

Tempo DA Ciência

TEMPO DA CIÊNCIA - Revista de Ciências Humanas e Sociais
Publicação do Curso de Ciências Sociais Unioeste - Campus de Toledo

E-ISSN:1981-4798
ISSN:1414-3089

Volume 27- Número 54 - 2o Semestre - 2020



Tempo da Ciência

Volume 27 Número 54
2º semestre de 2020

E-ISSN 1981-4798
ISSN 1414-3089

**INDEXADORES:
SISTEMA LATINDEX
SUMÁRIOS DE REVISTAS BRASILEIRAS**

**Publicação do Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais
MESTRADO DA UNIOESTE
CAMPUS DE TOLEDO**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE

REITOR

Paulo Sérgio Wolff

DIRETOR DO CAMPUS DE TOLEDO

Remi Schorn

**DIRETOR DO CCHS – CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
E SOCIAIS CAMPUS DE TOLEDO**

César Augusto Battisti

COORDENADOR DO CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Paulo Henrique B. Dias

T288 Tempo da Ciência: revista de ciências sociais e humanas / Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIOESTE, Campus de Toledo. Revista de Ciências Sociais do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais - mestrado da Unioeste / campus de Toledo – v. 1, n. 1 (1994), -- Toledo : Ed. Toledo, 1994.

Semestral

E-ISSN: 1981-4798

ISSN: 1414-3089

1 Ciências Sociais – Periódicos 2. Ciências Humanas – Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus de Toledo II. Revista de Ciências Sociais do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais - mestrado da Unioeste / campus de Toledo

CDD 20. ed. 300.5

Ficha Catalográfica: Marilene de Fátima Donadel – CRB 9/924

Revisão ortográfica e gramatical:

Irene Guimarães

Capa:

Vania Sandeleia Vaz da Silva

Diagramação

Fabricio Trindade Ferreira

Suporte técnico:

Paulo Konzen

Endereço para correspondência

UNIOESTE – Núcleo de Documentação, Informação e Pesquisa – NDP

Rua da Faculdade, 645 – Jardim La Salle – Toledo – PR CEP 85903-000

e-mail: revistatempodaciencia@yahoo.com.br

EDITORA

Vania Sandeleia Vaz da Silva

COMISSÃO EDITORIAL

Andréia Vicente da Silva

Gustavo Biasoli Alves

Marco Antonio Arantes

Osmir Dombrowski

Paulo Henrique B. Dias

CONSELHO ASSESSOR CIENTÍFICO

Adriano Premebida – FADB

Alberto Paulo Neto – PUC-PR

Allan de Paula Oliveira – NESPAR

Ana Cleide Chiarotti Cesário – UEL

Carla Cecília Rodrigues Almeida – UEM

Celso Antonio Fávero – UNEB

Emilce Beatriz Cammarata – NM, Argentina,

Eric Gustavo Cardin – UNIOESTE

Eric Sabourin – CIRAD, França

Ernelo Schallenberger – UNIOESTE

Evaldo Mendes da Silva – UFAL

Gabriel Feltran – UFSCAR

Geraldo Magella Neres – UNIOESTE

Ileizi Luciana Fiorelli Silva – UEL

Joana Coutinho – UFMA

João Virgílio Tagliavini – UFSCar

José Lindomar C. Albuquerque – UNIFESP

Juan Carlos Arriaga- Rodríguez – Universidad de ‘ Quintana Roo – México

María Lois – Universidad Complutense de Madrid

Maria Saete Souza de Amorim – UFBA

Martha C. Ramirez-Galvez – UEL

Miguel Angelo Lazzaretti – UNIOESTE

Oscar Calavia Sáez – UFSC

Otávio Velho – UFRJ

Paulo Roberto Azevedo – UNIOESTE

Rafael Antônio Duarte Villa – USP

René E. Gertz – PUCRS e UFRGS

Ricardo Cid Fernandes – UFPR

Rosana Kátia Nazzari – UNIOESTE

Senilde Guanaes – UNILA

Wagner Pralon Mancuso – USP

Yonissa Marmitt Wadi – UNIOESTE

Sumário:

Apresentação: Publicação de artigos escritos por mulheres na revista Tempo da Ciência nos últimos 10 anos

Vania Sandeleia Vaz da Silva

Pg 6-10

Reestruturação do serviço público na era do trabalho flexível

Lícia Helena de Oliveira Medeiros, Paulo Gracino Junior

Pg 11-24

A construção do conceito de caboclo como demarcador social de inferioridade no sul do Brasil

Taiza Gabriela Zanatta Crestani, Silvio Antonio Colognese, Paulo Ricardo Bavaresco

Pg 25-37

Breve ensaio sobre linhas, conflitos e transversais

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Pg 38-49

Cantos que aprendemos nos sonhos: os grupos de canto/corais Ava-guarani e a transmissão de saberes através da experiência onírica na aldeia Ocoy/ Paraná.

Denize Refatti

Pg 50-59

John Rawls e Charles Taylor: Liberalismo igualitário e comunitarismo/multiculturalismo. Um diálogo possível?

Rosângela da Silva, Francioli Bagatin

Pg 60-72

As classes sociais no Brasil: uma proposta de leitura relacional

Alexandre Aparecido dos Santos

Pg 73-85

A Redução de Danos como estratégia de promoção de orientação e cuidados para usuários de drogas: uma revisão sobre experiências de alguns países.

Jaqueline de Sousa Gomes, Nalayne Mendonça Pinto

Pg 86-102

Mulheres feministas e evangélicas: a construção racional de uma nova identidade a partir dos estudos de gênero e do acesso ao ensino superior

Milena Geisa Dos Santos Martins

Pg 103-116

As deputadas federais eleitas por São Paulo, em 2018, são feministas ou antifeministas?

Isadora Gonzaga Postinger, Vania Sandeleia Vaz da Silva

Pg 117-132

Resenha: Os Brasis de Antonio Lino em Branco Vivo.

Marco Antonio Arantes

Pg 133-136

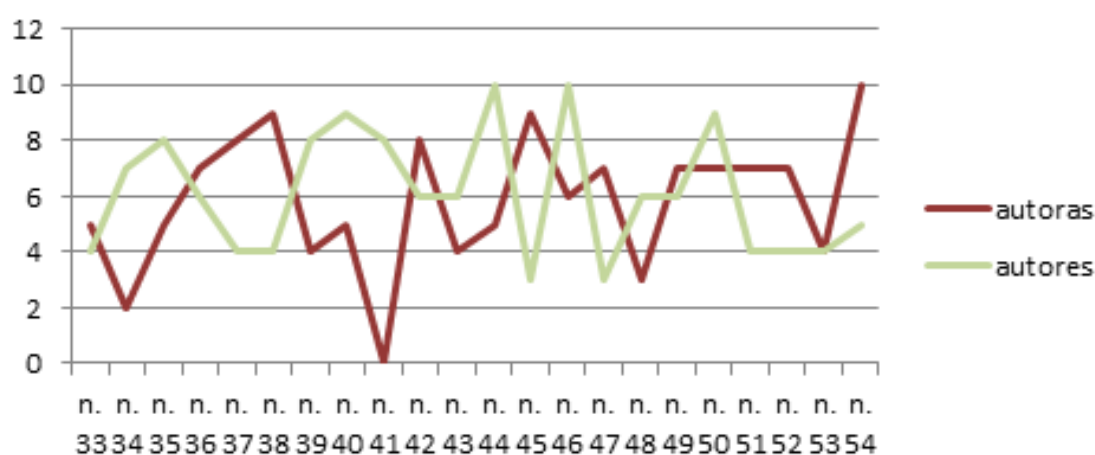
Apresentação: Publicação de artigos escritos por mulheres, na revista *Tempo da Ciência*, nos últimos 10 anos

Vania Sandeleia Vaz da Silva¹

Antes de apresentar os artigos que foram reunidos para compor nosso Volume 27, Número 54, da revista *Tempo da Ciência*, referente ao segundo semestre de 2020, proponho uma breve reflexão a respeito das dificuldades enfrentadas por todas as pessoas, neste período de pandemia de COVID-19, que exige medidas de isolamento social e provoca mudanças significativas nas condições e modos de vida e trabalho de todas as pessoas no planeta. Sabemos que tais mudanças afetam de modo diferente quem já sofre com as assimetrias de poder, com as desigualdades sociais, com as dificuldades e conflitos em torno das opressões derivadas de formas equivocadas de lidar com as diversidades – de gênero, raça, etnia, religião, entre outras – e que isso impacta significativamente a produção acadêmica e intelectual, refletindo-se na significativa diminuição de “submissões” de artigos em geral e, especificamente, por parte de mulheres, por exemplo, considerando a sobrecarga de trabalho que têm sofrido neste período.

Para contribuir com esse debate, apresento, a seguir, algumas estatísticas a respeito dos últimos 10 anos de publicação da nossa revista, para que possamos estimular ainda mais as acadêmicas e professoras orientadoras a submeterem seus artigos, ensaios e resenhas, de modo a tornarem nossa publicação ainda mais inclusiva e igualitária. Foi interessante realizar esse levantamento porque mostrou que, efetivamente e sem que tenhamos agido deliberadamente com vistas a equilibrar as publicações entre artigos escritos por mulheres e por homens, existe uma proporção aceitável, que nos alegra:

Gráfico 1 - artigos submetidos por autores e autoras



Fonte: Pesquisa realizada no site da revista *Tempo da Ciência*.

¹ Graduada em Ciências Sociais (UFPR), Mestre e Doutora em Ciência Política (USP), professora no curso de Ciências Sociais na Unioeste, Campus de Toledo. E-mail: vaniasandeleiavazdasilva@yahoo.com

Tabela 1 - Autorias dos artigos publicados nos últimos 10 anos

ano	volume	número	autoras	autores	total	% autoras
2010	17	n. 33	5	4	9	56
		n. 34	2	7	9	22
2011	18	n. 35	5	8	13	38
		n. 36	7	6	13	54
2012	19	n. 37	8	4	12	67
		n. 38	9	4	13	69
2013	20	n. 39	4	8	12	33
		n. 40	5	9	14	36
2014	21	n. 41	0	8	8	0
		n. 42	8	6	14	57
2015	22	n. 43	4	6	10	40
		n. 44	5	10	15	33
2016	23	n. 45	9	3	12	75
		n. 46	6	10	16	38
2017	24	n. 47	7	3	10	70
		n. 48	3	6	9	33
2018	25	n. 49	7	6	13	54
		n. 50	7	9	16	44
2019	26	n. 51	7	4	11	64
		n. 52	7	4	11	64
2020	27	n. 53	4	4	8	50
		n. 54	10	5	15	67
10 anos, 20 número		total	129	134	263	49

Fonte: Pesquisa realizada no site da revista *Tempo da Ciência*.

O primeiro artigo que publicamos nesta edição – *Reestruturação do serviço público na era do trabalho flexível* – escrito pela Doutora em Sociologia, Lícia Helena de Oliveira Medeiros, e pelo Pós-Doutor em Sociologia, Paulo Gracino Junior, analisa os efeitos da privatização do sistema público de saúde no cotidiano do trabalho dos servidores públicos estaduais da saúde do Rio de Janeiro, suas implicações objetivas e subjetivas nas dimensões sociais, políticas e trabalhistas. Os autores enfatizam a compreensão da construção do indivíduo pela atividade que realiza, bem como a relação e a vivência com o “novo trabalho”, atentando para os sentidos e significados atribuídos pelos atores ao atual contexto de ser trabalhador da saúde pública, após serem “dispensados” das unidades de saúde e encaminhados para realizarem “serviços burocráticos” na Superintendência de Perícia Médica e Saúde Ocupacional do Rio de Janeiro, entre os anos de 2014 e 2017. Por meio de observação participante e entrevistas, exploram as diferentes retóricas, as relações sociais e a vivência da precarização das atividades profissionais, tratando de temas como satisfação pessoal, independência, autonomia, identidade, valor,

relacionamento e inserção e representação social. Suas análises mostram que as narrativas se entrelaçam e repetem as mesmas questões, expondo o mesmo conflito: sofrimento, incertezas, medo, vivência das atitudes hostis que a flexibilização das atividades profissionais gerou.

O segundo artigo – *A construção do conceito de caboclo como demarcador social de inferioridade, no Sul do Brasil* – escrito pela Mestra em Ciências Sociais, Taiza Gabriela Zanatta Crestani, em parceria com o Doutor em Sociologia, Silvio Antonio Colognese, e pelo Doutor em Ciências Sociais, Paulo Ricardo Bavaresco, analisa a relação entre os processos de erradicação do trabalho escravo e de promoção da imigração europeia para o Brasil e a “construção social” do conceito de “caboclo”. Mostra que tal nomenclatura foi criada com vistas a explicar as consequências da disseminação da “mistura de raças” e isso levou ao fortalecimento dos estereótipos sobre a população mestiça brasileira. Portanto, o artigo explora em que medida o termo “caboclo” surge com o objetivo de demarcação social, priorizando características físicas (mestiço de branco e índio, de pele acobreada e cabelo liso) e raciais (raça híbrida, inferior e degenerada). Explicita que foram as pesquisas empíricas desenvolvidas por antropólogos e sociólogos que permitiram “superar” a construção inicial, agregando fatores de classe, posição social, localização geográfica e fatores étnicos. Assim, afirmam que ficaram evidentes as variações de sentido do termo caboclo, que, antes de “denotar uma condição étnico-racial”, pode ser pensado como “uma formação discursiva elaborada para inferiorizar um grupo de indivíduos no processo relacional e contrastante da construção das identidades”, sobretudo na região Sul do Brasil, que foi fortemente influenciada pelos ideais “progressistas”, característicos da política de colonização.

O terceiro artigo – *Breve ensaio sobre linhas, conflitos e transversais* – escrito pelo Doutor em Antropologia Social, Douglas Ferreira Gadelha Campelo, aborda o tema do parentesco e também o conceito de sociedade, que são problematizados por meio do estudo dos povos Tikmuun/Maxakali, contextos nos quais há constantes irrupções de conflitos, que podem chegar até a diluições das relações e das aldeias. O autor parte do parentesco para discutir a articulação de duas perspectivas: uma vertical-diacrônica e outra horizontal-sincrônica. Mostra que se, de um lado, existem as genealogias de parentesco, que constituem fenômenos verticais e históricos, ligados à memória, de outro, existem os usos cotidianos do parentesco, que podem ser vistos como fenômenos eminentemente horizontais e mais ligados às implicações da proibição do incesto e relacionados com o uso da linguagem. Assim, observando a dialética da horizontalidade e da verticalidade no parentesco, o autor problematiza o lugar do conflito entre essas duas linhas e, seguindo a noção de “devir”, proposta por Giles Deleuze e Félix Guatari, o autor argumenta que o “conflito”, que possui caráter intempestivo e criador, parece estar ligado a diagonais que atravessam as linhas da verticalidade e da horizontalidade.

O quarto artigo – *Cantos que aprendemos nos sonhos: os grupos de canto/corais Ava-guarani e a transmissão de saberes através da experiência onírica na aldeia Ocoy/Paraná* – escrito pela Mestra em Antropologia Social e Doutoranda, Denize Refatti, tem como objetivo principal descrever quais seriam as relações existentes entre os sonhos e os Ava-guarani. A autora enfatiza a análise de como os sonhos estão presentes na transmissão de saberes dos grupos de canto da aldeia indígena Ocoy, em São Miguel do Iguacu, no Paraná. De acordo com sua análise, passa a considerar que os sonhos podem ser pensados como experiências “coletivas”, que envolvem um conjunto de atividades e que também possibilitam o acesso a um plano cosmológico, que orienta a vida cotidiana dos grupos estudados. Em seu artigo, a autora mostra que é possível apontar para os modos como os cantos dos corais se afinam com a experiência onírica do povo estudado, principalmente no que se refere aos conteúdos, às iniciações, à execução de instrumentos, entre outras dinâmicas que fazem parte das atividades dos grupos de canto.

O quinto artigo publicado – *John Rawls e Charles Taylor: liberalismo igualitário e comunitarismo/multiculturalismo. Um diálogo possível?* – escrito pela Mestre em Ciências Sociais e Doutoranda, Rosângela da Silva, em parceria com a Mestre em Ciências Sociais, Francioli Bagatin, aborda temas centrais da teoria política contemporânea. Explica que a teoria da justiça de Rawls foi elaborada sob a premissa de que as sociedades contemporâneas são complexas e plurais, compostas por indivíduos livres, iguais e racionais, de modo que as regras de associação deveriam ser pautadas por uma ideia de justiça como equidade. No conjunto de debates entre diferentes matrizes teóricas, destacam as contribuições de Charles Taylor, em uma vertente do comunitarismo, que pode ser chamada de multiculturalismo. Permitem realizar uma crítica à teoria normativa rawlsiana, acusada de não contemplar a diversidade das sociedades, presa ainda ao sujeito abstrato, construído pelo iluminismo. As autoras mostram que Taylor retoma o conceito de reconhecimento para se inserir no debate que está associado às discussões acerca da identidade de sujeitos e grupos sociais diversos, e da valorização de suas particularidades.

O sexto artigo – *As classes sociais no Brasil: uma proposta de leitura relacional* – escrito pelo Mestre em Ciências Sociais e Doutorando, Alexandre Aparecido dos Santos, apresenta uma leitura de alguns dos conceitos e das contribuições teóricas de Jessé Souza sobre os estudos das dinâmicas das classes sociais no país. O autor apresenta e discute a leitura do intelectual Jessé Souza a respeito da parte dos brasileiros que recentemente foram integrados a uma economia de mercado e que conseguiram alcançar maior acesso a certos bens de consumo. Para tanto, discute questões relacionadas com a desigualdade social entre as classes sociais brasileiras, realizando um cotejamento entre as propostas teóricas de Pierre Bourdieu e de Jessé Souza, enfatizando a ideia de um conhecimento praxiológico que visa compreender as potencialidades dos conceitos e das noções que são criadas pelo intelectual brasileiro, a partir dos seus diversos estudos sobre a realidade contemporânea nacional, que são fundamentais para o campo dos estudos sociológicos no país.

O sétimo artigo – *A Redução de Danos como estratégia de promoção, de orientação e cuidados para usuários de drogas: uma revisão sobre experiências de alguns países* – escrito pela Cientista Social e Mestranda, Jaqueline de Sousa Gomes, em parceria com a Doutora em Sociologia, Nalayne Mendonça Pinto, apresenta uma revisão bibliográfica e teórica sobre as experiências da Redução de Danos, com ênfase na experiência brasileira. Mostram que existe uma “disputa” por terapêuticas no cenário de políticas públicas de saúde para usuários de drogas e que a Redução de Danos integra um “discurso de saber que opera sobre os corpos”, pois a exigência do “abandono total” do uso de drogas colabora com censuras direcionadas aos usuários, levando as instituições de saúde a produzirem estigmas, ao invés de “cidadania”. Argumentam que a Redução de Danos pode se apresentar como uma medida alternativa, diferente da política de “guerra às drogas”, que apenas encarcera e mata extratos da sociedade que já são estigmatizados.

O oitavo artigo – *Mulheres feministas e evangélicas: a construção racional de uma nova identidade a partir dos estudos de gênero e do acesso ao ensino superior* – escrito pela Mestre em Ciências Sociais, Milena Geisa Dos Santos Martins, mostra os resultados de sua pesquisa a respeito da integração da inteligibilidade de racionalidades aparentemente inconciliáveis, o feminismo e a religião, na construção de novas identidades. A autora destaca que os tensionamentos que surgem do ativismo das evangélicas feministas permitem análises mais complexas de alguns estereótipos muito presentes no senso comum. Tanto na sociedade em geral, quanto nos meios acadêmicos, existe uma ideia de que as mulheres religiosas, especialmente as evangélicas, seriam “submissas e dóceis” e, portanto, não poderiam ser consideradas feministas. Com o cuidado de interpretar o

universo dessas mulheres por meio de entrevistas e de netnografias feitas em ambientes virtuais – sobretudo na rede social *Facebook* – buscou-se elaborar um material que pode eventualmente contribuir para o fomento de novas racionalidades, por fornecer um suporte para análises teóricas dos estudos de gênero e da religião. O artigo apresenta um tom pessoal de narrativa que permite notar como a pesquisa foi sendo construída e se desenvolveu ao mesmo tempo em que a própria autora e pesquisadora vivenciou um processo de repensar sua identidade.

O nono artigo – *As deputadas federais eleitas por São Paulo, em 2018, são feministas ou antifeministas?* – escrito pela Cientista Social, Isadora Gonzaga Postinger, em parceria com a Doutora em Ciência Política, Vania Sandeleia Vaz da Silva, discute que o fato de uma candidata ser “mulher” não garante que terá uma atuação feminista caso seja eleita. Quer dizer que votar em mulheres não garante imediatamente a defesa de pautas históricas e fundamentais para as mulheres, pois algumas candidatas podem se valer de sua postura antifeminista para se elegerem e atuarem de modo antitético aos objetivos feministas. A proposta foi saber se as quatro deputadas federais eleitas pelo estado de São Paulo, em 2018 – Joice Hasselmann (PSL), Tabata Amaral (PDT), Kátia Sastre (PL) e Sâmia Bomfim (PSOL) – poderiam ser classificadas como feministas ou antifeministas, considerando suas postagens no *Twitter*. Com esse objetivo, as autoras criaram dois “tipos ideais” de discurso (no sentido weberiano), que permitiram criar um espectro ideológico, que se inicia em um extremo antifeminismo e termina em um extremo feminismo, passando por duas posições intermediárias, antifeminismo brando e feminismo brando. Por meio da análise das postagens das deputadas foi possível posicioná-las no espectro, fornecendo uma apreciação visual de como se posicionam em relação ao feminismo.

A resenha – *Os Brasis de Antonio Lino em Branco Vivo* – foi escrita pelo Doutor em Ciência Política, Marco Antonio Arantes, e apresenta uma análise a respeito do livro de Antonio Lino, intitulado *Branco Vivo* e publicado em 2018, pela editora *Elefante*, de São Paulo. De acordo com a resenha, trata-se de uma proposta interdisciplinar, que inclui literatura, fotografia e Ciências Sociais, pois as narrativas problematizam e descrevem o trabalho realizado por doze profissionais de saúde, em nove regiões do país, durante a vigência do Programa “Mais Médicos”. Diferente de uma pesquisa acadêmica – apoiada em estatísticas, gráficos e tabelas – o livro pode ser pensando como um tipo de “imersão social e cultural nas regiões que participaram do programa”, possibilitando entrelaçar histórias locais dos moradores com os percalços da formação familiar e profissional dos participantes do Programa “Mais Médicos”, que, segundo o autor da resenha, resultou “uma constelação de vidas distintas, sofridas, oprimidas e contraditórios sistemas de valões de uma cultura popular rica e oprimida, na maioria das vezes, em conflito com os valores hegemônicos da nossa sociedade”.

Boa leitura!

Reestruturação do serviço público na era do trabalho flexível

Lícia Helena de Oliveira Medeiros¹

Paulo Gracino Junior²

Resumo: Esta pesquisa tem como objetivo central analisar os efeitos da privatização do sistema público de saúde no cotidiano do trabalho dos servidores públicos estaduais da saúde do Rio de Janeiro, suas implicações objetivas e subjetivas nas dimensões sociais, políticas e trabalhistas. O eixo central é compreender a construção do indivíduo pela nova atividade que realiza, a relação e a vivência com o novo trabalho e analisar os sentidos e significados atribuídos pelos atores ao atual contexto de ser trabalhador da saúde pública. Tal temática tem sido foco de constantes debates, principalmente entre os espaços acadêmicos, sindicais e setores públicos. O trabalho de campo foi realizado entre os anos de 2014 e 2017, e os atores sociais analisados formam o grupo de profissionais dispensados das unidades de saúde e encaminhados para realizar serviços burocráticos na Superintendência de Perícia Médica e Saúde Ocupacional do Rio de Janeiro. A observação participante possibilitou explorar as diferentes retóricas que cercam as principais questões que envolvem os atores sociais, as relações sociais e a precarização do trabalho. Para a coleta de dados, foram utilizadas, como base empírica, entrevistas de vinte e um participantes, que vivenciam a precarização das suas atividades profissionais. Eles falaram sobre satisfação pessoal; independência; autonomia; identidade; valor; relacionamento; e inserção e representação social. As análises dos dados denotam que as narrativas se entrelaçam e, do início ao fim da pesquisa, repetem as mesmas questões e expõem o mesmo conflito: o sofrimento, as incertezas, o medo, a vivência das atitudes hostis, e a flexibilização das atividades profissionais, tanto no micro como na macroestrutura.

Palavras-chave: Precarização do trabalho. Privatização. Identidade profissional. Serviço público.

¹ Doutora em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro (IUPERJ) e graduada em Terapia Ocupacional pela Sociedade Augusto Motta (1994). Professora do IFF-RJ.
E-mail: licia.medeiros@ifrj.edu.br

² Pós-Doutor em Sociologia IFCS-UFRJ, doutor em Sociologia PPCIS/UERJ, mestre em Ciências Sociais UNIRIO e graduado em História UFOP. Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política do IUPERJ.
E-mail: paulogracino@iuperj.br

Restructuring public service in the flexible working age

Abstract: This research has as main objective to analyze the effects of the privatization of the public health system in the daily work of the state public health workers in Rio de Janeiro, its objective and subjective implications in the social, political and labor dimensions. Its central axis is to understand the construction of the individual through his/her new activities, their relations and perception of the new work, and to analyze the senses and meanings attributed by the actors to the current context of being a public health servant. This theme has been the focus of several studies, especially in academic, trade union and public sector areas. The field work was conducted between the years 2014 and 2017 and the social actors analyzed form the group of professionals that were put aside from health units to be transferred to bureaucratic services at Superintendence of Medical Expertise and Occupational Health of Rio de Janeiro. Participant observation has made it possible to explore different rhetorics surrounding the main issues involving the social actors, their social relations and the precariousness of their work. To gather data, twenty one participants composed the empirical basis. They are living the precariousness of their professional activities and talked about personal satisfaction; independence; autonomy; value; relationships; and social inclusion and representation. Data analysis show that narratives are intertwined, and, from the beginning to the end of the research, they repeat the same questions and expose the same conflict: suffering, uncertainties, fear, experiencing hostile attitudes, and the flexibilization of professional activities, in micro as well as in macrostructure.

Keywords: Work precariousness. Privatization. Professional identity. Public Service.

