladas na mesma explicação: o micróbio pode ter sido enviado por um diabo tentador, ou por espíritos de antepassados “zangados” com o desrespeito da “tradição”.

IGREJAS COMO REDES DE SOLIDARIEDADE SOCIAL

Nesta investigação, verificou-se a já mencionada fluidez e instabilidade da adesão dos crentes às diferentes organizações religiosas. Muitos dos membros das famílias afirmaram que ao longo da sua vida tinham mudado de religião. Os motivos apresentados variaram — desde o facto de terem casado com um cônjuge que seguia um outro culto, ao facto de terem sido ajudados por uma outra igreja num momento de aflição ou de doença.

Para além desse apoio espiritual, as igrejas fornecem apoio material aos seus fiéis. Na maioria das igrejas são criados fundos com dízimos e outras contribuições dos fiéis (cf. SEIBERT, 2002) que servem para os apoiar em momentos de maior aflição, sobretudo em caso de enterros ou doenças. Este facto foi relatado, por exemplo, pelos muçulmanos de Mafalala, segundo os quais as quatro mesquitas existentes nesse bairro apoiam os funerais dos crentes e, durante o Ramadão, distribuem géneros alimentares e roupa aos mais carenciados. No entanto, muitos minimizaram essa contribuição e outros afirmaram expressamente que a igreja que freqüentavam “só

dava apoio espiritual”. Este facto pode ser explicado pela natureza “excepcional” dessas ajudas, que se destinam a cobrir despesas “extraordinárias”, por essa ajuda resultar muitas vezes de uma “colecta” que a igreja realiza aos próprios beneficiários — são eles que se entreadjudam —, por considerarem a quantia “insignificante” ou ainda pelo facto de os informantes não quererem pronunciar-se sobre as suas fontes de “rendimento” de forma expansiva. De facto, a maioria afirmou inicialmente “não tenho ajuda de ninguém” ou “sou eu sozinho que me sustento” e, somente no decorrer da conversa, foi possível perceber que afinal havia outras “ajudas” de importância significativa.

Verónica, com cerca de 40 anos de idade, que frequenta a Igreja Católica, afirmou que “o padre agora já não agüenta ajudar os pobres” e que a igreja não ajuda nos enterros; mas, acrescentou: “quando rezo, as irmãs, pelo menos, ajudam um pouco”. Vasco, homem de 25 anos, segue a Igreja Metodista e refere: “As nossas igrejas não estão para isso [para ajudar], por enquanto só para divertimento e aprender”. Paula, mulher de 27 anos que frequenta a Missão Suíça, disse sobre este mesmo assunto:

É ajuda mais espiritual. A ajuda mais material [...] — há um dia que tiramos dinheiro, cantamos muito, então começamos a tirar dinheiro, quem quiser pode tirar cem, cinquenta, mil. Combinamos ir visitar uma família [...], mesmo que não esteja ninguém doente mas porque achamos que hoje a visita deve ser a essa família. Então damos o dinheiro à família, cem, duzentos, mil. Depois vamos a outras. [os da igreja] vêm visitar-nos, rezamos todas as orações. Tiramos dez, tiramos cinco, dizemos “está aqui o dinheiro do pão”. Uma vez por mês juntamos dinheiro para dar a famílias pobres a quem morreu alguém, para enterro, caixão.

Ao lado deste apoio material e das práticas terapêuticas específicas que algumas igrejas desenvolvem, existem inúmeras outras “doenças” que afligem as pessoas e que, de alguma forma, as diferentes confissões religiosas tentam “curar”: incertezas, angústias,

medos, problemas conjugais, problemas com a educação dos filhos. Em todas estas igrejas há grupos — de jovens, de homens, mas principalmente de mulheres — que se reúnem regularmente (uma ou mais vezes por semana) para rezar e conversar. De alguma forma, as pessoas encontram algum alívio, apoio e consolo nesses grupos.

Hoje em dia, em Maputo, as igrejas funcionam como um dos tipos de redes de solidariedade mais importantes: nas igrejas as pessoas estabelecem contactos, fazem conhecimentos, trocam informações, recebem apoio material, social, espiritual e moral e inserem-se em grupos sociais mais abrangentes do que a família e, por vezes, por intermédio desses grupos, são resolvidos problemas, encontram-se empregos, ou localizam-se vias de acesso a personagens-chave.

Muitas das igrejas trazem ainda uma outra vantagem: são relativamente organizadas. Há dias específicos, para encontros específicos, com grupos específicos, onde são debatidas questões específicas. Esta organização exige “tempo” aos fiéis, o que é compensado com apoio de diversas ordens e com as “certezas” que os líderes religiosos (e os seus inúmeros servidores) transmitem e que os fiéis não encontram no quotidiano das suas vidas.

A importância que as igrejas têm na vida das pessoas, testemunhada pela assiduidade religiosa, contradiz, parcialmente, a mencionada “fluidez” e “instabilidade” dos crentes face às diferentes congregações religiosas, e também a elevada dissidência dos representantes religiosos nas igrejas ziones. Uma das explicações para esta aparente contradição advém do facto de as estratégias de sobrevivência e reprodução social desenvolvidas pelos membros das famílias implicarem o recurso a práticas que articulam, de forma complexa, comportamentos que expressam valores contraditórios — “fidelidades” e “interesses”. Esta contradição faz parte de qualquer ser humano, mas manifesta-se de forma particularmente visível num contexto social e económico caracterizado por uma precariedade de empregos “formais” e ausência de estruturas estatais de apoio social. Neste contexto, os indivíduos, por um lado, necessitam de redes sociais para sobreviver e, por outro lado, só sobrevivem se desenvolverem atitudes “egoístas” de “puro interesse

material”. Todo este processo é articulado de forma complexa, dinâmica e por vezes ambígua, pelos actores que o protagonizam e é, além disso, socialmente “aceite” e, obviamente, passível de concretização. A aceitação social da contradição entre práticas onde transparecem valores antagónicos não significa que se esteja diante de um contexto social “amoral” (cf. MARTIN, 1991: 332). Significa apenas que, para a maioria da população que interage neste contexto, é “legítimo” que os actores, perante certas oportunidades, circunstâncias, indivíduos, grupos ou redes sociais, desenvolvam comportamentos que, noutras situações ou com outros interlocutores, são considerados, por essa mesma população, “imorais”. Significa, igualmente, que esses comportamentos podem ser interpretados de múltiplas formas, de acordo com diferentes representações sociais e culturais possíveis no contexto e que, por isso, podem, de acordo com estas diferentes lógicas, ser e não ser condenáveis socialmente. Do mesmo modo e face ao “pluralismo moral” da realidade social em análise, a natureza das relações sociais existentes, entre indivíduos ou grupos, é um dos elementos fundamentais que condicionam o julgamento valorativo de certas acções ou comportamentos no âmbito das representações sociais.

Por outro lado, a aceitação social desta contradição de valores decorre também da sua “normalidade” e “necessidade”. Ou seja, no contexto em análise, a maioria dos actores partilha dificuldades similares e desenvolve, com os outros, relações díspares, de durabilidade variável (os “aliados” de hoje podem ser os “inimigos” de amanhã), nas quais se expressam as contradições referidas. E são estas relações e estes comportamentos que lhes dão a possibilidade de, como os próprios referem, “desenrascar-se”, ou seja, vencer as dificuldades quotidianas e sobreviver.⁴

A concretização destas práticas é possível porque existem inúmeras redes sociais (entre as quais se destacam as igrejas) onde os actores se podem inserir e por entre as quais, efectivamente, circulam. A mobilidade espacial dos actores, a flexibilização das estruturas familiares, a pluralidade de grupos aos quais se pode pertencer e o carácter efêmero de muitas destas relações de pertença são características que facilitam

a circulação e possibilitam as contradições de valores nas práticas dos actores.

Assim, a imprevisibilidade, a insegurança e a complexidade social resultam também das práticas sociais dos actores cujo comportamento é ditado também pelas circunstâncias do quotidiano do contexto em que se inserem. Da mesma forma, dentro de um grupo, rede ou unidade social, os actores desenvolvem, nas suas práticas e estratégias de sobrevivência e reprodução social, atitudes controversas que oscilam entre o reforço e a manutenção de alianças antigas, baseadas na interpretação de códigos normativos “ancestrais” e práticas “inovadoras”, que podem ser, ou não ser, socialmente aceites, mas que se o são, pressupõem a coexistência de diferentes códigos normativos e/ou a transformação dos códigos normativos ancestrais. E ambas as coisas acontecem e, com elas, a mudança social.

Dentro da família, a transformação “normativa” possibilita uma certa liberdade e versatilidade comportamental que acompanha e também cria situações imprevisíveis que fazem parte do quotidiano. Neste último caso, os papéis de cada um dos membros da família podem ser alterados e as articulações entre fidelidades antigas e interesses são objecto de múltiplos jogos que põem a descoberto inesperadas relações de poder. Paradoxalmente, é esta última atitude (de criação e inovação) que garante, muitas vezes, a segurança; pois através dela, a família, e cada um dos membros individualmente, consegue de facto sobreviver e reproduzir-se socialmente. Mas a segurança do grupo, neste caso a família, só existe quando é suportada por referências “normativas plurais”, que sustentam as práticas inovadoras.

As contradições entre fidelidades e interesses fazem parte da vida de qualquer ser humano. Mas a imprevisibilidade do contexto social, associada a uma pluralidade particularmente grande de normas, dilata, por vezes de forma excessiva e incontrolável, essa contradição. Nestas circunstâncias, as referências normativas que possibilitam a existência de atitudes inovadoras e dinâmicas deixam de fazer sentido e quebram-se as “fidelidades” que instituíam. Quando esta articulação se quebra, inviabiliza-se a eficácia social das atitudes inovadoras. Neste caso, os actores que as protagonizam ou são marginalizados pelo gru-

po que os abandona à sua sorte, ou se marginalizam, eles próprios, abandonando o grupo, inserindo-se se possível em outros grupos ou desenvolvendo processos de autodestruição (como o excesso de consumo de álcool ou drogas, ou a loucura). Outra hipótese para estes indivíduos é saírem do seu contexto social e desenvolverem novas relações sociais e/ou eventuais processos de “individuação” noutras regiões. Em qualquer dos casos, estes actores sociais são destituídos (na prática ou formalmente) do poder que detinham face aos restantes elementos do grupo e excluídos do lugar social que ocupavam. Este processo pode, no entanto, ter retrocessos, pois, em última análise, a sua evolução depende sempre da interpretação que os indivíduos fazem das suas próprias atitudes, das atitudes dos demais elementos do grupo, e da forma como interpretam as múltiplas referências normativas que regem as relações familiares.

A importância das igrejas explica-se também pelo facto de as famílias como um todo e, simultaneamente, cada um dos seus membros viverem sob permanente ameaça (a feitiçaria continua particularmente activa) e incerteza. As articulações que são ou não capazes de estabelecer entre os múltiplos quadros de referência de que dispõem implicam um jogo permanente que nem sempre é fácil de realizar. Além disso, entre os múltiplos quadros de referência, há os que lhes são reflectidos por uma “elite”, um “Estado” e um “poder” que, de uma forma geral e sob muitos ângulos, os ameaça. Esse “poder” tem a capacidade de destruir, em segundos, pequenos “ganhos” que vão adquirindo: a polícia vem e confisca as mercadorias; o filho é preso porque roubou e têm de subornar uns e outros para conseguirem a sua libertação; o fiscal chega e inspeciona a oficina no talhão e exige o pagamento de uma multa; o cobrador do “chapa” rouba... O quotidiano é pleno de surpresas, de perigos e de grandes e intensos sofrimentos. Morre-se facilmente... E, para além de todas as doenças comuns (malária, cólera), a SIDA devasta as famílias. Tentou-se abordar este assunto, mas as bocas calaram-se, limitando-se à frase lapidar: “fala-se muito, todos os dias, mas é uma doença sem cura...”

De acordo com as informações disponíveis, a maioria das igrejas dos bairros da periferia de Maputo não tem uma acção reivindicativa e de mobilização

política face às precárias condições de vida e às desigualdades sociais de que são objecto os seus fiéis. Nas igrejas ziones, não existe qualquer apelo à “revolta” contra as “injustiças sociais”. Pelo contrário, os pastores dão conforto aos fiéis, apelando ao conformismo e à aceitação. O fiel deve conformar-se e aceitar a sua vida, o seu sofrimento e o seu destino e não deve revoltar-se contra os “ricos” porque estes também são “criaturas de Deus” (cf. SERRA 2001: 63). A explicação para esta atitude é fornecida por Jim Kiernan, autor que estudou as igrejas ziones na África do Sul:

Claramente, os sionistas não estão empenhados num programa de reforma social sob uma capa religiosa. O seu objectivo não é desfazer o sistema ou corrigir as condições que produzem as chagas sociais que os inquietam. Em vez disso, o que os preocupa é a salvação e a recuperação de indivíduos em termos voluntários, e providenciar-lhes apoio económico, social e espiritual [...]. Este aspecto conservador e contido afasta qualquer envolvimento ou sequer interesse pelas questões políticas. Não são meramente neutrais em termos políticos, são intensamente antipolíticos (1992: 124).

Agadjanian defende a mesma ideia, em relação às igrejas ziones de Moçambique:

Embora as igrejas ziones estejam bem situadas para se tornarem fulcros de expressão e mobilização política das massas pobres excluídas do processo político de “alto nível”, a impressão geral é que a maioria dessas igrejas prefere afastar-se do discurso sobre a crescente injustiça e desigualdade social, e em vez disso concentrar-se na busca da saúde e do bem-estar individual (1999: 422).

No contexto social em análise, a Igreja Zione não conduz os seus fiéis a envolverem-se em acções políticas ou reivindicativas, mas exerce, como se mencionou, uma enorme influência em múltiplos aspectos das suas vidas. Essa influência traduz-se tanto em um

poder efectivo que esta e outras igrejas detêm junto da comunidade específica dos seus crentes, como pode estender-se para além deste grupo restrito e ter repercussões mais ou menos directas no quotidiano dos bairros — vários informantes salientaram o papel das igrejas na prevenção de conflitos e na manutenção da paz. Esta influência e poder não permitem classificar as igrejas ziones como “apolíticas” — no pleno sentido desta palavra — e Seibert é mesmo da opinião que estas igrejas e, de uma forma geral, todas as organizações religiosas ocupam “um espaço social que antigamente era reservado para as organizações estatais e partidárias” (SEIBERT, 2002: 7).

CONCLUSÕES

As igrejas e as práticas associadas intervêm de uma forma decisiva nas estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias. Fornecem apoio material, social, moral, espiritual e terapêutico; constituem uma protecção contra a feitiçaria e dão algum sentido à luta do quotidiano. De uma forma muito concreta, ajudam os membros da família, sobretudo as mulheres, a educar as crianças e os jovens e a gerir os conflitos que surgem entre os diferentes membros desta unidade social, sobretudo conflitos conjugais, contribuindo desta forma para reforçar a coesão familiar. Por último, constituem redes sociais de solidariedade mais abrangentes do que a família e, eventualmente, poderão ser um veículo de inserção noutras redes sociais significativas.

Todo este lado positivo e conciliador das igrejas coexiste, numa aparente contradição, com os efeitos desestruturantes que as religiões exercem sobre a coesão familiar. De forma mais ou menos explícita, os diferentes cultos sincréticos, à semelhança dos cultos ancestrais, consideram que a causa do “mal” está nos familiares próximos dos crentes. Estes, por não seguirem o culto em questão, são vulneráveis às tentações do diabo e contagiam os seus próximos. Só convertendo e exorcizando esses familiares (ou esse familiar) se consegue ir combatendo “o mal”. Se, porventura, os familiares em questão se recusam a participar da mesma fé, isso pode dar origem a crises, conflitos e rompimentos dentro da família. A

solução, ou tentativa de resolução, destas crises, passa, muitas vezes, num processo circular, pelas próprias igrejas que os geraram ou pelas suas concorrentes, já que em todas as formas de religiosidade presentes no quotidiano destas famílias coexistem os mecanismos propiciadores da harmonia familiar com os geradores de conflitos. Esta situação se complica se pensarmos que as diferentes igrejas não constituem instituições exógenas à população que servem, e que a grande maioria dos seus representantes são habitantes locais, inseridos em famílias semelhantes às dos seus fiéis. Constituindo, por isso, esta contradição, outro dos motivos que explicam a profusão de cultos e o elevado grau de dissidências dos seus oficiantes.