Introdução

Este artigo tem o objetivo de contribuir para as reflexões sobre o impacto da privatização do sistema estadual de saúde do Estado do Rio de Janeiro no cotidiano do trabalho dos servidores públicos, bem como abordar suas implicações objetivas e subjetivas. Mais especificamente, analisamos o grupo de profissionais dispensados das unidades de saúde e encaminhados para realizar serviços burocráticos na Superintendência de Perícia Médica e Saúde Ocupacional do Estado do Rio de Janeiro. Neste sentido, o eixo central é compreender a construção do indivíduo pela nova atividade que realiza, a relação e a vivência com o novo trabalho e analisar os sentidos e significados atribuídos pelos atores ao atual contexto de ser trabalhador da saúde pública.

Desta forma, este trabalho, ainda que não trate especificamente dos impactos da terceirização e da consequente precarização do trabalho no setor da saúde no Rio de Janeiro nas políticas de promoção de saúde do Estado, aborda um processo correlato e importante para compreensão da falência do sistema público de saúde do mesmo. Como desejamos que fique claro mais adiante, o processo de implantação das Organizações de Saúde, que hoje são uma tônica no sistema de saúde fluminense, tem efeitos que vão para muito além da precarização do atendimento primário em saúde, como assistimos diariamente, outrossim, impactam sobremaneira a subjetividade dos trabalhadores em saúde, ao alterarem de forma fundamental o significado que eles atribuem ao trabalho, seja através da precarização promovida pela terceirização, ou pelo desvio de função, alvo central deste artigo.

Porém, antes de prosseguirmos, acreditamos ser interessante discorrermos algumas linhas sobre o expediente metodológico de que lançamos mão para efetuar a pesquisa, que se baseou em uma abordagem qualitativa, com observação participante, por intermédio de procedimento do estudo de campo, dividido em três etapas: 1) fase exploratória; 2) trabalho de campo e 3) análise e tratamento do material empírico. Definiram-se os seguintes critérios de inclusão para a presente análise: terem tempo de serviço superior a 10 anos com cargo efetivo de servidor público da saúde do estado do Rio de Janeiro e terem sido deslocados das suas unidades hospitalares e encaminhados para uma instituição administrativa (Superintendência de Perícia Médica e Saúde Ocupacional- SPMSO).

Foram três anos de observação participante (2014-2017) acompanhando as novas atividades laborais exercidas pelos participantes. Esta pesquisa teve como núcleo de interesse investigativo as representações, sentidos e significados atribuídos que um grupo de servidores públicos da saúde possui acerca da privatização do sistema, da identidade, do valor, da autonomia e da satisfação profissional. Essas foram as cinco categorias analisadas a respeito da dimensão organizacional do trabalho, sinalizadas na fase exploratória e durante todo o percurso no campo.

Inicialmente, com o objetivo de aproximação e aprender sobre os sujeitos da pesquisa, foi aplicado um questionário sociodemográfico tendo como alvo cento e cinco (105) participantes, entre eles: Assistentes Sociais, Enfermeiros, Fisioterapeutas, Médicos, Técnicos e Auxiliares de Enfermagem. Foram abordadas questões relativas a gênero, idade, estado civil, prática religiosa, escolaridade, residência, filiação, rendimento familiar, profissão que ocupa no Estado, tempo de serviço, unidade em que trabalha, horas por semanas trabalhadas, atividade em outra unidade hospitalar, treinamentos já recebidos, atividades realizadas fora do trabalho e horas de trabalho total.

Foi percebida uma divergência de acessibilidade cultural, da prática religiosa e de classes sociais significativas entre os indivíduos, desde a moradia, principalmente nas zonas norte e sul, para os especialistas, e a baixada fluminense para os auxiliares e técnicos de enfermagem (que não dispõem de transporte particular para realizar as atividades de lazer e cultural). Para alguns desses servidores, as férias significam fazer plantões extras em outras unidades, principalmente nos hospitais federais.

Para complementar a organização dos dados foram realizadas, nos anos de 2016 e 2017, 40 entrevistas, semiestruturadas, abertas, direcionadas aos sujeitos do estudo. No entanto, somente 21 participantes consentiram com a publicação de suas respostas na pesquisa (um do gênero masculino e vinte do gênero feminino). Embora houvesse a possibilidade de aumentar o quantitativo de indivíduos, percebemos que as respostas estavam saturadas.

Transformações no mundo do trabalho e suas consequências para o trabalho em saúde

O trabalho pode apresentar várias formas, naturezas e sentidos em determinado momento histórico e ordem societária. Mas sempre haverá movimentos de construção de relações sociais, determinando a produção e a reprodução social da humanidade. Neste sentido, o trabalho confere uma identidade, é uma condição para a subsistência do ser humano e para o desenvolvimento de qualquer sociedade. “Estudar o trabalho do servidor público é percebê-lo enquanto parte do universo dessa categoria social, como resultado de trabalho humano vivo, heterogêneo e possível de ser transformador da realidade social” (SILVA, 2013, p. 76).

Para Antunes (2009), as transformações ocorridas no capitalismo, desde as últimas três décadas do século XX, promoveram profundas e marcantes modificações no mundo do trabalho. A influência neoliberal, a reestruturação produtiva, política, cultural e econômica promoveu significativas mutações que abalaram o mundo do capital, redesenhando novas modalidades de trabalho. Um deslocamento que é feito para dar maior flexibilidade às medidas do mercado, agora com exigências que determinam a qualidade total. Desta forma, o desejo pelo controle e poder sobre o capital resulta em trabalhadores isolados e distantes da relação com o trabalho, das singularidades e subjetividades que cercam o universo de ser trabalhador. São novos contingentes de homens e mulheres terceirizados, subcontratados e temporários. Uma tendência dotada de um caráter destrutivo, resultando na precarização do trabalho em escala global, que acaba também afetando fortemente os trabalhadores do setor estatal. “Metamorfoseiam-se as noções de tempo e de espaço e tudo isso muda, sobremaneira, o modo como o capital produz as mercadorias, sejam elas materiais ou imateriais, corpóreas ou simbólicas” (ANTUNES, 2009, p. 249).

Neste sentido, acreditamos que o processo que incide sobre o setor de saúde no estado do Rio de Janeiro — que hoje está em um estado caótico — longe de ser uma política isolada, faz parte de uma transformação estrutural da forma como o capital vem sendo organizado, inclusive nos setores de saúde, relatado pela literatura para outros países, como o Canadá (DAVID; CLOUTIER; LEDOUX, 2011), os EUA e Reino Unido (WADDAN, 2011) e diversos países da Europa (ANDRÉ; HERMANN, 2009). Na maioria dos casos descritos pela literatura (GUIMARÃES; CARVELHO, 2011), tem lugar o modelo de subcontratação por contingência, prática que visa reduzir custos e externalizar responsabilidades trabalhistas para as empresas contratadas. Impulsionado pelo período neoliberal, que favoreceu a valorização

do capital e de geração da mais valia, a terceirização tornou-se um dos elementos centrais do atual processo de precarização do trabalho no Brasil, um fenômeno presente praticamente em todos os outros campos, setores e espaços de trabalho (ANTUNES, 2015).

No caso em tela, a terceirização dos diversos setores públicos estaduais na saúde iniciou-se pelo Hospital Estadual Adão Pereira Nunes (HEAPN), foi a primeira grande unidade a introduzir as Organizações Sociais de Saúde (OSS) como o principal modelo de gestão na saúde no estado do Rio de Janeiro, adotada pelo ex-Governador Sérgio Cabral Filho. A partir de outubro de 2013, os servidores, foram substituídos por novos profissionais terceirizados. A ação de saída destes profissionais foi conduzida de forma autoritária, e, para alguns, sem negociação. Os servidores tentaram fazer alguma resistência, e, com apoio de várias bases sindicais, ocorreram algumas manifestações. Mas o interesse do mercado foi muito mais forte, obrigando os funcionários a aceitarem as transferências, como exemplo, a Superintendência de Perícia Médica e Saúde Ocupacional, órgão administrativo e burocrático. Se não concordassem, teriam duas possibilidades: pedir exoneração do cargo ou ficar à disposição na Secretaria Estadual de Saúde (SES). Esta por sua vez, poderia enviar o servidor para qualquer lugar dentro do estado.

Em outras unidades de saúde, o processo de transição foi menos agudo, os funcionários da Secretaria Estadual de Saúde (SES) foram até os hospitais, conversaram com os profissionais, e disponibilizaram uma lista com alguns locais para os quais poderiam se transferir. Embora a transição tenha sido feita de forma mais amena, os servidores descreveram os mesmos sentimentos, a rejeição e a desvalorização por parte do estado, e a ausência do interesse e participação da população.

Paulatinamente, a lógica pública e universalista do SUS cede espaço para a lógica empresarial das OSS e Fundações de Direito Privado. Túlio Franco (1998), ao analisar as Organizações Sociais, apresentou seis fundamentais razões que ferem o direito de cidadania atribuído ao SUS pela Constituição: 1- quebra do sistema, na forma concebida originalmente pelo SUS; 2- extinção do quadro de servidores públicos da saúde nos estabelecimentos gerenciados pelas Organizações Sociais; 3- gestão dos recursos humanos centralizadores e normativa; 4- a saúde deixa de ser um direito público e passa a ser assumida pelo mercado; 5- não há necessidade de um novo modelo de assistência; 6- as Organizações Sociais não valorizam o controle social.

O governo defende a terceirização dentro do serviço público, visando suprir as suas próprias deficiências, alegando ser uma estrutura administrativa menos burocrática que se torna mais ágil e flexível, pauta-se no argumento da melhor produtividade, mas oculta diversos aspectos que desvalorizam essa vertente. A forma de gestão hoje organizada na saúde pública de todo país veio a criar, igualmente, uma situação em que o custo e o benefício parecem ser mais importantes do que o respeito pelo direito dos cidadãos à saúde (NUNES, 2006).

Neste sentido, Fleury e Ouverney (2012) nos revelam que as políticas de saúde devem ser tratadas como política social, pois esta deve estar voltada para a reprodução dos indivíduos e das coletividades. Quando se consolida esse entendimento, as consequências são imediatas: os indivíduos tomam consciência do seu papel como cidadãos e dos seus direitos. A existência de uma comunidade política saudável é fundamental à compreensão do sentido de cidadania, vínculo jurídico e político, o que requer a participação consciente dos indivíduos na vida pública.

Giovanella e Mendonça (2012) relatam que o direito à cidadania vem como condição de igualdade entre os indivíduos da mesma comunidade. A universalidade é a indistinção entre os cidadãos. A noção de prestação pública é decorrente da garantia do direito à cidadania e da ideia de saúde como bem público não comercializável, sendo o Estado a instituição correspondente. Por esse motivo, a presença dele na garantia do acesso universal à saúde, no controle e na regulação dos mecanismos que interferem na saúde dos indivíduos é um diferencial na busca por melhores condições de saúde.

As unidades públicas foram gradativamente negadas aos seus servidores. Foi o mundo coletivo desses funcionários, com os valores, culturas e seus ideais, que foram subitamente sequestrados e desqualificados. Existe uma vida coletiva que se estabelece ao longo do tempo no trabalho, que permite definir laços afetivos dentro e fora do trabalho. Portanto, a problemática remete ao ser trabalhador da saúde, pois as categorias foram atingidas na sua subjetividade, que envolvem o profundo prazer e a construção de um saber técnico. Os servidores, subjugados às transformações do capitalismo, agora baseado na flexibilidade, na mobilidade e na velocidade, alteraram suas rotinas e atividades profissionais. Para Linhart, “O trabalho moderno caracteriza-se por uma hiperpersonalização. Esta deu origem a uma fragilidade importante dos assalariados, que se manifesta por um forte sentimento de precariedade, mesmo quando o emprego é estável” (LINHART, 2014, p. 49).

Disputas de projetos: as OSS na visão dos trabalhadores de saúde

Atualmente, temos duas frentes de atuação que são antagônicas e disputam o ideário sobre o papel da saúde pública no país: uma frente que defende a ampliação e radicalização dos investimentos públicos no sistema universal e outra que aposta no desgaste deste modelo e que busca uma lacuna que possa ser preenchida pelos planos privados. Estamos diante de uma possibilidade concreta de desmonte do SUS³. Neste cenário, o sistema privado vai oferecendo formas complementares e tende a se expandir.

De acordo com a Lei número 6043, de 19 de setembro de 2011, as Organizações Sociais Saúde (OSS) terá seu próprio quadro de pessoal e autonomia para estabelecer seu próprio plano de carreira e salários. Essa medida atinge de modo contundente a organização da força de trabalho porque a fragmenta e a torna frágil para lutar por melhores condições de maneira universal e para defender as políticas sociais nas quais está inserida como trabalhador. Além disso, fere o Sistema Único de Saúde (SUS).

Com a concorrência entre empresas, o SUS estará à mercê da lei do mercado, o que agravará as desigualdades dos atendimentos. Os ataques aos princípios e aos valores do SUS também representam um ataque à democracia. Enquanto os defensores do SUS sempre primaram pela democracia e pelo controle social, nas Organizações Sociais o espaço para isso está muito reduzido.

Após a fase exploratória e durante o período de vivência no campo, iniciamos o questionário com essa temática. Procuramos identificar a opinião dos entrevistados sobre a privatização da saúde pública no estado do Rio de Janeiro (*Como você analisa a privatização da saúde pública no estado do Rio de Janeiro?*). A universalidade dos entrevistados (21) se mostrou contrária

³ A PEC aprovada no Congresso congela gastos sociais por 20 anos. Na Saúde, a perda acumulada será de 654 bilhões de reais, em um cenário de crescimento do PIB de 2% ao ano, segundo uma nota técnica divulgada pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea).

à privatização, sendo que o principal motivo se relaciona ao risco iminente de enfraquecer e desestabilizar os servidores, a população e o sistema público de saúde. A seguir, uma fala na qual ficam evidentes as indignações com a privatização da saúde:

Péssimo. Uma jogada política para se ganhar dinheiro, ninguém está preocupado com a população doente no hospital. O serviço não tem continuidade, acabaram os ambulatorios e visitas domiciliares para os idosos e deficientes físicos. Que política é essa que acaba com os direitos sociais? Na privatização hoje você tem uma gerência e amanhã tem outra, os contratos são temporários com o Estado, se não houver pagamento por parte do Estado, não tem pagamento para o trabalhador. Estão faltando muito aos plantões, porque também estão com salários atrasados, e infelizmente, é a população mais carente que perde, ou seja, todos os cidadãos estão perdendo, seja trabalhador ou paciente, só ganha quem tem o verdadeiro poder da caneta (Entrevista realizada em 11/05/16, assistente social).

Os trabalhadores concordaram que o Estado usou a força institucional e legal para implantar as Organizações Sociais de Saúde (OSS) e as Fundações de Direito Privado (FDP) e, portanto, estabelecem contratos de trabalhos diferenciados seguindo a lógica de cada empresa privada, nas quais predominam critérios de produtividade e qualidade estabelecidos pelas empresas. Relataram que as Organizações Sociais em Saúde (OSS) não se constituem como solução para resolver problemas de gestão e serviços no SUS.

Azevedo e Sá (2013) nos dizem que devemos compreender o trabalho em saúde como essencialmente intersubjetivo, “uma intervenção de um sujeito sobre outro, em suas experiências de vida, prazer, dor, sofrimento e morte” (AZEVEDO; SÁ, 2013, p. 42). Portanto, tais questões demandam imenso trabalho psíquico, físico e social, criando uma identidade própria.

Em seguida, questionou-se a identidade / subjetividade de ser servidor público da saúde (*Como se configura a atual identidade do servidor da saúde pública do estado do RJ?*). A quase totalidade (20) dos entrevistados relatou não se identificar com a atual atividade, e que as ações exercidas e compartilhadas com o coletivo no dia a dia no trabalho reforçam o distanciamento das práticas e subjetividades específicas a cada segmento profissional, como podemos observar no relato:

Perdeu-se a essência, muito frustrante. No hospital, você conhecia outros serviços, compartilhava o conhecimento. Vou morrer sentada nesta cadeira. Identidade profissional acabou quando os gestores tiraram das unidades os profissionais especializados, experientes e qualificados, para contratar recém-formados e ocupar o nosso lugar, todos perdem, o serviço, os servidores e os pacientes, só quem ganhou foi o governo (Entrevista realizada no dia 04/01/2016, técnica de enfermagem).

O perfil dos servidores recém-chegados na instituição (SPMSO) era de profissionais assistencialistas, todos profissionais do Sistema Único de Saúde, acostumados a atender e responsabilizar-se pelos usuários, e, na sua maioria, com décadas de trabalho em unidades específicas, como: CTI, UTI neonatal, central de esterilização, emergência geral, emergência pediátrica, emergência de otorrinolaringologia, bucomaxilofacial entre outros. Trata-se de setores que demandam treinamento e capacitação constantes, investimento e prática. De acordo com Azevedo e Sá (2013), existe uma especificidade no trabalho em saúde, que implica a probabilidade do envolvimento, de solidariedade e do cuidado.

Durante o período no campo, observamos a expressão descrente de cada trabalhador, pois a conjuntura política, econômica e social no estado do Rio de Janeiro estava imersa em hostilidades contra os servidores. Estes se encontravam apáticos, passivos, isolados, somando, ao desânimo de trabalhar sem perspectivas, o sentimento do não lugar, de não pertencer àquele contexto. Esses sentimentos, somados aos desvios de função, vieram à tona quando responderam sobre o valor da atual atividade (*Em que medida você definiria o valor da sua atual atividade?*). Os participantes (21) responderam uniformemente, declararam que realizam atividades de menor valor e sem significado produtivo, quando comparado às atividades profissionais realizadas nas unidades hospitalares estaduais. Como o exemplo a seguir:

A enfermagem me deu tudo que tenho, ser enfermeira é o meu maior prazer, poder tocar e cuidar de ser humanos é um dom, aqui trabalhamos com papel, papel é papel. Eu ainda tenho a minha caixa de bilhetinhos que ganhava dos pacientes durante anos em atividade, isso é ter valor, ser reconhecido pelo que se faz pelo outro. Isso aqui é frustrante, um pesadelo para quem gosta do cuidar (Entrevista realizada no dia 11/05/2016, enfermeira).

A desilusão e o descontentamento com a nova rotina de trabalho foram amplamente relatados, alguns participantes toleram estar na instituição porque não têm para onde ir, não suportam a ideia de voltar para as unidades gerenciadas pelas Organizações Sociais de Saúde e/ou pelas Fundações, e, na maioria, aguardam a possibilidade de uma vaga em uma unidade hospitalar em algum município próximo de sua residência.

A questão seguinte trouxe à tona o objeto autonomia, fundamental para a construção da identidade das categorias (*No seu entendimento, existe autonomia para você realizar as atividades executadas?*). Treze (13) participantes responderam que não havia liberdade para agir ou criar, são sujeitos ligados aos serviços que seguem obrigatoriamente um fluxo de trabalho. Oito (8) declaram ter autonomia, sendo estes, os profissionais com maior liberdade nas suas atividades, pois estão inseridos em setores independentes do fluxo institucional, como exemplo: o museu, o setor de recursos humanos, o setor de interiores.

Não. Impossível, estruturalmente esse sistema não permite inovar, ele segue um fluxo que não permite mudanças (Entrevista realizada no dia 14/06/2016, médico).

Para Antunes (2009), a atual configuração do trabalho se expressa por meio de um funcionário que não se satisfaz nas suas atividades, não se reconhece, e, assim, se desumaniza no trabalho. O sentido dado ao ato de trabalhar pelo capital é inteiramente diferente do sentido que o trabalhador pode conferir a ele.

Embasada nesta compreensão, a última questão procurou identificar o ponto de vista dos entrevistados sobre o contentamento no trabalho (*Em sua opinião, você se realiza hoje com o seu trabalho no estado RJ?*). Vinte (20) participantes se mostraram contrários a satisfação profissional. Sendo os principais motivos: a desvalorização do servidor, as perdas salariais, o desvio de função, a inflexibilidade institucional e a perda crescente das condições de trabalho.

Não. Falta respeito com todos que trabalharam muito para o estado e hoje estamos completamente desvalorizados, esquecidos neste lugar, sem vida, que enlouquece qualquer um que adora a saúde pública (Entrevista realizada em 02/05/16, enfermeira).

Antunes (2009) afirma que o grande desafio da humanidade é dar sentido ao trabalho humano, o que supõe uma vida repleta de sentido fora do trabalho. “Uma vida desprovida de sentido no trabalho é incompatível com uma vida cheia de sentido fora do trabalho. Em alguma medida, a esfera do trabalho estará *maculada* pela *desejetivação* que se dá no interior da vida laborativa” (ANTUNES, 2009, p. 231, grifos do autor).

Sofrimento, despersonalização, medo e ansiedade: dialogando com a literatura

Foi essencial conhecer as histórias e trajetórias narradas pelos sujeitos, participar da rotina vivida no contexto dos serviços em saúde pública, considerando o espaço físico e as relações que influenciam as interpretações, os pensamentos, os sentimentos e as ações, a fim de abstrair os significados simbólicos e interpretar suas atitudes.

Durante os três anos de observação participante, vivenciamos momentos em que as expressões gestuais falavam por si mesmas. De quando em quando, os atores se entregavam pelo olhar, por vezes brilhantes, ao relembrem de algumas conquistas e vitórias na assistência de usuários do serviço público. Quase a totalidade dos atores narrava as dificuldades de trabalho em um hospital público, onde sempre faltam insumos e recursos humanos, o que prejudica a operacionalidade do serviço. Ainda que enfrentando dificuldades para exercer suas atividades, eles mantinham uma unidade e uma identidade profissional.

Foram pressupostos desta pesquisa os relatos das experiências vividas pelos entrevistados, que nos revelam os sentimentos de “não estar em casa no trabalho”; de abandono, frieza e tristeza; de desvalor e inutilidade; de indiferença para com o outro, somente pequenos grupos são permitidos, e ainda, convivem com a gravidade das desigualdades entre as classes sociais; de isolamento; de insatisfação e uma falsa autonomia; de medo e insegurança no trabalho.

Os servidores convivem em constante “risco emocional” e trabalham no limite de suas possibilidades, como apontado por Linhart, “Os assalariados trabalham sempre o fio da navalha, sozinhos, sem o suporte e a ajuda operacional de coletivos solidários, sem poder compartilhar seus problemas, suas dificuldades, seu sofrimento” (LINHART, 2014, p. 50). Neste sentido, não existe a dimensão sagrada, moral, ética ou ideológica do trabalho.

A flexibilização no serviço público está seguindo a mesma lógica mercadológica que a iniciativa privada, a partir da legalização do serviço terceirizado, incluindo não só as chamadas atividades-meio, mas também as atividades-fim. Estes elementos na mudança organizacional foram incorporados ao serviço público e várias novas formas de trabalho vêm sendo regularmente adotadas em todos os estados do país. As Organizações Sociais e as Fundações de Direito Privado substituíram as cooperativas e eclodiram no período neoliberal no Brasil. Na saúde pública, houve uma “epidemia” de autogestores, autônomos, independentes e isolados do coletivo e dos direitos trabalhistas. Um dos exemplos mais consolidados no país são as Organizações Sociais de Saúde, que atuam fortemente na atenção primária e hospitalar. Outra estratégia utilizada desde os anos 90 são os terceirizados, vital para o capitalismo, estes são “prestadores de serviço, contratos eventuais, parciais, entre outros, representados pelo setor privado, que atua executando serviços de segurança, limpeza, jardinagem, lavanderia etc” (SILVA, 2013, p. 80), parceiros constantes dentro do serviço público, constituindo-se uma ruptura no processo de organização trabalho.

Este novo formato do trabalho atinge diretamente os servidores públicos, que constroem e executam as políticas públicas, “estabelecem relações sociais e políticas dentro do estado e fora dele, interagindo e construindo um sentido do trabalho, pendular, criativo, alienante, produtivo, improdutivo, material e imaterial” (SILVA, 2013, p. 83).

Linhart (2014) relata que a precariedade subjetiva afeta muitos trabalhadores com empregos estáveis e funcionários públicos. São profissionais que sofrem com as constantes exigências e mudanças de planejamento dos gestores, gerando ansiedade e preocupações de não estarem em condições de responder às expectativas institucionais. O sentimento de precariedade subjetiva não permite que os trabalhadores se sintam protegidos ou seguros em seus empregos, embora pareça paradoxal sentir-se desta forma, considerando que são funcionários que possuem emprego estável, sem risco de serem demitidos, frente à grande massa de desempregados. Mas eles existem e “é no face a face solitário com o trabalho que estão condenados a encontrar soluções, que são permanentemente desafiados por objetivos cada vez mais exigentes, sem possibilidade de negociar os meios” (LINHART, 2014, p.51). Linhart define a precariedade subjetiva como:

É o sentimento de não estar “em casa” no trabalho, de não poder se fiar em suas rotinas profissionais, em suas redes, nos saberes e habilidades acumulados graças à experiência ou transmitidos pelos mais antigos; é o sentimento de não dominar seu trabalho e precisar esforçar-se permanentemente para adaptar-se, cumprir os objetivos fixados, não arriscar-se física ou moralmente (no caso de interações com usuários ou clientes). É o sentimento de não ter a quem recorrer em caso de problemas graves no trabalho, nem aos superiores hierárquicos (cada vez mais raros e cada vez menos disponíveis) nem aos coletivos de trabalho, que se esgarçaram com a individualidade sistemática da gestão dos assalariados e a concorrência entre eles. É sentimento de isolamento e abandono. (LINHART, 2014, p.45).

O trabalho, para Linhart (2007), é carregado de sentidos e significados além de ser o organizador dos encontros sociais. É um ótimo motivo para “quebrar” a monotonia do cotidiano, encher o vazio de si mesmo e dar um propósito ao tempo e à vida. O trabalho é sobretudo um “ordenador do tempo. Ao impor sua própria duração, ele anula, apaga o tempo que o indivíduo dedica a si mesmo. Tempo durante o qual não se sabe o que fazer” (LINHART, 2007, p. 43). O tempo livre só existe em oposição, em contraste com o período obrigatório das atividades profissionais. O indivíduo é direcionado para o trabalho devido à atual organização da sociedade. E como, na maior parte das vezes, não se pode viver sem o trabalho, “é preciso acomodar-se, adaptar-se a ele. Para ocupar seu tempo, para ocupar sua vida, é preciso aceitar ser tiranicamente espoliado” (LINHART, 2007, p. 46).