No entanto, a profusão de cultos, a instabilidade dos crentes e o grau de dissidência verificado entre os oficiantes não diminuem, neste contexto social, como se verificou, a importância das igrejas enquanto redes de solidariedade social. Pelo contrário, possibilitam o desenvolvimento de múltiplas reciprocidades que se prolongam de forma dinâmica e descontínua no tempo, e que sustentam a existência destas diferentes formas de religiosidade que, à semelhança de outras redes sociais, não são rígidas nem estanques e não têm um desenvolvimento linear.

Adotando-se esta visão dinâmica e ultrapassando-se a conceptualização linear e estanque das redes de solidariedade, torna-se mais fácil aprender as complexas relações que unem os actores sociais às diferentes formas de religiosidade, e as articulações que se processam entre as diferentes lógicas e ideologias que convivem no quotidiano dos diferentes crentes e oficiantes, e que foram entendidas por muitos como opostas e contraditórias: o individualismo e o comunitarismo, o tradicional e o moderno, o mercado e a dádiva, as trocas mercantis e as redistribuições (COSTA, 2007; CASAL, 2001). Torna-se igualmente mais fácil compreender a eficácia destas redes de solidariedade que se fundam num conjunto de relações dinâmicas e de certa forma “atemporais”. Só este dinamismo pode explicar a sua durabilidade e simultaneamente garantir a flexibilidade necessária às várias adaptações que as transformações no contexto exigiram e exigem.

Dito por outras palavras, as redes sociais e as relações de solidariedade que se formam através da

comunhão de práticas num determinado culto ou igreja não são necessariamente constantes entre um grupo de indivíduos, nem este grupo é imutável. As relações de determinado indivíduo ou indivíduos como uma forma específica de religiosidade podem criar-se, num momento preciso, para resolver problemas concretos e, a partir daí, existir em estado “latente”, podendo vir a ser novamente recriadas se houver interesse nisso. As redes sociais, sejam estas as que se geram em torno da religião, do parentesco, da vizinhança ou até da amizade, para além de se cruzarem e interceptarem entre si, recriam-se quotidianamente através das acções que desenvolvem e que actualizam as relações sociais que estão na sua base e, nessa recriação, transformam-se, cooptando novos adeptos, excluindo ou sendo abandonadas por outros. A sua eficácia, depende de uma confiança pré-estabelecida (e esta se relaciona com múltiplos factores, sendo o tempo de duração certamente um dos principais, mas não o único), mas esta é constantemente reavaliada e reafirmada. Nada está garantido; e a igreja que ontem protegia, curava e consolava pode, amanhã, ser ignorada e até considerada como fonte do “mal” e vice-versa. Tudo depende das necessidades, dos interesses e das relações sociais que se privilegiam numa dada altura; e tudo depende também da flexibilidade das próprias religiões e igrejas que têm de ser capazes de se adaptar às transformações no contexto e, simultaneamente, permanecer como espaços de confiança e reciprocidade.

NOTAS

- 1 O lobolo não é um acto ou uma cerimónia circunscrita a um momento; é um processo que, entre outras coisas, implica diferentes cerimónias e o pagamento de uma prestação matrimonial, que pode ser repartida por tempos diferentes.
- 2 Nome de um dos grandes mercados de Maputo.
- 3 Nome dado aos mercados de rua, à venda ambulante e, de um modo geral, a todas as vendas que se realizam “informalmente”.
- 4 Como salienta Theodore Trefon, “Os meios — corrupção, roubo, extorsão, conluio, desfalque, fraude, contrafacção e prostituição — justificam os fins — a sobrevivência” (2002: 7).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGADJANIAN, Victor (1999). “As Igrejas Ziones no Espaço Sociocultural de Moçambique Urbano (Anos 1980 e 1990)”, *Lusotopie*, 415-423.
- ALVES, Paulo César (1993). “A Experiência da Enfermidade: considerações teóricas”. *Cadernos de Saúde Pública*, 9 (3), 263-271.
- BASTOS, Cristiana (2001). “Omulu em Lisboa”. *Etnográfica*, V (2), 303-324.
- CASAL, Adolfo Yáñez (2001). “O Valor dos Homens e das Coisas”. *Cadernos de Estudos Africanos*, 1, 99-124.
- COSTA, A. B. (2007). *O Preço da Sombra. Sobrevivência e Reprodução Social entre Famílias de Maputo* (Lisboa: Livros Horizonte).
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1937). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press.
- GOOD, Byron J. (1994). *Medicine, Rationality and Experience: an anthropological perspective*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- KIERNAN, Jim (1992). “The African Independent Churches”, CHIDESTER, D., *Religions of South Africa*. Londres: Routledge, 116-128.
- KLEINMAN, Arthur (1994). “Pain and Resistance: the Delegitimation and Relegitimation of Local Worlds”, GOODY, M-J.; BRODWIN, Paul; GOOD, Byron (orgs.), *Pain as Human Experience: an anthropological perspective*. Berkeley: University of California Press, 169-197.
- LANGDON, Jean L. (2001). “A Doença como Experiência: o Papel da Narrativa na Construção Sociocultural da Doença”. *Etnográfica*, V (2), 241-260.
- LOCK, Margaret; SCHEPER-HUGHES, N. (1990). “A Critical-Interpretative Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent”, JOHNSON, Thomas M.; SARGENT, Carolyn F. (orgs.), *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*. Nova Iorque: Praeger Publishers.
- MALINOSWKI, Bronislaw (1935). *Coral Gardens and Their Magic*. Londres: Allen and Unwin.
- MALINOSWKI, Bronislaw (1948). *Magic, Science and Religion*. Boston: Free Press.
- MARTIN, Denis-Constant (1991). “The Cultural Dimensions of Governance”. *Proceedings of the World Bank Conference on Development Economics*, World Bank.
- MEDEIROS, Eduardo (1991). “Práticas Tradicionais face à Doença, ao Infortúnio e às Perturbações Sociais: algumas

- reflexões antropológicas”. Maputo: Centro Regional de Desenvolvimento Sanitário de Maputo; comunicação apresentada no Seminário Cultura e Saúde, Dezembro (policopiado).
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA (s/d). *Lista das Confissões Religiosas Registadas*. Maputo: Direcção Nacional de Assuntos Religiosos, MJM.
- ROCHA, Ana Maria (1993). “Urban Displaced Persons in Mozambique: What Future?”, Lund: Department of Social Anthropology, University of Lund (policopiado).
- SEIBERT, Gerhard (2001). “Exclusão Social e Igrejas Cristãs Sincréticas em Moçambique”. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; comunicação apresentada no III Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico, “Novas Relações com África: que perspectivas?”, 11 a 13 de Dezembro.
- SEIBERT, Gerhard (2002). “Auto-organização das populações em três bairros Periféricos de Maputo”, OPPENHEIMER, Jochen; e outros, “Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da Guerra e das Transformações Sócio-económicas (décadas de 80 e 90)”, Lisboa: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa, relatório provisório.
- TREFON, Theodore (2002). “The Political Economy of Sacrifice: Kinship and the State”, Lisboa: Centro de Estudos Africanos, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa; comunicação apresentada no Seminário Internacional “Dinâmicas Políticas na África Contemporânea” (policopiado).

COMUNIDADE, SOCIEDADE E SOCIABILIDADE: REVISITANDO FERDINAND TÖNNIES

INTRODUÇÃO

Um dos grandes expoentes e pioneiros da ciência social alemã da última metade do século XIX e início do XX, cuja produção sem dúvida deixara sua marca em autores seminais como Max Weber e Georg Simmel, Ferdinand Tönnies aparece nos anais da sociologia muitas vezes como um daqueles anônimos autores menores, cuja existência restringir-se-ia a alimentar a imaginação de pesquisadores que cultivam alguma ordem de excentricidade teórica. Salvo raríssimas exceções, seu nome está invariavelmente relacionado aos trabalhos de investigadores ligados à escola sociológica de Chicago (1915-1940), notadamente durante a constituição do *corpus* teórico-metodológico que levaria o nome de Ecologia Humana.

Sua *magnum opus*, “Comunidade e Sociedade” (*Gemeinschaft und Gesellschaft*), foi publicada em 1887. Trata-se de um esforço de grande envergadura analítica¹, articulando princípios gerais para a edificação de uma teoria da estrutura social, curiosamente, sem se abdicar em formular uma percepção bem particular de uma teoria da ação, baseada esta última na idéia de vontade social (MIRANDA, 1995). Sua

Con el lugar y condiciones de su vida cotidiana, modifican los hombres su temperamento.

F. TÖNNIES

CASSIO BRANCALEONE*

RESUMO

Um dos pioneiros da ciência social alemã, da última metade do século XIX e início do XX, Ferdinand Tönnies aparece nos anais da sociologia moderna como mais um daqueles anônimos autores menores. Paradoxalmente, é autor de uma fecunda contribuição que lançou importante base para a institucionalização científica da disciplina, e seus principais conceitos se encontram hoje cristalizados e naturalizados como parte do típico jargão sociológico. Este artigo pretende realizar um resgate pontual de duas categorias presentes na mais conhecida obra de Tönnies, “Comunidade e Sociedade”, ressaltando a importância de se retomar a reflexão sobre elas para a elaboração de modelos teóricos e descritivos que tenham os arranjos de sociabilidade como unidade de análise.

ABSTRACT

Despite his role as one of the pioneers of sociology in Germany in the late nineteenth and early twentieth century, Ferdinand Tönnies appears in the annals of modern sociology as a lesser, almost anonymous figure. Paradoxically, he is the author of important contributions, which made way for the institutionalization of sociology as a scientific discipline and is also the author of important concepts, which today have been incorporated and crystallized by sociological jargon. In this article I bring back to the fore two categories put forth in his most well-known writing, “Community and Society”. My aim is to emphasize the importance of reflecting upon these concepts in order to elaborate theoretical and descriptive models focused on arrangements of sociability.

* Pesquisador do Centro de Estudos Direito e Sociedade (CEDES) e doutorando em sociologia pelo IUPERJ.

E-mail: cassiobrancaleone@iuperj.br

mirada percorre, portanto, desde os marcos conceituais que lidam com os níveis mais elementares das relações sociais até as macro-estruturas, numa verve influenciada por pensadores de grande estatura teórica como Karl Marx² e Thomas Hobbes³.

Estas considerações, embora salutares, não pretendem transitar no sentido de contribuir com algum tipo de reabilitação de sua “esquecida” figura. Não se trata de encontrar para ele um lugar no ilustre pedestal dos clássicos da sociologia. O objetivo deste artigo é pontual e modesto: reconstruir criticamente, através de um sucinto inventário dos principais conceitos utilizados por Tönnies em sua mais conhecida obra, seu modelo de caracterização, análise e descrição dos arranjos de sociabilidade, consolidado como constructo conceitual norteador do jargão sociológico através da oposição binária *Comunidade-Sociedade*. O que não implica, por sua vez, ignorar tacitamente um desdobramento quase natural dessa empreitada: estimular a reflexão sobre os instrumentos teóricos da ciência social que buscam dar conta das possíveis configurações de sociabilidade nas sociedades modernas.

I – O HOMEM FEITO: VONTADE NATURAL E VONTADE ARBITRÁRIA

Se pudéssemos lançar mão da adaptação de alguma assertiva genealógica para começar, talvez, numa redução grosseira da teoria de Tönnies, mas nem por isso menos verossímil, valeria então aludir: no início havia a *interação*. Este me parece o ponto de partida de nosso autor. Tönnies se referia em seus escritos ao processo permanente de *inter-ações* humanas através do termo *vontade*. Os *agentes*, atualizando para as categorias de nosso tempo, são vontades humanas em múltiplas relações, vontades realizadas e/ou sofridas, conservando e/ou destruindo outras vontades. Que fique claro que vontades não seriam necessariamente e em princípio indivíduos, pelo menos no sentido cultural moderno, enquanto atores monádicos reflexivos, mas antes de tudo unidades biológicas dirigidas por instintos, orientadas por motivações de origem orgânica como a nutrição, a auto-preservação e a reprodução. A vontade humana, assim nesse estado mais “bruto”, equivalente psicológico do corpo, foi designada por ele como *vontade natural*.

Tönnies comunga da noção aristotélica do homem como animal gregário, de modo que as ações oriundas das vontades e suas forças, quando no sentido de conservação (e podem sê-lo em outro, no de destruição) formariam uma *união*. Esta, quando configurada predominantemente pela vontade natural, seria caracterizada como *comunidade (gemeinschaft)*.

A vontade humana pode, entretanto, ser guiada por outros móveis, transcendendo os determinantes do “orgânico”, partindo de representações ideais e artificiais sobre os homens e o mundo ao seu redor. Quando ela assume caráter deliberativo, propositivo e racional, se manifesta como *vontade arbitrária*. Assim, uma união de homens edificada predominantemente pela vontade arbitrária, por sua vez, seria denominada como *sociedade (gesellschaft)*. Pela vontade natural, as relações entre os homens teriam valor por si mesmas, sendo intrínsecas, não dependendo de propósitos exteriores ou ulteriores a elas. Já a vontade arbitrária se pautaria na diferença entre meios e fins, sendo racional e motivada por finalidades exteriores às relações estabelecidas socialmente. O tipo de vontade predominante tem, por sua vez, um papel simbólico e imaginário precioso na construção das represen-

tações coletivas do grupo. Quando orientado pelo primeiro tipo de vontade, o grupo social (a união) seria concebido pelos agentes em interação como entidade natural e durável. Quando pela segunda, como entidade artificial e mutável, submetida aos interesses individuais.

Para Tönnies, portanto, é fundamental, antes de se estabelecer uma descrição hipotética dos padrões de sociabilidade, desvelar a que tipo de inclinações os agentes estariam sujeitos. Em seu modelo explicativo, o tipo de vontade dominante seria um dos elementos mais importantes na determinação da configuração das relações sociais, apontando as tendências de organização institucional, moral e morfológica dos agregados humanos.

De tal modo, parecia sugerir um esquema do ponto de vista lógico, linear e evolutivo, onde a vontade social se transformaria no processo natural e ordinário de orientação da intervenção humana no mundo, com o desenvolvimento das sociedades se realizando basicamente através de duas matrizes morfológicas de sociabilidades ou dois imperativos organizacionais de coletividades, relativamente opostos: as relações comunitárias e as societárias.

II – O COLETIVO REALIZADO: GEMEINSCHAFT E GESELLSCHAFT

Por relações comunitárias (*gemeinschaft*) Tönnies entendia toda vida social de conjunto, íntima, interior e exclusiva. As relações societárias (*gesellschaft*), ao contrário, se constituiriam justamente como a sociabilidade do domínio público, do mundo exterior (TÖNNIES, 1947: 20). Um corpo comunitário existiria muito antes da constituição social de indivíduos e seus fins, ainda que isso não implique sua restrição a tais condições sócio-genéticas. Estas relações seriam primordialmente sustentadas por elementos de uma cultura holista, por “hombres que se sienten y saben como perteneciéndose unos a otros, fundados en la proximidad natural de sus espíritus” (TÖNNIES, 1942: 45).

De modo que as relações comunitárias prescindiriam, pelo menos *a priori*, da necessidade de igualdade e liberdade das vontades. Em grande medida, se constituiriam por razões de determinadas

desigualdades “naturais”, como aquelas encontradas entre sexos, idades ou forças físicas e morais distintas, como se dão nas condições materiais de existência. Sua origem repousaria na consciência da dependência mútua determinada pelas condições de vida comum, pelo espaço compartilhado e pelo parentesco: por isso se realizaria como comunidade de bens e males, esperanças e temores, amigos e inimigos, mobilizada pela energia liberada por sentimentos envolvidos como afeto, amor e devoção (*ibidem*: 39).