As estratégias modernas de gerenciamento, em que é conveniente manter um estado de excitação e insegurança no serviço público, promove instabilidade e medo entre os profissionais. Trata-se da tentativa empreendida pela administração de evitar que se reconstituam coletivos próprios dos trabalhadores, potencial para ações de resistência e de contestação dos assalariados. Eles sabem que estão sendo frequentemente avaliados, comparados e julgados; a exigência de excelência no trabalho e enfrentar o desafio e a capacidade de ir além, de provar que merecem o lugar que têm. “O fracasso torna-se catastrófico, e o medo de enfrentá-lo causa uma angústia real, o *burnout* [itálico do autor] e o assédio, assim como os suicídios, poderiam ser consequências dessa angústia” (LINHART, 2014, p.51).

Essa nova tendência do trabalho torna o trabalhador cada vez mais desvalorizado. Perdem-se, a cada dia, direitos constitucionalmente adquiridos e garantias sociais. As instituições públicas e privadas buscam formas modernas e disfarçadas de submeterem seus funcionários às mais diversas precarizações, sem qualquer garantia de continuidade. As intervenções são variadas e ignoram o contexto das relações. “O trabalhador precarizado se encontra, ademais, em uma fronteira incerta entre ocupação e não ocupação e em um não menos incerto reconhecimento jurídico diante das garantias sociais” (VASAPOLLO, 2005, p.10).

Linhart (2007) chama a atenção para dois cenários que vivemos atualmente no universo do trabalho, inicialmente distintos: o primeiro envolve os trabalhadores estáveis e ou servidores públicos, que perdem a cada dia a estabilidade psíquica e física. São agentes controlados e dominados por uma organização taylorista do trabalho, alocados para desenvolverem o trabalho prescrito. Este raptó do sentido do trabalho segue a lógica mercantil, a racionalidade econômica do capitalismo, impossibilita a autonomia, os vínculos, o sentimento de utilidade e a criação. Os trabalhadores seguem os novos valores e padrões institucionais, tornando-se trabalhadores amorfos. Como discorre Linhart, são “lógicas que podem levar a uma eterna precipitação da tensão e do estresse contínuo, ou ainda a atitudes individuais de distanciamento e também de revolta” (LINHART, 2007, p.122).

O segundo cenário avança de acordo com as inovações tecnológicas e no contexto das atuais inovações organizacionais, a nova fase é denominada “modernização do trabalho”, período conhecido como pós-taylorista. No toyotismo, criam-se políticas inovadoras nas empresas, estimulam principalmente os jovens, exigindo: eficiência, praticidade, flexibilidade, autonomia e inteligência. Esta nova utopia, estimulada pelos Estados Unidos e pelo Japão, sustentava um compromisso e um futuro com a instituição que, ao mesmo tempo em que promovia o sofrimento e a injustiça social, “acenava com a promessa de felicidade, de identidade e de realização para os que soubessem adaptar-se a ela e contribuir substancialmente para seu sucesso e sua excelência” (DEJOURS, 2007, p.41).

Neste cenário, Antunes (2015) relaciona o atual desenho do trabalho com o aumento mundial dos acidentes, doenças profissionais e doenças ocupacionais relacionadas ao trabalho, em especial, as psicossociais, responsável por afastamentos de trabalhadores estáveis e precários, homens e mulheres, jovens e idosos, brancos, negros e índios, qualificados e desqualificados, entre tantos outros exemplos. Clot (2006) chama a atenção para um aspecto paradoxal no trabalho: há uma cobrança no cumprimento de responsabilidades, sem, contudo, disponibilizá-las. Assim, o trabalho é reduzido à realização de procedimentos e perde seu sentido de utilidade. Nesta linha de pensamento, o trabalho pode contrariar sua ação e impedir as pessoas de trabalhar. “O sofrimento é uma atividade contrariada, um desenvolvimento impedido. É uma amputação do poder agir” (CLOT, 2006, p.5).

Linhart (2007) sinaliza que a possível origem dos processos de adoecimento psíquico, cada dia mais visível no cotidiano do trabalho, está associada ao crescente individualismo e ruptura dos laços sociais. Os ambientes marcados pela gestão flexível tendem a fragilizar a organização das estratégias coletivas de defesa entre os trabalhadores.

Dejours revela que as motivações subjetivas do consentimento relacionadas ao sofrimento no trabalho são decisivas para participação no sistema. “O sofrimento aumenta porque os que trabalham vão perdendo gradualmente a esperança de que a condição que hoje lhes é dada possa amanhã melhorar” (DEJOURS, 2007, p.17). Os trabalhadores, ao longo dos anos, vêm percebendo que o esforço, a dedicação e o sacrifício não estão sendo recompensados,

mesmo que a cada dia tornem-se mais produtivos e competitivos. A relação com o trabalho vai progressivamente se distanciando do imaginário de felicidade e segurança, e não satisfaz as expectativas criadas na esfera material, afetiva, social e política.

Neste sentido, Dejours (2007) relata que o lado mais cruel do sofrimento está no vazio intelectual a que cada trabalhador está submetido. Com o passar dos anos, ele carrega toda a responsabilidade da sua angústia, levando-o à sensação permanente de impotência e incapacidade, em que seus conhecimentos acumulados são desconsiderados e inúteis. O reconhecimento é uma reivindicação legítima dos que trabalham. A partir dele, toda dedicação, angústia, medo, ansiedade, dúvida, receio adquirem sentido. O reconhecimento no trabalho fortalece a autoestima, tornando-se a base para a construção da identidade. Ele efetiva-se pelo prazer e pela alegria de fazer parte de um grupo social.

O autor ressalta que o trabalho é um elemento central na constituição da saúde e da identidade dos indivíduos adultos, e o principal elo entre tais indivíduos e a sociedade. O não comportamento ou reação pode gerar efeitos sobre a saúde mental, o que significa minimizar todos os aspectos subjetivos mobilizados no ato de trabalhar. Quando os trabalhadores enfrentam situações que limitam suas ações, pensamentos e desejos contrários aos das instituições, tem-se uma fonte de sofrimento. “A identidade constitui a armadura da saúde mental” (DEJOURS, 2007, p. 34).

A influência do medo na maioria dos trabalhadores desafia e aciona o conhecimento de inventividade para melhorar os resultados, na esfera qualitativa e quantitativa. Assim, a organização do trabalho se beneficia do medo do trabalhador, que precisa usar sua inteligência para se manter produtivo (DEJOURS, 1992).

Considerações Finais: retomando o problema

Quando iniciamos a pesquisa de campo não podíamos imaginar que haveria um atravessamento estrutural com tamanha força, se mostrando como um dos piores cenários do extremo conservadorismo na política, na economia, na história e no bem-estar social do país e do estado do Rio de Janeiro. Os servidores estaduais responderam às sequências de ataques e perdas promovidas pelas mudanças da condição institucional e governamental, que resultaram em: salários atrasados; contenções de despesas radicais; privatizações; perda das condições básicas de operacionalidade em diversas categorias, o fechamento frequente de setores essenciais, como as emergências das principais unidades de saúde e, ainda, o cenário de congelamento, por duas décadas, dos investimentos em saúde e educação.

Podemos concluir que as condições de trabalho vêm se tornando um elemento para o capital, por meio dos cenários do extremo conservadorismo na política, na economia, na história e no desmonte do estado de bem-estar social. A maioria dos participantes respondeu e demonstrou sentir-se despoja do sistema organizacional, e não acredita no crescimento da saúde pública. O estado se mostra indiferente aos processos identificatórios, que são desconfigurados pela exigência do cumprimento do papel de ser “servidor público”. Existe uma indignação com o sistema, que fez com que eles fossem desvalorizados, ao serem destituídos das suas atividades, perderam autonomia e independência, desconfigurando sua identidade pessoal, profissional e social. Neste sentido, Bauman (2005) e Linhart (2007) atribuem a questão da identidade ao sentimento de pertencimento, assim como dos caminhos percorridos e a vontade de agir durante o processo. Assim sendo, a maioria dos servidores sentem-se deslocados e

intrusos, não reconhecem a Perícia Médica como local de trabalho e crescimento profissional. Estão imersos na apatia, na passividade, no isolamento, na angústia de viver no não lugar, somando-se o desânimo de trabalhar sem perspectivas.

É possível perceber o paradoxo no sentido e significado do trabalho para este grupo analisado, as rupturas do cotidiano no trabalho promoveram sentimento de indignação, de isolamento, de ansiedade e medo do futuro quando poderia ser prazer e valorização profissional. Quando o trabalho deixa de ser transformador e promotor de qualidade de vida e torna-se adoecedor, depara-se com uma dualidade, precisar do trabalho porque ele agrega valor social e econômico. Assim, o trabalho é reduzido à realização de procedimentos e perde seu sentido de utilidade. Atualmente a representação do papel de ser servidor público da saúde, para a maioria do grupo analisado, é pela subsistência. Uma epidemia global, estando relacionada às diferentes exigências em que o homem contemporâneo precarizado está inserido.

As categorias foram atingidas na sua subjetividade, que envolvem o profundo prazer e a construção de um saber teórico e técnico. Os servidores, subjugados às novas transformações, baseadas na flexibilidade, na mobilidade e na velocidade, alteraram o cotidiano, as relações e os vínculos. Nessa perspectiva, o trabalho assume o papel organizador da vida social, pois ocupa papel central na formação da identidade do indivíduo, com espaço para dominação e submissão do trabalhador, mas, igualmente, de resistência, de construção e do fazer histórico.

De acordo com Pereira (2009), o Estado é um campo tenso e contraditório, no qual interesses diversos e opostos se confrontam. No contexto capitalista, coexistem tanto interesses representantes do capital quanto dos trabalhadores, com necessidade em partilhar da riqueza acumulada e participar do poder. Portanto, “O Estado é ao mesmo tempo uma relação de dominação, ou a expressão política da dominação de bloco no poder, e um conjunto de instituições mediadoras e reguladoras dessa dominação” (PEREIRA, 2009, p. 293).

Durante as entrevistas, vários funcionários mostraram suas trajetórias de vida dialogando com o trabalho, o prazer e o desprazer de estarem vivenciando uma experiência até então, única: a de profissionais da saúde pública, concursados, capacitados e treinados para cuidar do outro, em difentes dimensões, no entanto encontram-se em serviços burocráticos, tornaram-se num grupo sem identidade, sem prazer, sem valor e sem perspectiva.

Referências

- ANDRÉ, Christiane; HERMANN, Christoph. Privatisation and Marketisation of Health Care Systems in Europe. In: FRANGAKIS, M.; HERMANN, C.; HUFFSCHMID, J.; LÓRÁNT, K.. (eds) *Privatisation against the European Social Model*. Palgrave Macmillan, London, 2009. p 129-144
- ANTUNES, Ricardo L. C. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2009 (Mundo do Trabalho).
- ANTUNES, Ricardo L.C. A sociedade da terceirização total. *Revista ABET*, v.14, n.1, p. 6-14, 2015.
- ANTUNES, Ricardo L.C.A; PRAUN, Luci. *Sociedade dos adoecimentos no trabalho*. Serviço Social & Sociedade, São Paulo, n.123. p. 507-427, jul/set.2015.
- AZEVEDO, C. S.; SÁ, M. C.(Org.) *Subjetividade, Gestão e Cuidado em Saúde: abordagem da psicossociologia*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013.

- BAUMANN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- CLOT, Y. *A função psicológica do trabalho*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- DAVID, Helene; CLOUTIER, Esther; LEDOUX, Elise. Precariousness, work organization and occupational health: the case of nurses providing home care services in Quebec. *Policy and Practice in Health and Safety*, v. 9, n. 2, p. 27-46, 2011.
- DEJOURS, Christophe. *A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho*, tradução de Ana Isabel Paragay e Lúcia Leal Ferreira. 5. ed. **São Paulo: Cortez – Oboré**, 1992.
- DEJOURS, Christophe. *A banalização da injustiça social*. Tradução de Luiz Alberto Monjardim. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.
- FLEURY, S.; OUVRENEY, A. M. Política de Saúde: uma política social. In: GIOVANELLA, Lígia; ESCOREL, S.; LOBATO, L. V. C.; NORONHA, J. C.; CARVALHO, A. L. (Org.) *Políticas e sistema de saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012, p 25-57 (Cap.1).
- FRANCO, Túlio Batista. *As Organizações Sociais e o SUS*. 1988. Disponível em: www.datasus.gov.br/cns/temas/as_organizações_sociais_e_osus.htm. Acesso em: 15 nov. 2014.
- GIOVANELL, A. L.; MENDONÇA, M. H. Atenção primária à saúde. In: GIOVANELLA, L.; ESCOREL, S.; LOBATO, L. V. C.; NORONHA, J. C.; CARVALHO, A. L. (Org.) *Políticas e Sistema de Saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz; 2012, p: 575-625. (Cap. 16).
- GUIMARÃES, Cristina Machado; CARVALHO, José Crespo de. Outsourcing in the Health-care Sector: A State of the Art. *Review, Supply Chain Forum. An International Journal*, v. 12, n. 2, p. 140-148, 2011.
- LINHART, Danièle. *A desmedida do capital*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- LINHART, Danièle. Modernização e precarização da vida no trabalho. In: ANTUNES, R. *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil III*(Org.) 1ªed. São Paulo: Boitempo, 2014.
- LINHART, Danièle. *La comédie humaine du travail: de la déshumanisation taylorienne à la sur-humanisation managériale*.coll. Sociologie clinique. Paris:Erès, 2015.
- NUNES, J.A (2006). A pesquisa em saúde nas ciências sociais e humanas. In: Congresso Mundial de Saúde Pública, 11º, 2006, Rio de Janeiro. Anais...
- PEREIRA, Potyara Amazoneida. Do estado social ao estado social de mal-estar. In: *Política social, trabalho e democracia em questão*. Brasília: DPP/UNB, 2009.
- SILVA, M. C. C. C. *A saúde do servidor público em sua dimensão social*. Macció: EDUFAL, 2013. 325 p.
- VASAPOLLO, Luciano. *O trabalho atípico e a precariedade*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.
- WADDAN, Alex. The Politics and Changing Political Economy of Health Care in the US and the UK. In: Casey T. (eds). *The Legacy of the Crash*. Palgrave Macmillan: London, 2011,p 201-220.

A construção do conceito de caboclo como demarcador social de inferioridade no sul do Brasil

Taiza Gabriela Zanatta Crestani¹

Silvio Antonio Colognese²

Paulo Ricardo Bavaresco³

Resumo: A construção social do conceito de “caboclo” está relacionada aos processos de erradicação do trabalho escravo e de promoção da imigração europeia para o Brasil. Trata-se de uma nomenclatura criada para dar conta da disseminação da “mistura de raças” cujas consequências levam ao fortalecimento dos estereótipos acerca da população mestiça brasileira. Caboclo surge como um termo de demarcação social que prioriza certas características físicas (mestiço de branco e índio, de pele acobreada e cabelo liso) e raciais (raça híbrida, inferior e degenerada). Posteriormente, as pesquisas empíricas desenvolvidas por Antropólogos e Sociólogos permitiram superar esta construção inicial, agregando fatores de classe, posição social, localização geográfica e sobretudo étnicos. Com isso, começaram a se evidenciar variações de sentido do termo caboclo. No entanto, antes de denotar uma condição étnico-racial, o termo caboclo é uma formação discursiva elaborada para inferiorizar um grupo de indivíduos no processo relacional e contrastante da construção das identidades – algo que fica evidente na região Sul do Brasil, influenciada pelos ideais progressistas característicos da política de colonização.

Palavras-Chave: Caboclo; Inferioridade; Sul do Brasil.

¹ Mestra em Ciências Sociais pela UNIOESTE, Campus de Toledo. Docente do curso de Psicologia da UNOESC, Campus de São Miguel do Oeste (SC) e Pinhalzinho (SC). <http://orcid.org/0000-0002-2584-9487>

² Doutor em Sociologia pela UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre (RS). Docente Efetivo da UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo (PR). <http://orcid.org/0000-0003-0609-5066>

³ Doutor em Ciências Sociais pela UNISINOS - Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2010). Professor titular da UNOESC - Universidade do Oeste de Santa Catarina, Campus de São Miguel do Oeste (SC). <http://orcid.org/0000-0002-7296-3290>

The construction of the concept of caboclo as a social marker of inferiority in southern Brazil

Abstract: The social construct of the concept of “caboclo” is related to processes of slave work eradication and promotion of European migration to Brazil. It is a term created to deal with the “mixture of races”, whose consequences led to the strengthening of stereotypes towards the Brazilian population of mixed ancestry. The term caboclo comes as a social indicator that prioritizes certain physical (mixed white and indigenous ancestry, copper-colored skin, and straight hair) and racial (hybrid, inferior and degenerated race) traits. Later, empirical work developed by Anthropologists and Sociologists allowed overcoming this initial construction, aggregating factors of class, social position, geographic location and especially ethnicity. Thus, variations in the sense of the term caboclo started to be observed. However, before indicating a ethnical-racial condition, the term caboclo is a discursive formation elaborated to undermine a group of individuals in the relational and contrasting process of building identities – which is evident in the South region of Brazil, influenced by progressist ideals that are characteristic of colonization policies.

keywords: Caboclo; Inferiority; southern Brazil.

A gênese do conceito de caboclo no Brasil: um breve resgate

Pressionado pelo parlamento inglês, em meados do século XIX, o Império Brasileiro começa a adotar medidas jurídicas para erradicar o trabalho escravo. A promulgação da Lei *Bill Aberdeen*, que proibia o tráfico negreiro no Oceano Atlântico, teve grande impacto sobre as terras brasileiras, já que as fazendas de café localizadas nas províncias de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro eram sustentadas até o momento por mão de obra escrava (GASPARETTO JUNIOR, 2013).

Mesmo que os grandes latifundiários se opusessem ao fim da escravatura, em 1850, Dom Pedro sanciona a Lei *Eusébio de Queiroz*, vedando o tráfico de negros para os confins do Brasil. Entretanto, esta iniciativa de caráter abolicionista (interpretada como o primeiro passo para o desenvolvimento das ideias emancipatórias), na realidade foi uma estratégia de defesa adotada pelo Império para prevenir um possível confronto armado com a Inglaterra – que incentivava a imigração de trabalhadores livres (GONÇALVES, 2007; CERVO; BUENO 2010; OLIVEIRA 2017; MENDES, 2009).

Paradoxalmente, na medida em que o tráfico externo de africanos para o Brasil foi impossibilitado, intensificou-se o tráfico interprovincial e intraprovincial (FLAUSINO, 2006). A dura jornada laboriosa somada à dificuldade de repor trabalhadores (devido ao alto preço exigido pelos traficantes ilegais), ocasionou excessivo e rápido desgaste da mão de obra negra (LIMA FILHO, 2020). Em consonância, no cenário criado a partir das décadas de 1870 e 1880 (especialmente a partir da vulgarização da Lei Áurea em 1888 e com a anunciação do fim do Regime Monárquico em 1889), justificava-se a necessidade da imigração de estrangeiros (FERREIRA; FERNANDES; REIS, 2010).

Como resultado, a fachada do país estava sendo renovada. Com a vinda dos imigrantes europeus, considerados autênticos agentes do progresso e da civilização, almejava-se forjar uma população identificada com uma ideia de pátria brasileira que rejeitasse qualquer menção à heterogenia. O primeiro passo era desqualificar o trabalho assalariado dos nativos e, em seguida, exacerbar as qualidades dos estrangeiros. Assim, foram estabelecidas as polaridades que serviram de parâmetro para o delineamento de um perfil de *habitante ideal* (HOFBAUER, 1999; 2003).

No início do século XX, alguns autores influenciados pelas teorias científicas raciais marcadamente evolucionistas e eugenistas que estavam em voga nos Estados Unidos, tal como é o caso de Nina Rodrigues, Sylvio Romero, Oliveira Vianna e Euclides da Cunha, contribuíram para a implementação do projeto imigrantista (ORTIZ, 2006; COSTA 2009). Suas propostas legitimaram a projeção da sociedade brasileira como um sonho de pureza, já que tentavam criar um senso de nacionalidade pautado na uniformidade, que foi além da radicalização da fórmula romântica de nação, representando uma nova concepção pautada em conceitos arbitrários de verdade (ARAÚJO, BARBOSA 2016).

Em consonância, investir na política do branqueamento significava uma esperança de despir a nação brasileira dos elementos negros e ameríndios (HOFBAUER, 1999). Acreditava-se que, em torno de um século depois da entrada massiva de imigrantes provenientes da Europa no Brasil, o *mestiço branqueado* passaria a predominar no cenário nacional e isso asseguraria o pleno desenvolvimento do país.

As discussões em torno da miscigenação vigentes na época tangenciavam o debate acerca dos “atributos permanentes das raças particulares”; perguntavam-se os estudiosos da causa, se o meio ambiente, a educação, o sentimento público, as condições econômicas e

sociais poderiam contribuir para modificar heranças antropológicas, e sobre a possibilidade das diferenças físicas corresponderem às diferenças mentais (SPILLER 1911 *apud* SOUZA; SANTOS, 2012). O que alimentava o eurocentrismo nestes embates era justamente a descrença no fato de que o cruzamento do homem branco com a mulher negra (ou vice-versa) pudesse resultar no enegrecimento da população: acreditava-se piamente na primazia do gene ariano, e a mestiçagem, nesta linha de raciocínio, era considerada uma condição transitória que viria a desaparecer (SKIDMORE, 2012; SANTOS; SILVA, 2018).

Não tão puro como o branco, nem tão contrafeito quanto o negro, o mestiço nascido no Brasil representava uma síntese da categoria dominante e da categoria dominada sem tampouco ser reconhecido enquanto integrante de uma ou de outra. Destarte, conforme aponta Darcy Ribeiro, é bem provável que ele comece a surgir e perceber a si, mais através da percepção de estranheza que provocava no imigrante do que por sua identificação como membro das comunidades que estavam começando a se estruturar. Nas palavras do autor, o brasileiro:

Naquela busca de sua própria identidade, talvez até se desgostasse da ideia de não ser europeu, por considerar, ele também, como subalterno tudo que era nativo ou negro. Mesmo o filho de pais brancos nascido no Brasil, mazombo, ocupando em sua própria sociedade uma posição inferior com respeito aos que vinham da metrópole, se vexava muito da sua condição de filho da terra, recusando o tratamento de nativo e discriminando o brasilíndio mameluco ao considerá-lo como índio. O primeiro brasileiro consciente de si foi, talvez, o mameluco, esse brasilíndio mestiço na carne e no espírito, que não podendo identificar-se com os que foram seus ancestrais americanos - que ele desprezava -, nem com os europeus - que o desprezavam -, e sendo objeto de mofa dos reinóis e dos luso-nativos, via-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia [...]. Através dessas oposições e de um persistente esforço de elaboração de sua própria imagem e consciência como correspondentes a uma entidade étnico-cultural nova, é que surge, pouco a pouco, e ganha corpo a brasilianidade (RIBEIRO 2015, p.96-97).

A concretização do objetivo de implantar uma europeidade aos trópicos passa a ser prejudicada na medida em que a tese do branqueamento começa a evidenciar sinais de fracasso. Conforme podemos concluir com base nas considerações do autor supracitado, a não ascensão imediata dos nativos aos desígnios estrangeiros foi uma surpresa - pois jamais havia sido elencada a hipótese de que o nativo brasileiro (visto como projeto inacabado) seria capaz de captar o sentimento de estranhamento diante do outro europeu (que deveria lhe servir de modelo) e, a partir deste ato de reconhecimento, tomar consciência de si e de sua diferença.

Isso demonstra como a questão da identidade, tal qual apresentada pelos defensores do projeto imigrantista, já nasce ancorada na ideologia da aculturação, perspectiva assumida também pela Historiografia Oficial brasileira, que marginalizou a contribuição dos povos colonizados e vangloriou a trajetória dos colonizadores, respeitados como grandes líderes e heróis.

É somente a partir de 1933, em decorrência da publicação de *Casa Grande e Senzala*, que ocorre uma mudança significativa na forma de analisar a contribuição dos subalternos. Gilberto Freyre contribui, neste sentido, para frisar as vantagens de ser mestiço, cunhando o termo meta-raça para referir-se a este sujeito, testemunha “fraternal” da relação do homem branco com o negro e o índio (COSTA, 2002). Daí origina-se o mito da democracia racial, em que a mestiçagem, enquanto característica predominante dos nascidos no Brasil, passa a ser considerada um vetor de homogeneização (SKIDMORE, 2012).

Todavia, a instauração desta imagem do povo brasileiro enquanto “povo miscigenado”, destaca Chauí (2000), acaba resolvendo apenas no plano imaginário uma tensão que produz efeitos bastante concretos. Conforme explica a autora, é com base nesta representação que muitos indivíduos batem no peito para declarar que se sentem orgulhosos da pátria-mãe (alegando ser o Brasil um país multicultural e carente de preconceito) e, ao mesmo tempo, acusam os índios de serem ignorantes, os negros de serem rebeldes, e os nordestinos de serem atrasados.

Em consonância, destaca Florestan Fernandes (2008), o mito da democracia racial, desde o momento de sua emergência, objetivou isentar o branco

de qualquer obrigação, responsabilidade ou solidariedade morais, de alcance social e de natureza coletiva, perante os efeitos sociopáticos da espoliação abolicionista e da deterioração progressiva da situação socioeconômica do negro e do mulato”, colaborando para recuperar “a técnica de focalizar e avaliar as relações entre negros e brancos através de exterioridades ou aparências dos ajustamentos raciais, forjando uma consciência falsa (FERNANDES, 2008, p.311).

Pode-se conjecturar, por conseguinte, que a tentativa de inculcar na população um sentimento de unidade e coesão social através da imposição de formações discursivas que gozavam de status privilegiado condiciona a aceitação do caráter normativo da diversidade a partir da negação da diferença⁴. Fica, assim, explícito o perigo de contar uma história e considerá-la como a exclusiva versão dos fatos e acontecimentos devido ao seu “alvará” institucional. Como bem definiu Chimamanda Ngozi Adichie (2019), escritora nigeriana, o poder do discurso provém da sua capacidade de perpetuar-se enquanto parâmetro de referência. Em suas palavras: o ato de não só contar a história de outra pessoa (ou grupo), mas de privilegiar certos aspectos ao fazê-lo (no intuito de torná-la única e definitiva), é um ato que ameaça os próprios sujeitos a que esta história se refere – retirando-lhes a possibilidade da reformulação. James Clifford (2002), ao propor a discussão do exercício da autoridade etnográfica, bem como Jacques Le-Goff (1990) ao ressaltar o valor da história oral, nos advertem constantemente a este respeito, evidenciando como a ciência também pode contribuir para a reprodução e fortalecimento de estigmas.

Analisando tais considerações, percebe-se que a disseminação do argumento da “mistura de raças” contribuiu para a criação de nomenclaturas essencialmente pejorativas. Como exemplo, podemos citar as expressões: mulato, cafuzo e caboclo - frequentemente utilizadas para especificar a “tipagem” dos mestiços, e todas lexicalmente contaminadas, tal qual é possível observar a partir de um breve resgate das suas origens etimológicas.

A definição do termo caboclo na região Sul do Brasil: questionamentos necessários

Especificamente no que tange ao surgimento e ao emprego do termo caboclo enquanto demarcador social, ao final do século XIX e início do século XX, nota-se a priorização de características físicas: mestiço de branco com índio, índio aculturado de pele acobreada e cabelo liso (FERREIRA *apud* WITKOSKI, 2010; ZARTH, 1998) e raciais (raça híbrida, raça inferior, raça degenerada). Destarte, entre 1960 e 1980, supõe-se que é objetivando refutar esta ideia inicial de “caboclo”, cunhada num determinismo biológico, que antropólogos e sociólogos se debruçam à sua compreensão, privilegiando-se dados provenientes de pesquisa de campo.

⁴ É justamente isso o que caracteriza a democracia racial enquanto mito.

Através do contato com indivíduos enquadrados (a priori) na categoria caboclo, concepções de classe, posição social e localização geográfica vão sendo acopladas às definições inaugurais. Quando o elemento étnico aparece neste processo de síntese, as variações de sentido no uso do termo começam a se evidenciar. Especialmente, tal constatação pode ser verificada a partir da contribuição de alguns autores cujas pesquisas tangenciam os processos de construção da identidade do caboclo sulista. Segue-se, então um pequeno panorama:

- Em *O povo brasileiro*, originalmente publicado na década de 1970, Darcy Ribeiro destaca que, enquanto os caboclos amazônicos são definidos como povos que fazem uso de uma tecnologia adaptativa, **essencialmente indígena, conservada e transmitida, cujo estilo de vida expressa uma variedade cultural particular não tribal**, os caboclos sulistas, em contrapartida, são caracterizados como **excedentes do sistema latifundiário que regrediram à pobreza**.
- Caio Prado Júnior (1981), por sua vez, caracteriza o **caboclo como o trabalhador livre, brasileiro, que prestava serviço aos fazendeiros**. Para o autor, nas fazendas metropolitanas, aos caboclos eram dadas ordens relacionadas ao cultivo de alimentos destinados à exportação, tais como cana-de-açúcar e café, enquanto que **nas fazendas localizadas ao sul do país, prestam serviços relacionados à criação de animais** e de manutenção ao administrador local.
- Kalervo Oberg (1960), antropólogo canadense que visitou os estados do Paraná e do Mato Grosso do Sul nos anos de 1960, faz menção à cultura cabocla como um **substrato de vida campesina marginal, com baixo padrão de vida, formada por trabalhadores rurais** (roceiros, pescadores, lavradores).
- Arlene Renk (1991; 1995; 1999; 2004; 2006), Jaci Poli (1991), Patrício Reichert (2008), Paulo Pinheiro Machado (2004), que estudaram a ocupação cabocla no Extremo Oeste de Santa Catarina, consideram a prática da extração da erva-mate como um **ofício** quase que exclusivo dos caboclos (**povo relegado a segundo plano pelos colonos devido à sua baixa capacidade de expressão econômica**, desbravadores de sertões, adeptos de uma filosofia de vida alheia à lógica capitalista e cumulativa). De modo complementar, cabe mencionar Marli Auras (2001), autora que valoriza as atividades de produção na definição do caboclo à semelhança dos autores supracitados, mas enfatiza as práticas culturais e crenças religiosas no entendimento dos processos de afiliação grupal durante a Guerra do Contestado.
- Roberto Pocai Filho (2007; 2011; 2014), Giralda Seyferth (2000; 2002) e Moacir Motta da Silva (2012) descrevem os caboclos que vieram a se estabelecer no sudoeste do estado do Paraná como: **camponeses pobres que, independentemente de raça, cor** (branca, parda, negra ou amarela), **buscavam a (re)inserção social através do vínculo de trabalho**. Também nesta linha, destacam-se os estudos de Ricardo Abramovay (1981), Ruy Wachowicz (1981; 1982; 1985; 2001) e Mondardo (2007; 2008; 2010) que compreendem o perfil caboclo a partir do seu modo de levar a vida, sob um sistema específico de **ocupação/posse da terra**.

Nestas definições, pode-se perceber que a marginalização é o argumento sobressaliente, evidenciando que o significado do termo reflete uma formação discursiva, outrora elaborada por um determinado grupo de indivíduos para inferiorizar outro. Este jogo de oposição, de inclusão e exclusão que se origina a partir da elaboração de categoriais de “nós” e “outros”, “eu” e “eles”, durante as experiências de encontro e confronto entre culturas, expressa a dinâmica contrastante das formações identitárias, visto que é nas situações limítrofes que os grupos tendem a resgatar e frisar certas características (ou mecanismos de interação) em prol de defender, legitimar, ou expressar a ideia que construíram a respeito de si (BARTH, 2011; SEYFERTH, 2000). Tal configuração socioeconômica e política, na perspectiva de Seyferth (2000), evidencia que a organização comunitária passou a ser um recurso simbólico poderoso para o fortalecimento do senso de pertencimento e/ou identificação a uma etnia.

Na região sulina do Brasil, vale destacar que o conceito de colono passa a ser considerado como sinônimo de imigrante e de pequeno proprietário, enquanto o conceito de caboclo é considerado sinônimo de nativo brasileiro, *posseiro e ex-posseiro*, justificando-se a necessidade de resgatar alguns marcos históricos fundamentais para o entendimento destas equivalências.

Quando o direito de propriedade passa a prevalecer sobre o direito de posse a partir da promulgação da Lei de Terras em 1850, os nativos brasileiros passam a competir em condições desfavoráveis com os migrantes italianos, alemães e poloneses, que, sob o amparo de iniciativas governamentais, começaram a se estabelecer na região (GEHLEN, 1998). Especificamente na década de 1930, na Era Vargas, dá-se início à campanha “Marcha para o Oeste”, que incentivava diretamente os povos sulistas a fixar suas residências no Sudoeste do estado do Paraná e Extremo Oeste do estado de Santa Catarina.

Esta iniciativa civilizatória que visava preencher os chamados “vazios demográficos” (ZATTA, 2016) contava com a parceria de companhias colonizadoras, que auxiliavam na divulgação de propagandas sobre a fertilidade e a abundância das novas terras; investiu-se na propaganda para atrair imigrantes europeus, na transferência até as áreas de ocupação, na concessão de auxílios diversos e na distribuição de lotes aos imigrantes (VENDRAME, 2018). Todavia, subjacente à gentil preocupação de despertar o sentimento de familiaridade no europeu, reinava uma política agressiva cujo lema estava calcado numa lógica de merecimento fundamentalmente arbitrária: “*boa terra para boa gente*” (RENK, 1995).

A qualidade “*boa*” estava, porém, ausente na população que anteriormente havia se estabelecido em meio às matas araucárias, composta por agregados das fazendas dos coronéis, ex-operários demitidos logo após o término das estradas de ferro, sem terras, ervateiros e dezenas de pequenos proprietários banidos de seus pinheirais (QUEIROZ, 1966, *apud* FEUDHAULS, 2013). Estes formavam, aos olhos dos estrangeiros, exatamente um protótipo daquilo que se deveria evitar/aniquilar.

Como resultado, fortalecem-se entraves simbólicos que delineiam as fronteiras de exclusão, enaltecendo as diferenças entre os colonos (indivíduos “de ascendência”, com maior poder de impor a sua representação de mundo), e os nativos brasileiros (os “sem origem”), consequentemente reduzidos à condição de minoria (RENK, 1995; 2006). Sem capital monetário para deixarem de ser posseiros e se transformarem em proprietários, a alternativa que restou aos caboclos foi a habitação de terras inóspitas, devolutas.

De modo complementar, devido à compra de terras ser uma possibilidade extremamente remota aos caboclos, estes buscavam outras oportunidades de ascensão fazendo uso dos espaços das cidades, desenvolvendo atividades comerciais (DAL PIVA, 2019). Especificamente no cenário

sulino, a produção da erva-mate representou um importante nicho de intercâmbio, propiciando aos caboclos a aquisição de produtos de segunda ordem. Nesta vertente, amparado em “*O significado histórico do levante armado dos colonos do Sudoeste do Paraná ocorrido em 1957*”, de autoria de Lindomar Wessler Boneti (1997), Mondardo (2008) argumenta que após a chegada expressiva dos imigrantes italianos, alemães e poloneses no cenário regional, os caboclos constroem pequenas bodegas - chamadas “armazéns” - voltadas tanto à venda quanto à compra de produtos, onde elementos agrícolas eram negociados pelos caboclos para a aquisição de outros.

Verifica-se, assim, a existência de pontos de interlocução numa proposta de influência mútua entre os grupos étnicos que, ao utilizarem os espaços comerciais com o propósito de consumir produtos, inevitavelmente trocavam saberes e experiências de vida, crenças e valores, isto é, inevitavelmente consumiam práticas que transcendiam o labor. Porém, informações historiográficas nos levam a constatar que as implicações socioculturais dos grupos subalternizados no estilo de vida dos grupos dominantes foram, por parte dos últimos, veementemente negadas. Para tanto, um dos recursos indispensáveis foram os discursos oficiais e institucionalizados, marcadamente eurocêntricos.

Ampliando o escopo, destaca Boyer (1999, p.43) que “no Brasil inteiro, quando se fala em caboclos, pensa-se em mestiços de índios, instalados na beira dos rios, vivendo da pesca e da colheita, de temperamento preguiçoso e desconfiado” – deixando implícita a relação que subsidia esta adjetivação. Seguindo as trilhas de Robert Castel (1998), autor que se debruça a analisar os efeitos das propostas de cristalização “dos outros” engendradas pelos grupos dominantes, vale, pois, questionar: se os caboclos são assim categorizados, o são em relação a quem e com que propósito?

Basicamente, esta é a reflexão e é apontada por Lima (2009) cujas pesquisas centram-se na região da Amazônia, mas permitem a chegada de considerações mais gerais. De acordo com o seu ponto de vista, o termo caboclo é usado na literatura acadêmica, em grande escala, para fazer referência direta aos pequenos produtores rurais de ocupação histórica; já no discurso coloquial, “a definição da categoria social caboclo é complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo, frequentemente utilizada para distinguir os habitantes tradicionais dos imigrantes recém-chegados”.

A grande questão é que ambas as acepções de caboclo mencionadas constituem categorias de classificação social empregadas majoritariamente por pessoas que não se incluem na sua definição (LIMA, 2009). Nesta perspectiva, salienta-se a necessidade do desenvolvimento de pesquisas que visem à desconstrução de rótulos associados ao termo, os quais podem apresentar barreiras significativas para a mobilidade de alguns grupos sociais, justamente por estarem assentadas em oposições, conforme aponta Richard Pace (2006).

Ao problematizar a autoridade *da e na* escrita acadêmica, apontando indícios de abuso científico do termo caboclo, o autor acima referenciado destaca:

Quando um grupo não é bem estudado ou compreendido, as chances de estereotipá-lo e de uma aceitação inquestionável das denominações pejorativas pela comunidade acadêmica aparecem com maior probabilidade. Uma vez que, até recentemente, os “caboclos” não têm sido altamente valorizados como sujeitos etnográficos pelos brasileiros ou estrangeiros [...] mas vistos meramente como índios sem cultura, ou camponeses que se tornaram empecilhos ao desenvolvimento social e econômico da região, [...] há a persistência de nomes depreciativos (PACE, 2006, p.87).

Na sequência, Pace (2006) descreve alguns dos problemas verificados na representação do caboclo na ótica de pesquisadores da antropologia e ciências sociais. Um destes problemas é que o termo caboclo, salvo algumas exceções, compactua com a “tendenciosa perspectiva da classe média urbana”. Em suas palavras:

Sugere-se, talvez abusando da autoridade, que, para a população de classe média urbana, o uso do termo “caboclo” ajuda a separá-la, de forma temporal, espacial e social, dos habitantes das regiões rurais. Em certo sentido, introduz-se uma sequência evolutiva, na qual civilização “superior” e semisselvageria “inferior” são distanciadas [...]Por que os cientistas sociais deveriam identificar-se com a visão da classe média urbana, imitar seu vocabulário e ajudar a perpetuar, voluntária ou involuntariamente, as desigualdades entre as populações rurais e urbanas, através do estilo retórico ou da “cronopolítica”? Possivelmente porque seus colegas e pares são, inevitavelmente, membros da classe média urbana brasileira e a maior parte do diálogo e colaboração na pesquisa ocorre nesse mesmo âmbito e não no âmbito dos habitantes rurais [...] (PACE, 2006, p.87-88-89).

Em consonância, cabe referenciar Viveiros de Castro (2002) que, em seu emblemático texto “*O nativo relativo*”, destaca a necessidade de os pesquisadores assumirem que o ponto de vista dos seus interlocutores, isto é, das pessoas com as quais dialoga no contexto da pesquisa de campo, tem de ser necessariamente considerado mais importante do que o seu próprio ponto de vista. Isso significa que buscar adequar os sujeitos em acepções previamente definidas, com as quais muitas vezes os pesquisadores percebem-se familiarizados e tomam como acabadas e prontas, é um equívoco tremendo. Aproximando tais reflexões à temática deste ensaio, frisa-se a necessidade de se entender especificidades dos grupos sociais, com base na cultura regional, para que a aplicabilidade e o propósito do termo caboclo sejam problematizados.

Como ponto de partida, podemos citar alguns questionamentos importantes, tais como: o que eu, na qualidade de pesquisador ou pesquisadora estou querendo dizer ao empregar o termo caboclo? Como entendo o local a que faço referência? Aonde pretendo chegar com esta demarcação? Quais os recursos que utilizo para delimitar esta categoria e quais as suas implicações “dentro” e “fora” da academia? Será que as pessoas às quais me refiro como caboclas reconhecem esta nomenclatura para falar de si? Se sim, quais os seus significados? Se não, por que não? E mais: como os grupos que a literatura descreve e aponta como caboclos gostariam de ser referenciados (quais os termos que fazem sentido para os sujeitos e são frequentemente empregados em suas narrativas identitárias)? Indagações deste caráter, que incitam a revisão conceitual e também a tomada de consciência do(s) ângulo(s) de análise assumido(s) pelos pesquisadores, são imprescindíveis para a superação do que Pace (2006) define como uso genérico do termo caboclo. São os interlocutores que dirão ao pesquisador se este termo é útil ou não. Provavelmente, já estejam nos dizendo há muitos anos – mas não os estamos ouvindo da forma como deveríamos (SPIVAK, 1988).

Referências

- ABRAMOVAY, R. *Transformações na vida camponesa: o sudoeste do Paraná*. Universidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado). Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: 1981.
- ADICHIE, C. N. *O perigo da história única*. Tradução: Júlia Romeo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ARAUJO, Gabriel Frias; BARBOSA, Agnaldo de Souza. Cultura e Identidade Nacional nos anos Vargas: Tensões e contradições da uma Cultura Oficial. *Revista de Ciências do Estado*. v. 1, n. 2, 2016. Disponível em: <https://seer.ufmg.br/index.php/revise/article/view/3668>. Acesso em: 19 out., 2020.
- AURAS, M. *Guerra do contestado: a organização da irmandade cabocla*. 4. ed. Florianópolis: Ufsc, 2001.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNANT, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. 2. ed. São Paulo: Ed da UNESP, 2011.
- BONETI, L. W. *O significado histórico do levante armado dos colonos do Sudoeste do Paraná ocorrido em 1957*. 2ª ed. Editora UNIJUÍ: Ijuí, 1997.
- BOYER, V. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. *Mana*. Rio de Janeiro. v. 5, n. 1, p. 29-56. 1999. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 12 out., 2020.
- CASTEL, R. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Tradução de Iraci D. Poleti. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CASTRO, E. V. O nativo relativo. *Mana*. Rio de Janeiro. v. 8, n. 1, p. 113-148. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-9313200200010005&lng=en&nrm=isso. Acesso em: 10 out., 2020.
- CERVO, A. L. BUENO, C. *História da política exterior do Brasil*. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.
- CHAUÍ, M. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.
- CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX/ organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- COSTA, R. G. Mestiçagem, racialização e gênero. *Sociologias*. Porto Alegre. n. 21, p. 94-120. 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222009000100006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 12 out., 2020.
- COSTA, S. A construção sociológica da raça no Brasil. *Estud. afro-asiát.* Rio de Janeiro. v. 24, n. 1, p. 35-61. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2002000100003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 22 set., 2020.
- DAL PIVA, J. *A categoria colono no relatório socioeconômico Toledo de Kalervo Oberg*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Toledo: 2019.

- FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da raça branca*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008, vol. I.
- FERREIRA, G. N.; FERNANDES, M. F. L.; REIS, R. R. O Brasil em 1889: um país para consumo externo. *Luva Nova*. n.81, p.75-113. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452010000300005>. Acesso em: 15 ago. 2020.
- FLAUSINO, C.C. *Negócios da escravidão: tráfico interno de escravos em Mariana (1850-1886)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2006.
- FELDHAUS, F. O conflito do contestado como espaço de representação do sagrado: dos monges ao ícone são João Maria. *RAE GA*, v..27, p.204-233. 2013. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/30423>> Acesso em 30 Ago, 2020.
- GASPARETTO JÚNIOR, A. *Direitos sociais em perspectiva: seguridade, sociabilidade e identidade nas mutuais de imigrantes em Juiz de Fora (1872-1930)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora: 2013.
- GONCALVES, P. C. Escravos e imigrantes são o que importam: fornecimento e controle da mão de obra para a economia agroexportadora Oitocentista. *Almanack*. n.17. p.307-361. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2236-46332017000300307&lng=en&nrm=iso> Acesso em: 10 set, 2020.
- GEHLEN, I. Identidade estigmatizada e cidadania excluída: a trajetória cabocla. In: ZARTH, Paulo A. et al. *Os caminhos da exclusão social*. Ijuí: UNIJUÍ, 1998.
- HOFBAUER, A. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia, Letras e Ciências Humanas). Universidade de São Paulo. São Paulo: 1999.
- HOFBAUER, A. O conceito de ‘raça’ e o ideário do ‘branqueamento’ no século XIX – Bases ideológicas do racismo brasileiro. *Teoria e pesquisa*. Revista de Ciência Política, São Carlos, v. 1, n. 42-SP: UFSCar, n. 42-43. 2013.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.
- LIMA, D. M. A construção histórica do termo caboclo: Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*. v. 2, n. 2, mar. 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/107>. Acesso em: 23 out., 2020.
- LIMA FILHO, V. M. Comércio de cabotagem e tráfico interno de escravos em Salvador (1830-1880). *Revista Cantaneira*. n.32. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/cantaneira/article/view/38260>> Acesso em: 12 out., 2020.
- MACHADO, P. P. *Lideranças do contestado*. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.
- MENDES, J. S. R. Desígnios da lei de terras: imigração, escravismo e propriedade fundiária no Brasil Império. *Caderno CRH*. Salvador. v. 22, n. 55, p. 173-184. 2009. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ccrh/v22n55/11.pdf>> Acesso em 08 Dez, 2020.
- MONDARDO, M. L. Das migrações aos usos do território: caboclos, gaúchos e catarinenses no Sudoeste do Paraná. *Unbral Fronteiras*. 2007. Disponível em: <http://unbral.nuvem.ufrgs.br/base/items/show/8811> Acesso em: 10 out., 2020.
- MONDARDO, M. L. Os Caboclos no Sudoeste do Paraná: de uma “Sociedade Autárquica” a um grupo social excluído. *Revista Eletrônica de História*, UFGD –Dourados, v. 2, n. 3 jan./jun. 2008.

- MONDARDO, M. L., O “lugar do futuro”: a mobilidade gaúcha e catarinense e a (re)invenção do Sudoeste paranaense - 1940 à 1970. *Unbral Fronteiras*. 2010. Disponível em: <http://unbral.nuvem.ufrgs.br/base/items/show/9457>. Acesso em: 18 set., 2020.
- OBBERG, K. *Toledo: um município da fronteira oeste do Paraná*. Rio de Janeiro: SSR, 1960.
- OLIVEIRA, M. R. S. Leis abolicionistas: a história da abolição da escravatura no Brasil. In: BARBOZA, M. N. (Org.). *Escravidão contemporânea*. Brasília: MPF, 2017.
- ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PACE, R. Abusocientífico do termo ‘caboclo’? Dúvidas de representação e autoridade. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. *Ciênc. hum.* Belém, v. 1, n. 3, p. 79-92. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222006000300004&lng=en&nrm=i-so. Acesso em: 22 set., 2020.
- POCAI FILHO, R. *Bichos do Mato: o sertão caboclo no sudoeste do Paraná*. 2011. Disponível em: <http://pt.scribd.com/rpocai/d/55446436-Bichos-do-Mato-O-sertao-caboclo-no-sudoeste-do-Parana>. Acesso em: 15 fev., 2019.
- POCAI FILHO, R. A saga do “pioneiro” no sertão dos “bichos do mato”: A produção do espaço no Sudoeste do Paraná e o silêncio da História. *Terra Plural*. 2007. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/tp/article/viewFile/5073/4361>. Acesso em: 28 nov., 2019.
- POCAI FILHO, R. *Ecos no Vale do Chopim: Memórias e pertencimentos dos atingidos por barragens na comunidade de Nossa Senhora de Navegantes, Paraná*. Anais do II Seminário Internacional História do Tempo Presente – UFSC. 2014. Disponível em: <http://eventos.udesc.br/ocs/index.php/STPII/tempopresente/paper/viewFile/66/24>. Acesso em: 25 set., 2020.
- POLI, J. *Caboclo: pioneirismo e marginalização*. Chapecó: Fundeste, 1991.
- PRADO JÚNIOR, C. *A questão agrária no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 3. ed., 1981.
- REICHERT, P. Diferenças culturais entre caboclos e teuto-brasileiros de Porto Novo. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado em Geografia). Porto Alegre: 2008. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/13553>. Acesso em: 11 out., 2020.
- RENK, A. A colonização do oeste catarinense: as representações dos brasileiros. *Cadernos do CEOM*. v.5, n.1. 1991. Disponível em: < <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/22-encontro-anual-da-anpocs/gt-20/gt09-11/5101-arlenereenk-etnicidade/file> > Acesso em 08 Dez, 2020.
- RENK, A. A colonização do oeste catarinense: as representações dos brasileiros. In: *Para uma história do oeste catarinense: 10 anos de CEOM*. Chapecó: UNOESC, 1995.
- RENK, A. *Migrações: de ontem e de hoje*. Chapecó: Grifos, 1999.
- RENK, A. *Narrativas da diferença*. Chapecó: Argos, 2004.
- RENK, A. *A luta da erva: um ofício étnico no Oeste Catarinense*. Chapecó: Argos, 2006.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 3. ed. Paraná: Editora Global, 2015.

- SAHD, F.B. **Tristes paralelos:** apontamentos sobre a discriminação e desapropriação de nativos no Paraná e na palestina no século XX. XV Encontro regional de História - UEP. 2014. Disponível em: <<http://www.erh2014.pr.anpuh.org/anais/2014/204.pdf>> Acesso em 28 Nov. 2016.
- SANTOS, R. A.; SILVA, R. M. N. B. Racismo científico no Brasil: um retrato racial do Brasil pós-escravatura. *Educ. rev.* v. 34, n. 68, p. 253-268. 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40602018000200253&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 21 out., 2020.
- SEYFERTH, G. As identidades dos imigrantes e o melting pot nacional. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre. v.6, n. 14, p. 143-176. 2000. Disponível em: < <https://www.scielo.br/pdf/ha/v6n14/v6n14a07>> Acesso em 08 Dez, 2020.
- SEYFERTH, G. Colonização, imigração e a questão racial no brasil. *Revista USP.* n. 53, p. 117-149, 2002. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/33192>. Acesso em: 23 out., 2020.
- SILVA, M. M. O caboclo no sudoeste do Paraná: sua identidade e memórias tombadas. *Revista Semina*, v. 11, n. 01, p. 1-8. 2012. Disponível em: <http://seer.upf.br/index.php/ph/article/view/4376/2870>. Acesso em: 28, nov., 2016.
- SKIDMORE, T. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.
- SOUZA, V.; SANTOS, R.V. O Congresso Universal de Raças, Londres, 1911: contextos, temas e debates. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas.* v. 7, n. 3, p. 745-760, set.-dez. 2012.
- SPIVAK, G. C. Can the Subaltern Speak?. In: GROSSBER, L. NELSON, C. (eds). *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan, 1988.
- VENDRAME, M. I. O paraíso terrestre?: alimentação como propaganda e construção da identidade italiana no sul do Brasil. *RBHCS.* v. 10, n. 20, jul-dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10794>. Acesso em: 10 out., 2020.
- WACHOWICZ, R. C. *Obrageiros, mensus e colonos: história do Oeste paranaense*. Curitiba: Editora Vicentina, 1982.
- WACHOWICZ, R. C. *O camponês polonês no Brasil*. Curitiba: Fundação Cultural Casa Romário Martins, 1981.
- WACHOWICZ, R. *Paraná, sudoeste: ocupação e colonização*. Curitiba: Lítero Técnica, 1985.
- WACHOWICZ, R. *História do Paraná*. Curitiba: Imprensa oficial do Paraná, 2001.
- WITKOSKI, A. C. *Terras, florestas e águas de trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais*. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2010.
- ZARTH, P. *Os caminhos da exclusão social*. Ijuí: Editora Unijuí, 1998.
- ZATTA, R. *A colonização oficial do sudoeste paranaense e mito do “vazio demográfico*. XV Encontro regional de História. UFPR. 2016. Disponível em: resources/anais/45/1466125179_ARQUIVO_TrabalhoAnpuhPR2016RonaldoZatta.pdf. Acesso em: 28, nov, 2019.