Para Tönnies, uma teoria da comunidade teria que adensar fundamentalmente sua raiz nas disposições gregárias estimuladas pelos laços de consanguinidade e afinidade (sejam relações “verticais”, entre pais e filhos, ou “horizontais”, entre irmãos e vizinhos), se caracterizando pela inclinação emocional recíproca, comum e unitária; pelo consenso e o mútuo conhecimento íntimo. Postulou, assim, o que seriam suas “leis principais”: a) parentes, cônjuges, vizinhos e amigos se gostam reciprocamente; b) entre os que se gostam, há consenso; c) os que se gostam, se entendem, convivem e permanecem juntos, ordenam sua vida em comum (TÖNNIES, 1947: 41).

Partindo destes princípios de convivialidade, registrou a existência de três padrões de sociabilidade comunitária: os laços de consanguinidade, de coabitação territorial e de afinidade espiritual, cada qual convergindo para um respectivo ordenamento interativo, como *comunidade de sangue* (parentesco), *lugar* (vizinhança) e *espírito* (“amizade”) (*ibidem*: 33). Apesar de argumentar que tais dimensões estariam em grande maioria interconectadas, Tönnies por vezes se referia a elas como elementos de um mesmo plano de desenvolvimento cadenciado, um surgindo como conseqüência e desdobramento natural de seu antecessor.

Ele ainda classificou as relações comunitárias, segundo sua forma, em três tipos: a) as *relações autoritárias*, de modo geral predominantes, repousando na desigualdade de poder e querer, de força e autoridade (o modelo ideal seria a relação entre pais e filhos); b) as *relações de companheirismo*, com origem na isonomia geracional (relação entre irmãos); c) e as *relações mistas*, que combinariam as duas formas (relação entre cônjuges) (TÖNNIES, 1942: 54-75).

Interessante que, para as comunidades de sangue e lugar, atribuiu a constituição de vínculos de natureza própria da vida animal, enquanto a comunidade de espírito, por sua vez, articularia vínculos típicos da vida mental. Isso explica a idéia forte presente em seu argumento, de alto corte biologista, segundo a qual níveis mais primários de comunidade existiriam entre todos os seres orgânicos (TÖNNIES, 1947: 45), questão depois apropriada, a seu modo, pela ecologia humana.

Esses padrões de relações comunitárias se realizariam territorialmente através de três núcleos espaciais: a *casa*, a *aldeia/vila* e a *cidade*. Ainda que se possa ponderar a predominância da sociabilidade de família na casa, de vizinhança na vila, e de afinidade espiritual na cidade, enquanto formas comunitárias de sociabilidade, Tönnies imaginava os três padrões imbricados em cada uma de suas extensões espaciais, de maneira que a cidade, enquanto o possível *locus* mais evoluído desse esquema, compartilharia, a seu modo, de todos os elementos das formações sócio-espaciais precedentes, pelo menos em um primeiro momento, e em uma morfologia mais rudimentar. Porém, admitia que na cidade a irmandade profissional seria a mais alta expressão da idéia de comunidade (*ibidem*: 43).

Na passagem do modo de vida rural para o urbano, teríamos o desencadeamento de uma ruptura na organização desses núcleos de sociabilidade. Quanto mais se multiplicava a vida da cidade – ou seja, à medida que o mercado estimulava o desenvolvimento hipercefálico da urbe –, mais perdiam forças os círculos de parentesco e vizinhança como motivos de sentimentos e atividades comunitários.

Enquanto o chefe de família – seja cidadão ou camponês – teria seu olhar voltado para dentro, para o interior da comunidade, os novos atores despertados pelas potências do mercado urbano (como a classe de comerciantes), por sua vez, dirigiriam sua atenção para fora, para transpor territórios. Esse processo Tönnies descreveu, esquematicamente, como a transição da predominância social da vontade natural para a vontade arbitrária, que em termos espaciais se deu como a submissão do campo ou da pequena cidade à dinâmica da vida metropolitana; e pode também ser traduzido, em termos de sociabilidade,

como enfraquecimento das relações mediadas pela consangüinidade, os costumes e a tradição por aquelas mediadas pela razão, o cálculo e o interesse. Aqui, nosso autor se baseia, sobremaneira, numa perspectiva do argumento marxista, de acordo com a qual a história econômica da sociedade moderna, e por decorrência o motor dessas transformações, residiria no movimento de oposição crescente entre cidade e campo (*ibidem*: 316).

Nestes termos, Tönnies formulou sua teoria da sociedade e da comunidade: *se na comunidade os homens permanecem unidos apesar de todas as separações, na sociedade permaneceriam separados não obstante todas as uniões* (*ibidem*: 65). Na sociedade, cada vontade seria reconhecida socialmente como unidade subjetiva, moralmente autônoma, independente e auto-suficiente, estando para si em um estado permanente de tensão com as demais, sendo as intromissões de outras vontades, na maioria das vezes, aludida como ato de hostilidade.

No circuito das relações societárias, Tönnies denominou por vontade arbitrária aquilo que é produto da sociabilidade mercantil, orientada em grande medida pelo cálculo, o tráfico e o contrato. Indivíduos autoconscientes de seus interesses entrariam em relação uns com os outros, instrumentalizando meios que lhes estivessem ao alcance, considerando pura, fria e simplesmente regras estabelecidas no plano contratual. É o domínio da racionalidade, como atestava: “sociedad no es otra cosa que la razón abstracta” (*ibidem*: 72).

A característica dessa sociabilidade é dada, fundamentalmente, pelo registro dos efeitos do comércio como ocupação econômica de maior peso e visibilidade sócio-cultural, sendo

(...) el intercambio de palabras y favores, en el que parece que todos estén a la disposición de todos y que cada cual considere como iguales suyos a los demás, cuando en realidad cada cual piensa en sí mismo y procura imponer su importancia y ventajas en oposición con todos los demás (*ibidem*: 81).

O dinheiro, como equivalente geral, é um elemento importante na estruturação dessa sociabilidade societária e urbana, pois aprofunda um estado de isonomia social sem precedentes, podendo ser tudo e todos (pessoas, lugares, objetos, posições de prestígio) por ele cambiáveis.

A sociedade, na argüição de Tönnies e na esteira de Marx, se constituiu essencialmente sob a hegemonia dos capitalistas e para a sua plena realização enquanto classe. A cidade é, desta maneira, o berço da burguesia e o lugar por excelência da exploração da classe trabalhadora⁴.

Entretanto, o mesmo fenômeno que deposita no coração do homem urbanizado o interesse e a razão instrumental como móveis da interação entre seus pares, diagnosticado pela hegemonia da sociabilidade mercantil, também seria indissociável da emergência da vida e do pensamento livres; pelo menos destituído de toda ordem de coerções estamentais. Tal interpretação não fez Tönnies deixar de reconhecer que a vivência efetiva dessas liberdades renunciadas pela sociabilidade societária e urbana seria condicionada pela posição ocupada pelos indivíduos nas condições sociais de produção da vida material.

Se temos de um lado um movimento de transformação dos padrões de sociabilidade comunitário para societário com o desenvolvimento da sociedade urbana, a força gravitacional que a grande cidade exerce sobre os demais núcleos urbanos e rurais provoca, por sua vez, um movimento expansivo do *gesellschaft* para as demais espacialidades e territórios em relação a ela “satelitizados”, atestando a força expansiva da dinâmica de vida da metrópole, unida por suas propriedades e potencialidade para centralizar as grandes instituições econômicas e as esferas de poder. De forma que, quanto mais se realiza o estado de sociedade em um país, mais ele se assemelharia a uma grande cidade (*ibidem*: 307).

E sendo, na opinião de Tönnies, a comunidade mais uma relação de corpos, de caráter orgânico, a sociedade estaria, por sua vez, intrinsecamente vinculada à existência do Estado, como espírito humano projetado, exacerbando, portanto, suas características mais abstratas e artificiais. Isto é corroborado, aludindo-se suas duas respectivas ordenações normativas de convivência: aquilo que o costume e a religião representariam para uma suposta “idade comunitária”, a legislação, a ciência e a opinião pública assumiriam para uma “idade societária”.

Talvez possamos compreender melhor o sentido dessa dualidade quando de sua explicitação por Tönnies, em termos da oposição entre uma *cultura de povo (folk)* versus uma *civilização de Estado* (*ibidem*: 304), ressaltando o poder das relações comunitárias em orientar a constituição de identidades locais, ou seja, de participar das dinâmicas da sociabilidade que levam em consideração o aspecto do *singular*, em decorrência da força das relações societárias em articular identidades extra-locais, exacerbando, com isso, a relação da sociabilidade com o tema do *universal*, do cosmopolita, e por derivação, a sua importância para a consolidação de uma ideal de humanidade⁵. Assim,

(...) a medida que se desarrolla, lo artificial aumenta costas de lo natural, pues cada vez adquiere mayor importancia y participación lo específicamente humano y particularmente la fuerza mental de la voluntad, hasta que acaba formándose con (relativa) libertad de su base natural y hasta poniéndose en oposición con ésta. Así hay que entender todo derecho comunal como producto del espíritu humano, pensador: un sistema de ideas, reglas, normas, comparable, como tal, a un órgano o obra, surgido por la reiterada actividad correspondiente de si mismo, por ejer-

cício, como modificación de un substancial de la misma índole ya anteriormente existente, progresando de lo general al especial. De esta suerte, es fin de sí mismo, aunque en relación necesaria con aquel todo a que pertenece y donde procede, que es él mismo manifestándose de modo peculiar. Con ello se presupone una humanidad unida como existencia natural y necesaria; es más, se presupone un protoplasma de derecho como producto originario y necesario de la vida y pensamiento conjuntos de la humanidad...

(TÖNNIES, 1947: 201-2).

Apesar de todo um conjunto de transformações, entre algumas apresentadas neste artigo, apontar para a tendência de uma progressiva transição da humanidade de uma suposta idade comunitária para uma idade societária, conforme categoria lançada pelo próprio Tönnies em algumas passagens de seus textos, nosso autor tem clareza de que quer, com isso, nada mais do que acentuar a *preponderância* de certos padrões de sociabilidade nos modernos agrupamentos sociais; e, em sua leitura, o registra através da categoria *gesellschaft* e vontade social arbitrária. Esta ressalva se faz necessária, pois assim se pode compreender que padrões de sociabilidade comunitária continuam a existir na sociedade urbana e capitalista, marginal e residualmente, na maioria dos casos, segundo esta perspectiva, e possibilitando a articulação até mesmo de outras sociabilidades “híbridas”. O melhor exemplo notificado por Tönnies foi o fenômeno do cooperativismo entre o movimento de trabalhadores, produzindo uma nova cultura de comunidade, em meio a padrões societários de convivência (*ibidem*: 313).

Na expectativa de visualizar o modelo comunidade-sociedade de Tönnies, tendo em vista suas potencialidades em nossa leitura dos arranjos de sociabilidade, podemos apresentá-lo de um modo sucinto e resumido como neste esquema, de acordo com o que já foi tratado ao longo desta seção:

O MODELO COMUNIDADE-SOCIEDADE

| COMUNIDADE | | SOCIEDADE | |
|--------------------------|---|-----------------------------------|---|
| Modo de união afetivo | | Modo de união objetivo-contratual | |
| Convivência externa | Tipo de ocupação e tendência dominante de orientação espiritual | Convivência externa | Tipo de ocupação e tendência dominante de orientação espiritual |
| Vida de família –hábitos | Economia doméstica | Vida na metrópole – convenção | Comércio – contrato |
| Vida de aldeia –costumes | Agricultura | Vida nacional – política/Estado | Indústria – planejamento |
| Vida urbana –religião | Arte | Vida cosmopolita –opinião pública | Ciência – imprensa/opinião pública |

Fonte: Baseado em Tönnies, F. (1947: 313-5).

III – REVISITANDO TÖNNIES: O MODELO COMUNIDADE-SOCIEDADE ENTRE UMA TEORIA DA MUDANÇA SOCIAL E UM MAPA ANALÍTICO DAS SOCIABILIDADES

Não chega a ser complicado para o leitor pouco versado em Tönnies apontar as características mais marcantes no conjunto de suas reflexões. A começar por sua própria sociogênese: a curiosa recusa do historicismo, caro aos intelectuais alemães de seu tempo, e a tenacidade ao tomar partido pelo outro lado, assumindo o compromisso de buscar leis e invariantes sociológicas universais. Depois, a influência e reverberação do processo político alemão em sua epistemologia: até que ponto o movimento de passagem do *gemeinschaft* ao *gesellschaft* não respondia às aflições coletivas e pessoais, em relação aos desafios de um povo pulverizado que buscava se articular em Estado-Nação para concretizar um projeto de unidade geopolítica? Além do mais, determinismo, evolucionismo, organicismo, e holismo são outros destes “apelidos politicamente incorretos”, mas não necessariamente destituídos de alguma razão, atribuídos a sua teoria.

Como advertido, não sendo meu objetivo realizar nenhuma reabilitação de sua figura, por se situar

fora do escopo deste trabalho, não me deterei nesse problema. Basta assinalar que a maior contribuição de Tönnies à sociologia de um modo geral talvez tenha sido a de estimular uma reflexão importante, em uma certa geração de cientistas sociais preocupados com a questão mais elementar de nossa *episteme*, a formulação de uma leitura muito singular sobre o canônico “mal de origem” da sociologia: o permanente tensionamento entre *agência* e *estrutura social*. Mas também não foi esse o mote privilegiado por esse trabalho para a aproximação com sua sociologia.

Penso que, no núcleo de sua teoria, existem peças elaboradas de modo minimamente satisfatório para sustentar algo que possa ser ou servir, ao mesmo tempo, à composição de uma *teoria da mudança social* e de um *mapa analítico das sociabilidades*, duas ferramentas heurísticas que parecem ser fundamentais para se levar adiante algum projeto de interpretação dos processos e fenômenos que teriam dado à luz na e/ou através da cidade moderna a certas configurações de sociabilidades. Isso porque seu modelo, ao mesmo tempo em que contribui para organizar, conceitualmente, as possíveis configurações das relações sociais em sua dimensão histórica, lida também de modo original e fecundo com a morfologização e espacialização dos processos interativos, conferindo-lhes inteligibilidade para variadas formas de manipulação analítica.

Certamente que com toda uma camada de problemas a serem solucionados ou minimizados, desde os já apontados àqueles que podem ser levantados.

Se boa parte das categorias de Tönnies foi forjada para lançar as bases da sociologia enquanto disciplina científica, fundamentando uma teoria da estrutura social e da agência, sua utilização pelo autor não se furtou de ser realizada diacronicamente. Aliás, ainda que seu esquema seja amarrado em um agrupamento dual de conceitos contrastantes, de modo algum Tönnies os pensava de maneira estanque, isolada e estática, e sim apontando as dinâmicas de longo prazo que eles representavam, isto é, o desenvolvimento da sociedade de seu tempo. Creio que Tönnies agia desse modo estimulado por sua leitura do marxismo.

A acusação de que ele privilegiava algum tipo de juízo de valor em relação à sociabilidade comunitária contra a societária, como se aquela indicasse alguma “idade de ouro” da humanidade, como ocorreu a alguns analistas que incorporaram elementos de sua teoria, não parece muito convincente, pelo menos em termos de sua preocupação científica que era claramente a de *estabelecer parâmetros sociológicos formais e conceituais*, como ele mesmo relatou em prefácio de uma obra sua publicada na década de 1930 (TÖNNIES: 1942: 11).

E se a concepção de vontade social estiver carregada de metafísica e psicologismo à moda de Hobbes, isto não desqualifica as potencialidades descritivas da modelagem *gemeinschaft-gesellschaft*, se admitimos a relevância não daquilo que é genético na manifestação de padrões de sociabilidade comunitário e societário, mas sim *como, onde e sob quais condições* por excelência estes se manifestam e se reproduzem enquanto tal. Suas categorias fornecem elementos ainda hoje válidos e até mesmo implícitos em muitas pesquisas e teorias sociológicas, tanto através como também além do que foi desenvolvido pela escola da ecologia humana.