Breve ensaio sobre linhas, conflitos e transversais

Douglas Ferreira Gadelha Campelo¹

Resumo: Neste artigo, parto do tema do parentesco e do conceito de sociedade na tentativa de problematizá-los através de contextos como o dos povos Tikmuun/Maxakali nos quais há constantes irrupções de conflitos que culminam em diluições das relações e das aldeias. Ao partir do parentesco, pretendo discutir a articulação inerente à sua natureza que é a de uma perspectiva vertical-diacrônica e uma segunda perspectiva horizontal-sincrônica. De um lado, temos as genealogias de parentesco – fenômeno eminentemente vertical, histórico e ligado à memória – e de outro, temos os usos cotidianos do parentesco – fenômeno eminentemente horizontal e ligado às implicações da proibição do incesto e do uso da linguagem. Ao observar a dialética da horizontalidade e da verticalidade no parentesco, tento problematizar o lugar do conflito entre essas duas linhas. Seguindo a noção de devir, proposta por Deleuze e Guatari, meu argumento é de que o conflito, com seu caráter intempestivo e criador, parece estar ligado a diagonais que atravessam as linhas da verticalidade e da horizontalidade.

Palavras-chave: Teoria Antropológica. Parentesco. Conflito. Tikmũ'ũn/Maxakali.

Brief essay about lines, conflicts and transversals

Abstract: In this article, I will start with the theme of kinship and of the concept of society trying to problematize them through the context such as of the Tikmũ'ũn/Maxakali where we find constant irruptions of conflicts that culminate in the dilution of the relationships and of the villages. I am intending with that discuss the articulation inherent to the nature of the kinship which is of a perspective diachronic and vertical and other one which is synchronous and horizontal. From one side we have the kinship genealogy – phenomenon eminently vertical and historical – on the other side, we have the daily uses of kinship – phenomenon eminently horizontal and linked to the implications of the prohibition of the incest and the use of language. After take a look to the dialectic between horizontality and verticality in kinship I will try to problematize the place of conflict between these two lines. Following the notion of becoming from deleuze and guatari my argument is that the conflict, with their intempestive and creator characteristic, seems to be linked to diagonals that trespass the lines of verticality and horizontality.

Keywords: Anthropological Theory. Kinship. Conflict. Tikmũ'ũn/Maxakali,

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina, Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais e Bacharel em Música pela UFMG. Desde 2003, desenvolve trabalhos de pesquisa e extensão junto aos Tikmuun-Maxakali. E-mail: dfgcampelo@gmail.com

Introdução

Neste artigo, parto do tema do parentesco e do conceito de sociedade na tentativa de problematizá-los através de contextos como o dos povos Tikmuun/Maxakali nos quais há constantes irrupções de conflitos que culminam em diluições das relações. Ao partir do parentesco, pretendo discutir a articulação inerente à sua natureza que é a de uma perspectiva vertical-diacrônica e uma segunda perspectiva horizontal-sincrônica. De um lado, temos as genealogias de parentesco - fenômeno eminentemente vertical, histórico e ligado à memória - e de outro, temos os usos cotidianos do parentesco - fenômeno eminentemente horizontal e ligado às implicações da proibição do incesto e do uso da linguagem. Ao observar a dialética da horizontalidade e da verticalidade no parentesco, tento problematizar o lugar do conflito entre essas duas linhas. Seguindo a noção de devir, proposta por Deleuze e Guattari, meu argumento é de que o conflito, com seu caráter intempestivo e criador, parece estar ligado a diagonais que atravessam as linhas da verticalidade e da horizontalidade². Ao situá-lo neste lugar, procuro discutir contextos como o dos povos Tikmu'un/Maxakali em que as relações partem de uma experimentação do dado como de um “perpétuo desequilíbrio”³. No entanto, entender os conflitos como algo fragmentador nos faz elaborar a seguinte questão: o que eles estão a fragmentar? Essa questão parte do problema elaborado por Strathern em torno do conceito de sociedade que pressupõe uma dialética de parte e todo epitomizada na relação entre indivíduo - encarado como parte - e a sociedade - encarada como um todo que transcende ao próprio indivíduo. Incomodada com as metáforas e as imagens que tal apreensão podem criar, Strathern nos faz questionar a noção de fragmentação por ser esta uma noção “que supõe uma inteireza ou totalidade e que permanece não analisada”⁴. Neste sentido, procuro trazer a noção de socialidade proposta por Strathern, na tentativa de entender o conflito como capaz de dar forma e estética a novas relações em contextos como o dos povos *Tikmuun/Maxakali*.

I

Aos nossos olhos, espantados ficamos ao nos depararmos com a impermanência das formas das aldeias Maxakali. Tudo ali é puro movimento. A cada viagem que fazemos a uma determinada aldeia, vemos que grupos se deslocaram, casas foram desfeitas e novos espaços foram criados. Como lidar com esses grupos que talvez partam de uma filosofia da impermanência em contraposição a uma filosofia da continuidade e da fixidez? Grupos em que talvez o dado seja justamente o efêmero e o impermanente? Na história desses povos Tikmuun, confinados em um território nas porções Norte e Nordeste do estado brasileiro de Minas Gerais, há, desde tempos imemoriais, relatos de conflitos entre seus grupos. O mais recente, ocorrido no final do ano de 2004 e início de 2005, culminou na aquisição por parte da FUNAI de duas novas terras indígenas, intituladas Aldeia Verde e Aldeia Cachoeirinha que vêm a se somar às terras indígenas de Água Boa e Pradinho. Além dessas, a Aldeia Bom

² Viveiros de Castro (2008) apropriando-se da ideia de Devir, de Deleuze e Guattari, e das formulações de Stephen Hugh Jones de xamanismo vertical e horizontal sugere, a partir do perspectivismo que o xamanismo amazônico mais conhecido como horizontal estaria próximo de um xamanismo transversal. Em uma oportunidade futura será importante retomar os argumentos de Viveiros de Castro esboçados nesse artigo.

³ Para a noção de desequilíbrio perpétuo (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1985 [1958] e 1993). Para uma apropriação da ideia de dualismo em perpétuo desequilíbrio e suas implicações para a noção de afinidade potencial no contexto dos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1993; 2002)

⁴ Cf. STRATHERN, 1999, p. 168.

Jesus - a maior das aldeias desses povos - atualmente se subdividiu em duas novas aldeias intituladas de Aldeia Maravilha e Aldeia Vila Nova. No território de Água Boa, são tantas as aldeias que nem sabemos todos os seus respectivos nomes e que continuam a se desfazer ao longo do tempo.

Todo esse movimento remete às múltiplas trajetórias experimentadas pelos povos Tikmuun Maxakali, que, como mencionado acima, atualmente encontram-se espalhados por diferentes regiões do Vale do Mucuri (MG). Situados em uma localidade do estado de Minas Gerais que, no passado, era caracterizada pela densa e rica Mata Atlântica, os povos *Tikmũ'ũn* – eminentemente nômades, caçadores e coletores – sobrevivem em um território pequeno, composto basicamente de pasto, capim colônia e algumas poucas áreas de floresta. A despeito desse destino histórico e de um contato travado desde o século XVIII com as forças coloniais, estes povos, que no passado circulavam pelos rios Jequitinhonha, Mucuri e Prado, procuram viver sob a regência de seus impulsos e desejos filosóficos, estéticos, políticos e éticos.

Tugny lembra-nos que, ao seguirmos os dados históricos que possuímos sobre esses povos, percebemos que a noção de um “povo Maxakali” foi construída pelos ocupantes da região – “mineradores, chefes de bandeiras militares, desbravadores, naturalistas e missionários – em contraste com os povos indígenas chamados “Botocudos”, presentes nas mesmas regiões” (TUGNY et al., 2009a, p. 8). Tugny salienta ainda que, embora sejam sistematicamente tratados como um único povo, tanto por seus etnógrafos quanto pelo Estado, “estes *Tikmũ'ũn* mantêm ativa a memória da diversidade dos seus grupos originários que percorreram, durante os séculos XVIII, XIX e XX, os espaços compreendidos entre o litoral Sul da Bahia e o Leste de Minas Gerais”. (TUGNY et al., 2009a, p. 7).

A fuga das frentes de ocupação dos neobrasileiros na região, bem como a fuga dos ataques dos povos tupi da costa ou dos botocudos, além da busca por refúgio nos aldeamentos militares e capuchinhos, sinaliza que “a saga destes povos hoje pensados como ‘Maxakali’ possui várias versões, várias alianças [e] vários trajetos” (TUGNY et al., 2009a, p. 8). Tugny tem demonstrado que, segundo as informações dos *Tikmũ'ũn*, seus antepassados vieram de variadas regiões, trazendo cada um os repertórios de cantos e rituais que hoje se realizam nas aldeias. Atualmente, os *Tikmũ'ũn* têm explicado que esses rituais são realizados por diferentes povos-espíritos trazidos como aliados pelos seus antepassados⁵. Estes povos-espíritos vêm de moradas distantes e buscam passar uma temporada entre os *tikmũ'ũn* trazendo além dos cantos a especificidade de uma relação.

Os povos-espíritos são denominados pelo termo *yãmÿxop*, donde *yãmÿ* é traduzido por espírito e *xop* um coletivizador. A cosmopolítica *Tikmũ'ũn* é habitada por uma infinidade de espíritos que acompanham sempre um grupo principal de espíritos-cantores. São eles os povos-espíritos principais: *tatakox* (espírito-lagarta), *komayxop* (compadre-comadre), *kotkuphi*, *yãmÿ* (espíritos-homem), *yãmÿhex* (espíritos-mulher), *amaxux* (espírito-anta), *po'op* (espírito-macaco), *putuxop* (espírito-papagaio), *mõgmõka* (gavião) e *xũnĩm* (espírito-morcego). Trata-se de seres outros, diferenciais, que investem numa viagem ao mundo dos humanos com a intenção de estabelecer trocas, relações e experiências. Como observou Tugny⁶, “todos são cantores, todos são legiões, possuem aldeias, mas cada um consiste numa modalidade diferente de relação, de forças afetivas, cada um é um dispositivo de transformação dotado de uma estética e [forma] particular”.

⁵ Ver, por exemplo a história do espírito-morcego que pode ser encontrada em Tugny et al. (2009b, p.39).

⁶ TUGNY, 2008, p. 61.

Alguns destes rituais são associados muitas vezes a pessoas e a localidades específicas. De acordo com alguns interlocutores *tikmũ'ũn* de Vereda (BA), vieram Herculano, Justino e Manuel Resende que trouxeram os rituais do povo-espírito-papagaio (*Putuxop*) e do espírito-lagarta (*Tatakox*). De Almenara (BA) vieram Capitãozinho, Mikael e Justino, que trouxeram o ritual do povo-espírito-gavião (*Mõgmõka*). De Jeribá (MG) veio Antoninho que trouxe o ritual do povo-espírito-morcego (*Xunim*). De Araçuaí (MG) veio Cascorado, que trouxe também o ritual do povo-espírito-morcego e do espírito-lagarta e, por fim, de Itamaraju (BA) vieram Justino e Antônio Maria trazendo o ritual do *Putuxop* (cf. TUGNY, 2006).

Seguindo a hipótese de Paraíso (1994) sobre a possível existência de uma “confederação” chamada Naknenuk, composta pelos povos Pataxó, ou “papagaio”; Monoxó, ou “ancestrais” (*hoje, mõnãyxop*); Amixokori, “aqueles que vão e voltam”; Kumanaxó, “denominação genérica das heroínas tribais” (que seriam o grupo ritualístico hoje *Kõmãyxop*); Kutatói, “tatu”; Malali, “jacaré pequeno”; Makoni; “veado pequeno”; Kopoxó, Kutaxó ou “abelha” e Paname, Tugny (2006) sugere que o vasto acervo linguístico preservado nas diferentes modalidades cantadas da língua maxakali corresponde ao agrupamento de diferentes povos que resistiram às diferentes perseguições, mortes por doença, reduções e aldeamentos.

II

Ao acompanharmos esses dados, podemos suspeitar que isso que chamamos de a sociedade Maxakali é algo muito mais complexo e antitotalizador. Tal tipo de situação nos remete a Leach e à sua etnografia sobre os povos *kachin* da Alta Birmânia. Encontramos nos *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* uma tentativa de Leach de se afastar da herança Durckheimniana presente em autores contemporâneos a ele. Esses autores, segundo Leach, tendiam a observar com uma certa predisposição sociedades que apresentassem “sintomas de integração funcional”, “solidariedade social”, “uniformidade cultural”, “equilíbrio estrutural” e que tenderiam a ver “as sociedades que exibem sintomas de faccionarismo e conflito interno [e] que conduzem a rápida mudança [...] [como] suspeitas de “anomia” e de “decadência patológica” (LEACH, 1996, p. 70). Em uma época em que os antropólogos estavam preocupados com o “equilíbrio”, o autor dos *Sistemas Políticos* apontava para o problema mensurando que “enquanto os modelos conceituais de sociedade sejam necessariamente modelos de sistemas de equilíbrio, as sociedades reais não podem jamais estar em equilíbrio”. Se um indivíduo é a parte de um todo, daquilo que chamamos de sociedade, como entender uma testemunha na alta Birmânia que, ao longo de quase um século, sua família tenha sido simultaneamente kachin e chan? “Como Kachin, a testemunha era membro da linhagem do clã Lahtaw(ng). Como chan, era budista e membro do clã Hkam, a casa real do Estado de Mong Mao”.

Uma sociedade é algo que se faz ao longo do tempo e é eminentemente contraditória, acrescenta Leach (1996, p. 69). A questão do tempo aparece como estruturante da escrita antropológica. Não temos estudos da sociedade “Trobriand de 1914”, mas sim da “sociedade trobriand”. E assim, Leach sugere que “quando as sociedades antropológicas são assim dissociadas do tempo e do espaço, a interpretação que é dada ao material é necessariamente uma análise de equilíbrio”. A problemática de um todo coerente é anunciada ainda neste parágrafo:

Quando o antropólogo tenta descrever um sistema social, ele descreve necessariamente apenas um modelo da realidade social. Esse modelo representa, com efeito, a hipótese do antropólogo sobre o modo como o sistema social opera. As diferentes partes do sistema de modelo formam, portanto, necessariamente, um todo coerente - é um sistema de equilíbrio. Isso porém não implica que a realidade social forma um todo coerente; ao contrário, a situação real é na maioria dos casos cheia de incongruências; e são precisamente essas incongruências que nos podem propiciar uma compreensão dos processos de mudança social. (Leach, 1996, p. 69).

Dessa forma, Leach acaba por antecipar, num certo sentido, as conclusões de Sahlins de *Ilhas de História* e das *Metáforas Históricas* sobre como entender as reais mudanças na estrutura das sociedades. Como entender essas reais mudanças em contextos como na alta Birmânia nos quais as relações entre os grupos ocorrem por meio de um processo de mudança contínua. As mudanças reais são aquelas em que um grupo anarco-igualitário passa a viver sob a lógica de um sistema feudal (Cf. LEACH, 1996, p. 69). Mas, para entender esses processos, Leach precisa acionar uma teoria política que vai sugerir por fim que “todo indivíduo se empenha em explorar [uma determinada] situação à medida que a percebe e ao fazê-la a coletividade do indivíduo altera a estrutura da própria sociedade”. Tal percepção irá partir da ideia de que “há um desejo consciente ou inconsciente de adquirir poder”⁷.

Não me cabe aqui avaliar se tal premissa vale ou não para os povos da Alta Birmânia, me interessa observá-la para o contexto dos povos indígenas das Terras baixas da América do Sul que veem a acumulação de poder nas mãos do Um como algo problemático de saída e são refratárias a esse tipo de situação⁷. Assim, o modelo inconsciente de adquirir poder, pelo menos no sentido proposto por Leach, parece não fazer sentido para os grupos indígenas amazônicos. Sem indivíduos e sem estado, os grupos indígenas da Amazônia certamente poderiam ser classificados como “sociedades sem história”.

Tal perspectiva passa a ser reconsiderada com o trabalho de Peter Gow (2001; 2006) ao propor que, para os Piro, o parentesco é História. Na trajetória intelectual desse amazonista, o parentesco apresenta duas ênfases que não se excluem. De um lado, uma ênfase direcionada para a memória e, de outro, uma ênfase do parentesco enquanto sistema de linguagem autopoiético. Minha proposta é tentar olhar de forma mais detida para esses dois modelos e, em seguida, observar um lugar para o conflito, que não necessariamente aponte para uma noção tal como sugerida por Leach que coloca uma relação intrínseca entre indivíduo e luta por interesses pessoais. Uma teoria que, de uma certa forma, consiga se libertar da oposição das imagens cosmopolíticas da relação indivíduo/sociedade e que se aproxime de uma “socialidade contra o Estado”⁸.

III

O parentesco pode ser caracterizado por dois eixos. De um lado, temos uma perspectiva diacrônica e de outro lado, uma perspectiva sincrônica. Entendo o que estou chamando de uma perspectiva diacrônica, principalmente a genealogia de parentesco, e a perspectiva sincrônica as terminologias de parentesco e os seus usos no cotidiano. Uma rede genealógica de parentesco, segundo Dal Poz e Silva (2010, p. 1), corresponde a um fenômeno “essencialmente

⁷ Cf. CLASTRES, 2003 [1974]

⁸ Cf. BARBOSA, 2011

histórico”. A sua trama é “definida nos termos de seu reconhecimento pelos que dela são criadores e criaturas, se desdobra no tempo e no espaço [e] seus fios provêm de lembranças e de esquecimentos daqueles que a tecem”.

No contexto dos Piro na Amazônia Peruana, Peter Gow sugere que ali a “história é o parentesco”. Embora o trabalho de Gow não dê uma ênfase nas genealogias de parentesco, é por meio das narrativas e histórias referenciadas nas relações passadas de parentesco que ele sugere esse tipo de relação intrínseca entre parentesco e história. A história, segundo Gow (2006, p. 198)

não é experimentada como uma força que vem de fora para corromper uma estrutura atemporal de deveres e obrigações de parentesco. As relações de parentesco são criadas e dissolvidas no tempo histórico que confere significados e influências para os nativos ao serem estruturadas pelas relações de parentesco.

Se o parentesco é capaz de produzir uma perspectiva ligada à memória, e por sua vez ligada a um caráter direcionado para a diacronia, por outro lado, é no uso cotidiano das terminologias de parentesco que se desloca para uma perspectiva sincrônica. Se as genealogias apontam, por meio das narrativas das pessoas, em direção a um passado, o parentesco na prática é experimentado de um ponto de vista sincrônico. A linha aqui é menos vertical que horizontal. Com isto, diacronia e sincronia se misturam e estão imbricadas umas nas outras.

Acompanhando ainda os argumentos de Gow no artigo *O parentesco como consciência Humana*, este sugere que o parentesco Piro é compreensível por seu caráter autopoietico e por remeter às estruturas da consciência humana. Desta perspectiva, o parentesco pode ser encarado como um sistema de subjetividade que “emerge espontaneamente do interior da consciência humana” e é justamente por esse aspecto que ele “responde pela possibilidade da sua existência e o torna potencialmente *inteligível*” (GOW, 1997, p. 39).

Há, portanto, entre os Piro toda uma teoria elaborada através do parentesco sobre uma certa noção de “viver bem” (*gwashlu*).

O termo significa, literalmente, “morar e não fazer mais nada”; ele se refere à tranquilidade do dia a dia da vida na aldeia, a uma vida marcada pela ausência de qualquer tristeza, insatisfação ou ressentimento que leve uma pessoa a querer se mudar. Esse valor se baseia na orquestração dos ciclos de vida de pessoas diversas pelo sexo e a idade, de tal forma que os acontecimentos específicos da vida de uma pessoa (nascimento, puberdade) ramificam-se para fora, transformando a vida de outros, e sendo transformados, por sua vez, por esses outros. O que teríamos de definir como parentesco, para os Piro, é esse “viver bem”. Ele se destaca contra um fundo cósmico de Alteridade, um mundo de Outros com quem os Humanos de uma aldeia Piro mantêm uma variedade de relações, mas com quem não se pode “viver bem”. Entre esses Outros, os mais íntimos são os mortos, ex-Humanos que tomaram o caminho da Alteridade (Gow, 1997, p. 56-7).

Neste sentido, parece haver um esforço deliberado dos Piro de contraefetuar um fundo de alteridade que parece banhar-se no reino da guerra, do conflito, das inimizades, da fofoca, das intrigas, da feitiçaria, da festa, dos rituais⁹. Embora não fosse o foco de Gow neste artigo analisar esse tipo de situação, ficamos sem saber se há uma teoria nativa quando as coisas não ocorrem tão bem. Segundo Gow, “o incesto e a linguagem são estados mutuamente exclusivos:

⁹ Para a descrição de um cenário bastante diferente, ver Rodgers (2002)

os Piro não falam sobre o Incesto porque ele é, literalmente ‘indizível’”. Vimos acima que, através do parentesco, há toda uma subjetividade que emana sobre as condições de um *viver bem*; no entanto, ficamos a nos perguntar por uma teoria que aponta para um momento no qual as coisas não vão bem. Quando as pessoas têm um impulso de se mudar, de estabelecer novas alianças, de diluir as relações preestabelecidas. Os conflitos também seriam da ordem do indizível? Que tipo de teoria do parentesco emanaria do conflito? Que tipo de teoria estaria implicada em grupos como os Tikmuun Maxakali que estão o tempo todo a se desfazer, reconfigurar, se desmontar?

Vimos, até aqui, que é possível pensar no parentesco como operando por meio de dois eixos, um vertical e outro horizontal. Minha questão é tentar observar o lugar que o conflito ocupa nessas linhas. Seguindo algumas reflexões de Deleuze e Guattari, sugiro que, entre a diacronia do modelo genealógico e entre a sincronia da linguagem, passam inúmeras diagonais. O conflito me parece estar localizado no fluxo dessas diagonais. Essas diagonais, segundo Deleuze e Guattari, caracterizariam o Devir; passamos então para a segunda parte deste artigo que procura analisar as linhas diagonais que podem atravessar o eixo diacrônico e sincrônico do parentesco.

IV

A noção de devir, tal como formulada por Deleuze e Guattari, me parece pertinente para pensar as questões levantadas acima. Retomando a discussão sobre história, Deleuze e Guattari sugerem que as sociedades que ficaram conhecidas como “sem história” colocam-se fora da história, “não porque se contentariam em reproduzir modelos imutáveis ou porque seriam regidas por uma estrutura fixa, mas sim porque são sociedades do devir”. E devir, para Deleuze e Guattari, são instâncias que abrem para uma espécie de acontecimentos “antimemória”. Uma memória está relacionada a um ponto. Um devir está relacionado a uma linha entre pontos. Uma linha de devir, sugere Deleuze e Guattari (1997, p. 90)

Não se define nem por pontos que ela liga nem por pontos que a compõem: ao contrário, ela passa *entre* os pontos, ela só cresce pelo meio, e corre numa direção perpendicular aos pontos que distinguimos primeiro, transversal à relação localizável entre pontos contíguos ou distantes.

A ideia de linhas verticais e horizontais passa por uma revisão a partir da reflexão de Deleuze e Guattari sobre o Devir. Ao fazerem essa reflexão, os autores trazem à tona a noção de *bloco* que se opõe à ideia de um sistema pontual. Um exemplo de representação de pontos é a partitura musical. Nela, temos uma linha horizontal que guia a melodia ao longo do tempo e, por outro lado, temos uma linha vertical que une pontos dessas melodias e forma uma perspectiva sincrônica que são os acordes. A relação entre diacronia e sincronia em torno do parentesco mencionada anteriormente remete a esses modelos de linhas que unem pontos. Neste tipo de sistema, as linhas estão subordinadas aos pontos, pois servem de ligações localizáveis de um ponto a outro. Neste sentido, argumentam Deleuze e Guattari (1997, p. 91), é a submissão da linha ao ponto que constitui a arborescência e que os autores estão tentando sair por uma linha de fuga.

No texto *The genealogical line*, Ingold retoma a discussão elaborada por Deleuze e Guattari sobre linhas e pontos e propõe uma teoria da vida. A vida, na visão de Ingold, “não está confinada dentro de pontos, mas procede ao longo de linhas” (INGOLD, 2007, p. 104). Ingold assim como os pensadores franceses citados até aqui procuram tornar consciente os modelos arborescentes por serem eles os modelos predominantes em algumas manifestações do pensamento de tradição euro-americana. (INGOLD, 2007, p. 104). Um dos exemplos caros a esse tipo de modelo arborescente é a genealogia de parentesco. O modelo genealógico segue aquela espécie de sujeição da linha ao ponto sugerida por Deleuze e Guattari. A linha, em uma grade genealógica “não cresce e nem flui mas *conecta*. E da mesma maneira, as vidas que ela conecta são comprimidas em pontos”. Ingold demonstra que as várias representações da genealogia ao longo da história – das árvores genealógicas do século XVIII até os mapas genealógicos elaborados pelos antropólogos no século XX - prevalece o modelo arborescente (Cf. INGOLD, 2007, p. 107 - 116)

Na antropologia, Rivers foi o primeiro a pensar metodologicamente o modelo genealógico. Ao tentar relacionar o tema do “pedigree” com a genealogia, Rivers entremeava-as com histórias contadas por seus interlocutores. Um dos problemas desse tipo de exercício é que nenhuma divisão clara “pode ser desenhada entre os links genealógicos memorizados pelo pedigree e aqueles que, enquanto puderem ser elucidados pelo etnógrafo, serão cedo ou tarde esquecidos pelas pessoas” (INGOLD, 2007, p. 109). A questão que Ingold procura reforçar a partir da sua preocupação com as linhas do esquema genealógico é menos com o seu caráter biológico ou cultural, mas sim com a natureza delas. As linhas que apontam para a consanguinidade são de natureza do ponto, dos conectores. O diagrama genealógico possui a forma de linhas que conectam pontos semelhantes a um quadro de circuito elétrico. Ingold (2007, p. 113) comenta que “longe de capturar uma história de ancestrais [...] cada uma das pessoas significadas pelas marcas é imobilizada em uma marca, sua vida inteira é comprimida em uma posição singular dentro da grade genealógica da qual não há como escapar”.