Em realidade, tomando o “natural” e o “arbitrário” não como conteúdos, em si, da vontade social, ou sua tradução mais imediata na dinâmica das interações, mas como um dado conjunto simbólico de inclinações que fundamenta a constituição das representações coletivas dos grupos sociais, apontando para orientações que organizam o imaginário e a percepção dos agentes quanto à “natureza” dos

vínculos fundados e estabelecidos entre si, podemos ter algo a mais que um valioso instrumento teórico para mapear arranjos existentes e possíveis de sociabilidade, indissociado de elementos conceituais para refletirmos sobre a constituição de determinadas ordens sociais existentes e mundos possíveis.

NOTAS

- 1 O sentido de sua produção teórica é tributário tanto das características do meio social e intelectual da Alemanha do século XIX, como da posição ainda incipiente da sociologia enquanto disciplina legitimada academicamente. Tãozinha era sua preocupação analítica que sua sociologia pode ser considerada, em algumas passagens de suas obras, como formalista, estática e descritiva (GURNEY & AGUIRRE, 1980).
- 2 Para mais informações sobre Tönnies leitor de Marx, ver Miranda (1998).
- 3 Tönnies produziu uma tese substantiva, tendo o pensamento de Hobbes como objeto de estudo (TÖNNIES, 1988).
- 4 Certamente que poderíamos pontuar muitas descontinuidades entre o pensamento de Tönnies e o de Marx, e caberia citar aqui, pelo menos, a centralidade que ele, ao contrário de Marx, atribuía ao papel social representado pelo comerciante (*Ibidem*: 305-307).
- 5 Tema que mais tarde seria desenvolvido, magistralmente, por Norbert Elias (1993).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ELIAS, N. (1993). *O processo civilizador*. Vol. I. Rio de Janeiro: Zahar [1939].
- GURNEY, P. & AGUIRRE, B. (1980). La teoria sociologica de Ferdinand Tönnies. *Revista Interamericana de sociologia*, México, vol. IX, n.29.
- MIRANDA, O. (1995). A dialética da identidade em Ferdinand Tönnies. In: MIRANDA (org). *Para ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo: EDUSP.
- _____ (1998). Tönnies e Marx: Utopia, Valor e Contradição. *Revista da USP*, São Paulo, v. 36.
- TÖNNIES, F. (1942). *Principios de Sociologia*. México: Fondo de Cultura Económica. [1931].
- _____ (1947) *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Losada. [1887].
- _____ (1988). *Hobbes, vida y doctrina*. Madrid: Alianza Editorial [1878].

RITUAL, *COMMUNITAS* E ESPETÁCULO RELIGIOSO NA MARCHA PARA JESUS EM FORTALEZA-CE

Este artigo trata do evento denominado *Marcha para Jesus*, uma das maiores manifestações públicas do campo religioso, evangélico, brasileiro e cearense,¹ que teve a sua décima quarta edição, em Fortaleza, realizada no dia 09 de julho de 2007.

A *Marcha para Jesus* é promovida pela Igreja Apostólica Renascer em Cristo, denominação evangélica fundada pelo apóstolo Estevam Hernandez e pela Bispa Sônia Hernandez, em São Paulo, desde 1993.² Eles, na verdade, apenas trouxeram esse evento para o Brasil. Roger Forster (pastor), Graham Kendrick (cantor e compositor), Gerald Coates e Lynn Green são os fundadores da *Marcha para Jesus*. A primeira edição aconteceu em 1987, na cidade de Londres (Inglaterra). A partir dos anos 1990, se estendeu pelos países da Europa, Américas, África e Ásia, tornando-se um evento de escala mundial.³ No Brasil, a *Marcha* é realizada nas capitais e em muitas cidades que têm uma forte articulação dos pastores evangélicos. A pastora Miramar Estevão Sampaio, do ministério Guerreiros de Oração, foi quem mobilizou as igrejas evangélicas para a realização da primeira *Marcha para Jesus*, em Fortaleza.

NAPOLEÃO MARCOS DE MOURA MENDES*

RESUMO

Este artigo analisa a edição do evento *Marcha para Jesus*, realizado em Fortaleza, no ano de 2007, partindo de dados coletados em pesquisa de campo. Teoricamente, apóia-se em trabalhos de Émile Durkheim, Victor W. Turner, Georg Simmel, Danièle Hervieu-Léger, entre outros. O evento em questão é considerado como um ritual, uma *communitas* e um espetáculo religioso. Discute-se a sua contribuição para a construção de identidades religiosas, na contemporaneidade, e para se compreender transformações no campo religioso.

ABSTRACT

This article analyses the publication of the event "March for Jesus" held in Fortaleza in 2007 as taken from facts collected in a survey on the ground.¹ In theory it is supported by the works of Émile Durkheim, Victor W. Turner, Georg Simmel, Danièle Hervieu-Léger, among others. The event in question is considered a ritual, a "communitas" and a religious spectacle. Its contribution towards the construction of religious identities in our present day and to understand transformations in the area of religion is discussed.

* Doutorando, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará (UFC) e bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). napoleaomarcos@ibest.com.br

Segundo o pastor Francisco Paixão Bezerra Cordeiro⁴, presidente da Ordem dos Ministros Evangélicos do Ceará – ORMECE (entidade responsável pela organização do evento), a *Marcha para Jesus*, em Fortaleza, teve como propósito orar pela cidade, "para que Deus possa alcançar as pessoas, fazendo com que elas tenham Cristo como única proposta para mudar a história da sociedade" ("70 MIL", 2007: 11).⁵

Além do apoio das igrejas, o evento em Fortaleza contou, principalmente, com o patrocínio de empresas dirigidas por evangélicos. A *Marcha* não contou, em 2007, com recursos financeiros da Prefeitura Municipal de Fortaleza.⁶ Os participantes do evento, estimados em 70.000 (setenta mil),⁷ eram predominantemente fiéis de igrejas pentecostais e neopentecostais.⁸

Com o propósito de compreender melhor o evento, acompanhei a *Marcha* em Fortaleza, desde a concentração na Praça do Liceu (bairro Jacarecanga) à dispersão no Aterro da Praia de Iracema. Fiz um breve registro do trabalho de campo, reunindo informações mediante fotografias,⁹ gravações de áudio e, claro, anotações manuscritas. Recolhi as contribuições de diversos autores, como suporte teórico, dentre os

quais destaque: Émile Durkheim (1989), Arnold van Gennep (1977), Victor W. Turner (1974), Georg Simmel e Danièle Hervieu-Léger (2005)¹⁰.

Neste artigo, discute-se a *Marcha para Jesus* como ritual, como *communitas* e como um espetáculo, assim compreendidos: *ritual*, porque a *Marcha* se constitui em um momento especial de contato com o sagrado; *communitas*, porque se trata de uma experiência comunitária de liminaridade; e *espetáculo*, porque se trata de uma manifestação que pretende dar visibilidade ao segmento evangélico da população de Fortaleza. Com esses referenciais, a análise convergiu para uma discussão sobre a construção de identidades religiosas na atualidade.

A MARCHA COMO RITUAL

A eficácia simbólica da *Marcha para Jesus* pode ser melhor compreendida se vista como uma ação performática coletiva, cuja importância tem por suposto a capacidade de marcar a unidade da diversidade evangélica, ao evocar narrativas míticas do Antigo Testamento e experiências religiosas dos membros procedentes do catolicismo romano. Delimitada no tempo e no espaço, a *Marcha* demarcou uma esfera específica no âmbito das vivências religiosas, podendo ser considerada um ritual de curta duração.

Uma das marcas do protestantismo brasileiro, de forma geral, é a sua proposta de diferenciar-se do catolicismo romano. “O crente tem que ser diferente” é uma máxima freqüente enunciada no meio evangélico. A *Marcha para Jesus*, portanto, não pretende qualquer identificação com as procissões e as romarias promovidas pela Igreja Católica Apostólica Romana. Considerando-se ainda a necessidade evangélica de se fundamentar na Bíblia, concebida como “regra de fé e prática” e visando evitar a conotação de “procissão”, os organizadores recorrem aos textos do Antigo Testamento, o que favorece a aceitação da *Marcha* por todos os evangélicos. Entretanto, é necessário observar que

(...) Nos grupos neopentecostais a interação com a matriz católica tem sido cada vez mais explícita, o que parece autorizar a afirmação de uma estratégia consciente de produção e organização das representações e práticas religiosas em um processo de inculturação no catolicismo enquanto religião hegemônica. Esses grupos fazem uma aproximação estética do catolicismo sem precedentes no mundo evangélico (PASSOS, 2005: 76).

Nesta perspectiva, a *Marcha* poderia ser vista não apenas como um resíduo, uma sobrevivência da matriz católico-romana nas representações e práticas religiosas pentecostais e neopentecostais, mas, como resultado de um processo de produção religiosa, centrado na autonomia de sujeitos, na mistura de significados e na incorporação crescente de novas tecnologias.

A *Marcha* representa uma tentativa de estabelecer como mito fundador, a partir da criação de um ritual, as marchas registradas nas páginas do Antigo Testamento: A saída do povo hebreu do Egito e o cerco à cidade de Jericó.¹¹ A narrativa do mito, que descreve a dramática irrupção do sagrado no mundo (ELIADE, 1992: 86), é reatualizada e tornada eficaz pela participação no ritual.¹² O rito não é simplesmente um gesto simbólico ou apenas uma lembrança de acontecimentos passados; ele tem, sim, um valor existencial e sacramental poderoso para aqueles que dele participam (RIBEIRO JÚNIOR, 1992: 43).¹³

Fiz o percurso até o ponto de concentração da *Marcha* no ônibus da linha Jardim Iracema. Saindo do final da linha e descendo em parada próxima ao Liceu, observei o ônibus lotar com jovens e adolescentes de diversas denominações pentecostais (Igreja de Deus da Barra do Ceará, Igreja da Nova Aliança, Igreja Batista Missionária e outras) durante a sua rota. Dentre os poucos adultos presentes, não identifiquei pastores ou pastoras, apenas “ovelhas” (Cf. fotografia 1).



Fotografia 1 – Jovens indo à *Marcha para Jesus*.

Esta fotografia (1)¹⁴ foi obtida de dentro do ônibus, sob luz natural, na Avenida Francisco Sá, imediações do cruzamento com a Avenida Dr. Themberge. Não foi utilizado aqui o recurso da pose. Percebe-se a informalidade da ida para a *Marcha*, além de uma grande variedade de comportamentos dentro do ônibus (pessoas conversando, outras em silêncio, dois jovens de camisa preta cantando, um outro olhando alguma coisa no celular, etc). Obviamente, a fotografia não traduz o barulho que ouvi dentro desse ônibus. A viagem, no referido veículo, me antecipou, de certa forma, a informação de que encontraria na *Marcha* uma forte presença de jovens e adolescentes.

A dinâmica da *Marcha para Jesus* é moldada pela experiência do culto. Essa hipótese é aqui afirmada preliminarmente com base no próprio desenvolvimento da caminhada. Para uma melhor compreensão desta questão, inseri em notas de rodapé algumas informações sobre a estrutura dos cultos nos templos. Segundo Durkheim,

(...) Não pode haver sociedade que não sinta a necessidade de confirmar e reafirmar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as idéias coletivas que constituem a sua unidade e a sua personalidade. Ora, essa restauração moral só pode ser obtida por meio de reuniões, assembléias, congregações, onde os indivíduos muito próximos uns dos outros, reafirmam em comum seus sentimentos comuns (1989: 504-505).

As diversas formas de deslocamento para o ponto de concentração fizeram um interessante prelúdio para a marcha propriamente dita. Como prática religiosa excepcional, “a mobilização a que o acontecimento dá lugar, o tempo de preparação prévia que ele por vezes requer vêm romper a rotina da prática ordinária” (HERVIEU-LÉGER, 2005: 111).

A observação de cultos evangélicos em diversas denominações evangélicas e a minha própria vivência religiosa possibilitaram-me a percepção de uma estruturação da atividade ritual. O espaço fundamental onde as igrejas evangélicas se constroem como uma comunidade religiosa peculiar, numa escala mais ampla, é o culto que acontece, dominicalmente, no templo, nos horários da manhã e/ou da noite. A estrutura dos cultos, de uma forma geral, oscila entre a fixidez da liturgia das igrejas históricas e a espontaneidade dos cultos pentecostais ou neopentecostais. O Culto, na minha visão, mesmo com uma grande variedade de formas litúrgicas (mas uma unidade essencial), articula-se em quatro momentos assim designados: (1) *acolhida*: chegada, saudações e início da celebração; (2) *invocação*: orações, leituras da Bíblia ou referência a textos bíblicos e músicas; (3) *edificação*: leitura da Bíblia e pregação; e (4) *despedida*: orações, avisos e cumprimentos. Cada um desses momentos possui a sua própria ritualidade, lugar e eficácia na esfera do culto com grandes possibilidades de variações. Para Durkheim,

(...) qualquer [indivíduo] que tenha realmente praticado uma religião sabe bem que é o culto que suscita aquelas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo, que são para o fiel, como que a prova experimental de suas crenças. O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é a coleção de meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente. Que ele consista em manobras materiais ou em operações mentais, é sempre ele que é eficaz (DURKHEIM, 1989: 494).

Na interpretação de Mary Douglas, o culto, como ritual, “pode vir, primeiro, formulando a experiência. Pode permitir o conhecimento de algo que, de outra maneira, não seria conhecido. Não exterioriza a experiência, trazendo-a para a luz do dia, mas modifica a experiência, expressando-a” (DOUGLAS, 1976: 82). E mais, a experiência, mediante os ritos, pode ser colocada sob controle (*idem*: 83).¹⁵

No caso em estudo, a *Acolhida*¹⁶ se deu no momento da concentração, quando participantes chegavam de diversos pontos da cidade. O momento era de festa, de alegria, de confraternização. Olhos procurando localizar os conhecidos e “conhecer os desconhecidos”. Sorrisos. Apertos de mão. Abraços.¹⁷ Esse encontro é predominantemente um “rito de agregação”.¹⁸ É importante observar que a *Marcha* operou uma verdadeira sacralização de um espaço profano. As avenidas e, posteriormente o Aterro, se transformaram em “templo” para o desenvolvimento da atividade ritual. Ao mesmo tempo em que se separavam do “mundo lá fora”, como um “rito de separação”, os participantes eram agregados à comunidade que se reuniu em um lugar sacralizado. Não se tratava, no entanto, apenas de estar em um “lugar sagrado” (ou melhor, “sacralizado”, tornado sagrado pelo evento); entrava-se, também, em um tempo sagrado: “Assim como há espaços profanos e lugares sagrados, também há tempos profanos e momentos sagrados” (LAGENEST, 1976: 19).

O silêncio e a meditação no templo foram substituídos pelo burburinho da rua, que invadia a alma dos presentes, através das músicas, buzinas, conversas, orações em voz alta e outros sons que escapam à nossa descrição.¹⁹ Após a passagem do trem que seguia para o município de Caucaia, os guardas da Autarquia Municipal do Trânsito avisaram à comissão organizadora que os trilhos já podiam ser cruzados com segurança. Nesse momento, a voz dos organizadores ressoou através dos equipamentos de som nos trios elétricos, orientando os participantes: somente os pastores poderiam ficar na frente do trio.

O segundo elemento da ritualidade no templo

é a *Invocação*²⁰; no caso, teve início às 15h45min, quando um representante da comissão organizadora fez uma oração. Com palavras de ordem religiosas, os organizadores mobilizaram os participantes para iniciar o deslocamento. Em cima do primeiro trio elétrico, uma banda “puxou” os louvores entoados pelos presentes, que cantaram, levantaram as mãos, pularam e dançaram na alegria da caminhada.

A *Marcha* partiu da Avenida Filomeno Gomes, no bairro Jacarecanga, após uma concentração de participantes (jovens e adolescentes, na sua maioria) que se espraíram desde a Praça do Liceu até o Cemitério São João Batista. Os demais participantes ficaram dispostos entre os três trios elétricos que seguiriam a caminhada. O primeiro trio elétrico ficou parado quase na entrada do Cemitério, enquanto o último estava posicionado próximo à Praça do Liceu.

O deslocamento iniciou-se, com o apoio de quatro batedores da Polícia Militar, tendo à frente do primeiro trio elétrico cerca de quinze pastores acompanhados por familiares. A primeira música executada tinha um forte conteúdo marcial:

Pelo Senhor, marchamos, sim / O seu exército poderoso é / Sua glória será vista em toda a terra / Vamos cantar, o hino da vitória / Glória a Deus, vencemos a batalha / Toda arma contra nós perecerá / O nosso general é Cristo, seguimos os seus passos / nenhum inimigo nos resistirá...

Após a execução da segunda música, o deslocamento teve que ser temporariamente suspenso: um membro da organização explicou que a estrutura sobre o trio era muito alta e iria tocar a rede elétrica, se não fosse desmontada. Mencionou, ainda, que “o inimigo tem tentado destruir o projeto de Deus, mas nós vamos vencer. Amém!”; solicitou que os participantes se mantivessem calmos e que compreendessem que a *Marcha* era uma verdadeira “guerra espiritual” (expressão largamente empregada em celebrações pentecostais ou neopentecostais). Resolvido o problema, a *Marcha* seguiu o seu curso.



Fotografia 2 – Participantes da *Marcha* iniciam o percurso.

A fotografia do início do deslocamento, um *plongé*, pode ter o aspecto de “natural”; mas, considerando que os participantes da *Marcha* pretendem visibilidade, a atitude de caminhar já parece representar uma “pose”, embora os participantes não estivessem imóveis nem previamente avisados de que seriam realizadas fotografias naquele momento. Essas imagens suscitaram algumas questões interessantes: (1) a iluminação natural e as sombras sobre os participantes podem induzir a se pensar que o sagrado é feito de “claros” e “escuros”, não sendo facilmente inteligível para quem tenta compreendê-lo; (2) a imagem mostra um fluxo “sagrado” de pessoas atravessando o fluxo “profano” dos trilhos ferroviários. Segundo Durkheim (1989), a essência da religião é a divisão do mundo em fenômenos sagrados e profanos e não a idéia de uma divindade.²¹ Penso, no entanto, que essa dicotomização é problemática, especialmente quando se considera a religião na contemporaneidade, assimilando-se os múltiplos cruzamentos que se estabelecem entre o sagrado e o profano; (3) os participantes estavam posicionados em um “lugar de morte”, o cemitério São João Batista com as suas catacumbas,²² e seguiam para um “lugar de vida”, o Aterro da Praia de Iracema, ambos encravados em um contexto urbano, como “roturas” espacial e existencialmente significativas. Enquanto o cemitério faz parte dos rituais tradicionais (cerimônias fúnebres), o Aterro é o lugar dos novos rituais, religiosos ou não.

Deixando a Avenida Filomeno Gomes, a *Marcha* seguiu pela Avenida Presidente Castelo Branco

(Leste-Oeste, como é conhecida) e, após atravessar um breve trecho da Avenida Alberto Nepomuceno, seguiu pela Avenida Almirante Barroso até chegar ao Aterro da Praia de Iracema, onde estava montado um palco para o Culto de Ação de Graças, marco de encerramento do evento.

A *Marcha* deteve-se em três momentos no percurso, sendo feitas, de forma fervorosa, orações especiais em favor da cidade de Fortaleza; da libertação do poder de Satanás; das vítimas da violência urbana; dos enfermos e de outros motivos, acompanhadas por “palmas para Jesus”. A primeira parada foi a cerca de 200 metros da Escola de Aprendizes Marinheiros, quando se fez uma oração em favor da cidade de Fortaleza. A segunda, nas proximidades da Santa Casa de Misericórdia, ocasião em que foram feitas orações e cantadas músicas especialmente para os enfermos. A última parada ocorreu na altura do cruzamento da Avenida Almirante Barroso com a Rua Itapipoca.

Outras músicas executadas após o deslocamento²³ da *Marcha* foram intercaladas com as orações rezadas nos três pontos do percurso referidos anteriormente, e prosseguiram no palco instalado no Aterro da Praia de Iracema. Aí, foram feitas novas orações e diversas bandas se apresentaram.²⁴ Tanto as orações quanto a música tiveram a finalidade de ordenar cada fase do ritual, bem como de envolver os participantes do culto numa espécie de atmosfera sacra, muito próxima do “calor” da produção de êxtase ou transe, comuns nas comunidades pentecostais, neopentecostais ou carismáticas.

A volúpia das emoções e dos desejos por experiências de arrebatamento espiritual ganhou livre curso. Nas proximidades do Aterro, a multidão explodiu em festa com a vibração das músicas cantadas. A ocupação daquele espaço foi rápida e marcada por uma intensa festa. Os participantes procuravam ocupar os melhores lugares próximos ao palco central ou aos quatro telões instalados. A preocupação com a atmosfera cultural no Aterro parecia tanta que, quando o *spot* com os patrocinadores foi apresentado, muitos se manifestaram em voz alta, pedindo para que fossem retirados. As manifestações de louvor, no Aterro, foram semelhantes às observadas nas ruas.²⁵

Após o período de *Invocação*, chega-se ao momento da *Edificação*. Assim como nos cultos, foi feita

uma “oração por iluminação” (pedido para que Deus coloque na mente e nos lábios do pregador as palavras que deseja falar para a comunidade reunida) antes da pregação. A *Edificação*²⁶ foi conduzido por Darckson Lira, pastor pentecostal, fundador da Igreja Batista *Vale de Bênçãos*. Ele não partiu de nenhum texto bíblico em especial, mas fez uso de diversas passagens bíblicas em sua pregação, proferindo frases de impacto, visando a uma interação com os presentes, cuja grande maioria o acompanhou com bastante atenção, conforme pude observar. A pregação representou um dos breves momentos em que foi feita alguma referência (rápida) a questões de ordem política.²⁷ Ao final da mensagem – após um apelo para que os não-evangélicos se unissem ao “povo evangélico, confessando Jesus como Senhor e Salvador das suas vidas”, e para que os evangélicos que estivessem afastados fizessem uma “reconsagração” das suas vidas a Deus –, o pastor orou pelos que vieram à frente do palco. Em seguida, orou pelos pastores e pelos membros da comissão organizadora do evento.²⁸

O último elemento da ritualidade é a *Despedida*.²⁹ Ali, ela teve início com a participação do cantor *gospel*, Carlinhos Félix, seguindo-se avisos e a oração final.³⁰ A multidão, então, se dispersou. Muitos se amontoaram nas paradas de ônibus próximas, outros seguiram caminhando, e outros partiram no próprio carro ou foram “de carona” para suas residências. O culto terminou. A volta para casa foi o seu pós-lúdio.

O tempo sagrado encerrou-se, neste caso, com o término do culto. O tempo sagrado significou uma preparação para o tempo profano. Da mesma forma, o tempo profano, “longe de estar sempre isolado do sagrado, serve, ao contrário, para prepará-lo [...], dessa mesma forma o tempo de paz e o de guerra são uma permanente e mútua preparação” (LAGENEST, 1976: 20).

A MARCHA COMO UMA COMMUNITAS

As avenidas que se transmutaram em templo estavam à “margem” do profano da cidade. A *Marcha para Jesus* é uma expressão ritual da situação *liminar* na qual o campo religioso evangélico se encontra.³¹

Esse campo tem se confrontado com “a mobilidade das pertencas, a desterritorialização das comunidades, a desregulação dos processos de transmissão religiosa e o individualismo das formas de identificação” (HERVIEU-LÉGER, 2005: 95).

As situações de *liminaridade* são propícias ao surgimento de formas de associação que transgridem as normas institucionais de controle da vida comunitária. Turner também acentuou que: “Nas sociedades industrializadas complexas, ainda encontramos traços, nas liturgias das igrejas e em outras organizações religiosas, de tentativas institucionalizadas de preparação para o advento de uma ‘*communitas*’ espontânea” (1974: 168). É igualmente uma experiência de *communitas*. Segundo Turner, foi Martin Buber quem melhor traduziu o conceito de *communitas*: “Buber (1961) usa o termo ‘comunidade’ para designar ‘*communitas*’: ‘A comunidade consiste em uma multidão de pessoas que não estão mais lado a lado (e acrescente-se, acima e abaixo), mas umas com as outras [...]’” (1974: 154). Há na *communitas* uma natureza espontânea, imediata e concreta, dotada de uma profunda qualidade existencial. Segundo Turner (1974, p. 156),

A “communitas” irrompe nos interstícios da estrutura, na liminaridade; nas bordas da estrutura, na inferioridade. Em quase toda parte a “communitas” é considerada sagrada ou “santificada”, possivelmente porque transgride ou anula as normas que governam as relações estruturadas e institucionalizadas, sendo acompanhada por experiência de um poderio sem precedentes.

A comunidade inteira, quando participa do ritual, em um tempo e em um espaço delimitados, imersa na menor ou maior efervescência emocional, tem a oportunidade de experimentar o poder de uma situação liminar, que contrasta com as situações corriqueiras. Dessa forma, é possível viver coletivamente a experiência do inesperado das ações que se desenvolvem fora dos padrões estabelecidos.



Fotografia 3 – A *Marcha* nas proximidades do Marina Park Hotel.

Esta imagem fotográfica foi obtida de cima do viaduto que fica próximo ao Marina Park. Enquanto alguns marchavam “naturalmente”, outros fizeram pose para diversas pessoas que, como este autor, fotografavam do viaduto. A *Marcha* estava se deslocando na Avenida Presidente Castelo Branco, no sentido leste-oeste, ocupando totalmente uma das pistas. O poder dessa experiência de *liminaridade* e de *communitas*, ao colocar numa mesma avenida identidades confessionais distintas diluídas em meio à multidão, se manifesta na afirmação de uma identidade comum, partilhada como “igreja evangélica”, como “povo de Deus”.

E esta multidão, embora se movimente na direção de um objetivo, experimenta, no entanto, por toda parte uma virada para os outros, o enfrentamento dinâmico com os outros, uma fluência do Eu para o Tu. A comunidade existe onde a comunidade acontece (BUBER *apud* TURNER, 1974: 154).

Simmel já havia ressaltado a função integradora das atividades rituais comunitárias: Elas suprimem radicalmente as barreiras que habitualmente isolam os indivíduos em suas simpatias e repulsas. Assim, o princípio social de conciliação transcende o caráter sociologicamente estabelecido para se atingir a interioridade dessas festas religiosas, e o seu espírito recebe disso um simbolismo universal e positivo (SIMMEL *apud* MARTELLI, 2005: 250).

Dessa forma, nessa situação liminar, as fronteiras entre as diversas denominações que separam confessionalmente os participantes da *Marcha* são diluídas na dinâmica da participação ritual. Numa outra perspectiva, pode se observar também que a *Marcha* é uma nova fronteira e “se torna o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente* em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente” (BHABHA, 1998: 24. Grifo do autor). Uma nova fronteira onde os membros das diversas denominações podem se encontrar para o resgate de uma identidade comum ou para elaboração das suas próprias identidades.

A MARCHA COMO ESPETÁCULO

A *Marcha para Jesus*, como foi mencionado, se inspirou em dois acontecimentos espetaculares, registrados na Bíblia e já explorados pelo cinema e pela televisão: a saída do povo hebreu do Egito e o cerco à cidade de Jericó. No caso em estudo, ela não apenas se articulou com formas contemporâneas de religiosidade, mas mergulhou também, em profundidade, nas tendências atuais de *midiatização* e *espetacularização* do sagrado. Operou-se uma curiosa transposição: o espetáculo dos tempos bíblicos foi recuperado pelo ritual, que se torna, hoje, um espetáculo religioso.³²

Simmel sustentou que a religiosidade pode dar forma própria a relações sociais originalmente não religiosas, mostrando a conexão que existe entre as transformações sociais e o “*a priori*” religioso (que assume as vivências originadas no decorrer das relações sociais): “tanto a coesão como a transformação social são formas de relações que supõem o mesmo conteúdo prático de vida. Além disso, ele sublinha que, quando as exigências sociais atingiram um grau suficiente de estabilidade e de harmonia emotiva, então elas são colocadas sob a égide da religião, e são, por assim dizer, ‘consagradas’” (MARTELLI, 2005: 247). Assim, a espetacularização, tendo sido reconhecida como relevante na vida social, adquire uma aura sagrada, ou seja, é transposta da esfera cultural original para a esfera religiosa.

O espetáculo ritual da *Marcha para Jesus* pode ser considerado um elemento emergente da cultura urbana, na modernidade tardia, denominado *descoleção* por Canclini (1998: 304). Um ritual *descoleção*

nado, quando comparado aos rituais já institucionalizados das diversas correntes cristãs. É a *descoleção* que possibilita, de modo muito particular e próprio, a mobilização dos fiéis, sem o compromisso de adesão comunitária. O participante pode fazer a sua própria *coleção*, ou seja, pode buscar o que lhe interessa, sem estabelecer maiores vínculos e peregrinar por comunidades emocionais temporárias e de afeto imediato (CANCLINI, 1998: 142).

Essa *descoleção* abre espaço para incorporações e ressignificações curiosas, exemplificadas pelas jovens de um grupo de coreografia da Assembléia de Deus do Bairro Granja Portugal, em Fortaleza, que compareceram à *Marcha* vestidas com a camisa do “Chapolin Colorado”. Segundo estas, as letras CH, visualizadas na blusa, significa “Cristo hoje” (Cf. Fotografia 4):



Fotografia 4 – Adolescentes da Assembléia de Deus do bairro Granja Portugal.

Este grupo de adolescentes caminhava pela calçada, enquanto os demais participantes cantavam, pulavam e dançavam, ao som da banda no trio elétrico, antes da última parada da *Marcha*. Aproximei-me e solicitei permissão para fazer uma fotografia. As adolescentes fizeram uma *pose*, expressando no sorriso a alegria, retornando, em seguida, ao fluxo na avenida. A imagem delas está em contraste com o aparente movimento dos participantes ao fundo. Ressalto que as informações sobre o vestuário e a procedência religiosa foram obtidas após a realização da fotografia. Se tomasse como referência a forma como se vestiam, ali, não me seria possível identificá-las como membros de uma igreja pentecostal tradicional, a Assembléia

de Deus de um bairro da periferia de Fortaleza, já que fogem ao padrão tradicional de vestuário das jovens pentecostais. Em se tratando de uma igreja tradicionalmente rigorosa quanto ao vestuário dos seus membros, considere que, se não fosse um caso de *transgressão* das normas (propiciada pela *liminaridade* do evento), poderia ser um indício da flexibilização dos costumes nas comunidades pentecostais. Ou seria apenas uma “paródia santa”?

O ritual possui aspectos de um drama, de representação, de espetáculo. Huizinga observa que a representação religiosa não pode ser reduzida a mera imitação, pois leva aqueles que o põem em prática a uma “verdadeira participação no próprio ato sagrado” (1996: 18). Os elementos representacionais do ritual não podem ser considerados independentes dos sentimentos religiosos envolvidos na ritualidade. As formas ritualísticas prescrevem, de múltiplas maneiras, a relação dos corpos dos participantes com o sagrado, tanto numa dimensão individual como coletiva. As ações tornam-se mais que movimentos, representam um meio de conexão entre o passado mítico e o presente, entre a memória e o imaginário.

A noção de espetáculo utilizada aqui remete aos conceitos de *jogo de simulacro* e *representação*. Nos termos de Roger Caillois, um *jogo de mimicry*:

A mimicry é invenção incessante. A regra do jogo é única: para o ator consiste em fascinar o espectador, evitando que um erro leve este a rechaçar a ilusão, sem recusar desde um princípio a cenografia, a máscara, o artifício que convida a conferir crédito, durante um tempo determinado, a uma realidade mais real do que a realidade (CALLOIS apud KLEIN, 2005: 166. Grifo do autor).

Os organizadores e participantes da *Marcha* se esforçam em produzir uma experiência de fascinação decorrente da performance coletiva, bem como da sobrenaturalidade envolvida na ação dramática dos protagonistas.