O autor propõe então toda uma imagética da ação e do movimento. Dentro dessa lógica existem as linhas de ação e as linhas de transmissão. As linhas de movimento mapeiam a totalidade de movimento dos indivíduos no plano do presente enquanto as linhas de transmissão, por contraste, conectam as fontes e recipientes de informação em sequências diacrônicas. Ingold está em busca de um modelo que consiga sair do modelo genealógico arborescente e chegar a uma espécie de um trançado emaranhado de linhas que se estende à medida que a vida progride (Ver figura em INGOLD, 2007, p. 118). Esse modelo procura contemplar, por meio de “narrativas entre misturadas de presente e passado, que, ao invés de marcas de conexões entre indivíduos únicos e autocontidos, dê a pensar algo sobre a forma do tempo”. A partir dessa perspectiva,

The past, in short, does not tail off like a succession of dots left ever further behind. Such a tail is but the ghost of history, retrospectively reconstructed as a sequence of unique events. In reality, the past is with us as we press into the future. In this pressure lies the work of memory, the guiding hand of a consciousness that, as it goes along, also remembers the way. Retracing the lines of past lives is the way we proceed along our own (INGOLD, 2007, p. 119).

Embora estejam falando a mesma língua, penso que Ingold e Deleuze e Guattari não estão falando da mesma coisa. O primeiro está preocupado com uma teoria da vida, os segundos talvez buscando a sua potência criativa. O Devir, segundo Deleuze, está próximo do intempestivo e da criação. A fronteira, sugere Deleuze e Guattari (1997, p. 95), “não passa entre a história e a memória, mas entre os sistemas pontuais “história-memória” e os agenciamentos multilíneares ou diagonais, que não são absolutamente o eterno, mas sim devir, [...] em estado puro, trans-histórico”.

Pierre Boulez, argumentam Deleuze e Guattari, ao fazer história da música, é para tentar mostrar que, toda vez que um grande músico cria algo, “faz passar uma espécie de diagonal entre a vertical harmônica e o horizonte melódico¹⁰”. Assim:

Nessa linha transversal que é realmente de desterritorialização, move-se um *bloco sonoro*, que não tem mais ponto de origem, pois ele está sempre, e já, no meio da linha; que não tem mais ponto de origem, pois ele está sempre, e já, no meio da linha; que não tem mais coordenadas horizontais e verticais, pois ele cria suas próprias coordenadas; que não forma mais ligações localizáveis de um ponto a outro, porque está num “tempo não pulsado”: um bloco rítmico desterritorializado, abandonando pontos, coordenadas e medida, como um barco bêbado que se confunde ele próprio, com a linha, ou que traça um plano de consistência[...] O músico pode dizer por excelência: “odeio a memória, odeio a lembrança” e isso porque ele afirma a potência do devir” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 95).

A partir do que foi exposto, nota-se que há uma proximidade intrínseca entre a noção de devir e as diagonais com uma certa ideia de invenção e criação. Tratei de explorar acima o fato de que essas linhas de fuga podem ser compreendidas como diagonais que atravessam o eixo vertical e horizontal que compõem as análises do parentesco. Minha intenção, com isso, é tentar observar o lugar que o conflito ocupa no interior das relações de parentesco e que tipo de efeito ele é capaz de produzir. Seguindo as linhas propostas por Deleuze e Guattari, meu argumento é o de que o conflito opera como uma espécie de diagonal que atravessa o meio da horizontalidade e da verticalidade referente ao parentesco. O meio, sugerem Deleuze e Guattari, “não é uma média, é um acelerado, é a velocidade absoluta do movimento. Um devir está sempre no meio, só se pode pegá-lo no meio”.

Ao trazer à tona o conflito como uma diagonal, procuramos sair daquele tipo de situação criticada por Strathern de redução da socialidade à sociabilidade e da dialética da parte e do todo que é evocada pela oposição indivíduo/sociedade. Strathern, nas suas análises, procura linhas de fuga para a ideia de que a sociedade é algo inerentemente solidário e de que guerras e conflitos de alguma forma fragmentam algo (STRATHERN, 2005, p. 169). A questão de termos o conceito de sociedade como uma abstração é o tipo de efeito e consequências em nossas análises que ele acarreta à maneira como damos forma aos outros (STRATHERN, 1996, p.51). Tais provocações encontram-se no famoso debate “*The concept of society is theoretically obsolete*”. Embora Feel e Spencer tenham apresentado nesse debate argumentos interessantes para o fato de que o conceito de sociedade não é apenas um, como Strathern deixa a entender, e tenham sugerido que o conceito de sociedade pode ter vários usos inclusive pelos povos nativos que comumente não possuem esse conceito, penso que tal afirmação não apresenta uma alternativa ao que expôs Strathern, ao contrário, elas apenas a reiteram.

¹⁰ Para uma apropriação da imagem da partitura musical como *feixe de relações*, ver Lévi-Strauss (1985, 2004)

Se partirmos da ideia de performance, estética e forma sugerida por Strathern em outros trabalhos (Cf. STRATHERN, 2005; 2006), podemos pensar que o conceito de Sociedade, para existir enquanto tal, precisa ser performado. No contexto da melanésia, tal como descrito por Strathern (2005), *peessoas* são possuídas como *coisas*. Isso ocorre por meio de uma fabricação político-ritual que as apresenta reivindicadas por outras pessoas como algo total e *objetificadas* por itens valiosos que são circulados nas compensações. Esses itens valiosos dão às pessoas uma forma específica. Assim, as relações tornam-se visíveis nas posições pelas quais pessoas se dividem de outras. São as pessoas que emergem como partíveis. Em contraste, uma forma apresentada deve ser vista como uma imagem-coisa total. Homens, quando se apresentam em decorações nos rituais, intensificam um dos processos da vida social nos quais elas aparecem como coisas e sua *singularidade* é manifesta. Uma pessoa, ao objetificar uma relação particular, elimina todas as outras em favor desta. Esse é o momento visível quando um iniciado ao aparecer em uma forma, nele aparece uma imagem total da perspectiva de um outro.

Num certo sentido, mesmo que os melanésios passem a usar o conceito de sociedade, ele é apenas uma forma bastante específica de relação. A Sociedade precisa ser performada para existir enquanto tal. A sociedade dos alcoólatras anônimos precisa de um esforço deliberado para que ela possa continuar a existir. Existe todo um aparato de pessoas, de desejos para que ela exista. Assim como um partido, uma comunidade, um estado etc. A sociedade apenas dá forma a um tipo específico de relações. Abandonar a palavra e trocar por outra pode não ser um recurso analítico interessante, quando nossos próprios interlocutores usam o conceito, o deformam e subvertem. Spencer mostra que, inclusive no contexto euro-americano, existem muitos usos da ideia de Sociedade, alguns contextos se aproximam inclusive da própria noção de socialidade de Strathern. Talvez seja justamente pelo fato de que sociedade seja um *modo* da socialidade. Eis a dificuldade quando partimos inconscientemente da identidade. Remetemos então à monadologia de Gabriel Tarde. *Existir é diferir*. Partir da diferença nos força a pensar um mundo em que a identidade “é apenas um *mínimo*, e portanto apenas uma espécie, e uma espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento...” (TARDE, 2007, p. 98).

Considerações finais

A partir deste ponto, retomamos nossa pergunta inicial. O que os conflitos estão a fragmentar? Devir, como salientam Deleuze e Guattari, é puro movimento. Entre a genealogia de parentesco e a sua terminologia passam inúmeras linhas intempestivas de fuga, elas são os conflitos. Cristina Toren, no debate mencionado acima, ao ser perguntada se a noção de socialidade utilizada para criticar a noção de sociedade caberia para elaborar uma crítica à noção de cultura e de linguagem como algo que estrutura as relações humanas, responde que sim. Na visão da autora, influenciada pela escola de Bakhtin e Voloshinov, “*we have to get away from the polarities of structure-process or langue-parole precisely because there is no point at which you can actually locate structure (langue). It can only ever be understood as an abstraction, because in reality language is a constant process of becoming*” (Cf. TOREN, 1996, p. 71).

Como vimos, os povos tikmuun estão o tempo todo a estabelecer relações com os povos espíritos. Vimos, ainda, que cada povo espírito é dotado de uma forma e estética particular e que há um desejo pulsante de relação com esses seres. O conflito, tal como queremos apresentá-lo aqui, não vem como uma força disruptiva que veio para fragmentar e destruir a “sociedade Maxakali”, mas, por e através dele, o conflito é capaz de proliferar e criar novas formas e estéticas relacionais, pois as relações e suas formas não são algo acabado, mas, sim, algo a devir.

Referências

- BARBOSA, Gustavo Baptista. A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres. *Revista de Antropologia*, v. 47, n. 2, p. 529-576. 2011.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o estado. In. _____ *A sociedade contra o estado: pesquisa de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify. 2003 [1974]. p. 205 – 235.
- DAL POZ, João; SILVA, Márcio Ferreira da. Informatizando o método genealógico: um guia de referência para a Máquina do Parentesco. *Teoria e Cultura*. Juiz de Fora, v. 3, n. 12, p. 63 – 78. Jan./dez., 2008.
- DELEUZE, Guilles; GUATTARI, Deleuze. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 4. Tradução: ROLNIK, Sueli. São Paulo: Editora 34. 1997. 176 p.
- GOW, Peter. Parentesco como consciência humana. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 39 – 65. 1997.
- GOW, Peter. *Amazonian myth and its history*. Nova York: Oxford University Press Inc. 2001, p. 338.
- GOW, Peter. Da etnografia à história: “Introdução” e “Conclusão” de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 197 – 226, 2006.
- INGOLD, Tim. *Lines: a brief history*. London: Routledge. 2007. 199 p.
- LEACH, E. R. *Sistemas políticos da alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. Tradução: DANESI, Antônio de Pádua, SOUZA, Geraldo Gerson de e SOUZA, Gilson César Cardoso de. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. 373 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. As organizações dualistas Existem? In. _____ *Antropologia Estrutural*. Tradução: KATZ, Chaim Samuel e PIRES, Eginardo. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1985 [1958]. p. 237 – 267.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de linces*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Companhia das Letras. 1993. 249 p.
- PARAÍSO, Maria Hilda. Amixokori, Pataxo, Monoxo, Kumanoxo, Kutaxo, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? uma proposta de reflexão. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo: USP / MAE, n. 4, p. 173-87, 1994.
- RODGERS, David. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 91 – 125, out. , 2002.
- STRATHERN, Marilyn. *1989 Debate: The concept of society is theoretically obsolete*. Part I. The Presentations. For the Motion. Edição: INGOLD, Tim. London: Routledge, 1996. p. 45 – 67.
- STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 157 – 175, 1999. Entrevista concedida a Carlos Fausto e Eduardo Viveiros de Castro.
- STRATHERN, Marilyn. “Losing (out on) Intellectual Resources”. In: *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives are Always a Surprise*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. p.111-134.

- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução: VILLALOBOS, André. Campinas: Editora da Unicamp, 2006. 530 p.
- TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. Org. e Introdução: VARGAS, Eduardo Viana. Tradução: NEVES, Paulo. São Paulo: Cosac Naify, 2007. 286 p.
- TOREN, Cristina. 1989 *Debate: the concept of society is theoretically obsolete*. Part II: The Debate. Edição: INGOLD, Tim. London: Routledge, 1996. p. 68 -80.
- TUGNY, Rosângela Pereira de. A misteriosa ciência dos Maxakali. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). *Povos indígenas no Brasil*. 1. ed., v. 10. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 757-760.
- TUGNY, Rosângela. Um fio para o ãnmõxa: em torno de uma estética maxakali. In: FERREIRA, Pedro Peixoto e FREIRE, Emerson. (Org.). *Nada*. Lisboa: 2008. p. 52-72.
- TUGNY, Rosângela Pereira de; MAXAKALI, T.; MAXAKALI, Zé de Ká; MAXAKALI, Joviel; MAXAKALI, João Bidé; MAXAKALI, Gilmar; MAXAKALI, Pinheiro; MAXAKALI, Donizete; MAXAKALI, Zezinho; et al. *Mõgmõka yõg Kutex / Cantos do gavião-espírito*. Rio de Janeiro: Azougue, 2009a. 539p.
- TUGNY, Rosângela Pereira de. Et al. *Yãmõyxop xũnãm yõg kutex xi ãgtux (Cantos e histórias do morcego espírito)*. Estudo, organização e versão final Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009b. 556p.: Il. Inclui bibliografia e índice.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e Indigenismo da USP: FAPESP. 1993. p.149-210.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 401-456.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a Cosmopolítica Amazônica. In. QUEIROZ, Ruben Caixeta de; RENARDE, Freire Nobre. *Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 79 – 125.

Cantos que aprendemos nos sonhos: os grupos de canto/corais Ava-guarani e a transmissão de saberes através da experiência onírica na aldeia Ocoy/ Paraná.

Denize Refatti¹

Resumo: Este artigo tem como mote principal descrever as relações existentes entre os sonhos e os Ava-guarani, refletindo principalmente sobre como os sonhos estão presentes na transmissão de saberes dos grupos de canto da aldeia indígena Ocoy, em São Miguel do Iguazu – Paraná. Considero que os sonhos são experiências coletivas que envolvem um conjunto de atividades, e possibilitam o acesso a um plano cosmológico que orienta a vida cotidiana. O artigo aponta para os modos como os cantos dos corais se afinam com a experiência onírica no que se refere aos conteúdos, às iniciações, à execução de instrumentos, entre outras dinâmicas que fazem parte das atividades dos grupos de canto.

Palavras-chave: Ava-guarani. Sonhos. Conhecimento. Cantos.

Songs we learn in dreams: the singing groups / corals Ava-guarani and the transmission of knowledge through the oniric experience in the aldeia Ocoy/ Paraná.

Abstract: This article has as its main theme, to describe the relationships between dreams and the Ava-Guarani of the indigenous village Ocoy, in São Miguel do Iguazu – Paraná. I consider that dreams are collective experiences involving a set of activities, and allow access to a cosmological plan that guides the daily life. The article points to the ways in which the choral chants are in tune with the dream experience, with regard to the contents, the initiations, the execution of instruments and other dynamics that are part of the activities of the singing groups.

Keywords: Ava-Guarani. Dreams. Knowledge. Singing.

¹ Mestre pelo programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), onde atualmente cursa doutorado. Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: denizerefatti@gmail.com

Introdução

Partindo das dinâmicas relacionadas aos grupos de canto/corais, este artigo se debruça em pensar a experiência onírica como um processo legítimo de conhecimento entre os Ava-guarani. Com base no princípio de que os sonhos são compreendidos, vivenciados e interpretados de diferentes maneiras de acordo com os contextos socioculturais, busco demonstrar que, para os Ava-guarani do Ocoy, os sonhos se destacam como um dos diferentes modos de transmissão de ideias, tradições e de conhecimentos. Esta reflexão está fundamentada em minha pesquisa de mestrado com os Ava-guarani do Tekoa Ocoy em São Miguel do Iguazu, município do oeste paranaense, localizado próximo à tríplice fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina.

Embora os sonhos não ocupem um lugar de destaque para um grande número de pessoas na sociedade ocidental, sendo compartilhados principalmente nas sessões de psicanálise ou em esporádicas narrativas e interpretações, este comportamento não deve ser entendido como a única forma de nos relacionarmos com nossos sonhos, uma vez que cada cultura atribui valor e interpreta seus sonhos a partir de suas próprias perspectivas. Desta maneira, o impacto dos sonhos no cotidiano de cada grupo também adquire características próprias, o que nos possibilita entender o universo onírico como cerne principal na cultura de alguns grupos.

Estudos antropológicos mais recentes avançam nesse debate uma vez que buscam a compreensão das teorias nativas por elas mesmas, abdicando-se de ressignificações e interpretações que nem sempre são condizentes com a realidade vivenciada pelo grupo estudado. Neste sentido, os estudos do fenômeno onírico deixam de se preocupar apenas com a compreensão em torno dos conteúdos dos sonhos, passando a abarcar também o contexto em que o sonho é produzido, em que é compartilhado e interpretado.

Pesquisas como a de Tassinari (2008, p.238), que apontam para os processos nativos de ensino aprendizagem, entendem que para populações ameríndias os sonhos também são fontes legítimas de saber, uma vez que os conhecimentos também podem ser transmitidos através de tranSES, ingestão de bebidas sagradas e outros rituais nos quais “há o reconhecimento de que certos saberes dependem de estados alterados de consciência para serem compreendidos, transmitidos ou incorporados”. A relevância dos processos nativos de transmissão de saberes reforçam a importância dos sonhos como um campo pouco explorado, no entanto, fundamental para compreender processos indígenas de ensinar e aprender. De acordo com Antonella Tassinari, a aprendizagem por meio dos sonhos merece destaque, porque há vários exemplos etnográficos referentes a situações em que os neófitos são treinados para sonhar, revelando o “sonho como uma fonte legítima e importante de saber” (2008, p. 238).

As crianças ouvem e aprendem sobre estas técnicas desde cedo e igualmente são estimuladas a contar seus sonhos e a escutar com atenção quando alguém está fazendo a narrativa de um sonho. Parecem não se importar com as conversas dos adultos, enquanto brincam descompromissadamente pelos arredores da casa, mas é dessa forma, escutando uma ou outra conversa, que começam a entender o quanto é importante escutar essas narrativas e aos poucos se arriscam contando os seus próprios sonhos, elas acordam e dizem que aprenderam, que brincaram, que viram coisas ou se encontraram com pessoas enquanto sonhavam.

A rotina dos Ava-guarani começa cedo. Antes dos primeiros raios de sol, entre cinco e seis horas da manhã, eles levantam e começam a se preparar para o dia que os espera. Acendem o fogo de chão, preparam o *reviro*² e bebem o chimarrão, intercalando longos minutos de silêncio com conversas descontraídas. Esse momento é geralmente o escolhido para se compartilhar os sonhos que tiveram à noite e, portanto, o momento que se tornou o cerne de minha pesquisa, porque era nessa hora que eu procurava me sentar com eles para falar sobre o universo dos sonhos. Foi despertando antes das seis horas da manhã que aprendi com os guarani a acordar o dia e não a ser acordada por ele, como costumam dizer os mais velhos, e foi assim também que compreendi grande parte das informações que compartilho a seguir.

Compreendendo os sonhos como processos legítimos de conhecimento

A experiência onírica perpassa diferentes instâncias da vida no Ocoy, sendo um instrumento importante da religiosidade guarani e de grande domínio de especialistas como o *chamo'is*³ ou a *chara'is*, exímios conhecedores do universo dos sonhos e que, portanto, são frequentemente procurados para ajudar na interpretação destes, o que não exclui a possibilidade de pessoas consideradas comuns também se debruçarem sobre a experiência onírica de modo a teorizar os sonhos, avisos, conhecer remédios, cantos e rezas, bem como se comunicar com *Nhanderú*⁴ e com os mortos através do sonho, podendo ainda ser capaz de interpretar a maioria deles.

Para os Ava-guarani, as imagens vistas durante o sono são sagradas e, por isso, permanecem vivas na memória durante vários dias, semanas ou até mesmo anos; portanto, enquanto forem lembradas podem ser relacionadas a uma série de acontecimentos. Dessa maneira, se alguém sofre um acidente ou chega a falecer, por exemplo, é possível que algumas pessoas relacionem o fato recém-ocorrido a sonhos que tiveram na semana anterior ou até no mês anterior. Os sonhos estão intimamente ligados ao dia a dia guarani e compreendem uma experiência coletiva, uma vez que devem ser compartilhados com outras pessoas, envolvendo membros da família, outros moradores da comunidade e até os parentes que moram em aldeias distantes.

Para os Ava-guarani, o sonho nunca pode ser entendido como simples atividade fisiológica do corpo humano, porque organizam seus dias e suas vidas a partir de cada imagem que compõe uma experiência onírica; por isso, contar um sonho constitui-se numa minuciosa tarefa da qual não se pode esquecer nenhum detalhe, motivo pelo qual algumas narrativas podem durar mais do que uma hora. São esses pequenos detalhes que fundamentam os significados dos sonhos; por isso, é preciso prestar muita atenção quando um guarani conta seu sonho se queremos ajudar a interpretá-los. Por exemplo, um sonho no qual aparece a figura de um peixe dourado é interpretado como uma oportunidade para se adquirir dinheiro, enquanto o mesmo sonho protagonizado por um peixe prateado e de couro pode ser interpretado como um mau agouro.

² O *reviro* é uma das principais comidas consumidas no Ocoy, geralmente feita pela mulher mais velha da casa. No entanto, durante meu campo observei muitos homens e crianças preparando este prato, que é servido pela manhã e no final do dia, sempre acompanhado de café ou de chimarrão. Seu preparo necessita apenas de: farinha, água, sal e um pouco de óleo ou banha de porco.

³ Os *Chamo'is* (masculino) e *chara'is* (feminino) são os especialistas do xamanismo guarani. No Ocoy, usa-se pouco a palavra *pajé*, porque os guarani a relacionam com atividades de bruxaria, “feitiços de maldade” e outras atividades que não condizem com a verdadeira missão xamânica de proferir belas palavras e curar doenças.

⁴ O nosso pai – O nosso Deus, na religiosidade guarani.

No Ocoy, muitas pessoas me disseram que de nada adianta um sonho se ele não for compartilhado com familiares e/ou amigos. O compartilhamento dos sonhos é importante, porque as imagens oníricas são mensagens que devem ser passadas adiante, inclusive porque muitas delas podem evitar acontecimentos ruins, serem decisivas na tomada de uma decisão ou direcionar o sonhador para os melhores caminhos. É por isso também que alguns sonhos são lembrados, em vários momentos ao longo do dia, pela pessoa que teve o sonho ou pelas pessoas que ouviram esse sonho ser compartilhado.

Enquanto um Ava-guarani dorme, seu corpo permanece em repouso, diferente do que acontece com sua alma, que pode percorrer caminhos que lhe permitem estabelecer conexões com outros mundos, com seres sagrados e com os mortos. Desses caminhos, a alma traz mensagens, avisos, premonições e ensinamentos, podendo também percorrer caminhos nunca antes visitados, o que permite ao sonhador um mergulho no desconhecido, no qual pode, inclusive, conhecer paisagens nunca antes vistas e aumentar o conhecimento do sobrenatural. Deste modo, os sonhos são um meio importante para o desenvolvimento da consciência e da imaginação, já que são o “principal canal de conhecimento entre o espírito do sonhador e dos espaços distantes ou invisíveis” (OTERO, 2010, p.36).

Montardo, apresentando o trabalho de Bartolomé e Barabas (1991), comenta que o sonho xamanístico pode ser entendido como uma ponte entre a cosmovisão mítica e a sociedade, ou seja, ele é um canal de comunicação entre realidades alternativas, e ao passo que torna o mito continuamente presente, é capaz de reforçar a ordem social (2002, p. 48). Dessa forma, nas palavras de Montardo (2002), “os sonhos indicam possibilidades” que são interpretadas no decorrer do dia e são determinantes para a rotina dos guarani. Em sua pesquisa sobre a música dos rituais xamanísticos guarani, a autora explica que o *jerokey* (ritual coletivo) é fundamental para a sobrevivência do grupo, de modo que o canto e a dança constituem aspectos centrais da sua cultura, tendo o sonho como um elemento importante dessa prática (2002, p.54).

A ideia de caminho proposta por Montardo é muito importante para percebermos o papel dos sonhos no xamanismo guarani, uma vez que grande parte das atividades dos xamãs acontecem nos sonhos. A autora destaca que é no sonho que se “vai lá”, ou, em outras palavras, os sonhos são um dos caminhos percorridos pelos xamãs para se ter acesso ao sagrado.

De maneira muito semelhante, Langdon refere-se ao sonho Siona como viagem, na qual o “sonhador se desloca até as áreas invisíveis do universo” (1999, p.39). Viagem ou caminho, essas duas concepções compreendem a relação dos sonhos com o misterioso mundo do invisível e com o impacto que produzem no cotidiano indígena. As inspirações oníricas, capazes de pôr em movimento famílias inteiras, também contribuem para a experiência do existir guarani, uma vez que os sonhos são capazes de acionar e produzir modos de perceber e interpretar o mundo como ferramentas que permitem que a alma (*nbe'e*) percorra caminhos e estabeleça comunicação com as divindades.

Esses caminhos não são percorridos apenas para os levar de um lugar a outro, uma vez que fazem parte de muitos outros elementos da cosmologia guarani, como o *jerokey* (ritual, música e dança) que revela as concepções guarani sobre as transformações do corpo: pesado em leve, do agressivo em alegre. Assim, à medida que as canções vão sendo executadas e dançadas, os guarani percorrem um caminho ao encontro das divindades (MONTARDO, 2002).

Montardo (2002) explica que este caminho também é percorrido durante o processo de composição das músicas e, quando se dá a iniciação ao xamanismo, porque é no sonho que se “vai lá” onde estão os elementos da cultura guarani, como a comida, objetos e adornos, tudo isso se abre para as pessoas durante o sonho. Para Dona Odúlia, interlocutora na pesquisa de Montardo, os sonhos estão presentes em todos os momentos que compõem o *jeroky*, desde a inspiração, a confecção do *mbaraka*, em que *Pa’i Kuara* (dono do sol) escolhe as sementes que devem ser utilizadas até a sua execução, o que permite a autora afirmar que os xamãs cantam para expressar o ponto de vista dos deuses.

Aty Mirí e Tupã Vy’a: Os grupos de canto Ava-guarani e o “ir lá” como um modo de aprendizagem durante os sonhos.

Os grupos de canto, ou corais, como são chamados no Ocoy, são muito comuns nos aldeamentos guarani e ocupam um papel importante no contexto social e cosmológico dessa população, participam ativamente das cerimônias que acontecem nas *opy* (casa de reza) e também se apresentam fora da aldeia, no intuito de divulgar a cultura guarani em outras cidades, estados e até mesmo em outras aldeias, onde podem também confraternizar e trocar informações com outros corais. Na Semana Cultural Indígena, promovida pela Escola Indígena e pela Associação Comunitária Indígena Tekoha Ocoy (ACICO)⁵, que acontece todos os anos durante a semana do dia índio (19 de abril), as apresentações dos corais são bastante prestigiadas e elogiadas pelos visitantes.

Na época da pesquisa, existiam dois corais ativos no Ocoy, sendo estes: o coral *Aty Mirí*, que contava com a participação de 45 pessoas, das quais os meninos são conduzidos pelo *huvixa’i* (mestre) Sérgio e as meninas conduzidas pela *tenondegua* (mestra) Délia. O outro grupo chama-se *Tupã Vy’a*, do qual participavam 20 meninos conduzidos por Genuário e 10 meninas conduzidas pela jovem Rosilda.

Os cantos dos corais são chamados de *mbora’i* e possuem uma íntima relação com as experiências oníricas, principalmente no que diz respeito ao conteúdo dos cantos e à iniciação nos corais, geralmente, inspirados em sonhos revelatórios ou sonhos chamados.

Apesar de considerarem que atualmente há um bom número de integrantes nesses corais, os Ava-guarani exaltam um passado recente, no qual havia um número maior de participantes nos corais, formados por homens e mulheres de todas as idades que se reuniam diariamente na *opy* para cantar e dançar para *Nhandernu*. Entretanto, tem se tornado cada vez mais raro encontrarmos adultos participando desses grupos, hoje formados principalmente por crianças e adolescentes.

Vale destacar que o fato de os corais serem formados principalmente por crianças não é entendido pelos Ava-guarani como algo demeritório, pelo contrário, elas ocupam lugar de protagonistas, porque, como afirma Oliveira, as crianças que participam do coral são portadoras de saber musical e cosmológico, pois “tomam a posição de protetores, guardiões e guerreiros do grupo, categorias que possuem conotação sagrada para os Guarani” (2004, p. 63).

⁵ A Associação Comunitária Indígena Tekoha Ocoy (ACICO) foi formada em 1996 com o objetivo de discutir e deliberar, em conjunto com as lideranças, todas as questões relacionadas à aldeia, como artesanato, escola, posto de saúde, projetos desenvolvidos em parceria com a Itaipu entre outros (Silvino Vass, vice-presidente da associação).

Para o *hwixá'i* Sérgio Rocha, existe uma progressiva mudança na rotina de vida no Ocoy, responsável pela pouca participação dos Ava-guarani na *opy* e também nos corais: “As pessoas mesmo precisam trabalhar fora, mas, quando é assim, se afastam do nosso jeito de viver”. Ao trabalhar fora, os Ava-guarani dispõem de menos tempo para se dedicar às atividades religiosas; em alguns casos, passam a semana toda fora, trabalhando nas plantações das cidades vizinhas e só retornam para o Ocoy no final de semana, momento em que querem descansar nas suas casas.

Existem duas *opys* consideradas principais no Ocoy e, por consequência, os moradores costumam optar por uma ou outra para participar com mais frequência, o que ocorre de forma bastante variável já que mudam suas escolhas de tempos em tempos. Por outro lado, os corais se dividem claramente entre uma e outra: *Aty Mirí*, ligada à “*opy* do Guilherme” ou casa de reza aberta, como é conhecida a *opy* mais antiga do Ocoy. Esta casa de reza está construída junto à casa do *chamo'i* Guilherme que reza seu *mborái* três ou quatro vezes por semana, juntamente com o coral que é liderado por Délia e Sérgio, respectivamente, neta e filho deste *chamo'i*. O coral *Tupã Vy'a*, se encontra todos os dias na “*opy* do cacique”, onde dançam e cantam a noite toda, já que as cerimônias realizadas pelo *chamo'i* e *chara'i* acontecem apenas esporadicamente.

O canto é iniciado pelo *hwixá'i* e acompanhado pelo som do *mbaraka* (chocalho), *angu apu* (tambor), violão e do violino tocados pelos meninos mais velhos. No centro da *opy*, forma-se uma fila de meninos e uma de meninas que se incorporam no ritmo da música, executando seus *takuapu*, “bastões de ritmo”. Os demais presentes também se dividem, homens de um lado e mulheres de outro; nas noites mais frias, uma pequena fogueira é acesa em cada lado, e as mulheres esquentam água para o mate e assam *mandi'o* (mandioca) ou *jetty* (batata doce) para todos.

Cantam e dançam por várias horas e entendem que quanto mais seus corpos ficam cansados e suados mais conectados estão com *Nbanderu*, porque o *jerokey* (dança) é capaz de tornar os corpos leves e limpos, eliminando qualquer sujeira que pode ter se acumulado no decorrer do dia em decorrência de má alimentação, quebra de jejuns ou comportamentos indevidos. No entanto, é importante abrir um parêntese para explicar que há algumas diferenças entre o *mborái* realizado pelos *chamo'is* e o *mborái* dos corais: enquanto o *mborái* do *chamo'i* é um rito individualizado, os cantos entoados pelos corais são coletivos, bem como são ensinados e ensaiados por um grupo de pessoas.

Em sua obra “Terra sem mal”, Hélène Clastres (1978) já destacava essa diferenciação entre os cantos individuais, destinados principalmente aos pajés, e os cânticos que eram de caráter coletivo e nada mais eram do que preces entrecortadas por melodias, mas que ocupavam na vida dos guarani lugar privilegiado em detrimento da bela linguagem que utilizavam, capaz de não apenas aproximá-los de *Nbanderu*, mas de tornar homens semelhantes aos deuses.

E de onde vêm essas tão belas palavras, capazes de diminuir a distância entre homens e deuses? Normalmente, são os *hwixá'is* e *tenondeguas* que recebem em sonhos as letras e melodias desses cantos, repassados posteriormente aos participantes do coral; no entanto, qualquer participante que receber um *mborái* num sonho pode transmiti-lo e ensaiá-lo aos demais. Diferente dos cantos feitos especificamente para alguma ocasião ou sobre algum tema, os cantos recebidos em sonhos não precisam ser escritos, porque ficam gravados na alma da pessoa e, por isso, jamais são esquecidos.

As narrativas desses sonhos são bastante diferentes umas das outras, porém, geralmente, são protagonizados pela figura de *Nbanderu* ou de um *chamo'i/chara'i* que “ditam” a música inteira da forma como deverá ser executada, mas também existem relatos em que os sonhos são revelados por pássaros, parentes falecidos e anjos, podendo inclusive ser apenas uma voz distante ou um conjunto de vozes se apresentando.

A fim de exemplificar a dinâmica que envolve sonhos, canto, danças e transmissão de conhecimentos, descrevo a seguir um pequeno trecho de um sonho contado por Sérgio, *hwixa'i* do coral *Aty Mirí*:

Se tem alguém precisando de cura, se o pessoal da aldeia está fraco, com problemas, eu rezo pra *Nbanderu* pra pedir um *mborai* novo, que ajuda a dar força pros meus parentes, e dessa vez eu sonhei assim: Que uma *chara'i* vinha batendo o *takua* e me disse assim: Meu filho esse você vai levar para ensinar os outros, e depois fez um canto, um canto bem bonito que eu lembrei no outro dia para ensinar as crianças do coral. (SÉRGIO, 08/05/13).

A exemplo da experiência de Sérgio com os seus sonhos, entende-se que os sonhos podem ser considerados fontes de transmissão de conhecimento, pelos quais é possível aprender não somente as letras e melodias, mas também tudo o que se relaciona ao contexto destes corais: como e quando compartilhar os cantos, onde devem ser apresentados, os instrumentos musicais que devem ser utilizados e inclusive como executá-los.

Para algumas pessoas que, antes do “sonho chamado”, não se interessavam pela *opy* e nem mesmo tinham conhecimento de como executar os instrumentos musicais, estes sonhos são milagrosos, porque ao acordar precisaram de pouquíssimo treino e tempo para dominar qualquer instrumento, como explica o *hwixa'i* Genuário ao narrar este sonho que descrevo a seguir:

Vamos dizer assim, eu estava morto mesmo, daí sonhei. Sonhei que eu fui para lá onde que o sol entrou né, e sonhei. Algum *chamo'i* me deu esses instrumentos (violão e violino), e todas as peças que estão aqui, tudo eles me deram aquele dia, através do sonho. Foi assim, no início eu sonhei que eu fui pra lá e achei uma escada bem comprida e bem alta, e então peguei aquela escada e fui, fui mesmo e chegou no último alto e achei outra terra que nem essa aqui e eu vi que tinha outra casa lá. Era a casa de reza, né. Fui bater na porta e abriu a porta, mas a pessoa estava rezando, só que as pessoas eram todas iguais às outras assim, seja *chamo'i* ou mãe, pai, aquele *xondaro* que estava dançando, todos iguais, o mesmo rosto, a mesma cara, não tem diferença. Falou assim pra mim: Pode entrar. E me perguntou: “por que você veio aqui? Não era para você ter vindo ainda, ninguém te chamou pra você vir ainda, o dia que for pra você vir aqui mesmo, nós mesmo vamos ir buscar você, não você vir sozinho”, falou. E aí, olha pra baixo. Eu olhei pra baixo e vi meu corpo, eu estava deitado, o próprio corpo eu vi assim no chão. Você tem que ir embora de novo, mas leva esse instrumento, o dia que você estiver sofrendo, ou passar mal ou alguma coisa, para lembrar de nós, leva esse instrumento, esse instrumento é que vai salvar você. Nossa, me deu carga. Carga mesmo, me deu violino, violão, *mbaraka*, não sei quantos, até não me lembro porque esqueci alguma coisa, mas eu sei que eu vim pesado, carregado mesmo. E fui descendo a escada de novo, e quando pisei na terra assim, eu acordei, já era de manhã aquela hora, é por isso que eu digo: O sonho é verdade mesmo, porque eu acordei bem já. (GENUÁRIO, 02/05/2013).

Genuário aprendeu a execução dos instrumentos no sonho ao subir os degraus do céu e se encontrar com o *chamo'i* que lhe deu os instrumentos musicais. Estes instrumentos foram chamados de peso/carga, de modo que a força que Genuário fez para trazê-los no caminho de volta, equivale à força que precisaria fazer para aprender a tocar estes instrumentos fora de uma viagem onírica.

A respeito da exegese das letras dos *mboraís*, apresento, na sequência, três exemplos de cantos revelados em sonhos, permeados por uma vasta gama de assuntos e motivações. Entretanto, o objetivo de trazer essas letras para o texto não é de aprofundar um estudo interpretativo ou de significações para o conteúdo destas, mas propor um breve diálogo entre os cantos, os corais e seus mestres e a experiência onírica guarani⁶. As duas primeiras canções são frutos de dois sonhos de Genuário, enquanto o terceiro canto foi sonhado por Délia logo após a morte de seu irmão⁷.

Canto I sonhado por Genuário Rocha - Coral Tupã Vy'a:

Ka'aguy Nhanderu Ogapo va'akue Mama tekoa'i Nde rery rupi meme Eja, eja apyma Xe-ãi.	As florestas que nosso deus Criou em teu nome Onde estão às aldeias em todas as partes do mundo. Vem conosco estamos aqui
---	---

Canto II sonhado por Genuário Rocha - Coral Tupã Vy'a:

Mborai marae' ãAha te jaha parve Nhane amba'ire japorai Nhane amba'ire japorai Mbareterã ire jajerure Nosso altar para cantarmos	Eu vou, vamos todos Pedimos forças Pedimos forças Pedimos as forças, as bênçãos para todos
--	---

Canto III sonhado por Délia – Coral Aty Mirí

Ñapu'ã katu pavẽ Ñapu'ã jevy pavẽ ñanemborai jaupi Ñanderu rovai Ñame mbarete avã Ñame mbarete avã.	Vamos levantar todos juntos Vamos levantar todos juntos Nossos cantos, perante ao Deus E perante todos os chamo'is, Para termos a força. Para termos a força.
--	--

De acordo com Montardo (2002), os xamãs cantam para expressar o ponto de vista dos deuses e, assim, há canto para fazer armadilha, canto para fazer anzol, canto para caçar, canto para parto, canto para afastar o mau tempo, entre outros. Acrescento que, para os Ava-guarani do Ocoy, o canto é uma prece que ajuda a acalmar os corações e por esta qualidade é impreterivelmente necessário que um canto traga belas palavras que, segundo eles, dão apoio e conforto para seguirem em frente, mesmo diante das dificuldades que precisam enfrentar no cotidiano.

⁶ Sobre música e xamanismo guarani, cf. o texto e algumas indicações bibliográficas de Montardo (2002).

⁷ Os cantos foram escritos na língua guarani por Délia e Genuário e traduzidos para o português posteriormente, também por eles, com a ajuda dos demais participantes dos corais.

Délia explicou-me que quando sentem que algo não está bem na comunidade, rezam pedindo para *Nbanderu* lhes mandar um *mborai* em seus sonhos: Ela diz o seguinte:

Eu mesma não acreditava que meu irmão tinha morrido e eu chorava muito. Todos os dias, eu estava sempre chorando e ele veio pra mim no sonho e me mandou aquele sonho que vou escrever pra você. (DÉLIA, 17/09/2013).

O *mborai* de Délia a curou da depressão que sentia pela perda do irmão e, do mesmo modo, pode ajudar outras pessoas na cura de doenças e resolução de problemas. Quando cantam sobre água, florestas, boas colheitas e sobre a abundância que viviam no passado, eles percorrem um caminho para encontrar *Nbanderu* e voltam a se alegrar com as possibilidades do futuro, alcançando a força que precisam para seus corpos e suas almas.

Montardo (2002) observa que, diferente do que aponta a literatura sobre um *ethos* pessimista que caracterizaria o povo guarani, as letras dos *mboraís* são um convite à alegria. Ouvei muitas pessoas falando sobre a alegria que sentem ao cantar e dançar, principalmente quando faziam um convite para ir à *opy*: “Você está muito triste, precisa ir na *opy*”, “Vamos nos alegrar na *opy* hoje”, “Hoje vou dormir bem, e amanhã o dia vai ser muito bom”.

Permeados por motivos cosmológicos, estes cantos funcionam como elixir de esperança, reforçam a força do povo guarani e ainda cumprem uma função política, estimulando-os a lutar por seus direitos, na busca por melhores territórios, por políticas públicas, pela defesa da sua língua e da sua cultura. Em sua pesquisa sobre os guarani da aldeia M’Biguaçu em Santa Catarina, Oliveira (2013) destaca que os corais são também uma fonte de renda alternativa para aldeia, e cumprem um papel de interação entre os guarani e os *djuruá* (não indígenas), em que o canto e a dança são eleitos como símbolo diacrítico. Segundo a autora, os corais revelam um investimento consciente e sistemático no ensino-aprendizagem dos cantos, danças, toque de instrumentos e até mesmo da concentração (2013, p.107).

As crianças menores aprendem com as crianças maiores e com os mestres a executar os instrumentos, confeccionar os pequenos *petynguas* (cachimbo sagrado) que utilizam na *opy*, aprendem os passos, os cantos e, principalmente, tomam lições diárias de como viver o *nbandereko* (jeito de ser guarani). Na “*opy* do cacique” - construída principalmente para o ensaio do coral *Tupã Vy’a* e onde fazem apresentações para os visitantes - acontecem pequenas palestras durante os ensaios, chamadas de “conselhos”, nas quais os mestres falam para as crianças de o quanto é importante frequentar a *opy* diariamente, ter disciplina para aprender com os mais velhos e se concentrar, respeitando o que estão cantando e dançando.

Por tudo isso, torna-se importante ressaltar que os sonhos e suas interpretações são ferramentas fundamentais na manutenção do *nbandereko*, ou seja, do jeito de ser guarani. Sonhar, compartilhar e interpretar as imagens das viagens oníricas são processos acessíveis a qualquer Ava-guarani, são a base do conhecimento dos especialistas, como os xamãs e os mestres dos corais, mas também podem ser acessados pelas crianças e demais pessoas que não se consideram possuidoras das especialidades xamânicas.

Referências

- BARTOLOMÉ, Miguel; BARABAS, Alicia. Os sonhos e os dias. Xamanismo no México Atual. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p.7-37, fev., 2013.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo tupi guarani*. Brasiliense: São Paulo, 1978.
- LANGDON, Esther Jean. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. *Revista Ilha*. Florianópolis, n.0, p.35-56, out.1999.
- MONTARDO, Deise L. Oliveira. *Através do Mbaraka: música e xamanismo guarani*. São Paulo, Tese (doutorado em antropologia) - Programa de pós-graduação em antropologia social – USP, 2002.
- OLIVEIRA, S. Melissa. *Infância, educação e religião entre os Guarani de M'Biguaçu, SC*. Florianópolis. Dissertação de mestrado - Programa de pós-graduação em antropologia social – UFSC, 2004.
- OTERO, Júlia S. *Vagares da alma: elaborações ameríndias acerca do Sonhar*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Antropologia Social da Universidade de Brasília, UNB, 2010.
- TASSINARI, Antonella M. A educação escolar indígena no contexto da Antropologia brasileira. *Revista Ilha*. Florianópolis, v.10, n.1, p.218-244, 2008.

John Rawls e Charles Taylor: Liberalismo igualitário e comunitarismo/multiculturalismo. Um diálogo possível?

Rosângela da Silva¹

Francioli Bagatin²

Resumo: O liberalismo igualitário de John Rawls é um dos temas centrais das discussões produzidas no interior da teoria política contemporânea. Sua teoria de justiça - apresentada em sua obra *Uma teoria de justiça*, publicada em 1971 - foi elaborada tendo como premissa o fato de que as sociedades contemporâneas são complexas e plurais. Diante de sociedades como essas, qual seria a teoria de justiça mais adequada? Sabendo que seus indivíduos são livres, iguais e racionais, ele afirma que as regras de associação nas referidas sociedades deveriam ser pautadas na ideia de justiça como equidade. Sua teoria suscitou um grande conjunto de debates, das mais diferentes matrizes teóricas, inclusive internamente no liberalismo. Neste trabalho será apresentada apenas uma delas, a do teórico Charles Taylor, elaborada a partir de uma vertente do comunitarismo, o multiculturalismo. As contribuições desse autor vêm no sentido de fazer uma crítica à teoria normativa rawlsiana, que é acusada de não dar conta da diversidade das sociedades, pois ainda está presa ao sujeito construído pelo iluminismo, que é adjetivado como abstrato. Taylor, por sua vez, se insere no debate, retomando o conceito de reconhecimento, debate o qual está muito associado às discussões acerca da identidade de sujeitos e grupos sociais e da valorização de suas particularidades enquanto tal.

PALAVRAS-CHAVE: Liberalismo igualitário. Multiculturalismo. Justiça. Democracia.

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara (Unesp). Bolsista Capes DS. E-mail: ro.toledo84@hotmail.com

² Mestre em Ciências Sociais pela UNIOESTE/2018. Graduada em Ciências Sociais (Bacharelado) pela UNIOESTE/2016. Graduada em Ciências Sociais (Licenciatura) pela UNIOESTE/2015. Especialista em Planejamento, Gestão e Avaliação de Políticas Públicas pela UNIOESTE/2013. Graduada em Direito pela Universidade Paranaense UNIPAR/1998. Especialista em Direito Processual Civil pela UFPR/2001. Docente do Centro de Ciências Sociais Aplicadas da UNIOESTE *campus* Francisco Beltrão. E-mail: franbng@hotmail.com

John Rawls and Charles Taylor: Equal liberalism and communitarianism/multiculturalism. A possible dialogue?

Abstract: Egalitarian liberalism of John Rawls is a central theme of the discussions produced by contemporary political theory. His theory of justice – presented in his work *Theory of Justice* published in 1971 – was elaborated having as premise the fact the contemporary societies are complex and plural. That said, in complex and plural societies what would be the most appropriate theory of justice? Knowing that his individuals are free, equal and rational, he says that the rules of association in those societies should be guided by the idea of justice as equity. His theory raised a lot of debates, of the most different theoretical matrices, including internally to liberalism. In this work will be presented only one of them, that of the theoretician Charles Taylor, elaborated from a strand of communitarianism, multiculturalism. The contributions of this author criticize the Rawlsian normative theory that is accused of failing to account for the diversity of societies, because it's still attached to the subject constructed by the Enlightenment, which is called abstract. Taylor, on the other hand is part of the debate, returning the concept of recognition, a debate which is associated with discussions about identity of subjects and social groups and the valorization of their particularities as such.

Keywords: Egalitarian liberalism. Multiculturalism. Justice. Democracy.

Introdução³

A discussão acerca da teoria política contemporânea não pode ser feita sem passar pelo debate da teoria da justiça de John Rawls, explicitada inicialmente, em sua obra *Uma teoria da justiça*, publicada em 1971. É consenso também que as discussões suscitadas por essa obra, sejam análises que corroboram com elementos da perspectiva rawlsiana ou que a refutam, são também fundamentais para se entender esse debate.

O conjunto de críticas dirigidas a *Uma teoria da justiça* foi elaborado por autores filiados a diferentes vertentes, dentro do próprio liberalismo - como, por exemplo, Ronald Dworkin e Robert Nozick (libertarismo); como também a partir do marxismo analítico, que pode ser representado pela teoria socialista de G. A. Cohen e, por fim, do comunitarismo. Dada a grande dimensão das críticas elaboradas, pretende-se, neste trabalho, apresentar, apenas em linhas gerais, os autores acima citados para, posteriormente, promover uma reflexão acerca dos elementos centrais da teoria rawlsiana acerca da sua teoria da justiça, influenciada pela política do universalismo, e a crítica elaborada em relação a ela, a partir do multiculturalismo - enquanto uma das vertentes do comunitarismo, de Charles Taylor. Essa crítica está pautada na discussão acerca da importância do reconhecimento nas sociedades contemporâneas, que irá se fundamentar a partir das discussões via política da diferença.

O liberalismo igualitário de Rawls: aspectos centrais da sua teoria de justiça

A discussão elaborada por John Rawls, na obra *Uma teoria da Justiça*, conjuga filosofia política com teoria política normativa. Ele afirma que seu objetivo é elaborar uma teoria de justiça que seja a mais adequada para as sociedades democráticas contemporâneas, que são complexas e plurais. Sua visão pluralista se constrói em uma clara relação de oposição às perspectivas já existentes e dominantes, como a ideia de justiça utilitarista, em que o indivíduo busca “maximização de seu bem-estar, ao promover seus objetivos racionais o máximo possível” (RAWLS, 1997, p. 25). Nessa concepção teleológica, traduzida na busca de um fim último, as sociedades contabilizam a soma das satisfações a partir da análise das ações individuais que promoveram maior felicidade, no entanto, para esse autor, o problema reside no fato de que a princípio não importa como cada indivíduo participa dessa soma.

Apesar de a teoria de justiça de Rawls ter, como horizonte de análise, as sociedades contemporâneas, seus questionamentos não se diferem muito dos questionamentos dos filósofos políticos clássicos, como Platão e Aristóteles, que se perguntavam acerca de como se arranjava a vida da pólis, como se vivia ou deveria se viver, enfim, acerca de como se organizava a vida política. Para Aristóteles, por exemplo, a verdadeira vida e felicidade só se constituíam na pólis, através da participação na vida política. Havia uma relação entre a moral e os modos e costumes institucionalizados que se realizavam na experiência real da pólis e, dessa forma, a justiça também aí se realizaria, não só no plano privado, mas no coletivo, estabelecendo uma ligação entre o indivíduo e a pólis, de modo que só poderia haver justiça onde houvesse igualdade.

³ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O princípio da igualdade é um dos pilares que, na modernidade, dão sustentabilidade ao sistema político democrático. Tais debates foram recorrentes ao longo da história, tendo sido objeto de estudo de diversos filósofos, mas foi particularmente Aristóteles quem deu maior amplitude ao assunto. É na *Ética a Nicômaco* que podemos encontrar sua defesa do princípio da igualdade:

Se as pessoas não são iguais, não receberão coisas iguais; mas isso é origem de disputa e queixas (como quando iguais recebem partes desiguais, ou quando desiguais recebem partes desiguais). Ademais, isso se torna evidente pelo fato de que as distribuições devem ser feitas “de acordo com o mérito de cada um”, pois todos concordam que o que é justo com relação à distribuição, também o deve ser com o mérito em um certo sentido (ARISTÓTELES, 2013, p.99-100).

Assim, segundo o pensamento aristotélico, o princípio da igualdade estaria diretamente ligado ao conceito de justiça, sendo que, nessa relação, para que exista justiça, a igualdade é fundamental. Segundo José Afonso da Silva: “Aristóteles vinculou a ideia de igualdade à ideia de justiça, mas, nele, trata-se de igualdade de justiça relativa que dá a cada um o que é seu” (2005. p.212). A igualdade, então, nessa concepção, consiste em tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais, de modo que, se as pessoas não são iguais, de modo algum poderão receber coisas iguais, ou seja, as desigualdades existentes devem ser reconhecidas, de modo que sejam tratadas a fim de gerar a integração na sociedade dos indivíduos considerados desiguais. É com base nesse pensamento, então, que se estabelece o fundamento da justiça distributiva, pois, para estabelecer a igualdade, é preciso buscar a equidade. Entretanto, deve-se primeiro definir quem são os iguais e quem são os desiguais.

Se Aristóteles pensou o princípio da igualdade e de justiça ante a realidade da pólis, a diferença é que, como dito, Rawls está diante de sociedades complexas e plurais, e também pelo fato de se preocupar com a dimensão distributiva da justiça. E, aqui, a questão que se coloca é: Como se constrói uma ordem social que seja capaz de manter o pluralismo e que seja também justa?

Para Rawls, “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais” (1997, p.3). Afirmada a primazia da justiça, ele se ocupa, então, da elaboração de uma teoria acerca dessa temática, a qual se propõe ser a mais adequada à análise das complexas sociedades contemporâneas. “Rawls quer responder à seguinte pergunta: qual é a concepção de justiça mais adequada para especificar os termos justos de cooperação entre cidadãos tidos como livres e iguais, racionais e razoáveis, membros cooperativos de uma sociedade ao longo da vida?” (FERES JÚNIOR, 2010, p.11).

A justiça como equidade se traduz na melhor concepção de justiça, segundo Rawls. A base dessa concepção reside na recuperação da teoria do contrato social, de Locke, Rousseau e Kant, dando ênfase à ideia de que os indivíduos estariam numa posição original de igualdade e definindo os princípios básicos que norteariam as regras fundamentais de sua associação (RAWLS, 1997). É sabido que o momento em que se estabelece o contrato nas teorias contratualistas clássicas é um momento hipotético, da mesma forma o é a posição original da qual fala Rawls. No entanto, no caso dos primeiros, antes do contrato, os indivíduos estão vivendo no estado de natureza e a instituição do contrato irá determinar uma forma específica de sociedade e de governo. Já na teoria rawlsiana, embora também se coloque a questão de pensar arranjos societários, o que está em questão é como indivíduos livres, iguais e racionais escolhem princípios de justiça que irão definir as suas regras de associação.