Alguns códigos, comuns aos pentecostais e neopentecostais, acompanham a ação dramática. Em primeiro lugar, *os corpos em movimento*, o recurso às palmas, às vozes, às mãos erguidas, às danças e

aos pulos. Em segundo, *o cenário*, o fluxo de fiéis nas avenidas, sob a demarcação dos trios elétricos e do cordão de segurança; a ocupação do Aterro, orientada pela disposição do palco e dos quatro telões estrategicamente colocados. E, finalmente, o *predomínio de um código musical* que acompanhou todo o percurso da *Marcha* e quase todo o tempo da concentração no Aterro.³³

A *Marcha* foi organizada como um espetáculo desde o seu percurso, onde a ação representativa se desenvolveu, com a sua temporalidade, seu ritmo e momentos rituais. Nesse processo de espetacularização, o participante do ritual não foi um mero espectador (como poderia acontecer no interior dos templos), mas tornou-se parte do espetáculo, um dos protagonistas.

A participação no ritual pode ser considerada, ainda, como uma *performance* em três sentidos básicos: as ações realizadas pelos fiéis e líderes religiosos visavam obter efeitos como atos convencionais de legitimação de ampla aceitação pública; implicava diversas modalidades sensoriais por meio das quais todos os participantes vivem o evento de modo intenso e com grande impacto para as suas próprias vidas e para a vida da comunidade como um todo; há valores simbólicos indexados à performance que comunicavam aos atores diversos tipos de capital simbólico, sejam esses atores, simples fiéis ou líderes (TAMBIAH, 1997: 12; 1985: 128).

Semelhantemente ao que se observa na fotografia 1, o “espontâneo” e a “pose” se confundem na fotografia 5. Quase não havia mais luz natural, pois já era por volta das 18 horas quando ela foi realizada. Tratava-se de um grupo de participantes localizado logo após as faixas e o primeiro Trio Elétrico. Observei a predominância das mulheres, que representam um grupo significativo e atuante nas igrejas evangélicas de um modo geral (nelas, em geral as mulheres se constituem maioria). O uso de saias por algumas delas pode ser um reflexo do costume pentecostal de proibir o uso de “roupas masculinas” (o que não acontece nas igrejas neopentecostais), já que consideram a calça comprida como uma roupa masculina. Outras aparentam estar mais à vontade, com roupas mais esportivas. Na linha de frente, temos mulheres



Fotografia 5 – Participantes da *Marcha*.

que utilizam um “kit” do participante da *Marcha* (a camisa e o boné identificadores), que foi comercializado ao preço de R\$ 10,00 (dez reais) com o objetivo de “fazer caixa” para o evento. O grupo demonstrava grande alegria, ao caminhar de mãos dadas pela avenida, e pretendia transmitir força e coesão em seus movimentos.

A performance, com o seu *ethos discursivo* correspondente, tem a intenção de produzir efeitos de significado sobre a platéia (nas calçadas, casas e prédios), mediante os elementos cenográficos da *Marcha*. Esse fato, de certa forma, não representa nenhuma novidade, pois a produção de sensações é um dos principais objetivos dos rituais. Os corpos em desfile são considerados portadores de uma eficácia simbólica para visibilização da “força evangélica”, do “povo de Deus”, com o objetivo de impressionar a platéia e revelar uma identidade coletiva, religiosa, festiva, vibrante e “guerreira”.

A MARCHA PARA JESUS E A QUESTÃO DA IDENTIDADE

O tema da identidade tem despertado o interesse de um grande número de pesquisadores, independentemente da relação desse tema tanto com as pessoas individualmente, como com os diferentes grupos sociais ou humanos. Esta foi a conclusão do levantamento bibliográfico, preliminar, que realizei nesta pesquisa. Para Stuart Hall,

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (1999: 7).

A identidade dos sujeitos vem se modificando desde o Iluminismo.³⁴ Antes unificada e estável, a identidade passou a ser descrita como fragmentada, variável e provisória. Definida historicamente, e não biologicamente,

(...) A identidade torna-se uma “celebração móvel”; formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados e interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam [...]. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda história sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu” [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de unidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 1997: 12-13).

O questionamento sociológico das identidades se torna a ordem do dia quando as comunidades entram em colapso (PAIS, 2003: 188).³⁵ Neste sentido, abordando a questão da identidade religiosa, é interessante evocar a análise de Danièle Hervieu-Léger.³⁶ Ao considerar a questão da *transmissão religiosa* na modernidade tardia, ela afirma que a presente época se caracteriza pelo “fim das identidades herdadas”.

Numa sociedade que já não valoriza o passado, tornar-se-ia mais difícil assumir uma fé recebida das gerações precedentes, devido ao fato de a transmissão se realizar, hoje, menos verticalmente (de uma geração a outra) do que horizontalmente (entre iguais). Há uma “crise de transmissão”, o que não quer dizer que a transmissão se tenha paralisado ou estacionado (HERVIEU-LÉGER, 2005: 65-66).

Na atualidade, pode ser observado um processo de desregulação institucional e de disseminação cultural da religião, onde a conjuntura sócio-religiosa se caracteriza mais pelo enfraquecimento do poder social das instituições religiosas que pela crise do próprio crer (WILLAIME, 2001: 124). Na modernidade tardia, o homem pode “pensar a si mesmo como individualidade e trabalhar para conquistar sua identidade pessoal, para além de toda identidade herdada ou prescrita” (HERVIEU-LÉGER, 2005: 69).

Os indivíduos constroem a sua própria identidade sócio-religiosa a partir dos diversos recursos simbólicos postos à sua disposição, e/ou aos quais podem ter acesso em função de diferentes experiências em que estão implicados. A identidade analisa-se como o resultado, sempre precário e susceptível de ser posto em causa, de uma trajetória de identificação que se realiza na duração (HERVIEU-LÉGER, 2005: 72-73. Grifo da autora).

Uma *trajetória de identificação* implica a existência de práticas, pertencas vividas, visões de mundo, etc. Nela, encontram-se as disposições, os interesses e as aspirações dos indivíduos. Entretanto, esses percursos desenvolvidos também se relacionam com condições institucionais, sociais, econômicas, políticas e culturais existentes. As trajetórias individuais “inscrevem-se em lógicas que correspondem às diferentes combinações possíveis das dimensões da identidade religiosa, combinações que desenham no próprio seio de cada tradição, uma constelação de identidades possíveis” (HERVIEU-LÉGER, 2005: 83).

Na compreensão de Hervieu-Léger (2005: 74-77), a identidade religiosa apresenta quatro dimen-

sões: a dimensão *comunitária* (marcas sociais e simbólicas que delimitam as fronteiras do grupo religioso e indicam a pertença); a dimensão *ética* (os valores partilhados dentro do grupo e aceites pelo indivíduo); a dimensão *cultural* (o património cultural de um grupo, ou seja, o conjunto de conhecimentos, símbolos e práticas desse grupo); a dimensão *emocional* (o sentimento coletivo que o indivíduo experimenta ao se tomar parte de um “nós”, um grupo).

Considerando que o estabelecimento de uma cartografia das trajetórias possíveis de identificação demandaria uma extensa pesquisa e que as dimensões da identidade religiosa tendem a certa autonomia (ou seja, não se transmitem concomitantemente), Hervieu-Léger elabora seis “tipos” de identidade religiosa entre os jovens, mediante a combinação binária das quatro dimensões: o *cristianismo afetivo* (dimensões afetiva e comunitária), “que se constitui, se activa ou se reactiva pela intensificação emocional do sentimento de pertença comunitária” (2005: 85); o *cristianismo patrimonial* (dimensões cultural e comunitária), “que conjuga a consciência da pertença comunitária e a posse de uma herança cultural” (2005: 85-86); o *cristianismo humanitário* (dimensões emocional e ética), sensível às injustiças e voltado para os aspectos práticos do amor cristão; o *cristianismo político* (dimensões comunitária e ética), que defende uma intervenção ativa da comunidade na cena pública; o *cristianismo humanista* na convergência da dimensão cultural com a ética; o *cristianismo estético* (dimensões emocional e cultural), interessado em ter acesso ao universo simbólico em lugares e eventos especiais. Essa análise não é exaustiva, apenas instrumental. O fundamental dessa perspectiva, trabalhando-se com trajetórias e não com identidades estabilizadas e substantivas, é o propósito de dar conta da idéia segundo a qual o religioso das sociedades modernas está em movimento (2005: 84-89).

Hervieu-Léger, visando uma “leitura da paisagem religiosa contemporânea”, constrói, ainda, as figuras “típicas da religiosidade”: o *Peregrino* e o *Convertido*. Segundo a autora,

(...) Se o peregrino pode servir de emblema a uma modernidade religiosa caracterizada pela mobilidade das crenças e das pertenças,

a figura do convertido é sem dúvida a que oferece melhor perspectiva para identificar os processos da formação das identidades religiosas nesse contexto de mobilidade (2005: 119).

Nesse ponto, a abordagem de Hervieu-Léger pode ser estendida para além das fronteiras do catolicismo, pois essas figuras servem também para uma análise do protestantismo.

Não há espaço, aqui, para uma descrição mais completa dessas figuras típicas e para uma adaptação bem delineada sobre o seu uso na pesquisa sobre o protestantismo brasileiro. Pretendo acentuar, no momento, para os fins deste trabalho e como observação preliminar, que enquanto a *religiosidade convertida* pode predominar nos contextos interno e institucional das diversas comunidades evangélicas, a *Marcha para Jesus* alimenta uma *religiosidade peregrina*, dentro de uma modalidade de cristianismo que oscila entre o *afetivo* e o *estético*. Nas palavras de Hervieu-Léger,

(...) a “condição peregrina” define-se essencialmente a partir desse trabalho de construção biográfica – mais ou menos elaborado, mais ou menos sistematizado – efetuado pelo próprio indivíduo. Esta construção de narrativas de si mesmo é a trama das trajetórias de identificação percorridas pelos indivíduos. Há formação de uma identidade religiosa quando a construção biográfica subjectiva se encontra com a objectividade de uma linhagem crente, incarnada numa comunidade na qual o indivíduo se reconhece. Precisemos desde já que esta referência não implica sempre a adesão completa a uma doutrina religiosa, nem a incorporação efectiva numa comunidade sob o controlo de uma instituição que fixe as condições de pertença. Ela inscreve-se, de modo muito mais corrente. Em operações de moldagem que permitem ao indivíduo a justar as suas crenças aos dados da sua própria experiência (HERVIEU-LÉGER, 2005: 100).

Há, portanto, uma fluidez dos percursos espirituais individuais e dos conteúdos de crença elaborados e, ao mesmo tempo, flexibilidade no sentimento de pertença comunitária. É uma religiosidade que propicia tanto a mobilidade como a associação temporária, possibilitando que o indivíduo crente produza as significações da sua própria existência, mediante seus próprios recursos e disposições, em um contexto de fragmentação ou “pluralização” de identidades.

Para Simmel, “o conteúdo das nossas representações é um só, e é tirado do mundo da experiência cotidiana mediante a sensibilidade, como também é um só o fluxo das experiências” (*apud* MARTELLI, 1995: 241). Na perspectiva simmeliana, a religiosidade é entendida como uma forma interior da experiência humana,³⁷ sendo uma das mais significativas formas culturais que serve de base para a organização dos dados da experiência e que, em um segundo nível, mostra a sua eficácia ao plasmar “as vivências da vida prática, assim como os conteúdos produzidos por outras formas e colocando-os na esfera de significado própria, isto é, a religião, dentro da qual adquirem um significado novo” (MARTELLI, 1995: 242). Com isso, ressalta-se a importância da religiosidade para a construção da identidade pessoal.

A prática religiosa *peregrina*, para Hervieu-Léger, pode ser descrita como *voluntária, autônoma e pessoal*, pois implica uma escolha individual que não depende da regulação institucional de uma comunidade de fé para se concretizar. Como prática *móvel*, “conduz para uma outra forma de espacialização do religioso: a dos percursos que ela desenha, dos itinerários que baliza e nos quais os indivíduos se deslocam” (HERVIEU-LÉGER, 2005: 110). E como uma das práticas mais significativas para o presente trabalho, a prática *excepcional*, que marca um momento de intensidade religiosa que não está inscrito no cotidiano, como, por exemplo, as procissões, as romarias e, no caso em estudo, as *Marchas*.

Dentro da tematização de Simmel, a *Religião* é um produto histórico social da religiosidade; ou seja, “uma transposição empírica, uma concretização no plano organizativo, mediante as diversas modalidades de igreja, seita, denominação, movimento” (*apud* CIPRIANI, 2007: 121). Isso significa que “assim como não é o conhecimento que cria a causalidade, e sim a causalidade que cria o conhecimento, não é religião

que cria a religiosidade, mas a religiosidade que cria a religião” (*idem*). Essa perspectiva abre espaço para se pensar, tomando a religiosidade como decisiva para a construção da identidade pessoal, que esta não apenas guarda relações íntimas com a identidade coletiva, mas também pode ser construída ou reformulada a partir da primeira.

O ritual, no contexto das sociedades diferenciadas, onde predominam as religiões fundadas que fazem emergir comunidades de fé, contribui para a elaboração contínua da identidade coletiva, resgatando a memória do passado que dá um sentido ao presente e aponta para o futuro (HERVIEU-LÉGER, 2005: 70). Na minha compreensão, a criação de novos rituais e as transformações dos rituais podem ser consideradas tentativas de “desatar o nó” da transmissão religiosa. Entretanto, são tentativas que não estão “protegidas” pelas lideranças eclesiais das múltiplas possibilidades de reelaboração dos seus próprios conteúdos pelos sujeitos crentes envolvidos nesses rituais.

APONTAMENTOS GERAIS E PRELIMINARES

A *Marcha para Jesus* pode ser considerada um *locus* especial de manifestação do sagrado e de articulação da identidade crente, enquanto ritual, *comunidade* e espetáculo. Ainda que, como diria Durkheim (1989: 502), a identidade pessoal, nos momentos mais intensos de contato com o sagrado, seja atenuada e projete-se fortemente a identidade coletiva, ela não deixa de ser ou construída, reconstruída, pluralizada ou reafirmada. Superando Durkheim, Simmel teve a percepção do contraste entre o primado do social e a autodeterminação individual e ressaltou “os esforços do indivíduo para defender a própria autodeterminação, das coerções sociais e para conseguir a própria afirmação na sociedade” (*apud* MARTELLI, 1995: 251).

Nas ruas como evento liminar, situada em um contexto de visibilização de identidades, a *Marcha* se transforma em um processo de interação social e simbólica, uma tessitura que liga e, ao mesmo tempo, explicita as diferenças entre os próprios evangélicos e reforça/constrói laços de unidades entre eles.

A atuação religiosa performática ganhou espaço, e vem conquistando cada vez mais, no campo religioso evangélico cearense. Pastores, auxiliares e fiéis cumprem suas funções de atuação em um cenário de encenações? Apresentam, representam ou, simplesmente, participam das atividades rituais como um gênero ou evento performático? A *Marcha para Jesus* não parece ficar fora desse quadro.

Uma das formas de composição do cenário da *Marcha* se deu feita pelo uso de elementos identificadores de pertença a uma comunidade religiosa específica. Não há uma visibilização clara de uma propaganda institucional, denominacional, mas sim o destaque da marca “Marcha para Jesus”, da filiação religiosa dos participantes ao mundo evangélico (“100% Jesus”, “Exército de Deus”, etc) e, em menor escala, dos participantes de igrejas locais, mediante faixas, bonés, camisas, fitas, etc.

Conforme a breve aproximação com elementos teóricos, pode-se concluir, provisoriamente, que, no caso em estudo, a ritualidade se constitui em um procedimento articulador de identidades. Ao mesmo tempo em que se objetiva afirmar uma identidade evangélica, diluem-se as fronteiras que separam as denominações pelo próprio fluxo de idéias, sentimentos e relacionamentos entre os participantes da *Marcha*, possibilitando espaço para que múltiplas identidades individuais sejam elaboradas.

Há um plano utópico, expresso na idéia de recuperação da experiência de unidade da Igreja “do tempo dos apóstolos”, “do povo de Deus”. Há um plano real, no qual a ritualidade funciona não apenas como um elo de ligação entre o passado e o futuro, expressão de continuidade, mas também de abertura de possibilidades de existência da comunidade no quadro concorrencial e turbulento do campo religioso brasileiro, onde as tendências pentecostais e neopentecostais têm alcançado êxito no crescimento numérico de fiéis.

Em um plano micro, pode-se perguntar se a *anti-estrutura eclesial* desse período de *liminaridade* tem poder para revitalizar as *estruturas eclesial*; se as estruturas eclesial do protestantismo histórico e das diversas correntes pentecostais saberão conviver com *religiosidades peregrinas*. Estas perguntas e outras aguardam, ainda, respostas futuras.

NOTAS

- 1 Foram considerados como sujeitos do “campo religioso evangélico, no Ceará”, os membros e líderes das diversas denominações protestantes históricas, bem como das diversas denominações pentecostais (Cf. FRESTON, 1993). Emprego o termo “evangélico” para designar, de forma geral, o conjunto dos membros dessas denominações.
- 2 Informação verbal. Entretanto, a logomarca do evento segue o mesmo padrão gráfico da *Marcha para Jesus* em São Paulo, destacando-se o “fogo pentecostal”.
- 3 Essa conexão pode ser um interessante ponto de partida para uma discussão posterior sobre Religião e Globalização.
- 4 Pastor da Igreja Assembléia de Deus – ministério *Templo Central*.
- 5 Segundo fui informado, em outros estados os evangélicos realizaram a sua caminhada em 07 de junho, no feriado católico de *Corpus Christi*; no Ceará, no entanto, a alteração desta data se deveu a um problema de liberação de percurso pela Prefeitura Municipal.
- 6 Nas eleições municipais de 2004, em Fortaleza, a liderança evangélica esteve distanciada da candidata vitoriosa (gestão 2005-2008), mantendo-se “mais afinada” com o discurso de outros candidatos. A distância parece persistir.
- 7 Mesmo considerando os escândalos envolvendo os fundadores da Igreja *Renascer* (acompanhados com destaque pela mídia) e o exagero das estatísticas, o número de participantes tem crescido, ano após ano, segundo os organizadores.
- 8 Segundo informações verbais, a *Marcha* poderia ter contado com um número maior de participantes se os principais líderes das igrejas Assembléia de Deus da Bela Vista, Assembléia de Deus Canaã e Igreja Batista Central tivessem apoiado. É possível que, em virtude das conexões da *Marcha* com a Igreja *Renascer* e pelas manifestações de apoio aos líderes desta última, ocorridas em São Paulo, o evento não tenha recebido maior adesão dos pastores das igrejas protestantes históricas, nem de outros importantes pastores pentecostais de Fortaleza.
- 9 Todas as fotos utilizadas aqui foram feitas pelo autor. As fotografias não foram utilizadas para oferecer ilustrações ou uma “prova” de que fui ao evento, mas por causa do seu o valor heurístico, sua capacidade de suscitar reflexões. Reconheço que essas imagens fotográficas estão marcadas mais pela sua subjetividade que por qualquer técnica específica para a produção destas, considerando a minha própria inexperiência em criação de imagens e meu olhar inevitavelmente marcado por detreminados referenciais teóricos e, até mesmo, por convicções religiosas. O mesmo pode se dizer das interpretações, no que pese haver procurado manter objetividade.
- 10 As reflexões que se seguem combinam, ainda, contribuições de disciplinas cursadas no Doutorado em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, ministradas pelas professoras Júlia Miranda, Lea Carvalho, Rejane Vasconcelos Accioly Carvalho e Isabel Braz Peixoto.
- 11 No primeiro episódio, conforme a Escritura Sagrada, os

- hebreus saem do Egito sob a liderança de Moisés, após os sinais das pragas enviadas por Deus, marchando durante quarenta anos no deserto, em preparação para a ocupação da Terra Prometida a Abraão, Canaã. No segundo episódio, o povo encontrava-se sob a liderança de Josué (sucessor de Moisés) que, orientado por Deus, marchou sete vezes em torno da cidade de Jericó com a Arca da Aliança. No último dia dessa marcha, foram tocadas trombetas e as muralhas ruíram. Maiores detalhes desses episódios encontram-se no Antigo Testamento, respectivamente, nos livros de Êxodo (capítulo 12 e seguintes) e Josué (capítulo 6). Não há espaço aqui para uma análise da hermenêutica utilizada pelos fundadores e organizadores da *Marcha*.
- 12 Para um aprofundamento sobre a relação entre mito e rito no pensamento antropológico, cf. PEIRANO, Mariza G. S. *A análise antropológica de rituais*. Série Antropologia. 270. Brasília, 2000. <http://www.unb.br/ics/dan/Serie270empdf.pdf>. Acesso em 28 de junho de 2006.
- 13 Os participantes do culto, mediante a ritualidade, podem ligar o seu presente ao passado da vida do povo hebreu, na tentativa de reatualizar a sua experiência, com o propósito de que a própria vivência religiosa (comunitária e individual) seja renovada à luz dos acontecimentos míticos passados. “Assim, o ritual focaliza a atenção por enquadramento; ele anima a memória e liga o presente com o passado relevante” (DOUGLAS, 1976, p. 82).
- 14 Preferi situar as imagens, com as análises correspondentes, dentro das diversas seções do trabalho, ao invés de fazer uma seção à parte com essa finalidade. Assim, a inserção desses elementos ocorreu não apenas no momento do ritual, mas, também, em outros pontos, conforme as questões suscitadas.
- 15 O rito é a base de todo culto. Seus elementos básicos são os *gestos* e a *palavra*. No caso dos cultos das igrejas protestantes históricas, a *palavra* é fundamental, se sobrepondo aos *gestos*. Esta relação parece se inverter nas igrejas pentecostais. Reúne-se a estes dois elementos a música, que deriva da *palavra*.
- 16 O primeiro elemento do processo ritual no templo é a *Acolhida*. A entrada das pessoas pelas portas que dão acesso ao templo é plena de significados. “A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso” (ELIADE, 1992: 28-29). Além de acentuar uma diferença, no caso dos templos, a porta abre uma nova oportunidade: “de maneira mais precisa é possível dizer que a porta é o limite... entre o mundo profano e o mundo sagrado, no caso de um templo. Assim, ‘atravessar a soleira’ significa ingressar em um mundo novo” (VAN GENNEP, 1977: 37), ter acesso de uma forma especial à divindade.
- 17 As pessoas que chegam para o culto, nos templos – membros da Igreja ou não –, geralmente são recebidas com sorrisos, apertos de mão e uma saudação apropriada.
- 18 Utilizo, aqui, a distinção entre “ritos de separação”, “ritos de margem” e “ritos de agregação”, conforme o delineamento de Arnold van Gennep (1977) e Victor W. Turner (1974).
- 19 Os momentos que antecedem a abertura do culto propriamente dito são marcados pela situação liminar da espera. Em algumas comunidades, pude observar atitudes como: meditações individuais da Bíblia, orações silenciosas, orações em voz alta, etc. O silêncio é quebrado pelas palavras de “boas vindas” do pastor ou do dirigente do culto. Em outros casos, as pessoas conversam e circulam dentro do templo, sem muita preocupação com o silêncio. Muitas vezes, é lido um trecho bíblico para demarcar o início do culto.
- 20 As orações e a música nesse momento são os veículos da comunicação dos participantes do culto com uma divindade transcendente. A forma de comunicação com Deus por meio da oração é variável: adoração (reconhecimento da soberania de Deus, do seu poder, do seu amor, etc), ação de graças pelas bênçãos recebidas (agradecimento geral ou específico), intercessão (pedido geral ou por uma causa específica) e contrição (confissão comunitária e individual de pecados).
- 21 Conforme Durkheim (1989), o que define o sagrado é a sua *sobreposição ao mundo real*, no qual se desenrola a vida profana, e que possui para o homem religioso uma dignidade mais elevada.
- 22 Os cristãos já não precisam mais se esconder em catacumbas, como nos tempos da perseguição mais aguda pelo Império Romano, pois há liberdade religiosa no Brasil.
- 23 Há muito tempo não acompanho procissões católicas. No entanto, não me lembro de ter visto nessas procissões, o que podia ser visto seguindo o percurso da *Marcha*: um bom número de vendedores de lanches e água e até um boneco de um empreendimento comercial.
- 24 As músicas cantadas, em geral, são de dois tipos: os hinos (que fazem parte de uma coletânea, geralmente preferida pelos membros mais velhos) e os cânticos (também chamados de “corinhos”, que são mais recentes e de diversas procedências, preferidos pelos mais novos). No evento em questão, prevaleceram os cânticos.
- 25 O momento de louvor só foi parcialmente quebrado pelas vaias dos presentes a dois rapazes fantasiados que estavam em cima do viaduto próximo ao Marina Park Hotel. Um estava vestido de homem-aranha e o outro, do fantasma das comédias da série “todo mundo em pânico”.
- 26 Como acontece nos cultos, a autoridade para pregar não é necessariamente concedida ao pregador, na hora em que ele vai cumprir essa tarefa. Geralmente, convidado com antecedência, ele assume o púlpito convicto de que sua autoridade já foi concedida por Deus. É comum o pregador ler um trecho da Bíblia e explicá-lo em seguida para a comunidade, fazendo aplicações para determinadas situações da vida.
- 27 Segundo informações verbais, a comissão organizadora não desejou que faixas contra a corrupção nem outras manifestações políticas fossem utilizadas para que o caráter religioso do evento não sofresse questionamentos.

- 28 O momento da *Edificação*, nos templos, geralmente, se encerra com uma oração por todos que ouviram a mensagem de Deus. Em muitas ocasiões, os presentes são chamados à frente do púlpito, para “reconsagrarem” as suas vidas a Deus e receberem um “enchimento” maior do Espírito Santo. Nesses casos, acompanhada ou não pela música, a oração é fervorosa e seu impacto pode ser percebido nas lágrimas dos que foram à frente.
- 29 Segundo Van Gennep (1977: 39), “Aos ritos de entrada na casa, no templo, etc., correspondem ritos de saída, porém inversos”.
- 30 Nos templos, geralmente, é na *Despedida* que muitas informações são fornecidas aos fiéis e aos visitantes: avisos diversos, comentários sobre eventos ou determinados acontecimentos significativos para os membros da Igreja, pedidos de oração por enfermos, pedidos de ajuda financeira, agradecimentos aos visitantes, etc. Então, canta-se uma música (ou hino) e/ou faz-se uma oração de encerramento, seguindo-se a Bênção Apostólica, ministrada pelo pastor local ou por um dos pastores presentes.
- 31 “Em Van Gennep, o conceito de liminaridade está associado à noção de ‘margem’, termo empregado pelo autor para se referir a indivíduos ‘transitantes’ ou de ‘passagem’ de uma posição de status ou lugar para outro, no sentido social e espaço-ritual: ‘Qualquer pessoa [...] que flutua entre dois mundos. É esta situação que designo pelo nome de margem [...]’, escreveu Van Gennep [...]. Sendo assim, a liminaridade ou ‘ritos liminares’, segundo a definição deste mesmo autor, correspondem aos: ‘ritos executados durante o estágio de margem’ ” (SILVA, 2005: 38) .
- 32 A *Marcha*, como espetáculo ritual, pode ser situada numa posição intermediária que conjuga a dimensão “profana” do carnaval e a “sagrada” da procissão? Ou, para usar termos empregados por Da Matta (*apud* BRANDÃO, 1995: 198), pode ser colocada, em algum ponto, entre a *mascarada* e a *solenidade*?
- 33 Na pesquisa realizada por Machado (1996: 154), ela mostra que a adesão aos grupos carismáticos e pentecostais deve-se, em grande parte, “[à] alegria, espontaneidade, música (numa palavra: à emoção) como as características mais citadas pelos adeptos para justificar sua participação naquele grupo”.
- 34 Esse processo é descrito por Stuart Hall, em *A identidade cultural na pós-modernidade*, 3ª edição, Rio de Janeiro: DP & A, 1999, capítulo 3.
- 35 Segundo Pais (2003: 188), “A precariedade do sentimento comunitário é flagrante nas chamadas *comunidades fantasmas*, cuja característica é serem constituídas por interações superficiais, ou nas ditas *comunidades simbólicas*, ligadas primordialmente por trocas simbólicas – de palavras, imagens ou informação” (grifos do autor).
- 36 As citações da obra de Danièle Hervieu-Léger procedem da tradução portuguesa de *Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarin, 1999. Sua ortografia distinta do português brasileiro foi conservada.
- 37 Em sala de aula, no seminário *Simmel e a Religião*, a professora Júlia Miranda observou que o termo “forma” empregado por Simmel é traduzido para o francês como *mise-en-forme* por Jean Paul Willaime, que na língua portuguesa equivaleria a *formatação*. Como forma, “A religiosidade é um modo de ser do homem, quer ela tenha agora, um conteúdo, ou não, quer esta característica possa ser incorporada ou não numa fé. Assim como é inteligente, erótico, justo ou belo, assim é religioso: o ser religioso, portanto, é uma maneira primária, absolutamente fundamental do ser” (SIMMEL *apud* MARTELLI, 1995: 243).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- “70 MIL participam da Marcha para Jesus”. *Diário do Nordeste*, Fortaleza, 11 jun. 2007. Caderno *Cidade*, p. 11.
- BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. Texto em português, da edição revista e atualizada, tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BRANDÃO, Carlos R. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CANCLINI, N. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- CIPRIANI, Roberto. *Manual de sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 2007.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes. 1992.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Campinas-São Paulo, 1993. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade de Campinas.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 1999.
- HUIZINGA, J. *Homo ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- LAGENEST, J. P. Barruel de. *Elementos de sociologia da religião: guia para pesquisas*. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 1976.
- KLEIN, Alberto C. A. “Mídia, corpo e espetáculo: novas dimensões da experiência religiosa”. In PASSOS, João D. (org.). *Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 151-184.

- MACHADO, Maria das Dores Campos. "Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar". Campinas-São Paulo: Autores Associados; São Paulo: ANPOCS, 1996.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- PAIS, José Machado. *Vida cotidiana: enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez, 2003.
- PASSOS, João D. "A matriz católico-popular do pentecostalismo". In PASSOS, João D. (Org.). *Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 47-77.
- PEIRANO, Mariza G. S. *A análise antropológica de rituais*. Série Antropologia. 270. Brasília, 2000. [http:// www.unb.br/ics/dan/Serie270empdf.pdf](http://www.unb.br/ics/dan/Serie270empdf.pdf). Acesso em 28 jun. 2006.
- RIBEIRO JÚNIOR, João. *As perspectivas do mito*. São Paulo: Pancast, 1992.
- SILVA, Rubens Alves. "Entre 'artes' e 'ciências': a noção de performance e drama no campo das ciências sociais". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 35-65, jul./dez. 2005.
- TAMBIAH, Stanley J. "Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 34, v. 12, jun. 1997.
- TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 1974.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 1977 (Coleção Antropologia, 11).
- WILLAIME, Jean-Paul. "Georg Simmel (1858-1918): permanence et fluidité de la religiosité". In HERVIEU-LÉGER, Danièle e WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologies et religion: approches classiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. p. 111-146.

CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS ACERCA DAS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E ESTADO-NAÇÃO NA ATUALIDADE

ANTONIO CAUBI RIBEIRO TUPINAMBÁ*

* Departamento de Psicologia, Universidade Federal do Ceará.

Email: tupinamb@ufc.br

*¿no somos acaso hombres antes de judíos,
musulmanes o cristianos?
Palavras do sábio Natan*

Luis María Cinfuentes Pérez é professor de filosofia do Instituto Nuestra Señora de La Almudena em Madri e Fernando Catroga é doutor em história, professor da Universidade de Coimbra. Há muito em comum entre as idéias dos dois professores no que tange às relações entre religião e Estado. Essas idéias formarão os alicerces do texto atual, que pode ser compreendido como uma tentativa de análise das relações entre laicidade, justiça e cidadania na atualidade. Restringiremo-nos, para a elaboração do presente ensaio, a dois textos específicos dos autores, nomeadamente: *La laicidad y la nueva Europa* (CINFUENTES, 2003) e *Nação, mito e rito. Religião civil e comemoracionismo* (CATROGA, 2005).