O véu de ignorância, que pressupõe que os indivíduos na posição original não saibam qual é sua posição na sociedade, tanto no que se refere às questões econômicas e de status social, quanto acerca dos dotes e habilidades naturais, é o recurso de que Rawls lança mão para assegurar à sua concepção um ponto de partida igualitário. Nessas condições, sob o véu de ignorância, as escolhas são feitas em um ambiente de incertezas, por isso, ele afirma que, nesses casos, é recomendável aplicar a regra denominada de *maximin*, a qual indica que é razoável que os indivíduos livres optem por princípios que façam a distribuição igual, pois, já que não sabem qual é a sua posição real na sociedade, mesmo que venham a obter o pior resultado, teriam escolhido os princípios que melhor lhes protegeriam. Portanto, liberdade e igualdade são os princípios sob os quais assenta a teoria de justiça como a equidade de Rawls. O primeiro diz que “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdade para todos” (RAWLS, 1997, p.333). O segundo afirma que:

as desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo: a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 1997, p.333).

Esses princípios estão condicionados a uma relação de prioridade, um princípio não pode suprimir o outro. Primeiro, a prioridade das liberdades básicas, posteriormente, a prioridade da igualdade, segundo os seus dois aspectos: por um lado, igualdade equitativa de oportunidades ou, por outro, diante das diferenças sociais e econômicas, é preciso operar em favor dos menos favorecidos. Este segundo momento do princípio de igualdade é o reconhecimento do princípio da diferença, que fundamenta a dimensão distributiva de sua teoria.

Esses princípios de justiça têm como objeto a estrutura básica da sociedade, as instituições políticas e sociais, que é o objeto primário da justiça, ou seja, o sujeito da teoria rawlsiana. Busca-se compreender “a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social” (RAWLS, 1997, p.7-8). Mas, o que entra na conta distributiva de Rawls?

A métrica rawlsiana de distribuição está centrada na ideia de bens sociais primários, definidos como:

direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza (...). A ideia principal é de que o bem de uma pessoa é determinado pelo que é para ela o mais racional plano de vida a longo prazo (...). Para resumir, o bem é a satisfação de um desejo racional. Devemos, supor, então, que cada indivíduo tem um plano racional delineado de acordo com as condições que se defronta (RAWLS, 1997, p.98).

Cada indivíduo é, portanto, portador de racionalidade e capaz de elaborar seu plano de vida no qual está contido a sua própria concepção de bem. Na teoria rawlsiana, não fazem sentido as comparações interpessoais de bem-estar, no sentido de medir o grau de satisfação, pois cada um constrói seu plano de vida, que é singular, que se torna legítimo na medida em que é compatível com os princípios de justiça e eficaz na medida em que é efetivado.

A teoria de justiça como concebida por Rawls é pensada tendo como base as sociedades livres e democráticas, como definida por ele, uma sociedade bem ordenada, na qual as instituições

básicas operam a partir dos definidos princípios de justiça, que são reconhecidos e aceitos pelos seus membros. Esses são os termos centrais sob os quais Rawls fundou sua teoria, alguns deles tornaram-se objeto de grandes polêmicas junto aos seus críticos.

No âmbito do liberalismo igualitário, Ronald Dworkin (2012) elaborou algumas críticas pontuais à teoria rawlsiana, embora seu pensamento tenha muitas convergências com a mesma. Diferentemente de Rawls, que, ao tratar da igualdade, afirma a necessidade da distribuição igual de bens sociais primários, Dworkin a trata como igualdade de consideração, pois os indivíduos devem ser tratados como iguais. É preciso que haja igualdade na distribuição dos recursos impecoais. Como fazer divisão igualitária de recursos? Logo, ele traz para o cerne de sua análise a importância do mercado. “É claro que é supremo nesse argumento, e nessa conexão entre o mercado e a igualdade de recursos, que as pessoas entrem no mercado em igualdade de condições (DWORKIN, 2012, p.87). A partir daí os indivíduos possuem liberdade para fazerem suas escolhas, assim como também assumirem individualmente suas consequências. A política distributiva para ele direciona-se somente para aqueles que sofrem carências devido à sorte bruta, ocasionadas por circunstâncias não programadas. Os resultados advindos da sorte por opção, ou seja, das escolhas dos indivíduos, é responsabilidade deles próprios. Nesse ponto reside a crítica dele a Rawls. A falha identificada na concepção rawlsiana de justiça é que a questão da responsabilidade individual não é levada a sério, já que, sob o véu de ignorância, os gostos e as liberdades de cada um não são considerados.

Ainda no interior da teoria liberal, Robert Nozick (1991), associado ao libertarismo, refutou a teoria rawlsiana. Ele não concebe uma teoria capaz de articular liberdade e igualdade, já que, para ele, esses valores são antagônicos. O autor parte da premissa de que os indivíduos são livres para fazerem o que quiserem com suas vidas e seus bens, e que são também individualmente responsáveis pelas suas consequências. O único limite que se impõe é a existência do outro. A teoria que elabora não trata da justiça na perspectiva dos direitos sociais, mas sim, da liberdade individual. Há a necessidade do Estado, porém este não surge a partir de um contrato, como ocorre na perspectiva rawlsiana. Na teoria do justo título ou da titularidade de Nozick, o Estado deve ser ultra mínimo, ou seja, proteger os direitos morais ligados às individualidades. Prevê, portanto, a garantia dos direitos civis.

Cohen (2008), a partir do marxismo analítico, entendido como uma filosofia política normativa de base socialista, elabora sua crítica à teoria rawlsiana no que tange ao segundo princípio estabelecido, o da igualdade. Para ele esse princípio é conivente com condições de desigualdade que são inaceitáveis para o socialismo. Os princípios de justiça, em vez de atuarem junto às estruturas básicas, deveriam compor, em sua perspectiva, as escolhas das pessoas. Assim, estabelece como sua métrica a igualdade de oportunidade de acesso à vantagem.

A crítica elaborada pelos comunitaristas também trouxe grandes contribuições para o debate acerca da teoria de justiça de Rawls. Esse debate será empreendido no próximo tópico, através do multiculturalismo de Charles Taylor.

O multiculturalismo de Taylor: uma vertente do comunitarismo

As discussões acerca da concepção de justiça balizadas entre a perspectiva normativa de base liberal, principalmente no âmbito do liberalismo igualitário, e a perspectiva comunitarista ganharam muita notoriedade na teoria política contemporânea. O termo comunitarismo possui diferentes significados. Na língua inglesa, esteve, no século XIX, associado a doutrinas

socialistas e ainda hoje continua guardando relação com a defesa dos socialmente destituídos. No alemão, diferentemente, esteve associado aos movimentos nacionalistas, até mesmo ao próprio nazismo (FERES JÚNIOR, 2010). Guardando as particularidades do uso que se fez, o seu significado gira em torno da valorização da solidariedade e dos valores partilhados por indivíduos pertencentes a uma coletividade.

Para além dessa acepção geral, o comunitarismo, enquanto pensamento político, possui também uma dimensão normativa, ou seja, se preocupa em pensar como deveria se constituir um arranjo societário mais eficaz no que se refere à promoção do bem comum. Suas premissas se colocam claramente contrárias às vertentes da corrente dominante, o liberalismo. Enquanto, para este, “o indivíduo e a autonomia individual são pilares inamovíveis, e a comunidade acaba sendo vista como um produto de ações, interesses, ou escolhas individuais (...)” (FERES JÚNIOR, 2010, p.93), para os comunitaristas, “os indivíduos nessa concepção são vistos como produtos de sistemas de valores e práticas sociais estabelecidas, sem os quais a existência individual não teria conteúdo ou sentido” (Idem).

O multiculturalismo, que surge como uma vertente do comunitarismo, entrou no debate da teoria política contemporânea devido à necessidade de se pensar a adequação das instituições democráticas às sociedades complexas e plurais da contemporaneidade. Como afirma Feres Júnior:

O próprio comunitarismo, para se colocar em sintonia com as sociedades complexas sobre as quais seus autores estão escrevendo, teve que tematizar o multiculturalismo (...). Em grande medida porque o comunitarismo fundamenta a moral (...) e a justiça no sentimento de pertencimento comum e história partilhada de uma sociedade. Assumir de pronto o princípio normativo de que uma sociedade complexa do presente deva ter um e somente um sistema de valores, uma e somente uma narrativa histórica, uma e somente uma comunidade, é altamente problemático dada a realidade nua e crua da diversidade de modos de vida que compõem essas sociedades (...) (2010, p.89).

O debate acerca do multiculturalismo surge em meio à necessidade de se pensar a diversidade existente nas sociedades contemporâneas, que resultam, por conseguinte, em uma pluralidade de sistemas de valores. A perspectiva multicultural possui uma especificidade no sentido de que, além das discussões travadas internamente à academia - no campo da teoria política, foi também muito problematizada em outras áreas, como nas pautas dos movimentos sociais, nas teorias feminista, foucaultiana e pós-colonial (FERES JÚNIOR, 2010). No cerne de todas essas críticas, está o questionamento do projeto iluminista de democracia liberal, de base universalista, que tem como referência um sujeito abstrato.

No âmbito deste trabalho, não é possível retomar todo esse conjunto de críticas – oriundas tanto do âmbito acadêmico, quanto internamente, nos movimentos sociais – feitas ao projeto iluminista construtor desse sujeito universal e abstrato. No entanto, é importante ressaltar que tais críticas foram elaboradas por diferentes intelectuais, pertencentes a diferentes perspectivas teóricas. Um deles, o economista Joseph Schumpeter, um dos intelectuais representantes da teoria das elites, dirige sua crítica a esse caráter universal do sujeito. Em sua acepção, não existe um sujeito universal, portanto, se não é possível pensar uma unidade no que se refere aos sujeitos, também não o é em relação às suas vontades. As vontades são também divergentes, o que põe em discussão a ideia do “bem comum”.

Não há, para começar, um bem comum inequivocamente determinado que o povo aceite ou que possa aceitar por força de argumentação racional. Não se deve isso primariamente ao fato de que as pessoas podem desejar outras coisas que não o bem comum, mas pela razão muito mais fundamental de que, para diferentes indivíduos e grupos, o bem comum provavelmente significará coisas muito diversas (SCHUMPETER, 1961, p.307).

Ao afirmar a impossibilidade de se pensar a democracia a partir da ideia do bem comum, esse autor acaba desvelando, em seu pensamento, um horizonte em que as diferenças são elementos importantes e que devem ser considerados quando se pensa a democracia. Porém, não é otimista no que se refere à vontade do indivíduo ou vontade do cidadão, pois não vê este como portador de “independência” e de “qualidade racional”, necessárias para se pensar as questões políticas – e, mesmo que o cidadão comum possuísse tais qualidades, suas vontades são muito divididas. Dessa incapacidade atribuída ao cidadão comum de pensar as questões políticas, assim como também de determinar os seus processos decisórios, é que deriva a concepção reduzida de Schumpeter acerca da democracia. Segundo essa concepção, ao eleitor cabe apenas escolher seu representante através do voto, ou seja, constituir o governo. Esse momento de escolha dos representantes é secundário em sua teoria, enquanto que o elemento central reside na tomada de decisões, feitas pelos representantes escolhidos. Assim, “o método democrático é um sistema institucional, para a tomada de decisões políticas, na qual o indivíduo adquire o papel de decidir mediante uma luta competitiva pelos votos do eleitor” (SCHUMPETER, 1961, p.328). Essas são as “regras do jogo” democrático, no qual a aceitação das mesmas é fundamental para a construção do consenso, no que se refere aos meios, que resultará na continuidade do mesmo jogo.

A democracia é concebida, portanto, enquanto método de seleção dos representantes, e aí se esgota para Schumpeter a participação dos indivíduos. Dessa forma, apesar de esse autor fazer a crítica da ideia de universalidade que está na base da teoria democrática clássica, acaba construindo uma teoria da democracia conservadora ao não dar conta de pensar a antítese do que seria essa universalidade, a problemática da diferença.

Chantal Mouffe (1996) também problematizou essa questão, embora compartilhe com Schumpeter apenas o ponto de partida, a crítica ao referido sujeito iluminista, já que propõe a “redefinição do jogo”. Em sua crítica à teoria democrática clássica, ela afirma a necessidade de resgatar a especificidade do político no que se refere à apreensão do papel constitutivo dos antagonismos sociais. Na democracia moderna, não é mais possível conviver com as generalizações das identidades – o que vale para todos os seus “elementos”, seja no âmbito das questões de gênero, sexualidade, étnico, dentre outros. Segue dizendo que, “no dealbar do século XXI, as nossas sociedades estão a sofrer um profundo processo de redefinição das suas identidades coletivas e a experimentar o estabelecimento de novas fronteiras políticas” (MOUFFE, 1996, p.14). Ela está afirmando a necessidade da criação e da manutenção de uma ordem democrática e pluralista.

O rompimento com o racionalismo, o individualismo e o universalismo é a base para a construção do que denominou de democracia radical e plural, que, segundo Mouffe, se traduz na necessidade de aprofundamento da revolução democrática.

Só nessa condição será possível apreender a multiplicidade de formas de sujeição que existem nas relações sociais e facultar um enquadramento para a articulação das diferentes lutas democráticas – em torno do gênero, da raça, da classe, do sexo, do ambiente e de outros fatores (MOUFFE, 1996, p.18).

A modernidade é a gestora da revolução democrática. Essa autora reafirma a importância do projeto político da revolução democrática, que sinaliza para a necessidade de liberdade e igualdade para todos os indivíduos. No entanto, no projeto da democracia radical, nega o sujeito abstrato e unitário do projeto iluminista. O sujeito de que fala Mouffe é “um sujeito construído no ponto de intersecção de uma multiplicidade de posições subjetivas” (p.26).

Quem é esse novo sujeito? Quais processos fizeram com que ele entrasse em cena? Hall (2001) lança luz a essas questões ao problematizar três concepções diferentes de identidade. A primeira, identidade “do sujeito iluminista”, a qual já foi extensamente problematizada acima, é alvo de críticas, pois a identidade é vista como elemento pertencente a um núcleo interior do sujeito, portanto a concebe de maneira fixa e essencialista. A segunda, a “do sujeito sociológico”, se distancia dessa perspectiva individualista de identidade, já que a mesma é construída de maneira relacional, isto é, é sempre uma negociação entre o eu e a sociedade. “A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica “sutura”) o sujeito à estrutura” (HALL, 2006, p.12). E, por fim, a identidade “do sujeito pós-moderno”, resultante das mudanças ocorridas na contemporaneidade ou, segundo ele, na modernidade tardia.

As sociedades da modernidade tardia, argumenta ele [Laclau], são caracterizadas pela “diferença”; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes “posições do sujeito” – isto é, identidades – para os indivíduos. (HALL, 2006, p.17).

O sujeito do qual falamos é, portanto, o sujeito pós-moderno, que se constitui paralelamente ao processo, identificado por Hall como descentramento do sujeito iluminista. As discussões feitas pelo multiculturalismo vão ao encontro dessas prerrogativas, pois são esses os sujeitos que se tornaram seu objeto de estudo. Mas há todo um processo de resgate desses sujeitos. É preciso problematizar as condições de existência e os processos de resistência e luta por direitos desses grupos que foram atravessados e cindidos por esse olhar homogeneizante, construído pelas teorias democráticas clássicas, o qual resultou em um processo de exclusão e marginalização de diversos grupos. Charles Taylor se insere nesse debate, a partir da retomada do conceito de reconhecimento, que coloca as discussões acerca da teoria normativa sob novo ângulo de análise.

No lugar dessa ideia influente de justiça, que pode ser vista em termos políticos como manifestação da era da democracia social, parece ter surgido uma ideia nova que, a princípio, parece politicamente um tanto ou quanto menos inequívoca. Seu objetivo normativo não mais parece a eliminação da desigualdade, mas a anulação da degradação e do desrespeito; suas categorias centrais não são mais a “distribuição igual” ou a “igualdade econômica”, mas a “dignidade” e “respeito”. Nancy Fraser forneceu uma fórmula sucinta, quando se referiu a essa transição como uma passagem da “redistribuição para o “reconhecimento”. Enquanto o primeiro conceito está ligado a uma visão de justiça, que visa alcançar a igualdade social através de uma redistribuição das necessidades materiais para a existência dos seres humanos enquanto sujeitos livres, no segundo conceito, as condições para uma sociedade justa passam a ser definidas como o reconhecimento da dignidade pessoal de todos os indivíduos (HONNETH, 2007, p.79).

A busca pelo reconhecimento necessariamente passa pelas discussões acerca da identidade, pois, como afirma Taylor, “a tese consiste no fato de a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorreto dos outros” (TAYLOR, 1994, p.45), o que pode resultar em processos de exclusão ou marginalização de minorias, assim como também no processo de autodepreciação.

O ponto de partida de Taylor para discutir reconhecimento e identidade é a análise acerca do deslocamento da noção de honra, predominante nas sociedades monárquicas, que hierarquizavam os indivíduos, atribuindo-lhes status sociais desiguais, pela noção moderna de dignidade.

Naturalmente, este conceito de dignidade é o único que é compatível com a sociedade democrática, e era inevitável que pusesse de lado o velho conceito de honra. Um exemplo disso é o tratamento generalizado de “Mr.”, “Mrs.”, ou “Miss”, em vez de “Lord” ou “Lady”, ou, então, pelos apelidos – ou, ainda mais baixo, pelos nomes cristãos –, considerando essencial para algumas sociedades democráticas, como é o caso dos Estados Unidos. Recentemente, e por razões semelhantes, “Mrs.” e “Miss” deram lugar a “Ms.”. A democracia introduziu a política do reconhecimento igualitário, que tem assumido várias formas ao longo dos anos, e que regressou agora sob a forma de exigências de um estatuto igual para as diversas culturas e para os sexos (TAYLOR, 1994, p. 47,48).

A identidade do sujeito não é mais determinada pela posição social que ocupa, mas sim, a partir da noção de identidade individualizada, ligada à noção de autenticidade. Essa mudança na forma de conceber as identidades é resultante de uma nova forma de conceber o próprio sujeito e sua subjetividade na sociedade moderna, de forma mais específica, a partir do final do século XVIII. Taylor (1994) retoma Rousseau e Herder ao problematizar essa questão. Para os propósitos deste trabalho, o importante a salientar é que, ao acionar a categoria de originalidade, está se afirmando que “existe uma determinada maneira de ser humano que é minha maneira” (TAYLOR, 1994, p.50), que é única. Nessa chave de leitura, a aplicação da categoria de originalidade é útil para fundamentar duas grandes críticas à modernidade: a primeira, a uma dimensão individual, na qual a categoria de “ser humano”, tratado de maneira abstrata, deixa de fazer sentido, e a segunda, ao colonialismo europeu, ao impor às nações colonizadas sua própria cultura, em nome do processo civilizatório, promoveu o processo de hierarquização das culturas, portanto, destituindo-lhes de sua originalidade.

A originalidade aparece como elemento constituinte da identidade, porém, não a completa, pois a mesma se constrói em uma relação dialógica. “As pessoas não aprendem sozinhas as linguagens necessárias à autodefinição. Pelo contrário, elas são-nos dadas a conhecer através da interação com aqueles que são importantes para nós - os ‘outros importantes’ como George H. Mead lhes chamou” (TAYLOR, 1994, p.52).

A identidade é, portanto, sempre resultado de uma negociação. Taylor chama a atenção para o fato de que a diferença entre a identidade de origem social e a identidade moderna é que, na primeira, o reconhecimento está associado a categorias sociais amplamente aceitáveis - uma dependência em relação à sociedade, e a segunda, baseada na autenticidade, se constrói a partir de uma negociação constante com os outros. “É por isso que o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente atribui uma nova importância ao reconhecimento” (TAYLOR, 1994, p.54).

No entanto, como exposto por Taylor, é com Hegel que a questão do reconhecimento ganha mais notoriedade. Ele discorre acerca de duas esferas distintas, ambas influenciadas pela noção de autenticidade, pelas quais o reconhecimento chega até os indivíduos: a esfera íntima, como já exposto acima, em que a identidade é construída de maneira dialógica, e a esfera pública, na qual se delineou a política de reconhecimento igualitário. Dito isso, vamos agora nos determos nessa segunda esfera, para analisarmos os dois significados assumidos por essa

política de reconhecimento. Por um lado, a política do universalismo, que será problematizada associada à teoria de justiça rawlsiana, e, por outro, a política da diferença, sob a qual se funda o multiculturalismo de Taylor.

A política do universalismo, resultante do deslocamento do conceito de honra para dignidade, sofreu influência da filosofia kantiana. Para Kant, os indivíduos possuem status igual de dignidade pelo fato de serem todos racionais. A teoria de justiça de Rawls opera a partir dessa premissa. Além da liberdade, a igualdade é também estabelecida como princípio básico, que contém em si a dimensão de universalidade, dada a partir da igualdade equitativa de oportunidades, e também o reconhecimento do princípio da diferença ao definir que, diante de diferenças sociais e econômicas, deve-se operar em favor dos menos favorecidos. A questão que se coloca é: Quem são esses menos favorecidos para Rawls?

Ao elaborar sua teoria, Rawls afirma que seu objetivo principal era pensar uma teoria da justiça que fosse a mais compatível com as sociedades contemporâneas. Ele estava, portanto, levando para o cerne de suas teorizações a complexidade e a pluralidade, que são as características centrais de nossas sociedades. No entanto, isso é alvo de muitas críticas, pois o menos favorecido não tem gênero, etnia, sexualidade. Essa perspectiva acaba sendo acusada de ser um particularismo disfarçado de universalismo, como afirma Taylor. As críticas dirigidas a esse “sujeito iluminista” estão pautadas na ideia de que, em última instância, esse sujeito é homem, ocidental, branco, heterossexual e monogâmico.

A verdade é que existem formas deste liberalismo e de direitos igualitários que, nas mentes dos seus próprios defensores, só permitem que se admita, de forma muito restrita, as identidades culturais distintas. A noção de que qualquer lista de direitos poderia ter uma aplicação diferente consoante os contextos culturais, de que as suas aplicações poderiam ter de considerar diferentes objetivos coletivos, é tida como totalmente inaceitável (TAYLOR, 1994, p.72).

Formulações como a teoria rawlsiana de justiça são vistas, nessa perspectiva, como incapazes de dar conta da diversidade cultural, já que produziram um processo de exclusão e marginalização de diversos grupos. Taylor afirma que, para além da sobrevivência das culturas, a exigência que se faz a partir de agora é reconhecer seu valor. A política da diferença⁴ que influencia o seu pensamento, que também tem base universalista, parte do princípio de que “todas as pessoas devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas” (TAYLOR, 1994, p.58). Assim, o elemento universalizante se constitui sob outras bases, pois, ao se encerrar no reconhecimento dos indivíduos enquanto portadores de identidades únicas, dá margem para que os indivíduos e grupos definam suas próprias identidades – os indivíduos são vistos como agentes sociais. Como esse autor afirma, “a noção de identidade nos traz como referência certas avaliações que são essenciais, pois são elas que definem o fundamento ou o horizonte indispensável a partir do qual nos tornamos pessoas que refletem e avaliam” (TAYLOR, 2007, p.30).

A perspectiva multicultural parte do princípio de que é preciso corrigir processos em que, como exposto acima, as diferenças têm sido ignoradas ou diluídas na identidade dominante, processos estes que resultaram no não reconhecimento ou reconhecimento incorreto desses sujeitos/identidades coletivos. Como afirma Mattos (2007), a relação entre identidade e

⁴ Honneth (2007) afirma que é errônea a interpretação, feita por Taylor, de que a luta por reconhecimento é algo muito recente. Assim como também é errôneo e simplificador reduzir tais lutas ao aspecto do reconhecimento cultural. Não entraremos no mérito da questão, já que nos limitamos, neste trabalho, à crítica de Charles Taylor.

moralidade presente no pensamento tayloriano traz uma discussão importante nesse sentido, pois, como afirma Mattos (2007), problematiza o naturalismo e suas tentativas de construção da ideia de neutralidade por trás das instituições.

O naturalismo opera propagando a ideia de um conceito de ação humana ou de *self* objetificado, livre de suas autointerpretações morais, tidas como fontes de autoengano. É a partir do naturalismo que é possível se defender que as instituições modernas são neutras, baseadas em critérios meritocráticos e igualitários. A denúncia de Taylor é de que as instituições e as práticas sociais sempre reproduzem uma concepção pré-reflexiva de boa vida, uma hierarquia moral que está na base de nossas autointerpretações e das interpretações que fazemos da sociedade que vivemos (MATTOS, 2007, p.51).

Assim, ao contrário do que pressupõe essa perspectiva naturalista, Taylor direciona seu olhar para o fato de que, por trás de tais instituições, sempre haverá um conteúdo moral. Daí a importância das discussões realizadas no âmbito do multiculturalismo e, nesse caso, a partir do pensamento de Charles Taylor, pois sua perspectiva, centrada na política do reconhecimento, via valorização da diferença, trabalha, em sua base, com uma pluralidade moral, apreendida no interior das diferentes identidades dos sujeitos e das coletividades.

Considerações finais

À guisa de conclusão, apresentamos o seguinte questionamento: é possível o diálogo entre a teoria da justiça rawlsiana e o multiculturalismo de Charles Taylor? A relação entre, por um lado, a política da universalidade – a qual segundo Feres Júnior (2010), propõe a redistribuição material que é operada em nome de uma reversão de processos de discriminação e exclusão – e, por outro, a política do reconhecimento – que opera em favor de medidas especiais de proteção das diferenças culturais existentes entre os indivíduos e grupos – torna, por vezes, tenso e, talvez, poderíamos dizer até mesmo insolúvel o diálogo entre liberalismo (igualitário) e multiculturalismo (comunitarismo). Isto porque as teorias de bases liberais, como a teoria da justiça de Rawls, são acusadas de homogeneidade, e esta análise decorre do fato de que em nome de uma suposta neutralidade as sociedades ocidentais têm imposto historicamente a sua própria cultura às demais sociedades. Enquanto as teorias multiculturais reconhecem as especificidades das culturas, mas acabam, muitas vezes, por se perderem em meio aos seus subjetivismos.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 6. ed. São Paulo: Martin Claret, 2013.
- COHEN, G. A. *Rescuing justice and equality*. London: Harvard University, 2008.
- DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- FERES JÚNIOR, João. *Teoria política contemporânea: uma introdução*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 6ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- HONNETH, Axel. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In. SOUZA, J.; MATTOS, P. (Org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.
- MATTOS, Patrícia. O reconhecimento social e suas refundações filosóficas em Charles Taylor. In. SOUZA, J.; MATTOS, P. (Org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.
- MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996.
- NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*. São Paulo: Jorge zahar, 1991.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.
- SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. São Paulo: Malheiros, 2000.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- TAYLOR, Charles. O que é agência humana? In. SOUZA, J.; MATTOS, P. (Org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

As classes sociais no Brasil: uma proposta de leitura relacional

Alexandre Aparecido dos