A discussão sobre as relações entre religião e Estado está na pauta do dia e se tornou essencial para o esclarecimento das mais diversas questões relativas ao papel dos Estados na promoção do bem-estar de seus membros e no respeito a diferenças e a minorias. A cada dia diminui a tolerância social pelo “politicamente incorreto” e pela imposição de princípios religiosos para designar a supremacia de determinados grupos no cenário político internacional. Há um clamor social pela separação das forças estatais e religiosas em nome da viabilidade de um Estado moderno e que cumpra seu dever de possibilitar o acesso dos cidadãos a informações diversas, pontos de vista diferentes, uma gama variada de escolha, maior

autonomia de pensamento e de ação e oportunidade de construir opinião própria sobre um número maior de fenômenos, a exemplo do que afirma o cientista social francês Gilles Lipovetsky (2005) sobre a mídia na atualidade.

A Turquia de hoje é um exemplo disso. O país oscila entre uma população retrógrada e apegada a valores religiosos radicais com objetivos de construção de um estado teocrático seguindo o modelo de países vizinhos e uma população progressista, ciente da necessidade de encurtar sua distância até a Europa por meio da manutenção e aprofundamento do laicismo já preconizado pelo seu fundador. A atuação das autoridades turcas frente à minoria curda no presente e sua política interna de repressão aos armênios no passado criam um fosso quase insuperável entre a imagem de um Estado moderno, homogêneo e ocidentalizado e o mosaico cultural que sempre foi e talvez nunca deixe de ser. Algo, porém, distingue-os dos demais que os cercam: os turcos primam pela manutenção do laicismo de Estado e tem numa parte significativa da população e de longe a mais influente econômica, cultural e politicamente, o conhecimento de como, no meio de tanta adversidade, manter separadas as questões de Estado e de religião.

Modelos de Estados, nos quais um pensamento religioso ou um mosaico de valores buscam dominar o ideário e a existência de todos, pressupõem a prática

de atos de base moral personalista em detrimento daqueles oriundos dos princípios democráticos das sociedades modernas.

Estados *religiosos* ou teocráticos provam-se incompatíveis com as demandas deste século. Observa-se, na busca da verdade e do bem viver, uma idiocrasia européia, assim como na defesa da justiça, da liberdade e dos direitos humanos. Mas, como critica Arranz (citado por Sloterdijk, 2004), esse não pode ser um *privilégio* europeu; os povos, em geral, têm lutado por liberdade e justiça, ou ao menos por uma determinada definição de idéias nessa direção. Parte dessa luta é, pois, a busca da construção e consolidação de Estados laicos que realizem as demandas de seus cidadãos.

Para Fernando Catroga (2005: 13), a religião do homem, cinge-se “a uma adesão puramente interior a Deus e aos deveres eternos da moral, intuídos a partir da consciência, criação divina por excelência”. Vale, ainda, na atualidade, a crença de que a ausência de religião gera o perigo e uma diferença insuportável, aproximando-se do que hoje conhecemos como idéia mestra dos Estados de fato ou disfarçadamente teocráticos.

Hoje, a ameaça do terrorismo, elemento difícil de ser ignorado, dá asas à idéia original do surgimento de uma nova Nação, movida pela Providência, e cujo destino será o de iluminar os demais povos da Terra. As conclusões sobre a hegemonia estadunidense de Noam Chomsky se coadunam com o paradigma bíblico utilizado na retórica da religião, na qual se percebe a idéia de povo eleito encarnada no novo povo americano, crente que é portador de uma *vocação* que lhe dita o cumprimento de um destino manifesto.

Mas para defender o laicismo como pilar das democracias modernas e para compreender o debate que se abriu a partir do projeto de Constituição Européia, Cifuentes (2003: 37) discorre sobre o embate entre laicidade e cristianismo, como elementos rivais na construção da identidade da nova Europa. Nessa luta o laicismo deve estar em vantagem, uma vez que a construção de Estados verdadeiramente justos depende cada vez mais dessa opção laica alentadora

da convivência democrática, do respeito à liberdade de consciência e dos direitos humanos de todos, uma vez se constituir no horizonte ético mais avançado e justo de que se dispõe hoje a humanidade.

Talvez seja a França o único país europeu que possui um estatuto de laicidade para suas instituições públicas, uma ética autônoma baseada nos direitos humanos e nos ideais do Iluminismo com base no lema revolucionário: “liberdade, igualdade e fraternidade”: “Em los demás países europeos El proceso de secularización de la ética social no tiene un componente de laicidad tan evidente y tan arraigado como em Francia” (CIFUENTES, 2003: 44).

Essa forma de espiritualidade laica característica do republicanismo francês, deveria ser o ingrediente essencial de uma nova ética humanista e laica própria das sociedades secularizadas atuais. As acusações de anticlericalismo ao movimento laicista esquecem ou minimizam os abusos do poder clerical e dos partidos “clericais” na história mundial. A laicidade como projeto filosófico não promove diretamente o anticlericalismo nem consiste em uma rejeição sistemática ao clero; o laicismo como movimento social e cívico sustenta que nenhuma igreja, confissão ou instituição religiosa deve desfrutar de privilégios políticos, econômicos ou culturais no âmbito público e que os governantes não devem atuar na elaboração de leis sob os ditames de nenhum clero ou igreja, uma vez que os Estados e os poderes públicos devem ser neutros em matéria de crenças religiosas. O princípio fundante de laicismo do Estado exige que se garantam a todos a liberdade de consciência, não somente a liberdade religiosa, e, portanto, inadmissível ao clero de qualquer confissão religiosa a utilização de mecanismos e poderes do Estado para fazer prevalecer suas crenças e para tentar impor a todos suas normas e seus valores morais. Nada impede que um governante de outra confissão religiosa ou sem nenhuma confissão seja igual ou melhor do que um governante de confissão cristã, pois a gestão dos assuntos de Estado não depende da profissão de fé, senão de uma ética pessoal e de uma ética pública que não estão vinculadas à religião. Ser um bom cidadão ou um bom governante não exige

ser cristão nem adotar a expressão pública das crenças religiosas. O ateu pode ter um comportamento ético-social superior à prática de muitos crentes (PIERRE BAYLE, citado por CATROGA, 2005).

A utilização política das religiões tem sido historicamente fonte de violência, fanatismo e guerra. No fundo, há um elemento constitutivo de todas as religiões monoteístas que torna difícil o respeito e a tolerância das demais religiões e crenças. Se cada religião monoteísta, cada religião do Livro (cristianismo, islamismo e judaísmo) se apresenta como a única possuidora da Verdade em questões morais e de formas de vida, é impossível que não surjam conflitos entre elas. Por tudo isso, a laicidade e o laicismo podem se apresentar no mundo atual como uma ponte de diálogo entre as culturas e as religiões, já que promovem a tolerância das diferentes culturas e o respeito a todos os estilos de vida, desde que não atentem contra os direitos humanos:

Sin embargo, nada más lejos del pensamiento laicista que la intolerância y la exclusión de las religiones; basta leer a F. Giner de los Ríos y a Fernando de los Ríos para comprender hasta qué punto la tolerância positiva y El respeto a la libertad de conciencia de cada persona son la base de su filosofía política y de su ética individual y social (CIFUENTES, 2003: 45).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CATOGRA, F. Nação, mito e rito. Religião civil e comemoracionismo. Fortaleza: NUDOC-UFC, 2005.
- CHOMSKY, N. *O império americano: hegemonia ou sobrevivência*. Tradução: Regina Lyra. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2004.
- CIFUENTES, L. M. La laicidad y la nueva Europa. *El rapto de Europa*, (3), novembro de 2003, 37-50.
- LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2005.
- SLOTERDIJK, P. *Si Europa despierta*. Reflexiones sobre el programa de una potencia mundial en el fin de la era de su ausencia política. Traducción de Germán Cano. Valencia: Pre-Textos, 2004.

UM “PETARDO”: “CARTA A UMA NAÇÃO CRISTÃ”

As pessoas que não professam nenhum credo religioso começam a se manifestar publicamente sem o risco de serem chamuscadas em fogueiras inquisitoriais, como no passado, apesar da existência do preconceito dos que têm dificuldades de conviver com as diferenças. A leitura do livro de Sam Harris, publicado pela Companhia das Letras, chamado *Carta a uma nação cristã*, é um pequeno petardo de 91 páginas que esse professor de filosofia da Universidade de Stanford e especialista das religiões ocidentais e orientais nos oferece, numa linguagem direta, *para você cristão*.

O livro do professor Harris vem na esteira de outros livros que vêm sendo traduzidos para a língua portuguesa, como o livro de Richard Dawkins e outro (todos publicados pela Cia das Letras). Dawkins é autor da controvertida obra que ousa questionar dogmas e certezas, chamado *Deus, um delírio*.

É bom advertir o leitor: não se trata de nenhum ateu comunista empenhado em combater a alienação religiosa, chamada de ópio do povo, mas de cientistas (biólogos, físicos, filósofos, etc.) que têm ousado, com muita perspicácia, sair do espaço restrito de seus laboratórios acadêmicos e debater com a sociedade de uma forma lúcida e inteligente, sem subterfúgios e falsos pudores morais.

É só folhear as noventa e uma páginas do livro do professor Harris, para perceber a quem é dirigido o seu contundente recado: aos recentes movimentos religiosos obscurantistas dos Estados Unidos que negam os avanços científicos, pregando um imaginário “Design Inteligente” (DI), ou “Projeto Inteligente” (PI). São os chamados “criacionistas” que proliferam assustadoramente no país mais avançado do ponto de vista científico e tecnológico, o que é, na verdade, um verdadeiro paradoxo.

De: Sam Harris, *Carta a uma nação cristã*
São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Por: **BENEDITO JOSÉ DE CARVALHO FILHO**

Doutor em Sociologia.

Diz Harris em certo momento:

O problema do DI é que ele não passa de um programa de defesa de idéias políticas e religiosas, disfarçado de ciência. Uma vez que a crença no Deus bíblico não encontra nenhuma sustentação na nossa compreensão científica do mundo, os teóricos do DI invariavelmente escoram suas afirmações nas áreas onde há ignorância científica.

A partir daí, o autor vai desmontando cada um dos argumentos *criacionistas* e, como lembra Richard Dawkins (autor do prefácio do livro), “cada palavra sai zunindo como uma elegante flecha, desferida de uma corda tensionada ao máximo, e voa veloz, traçando um arco e atingindo o alvo bem no centro, para satisfação do leitor”.

Ao ler o livro de Harris, não pude deixar de lembrar do pequeno livro bombástico do famoso filósofo Bertrand Russel, traduzido no Brasil como *Porque não sou cristão e outros ensaios sobre religião e assuntos correlatos*.

Este livro do filósofo e matemático só encontrado em *sebos*, significou, usando as palavras de Richard Dawkins, um verdadeiro petardo na vitoriana cultura inglesa e motivo de perseguição implacável contra um autor lúcido e que ousou combater o obscurantismo da época sem o temor de ser acusado de herege e ateu.

Harris (e seus colegas cientistas) prosseguem o trabalho de Russel, mas não encontram um clima moral e intelectual tão fanático como na Inglaterra na época em que viveu. O que Harris parece combater não é tanto a religião (que ele insiste em chamar de algo perigoso para o futuro da humanidade), mas a intolerância, o fanatismo que ela acaba gerando nas

sociedades humanas. Fanatismos que não são geradas só nos movimentos religiosos, mas, também, nas seitas políticas como o nazismo, o fascismo e o stalinismo russo com seus messianismos e niilismos.

Outro aspecto para refletir nesse pequeno livro de Harris, ainda sobre a tolerância, é a capacidade das pessoas e da sociedade conviverem com as diferenças. E aí ele é certo ao demonstrar, por exemplo, o que significa declarar na nossa sociedade que se é ateu. Um ateu, diz ele, dificilmente será um presidente dos Estados Unidos; o ateu sofre do preconceito velado que o afasta de determinados círculos, sendo uma pessoa considerada como “pecadora” cujo destino é o fogo do inferno.

A “consciência coletiva” tem um imaginário sobre a pessoa que não aceita dogmas religiosos bastante inflexíveis, mesmo quando essa pessoa revela-se na sociedade, através de seus atos, alto espírito de solida-

riedade e compaixão para com os seus semelhantes, como foi o caso do filósofo inglês, um grande combatente contra a guerra do Vietnã, ao ponto de seu nome ser símbolo desse combate: o “Tribunal Russel”.

O livro de Harris é valioso porque ele suscita o debate, ajuda-nos a sair da letargia porque se expõe ao debate lúcido e sem hipocrisia, o que é muito salutar nessa época de reinvenção de *cruzadas civilizatórias*, tudo em nome de um pseudo Deus. Aí temos como exemplo os discursos de Busch quando iniciou a guerra do Iraque. Temos outros exemplos, mesmo em nosso país, como a disseminação de seitas obscurantista onde Deus é “vendido” para uma multidão desesperada (e exasperada) pelo desemprego, pela fome, pela violência e pelo mal estar em que todos vivemos.



NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE COLABORAÇÕES

Por favor, envie sua contribuição em cd em programa Word for Windows, com cópia impressa em papel para:

Revista de Ciências Sociais
Departamento de Ciências Sociais
Universidade Federal do Ceará
Av. da Universidade, 2995, 1º andar (Benfica) 60.020-181 Fortaleza, Ceará/BRASIL
Tel./Fax: (85) 3366.7416 ou (85)3366.7421

O texto deve ser digitado em espaço um e meio (1,5) e não ultrapassar 30 laudas (sete mil palavras).

Utilize letra *Times New Roman*, de tamanho 12 para todo o texto, inclusive para os títulos, os subtítulos e as notas.

Cada artigo deve ser acompanhado de um resumo (máximo de sete linhas), de um *abstract* e informações sobre o autor (instituição, cargo, titulação acadêmica).

Os títulos e subtítulos devem ser ressaltados por meio de 2 espaços dentro do texto, sem utilização de formatação especial para destacá-los.

As citações que não ultrapassarem 3 linhas devem permanecer no corpo do texto. As citações de mais de 3 linhas devem ser separadas do texto por meio de 2 espaços; em itálico e 1,5 mm margem esquerda.

Palavras em outros idiomas, nomes de partidos, empresas etc. deverão ser escritos em itálico.

FORMAS DE CITAÇÃO

- A bibliografia, em ordem alfabética, e as notas e bibliografias, numeradas, deverão aparecer no final do texto.

- As referências bibliográficas no interior do texto deverão seguir a forma (Autor, data) ou (Autor, data: página). Exemplos: (BARBOSA, 1964) ou (BARBOSA, 1963: 35).

- Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, deve-se diferenciar por uma letra após a data: (CORREIA, 1993a), Correia, (1993b).

- Caso o autor citado faça parte da oração, a referência bibliográfica deve ser feita da seguinte maneira: Wolf (1959: 33-37) afirma que...

- Toda referência bibliográfica que venha acompanhada de comentário e informações complementares deve ser colocada como nota.

BIBLIOGRAFIA

A bibliografia deve conter todas as obras citadas e orientar-se pelos seguintes critérios:

Livro: Sobrenome em maiúsculas, Nome (Data entre parênteses). Título em itálico. Local: Editora.

Exemplo: HABERMAS, Jürgen (1987). *Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM Editores.

Coletânea: Sobrenome em maiúsculas, Nome. (Data). Título do capítulo entre aspas, in (em itálico), iniciais do nome, seguidas do Sobrenome do(s) organizador(es), Título da coletânea em itálico. Local: Editora.

Exemplos: MATOS, Olgária. (1990). “Desejos de evidência, desejo de vidência: Walter Benjamin”, in A. Novaes (org.), *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Artigo: Sobrenome em maiúsculas, Nome (Data). Título do artigo entre aspas. Nome do periódico em itálico, número da edição: numeração das páginas.

Exemplo: VILHENA, Luís Rodolfo. (1996). “Os intelectuais regionais. Os estudos de folclore e o campo das Ciências Sociais nos anos 50”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32: 125-149.



EXPRESSÃO GRÁFICA

Rua João Cordeiro, 1285
(85) 3253.2222 • Fortaleza-CE
www.expressaografica.com.br

FILIADA À CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO

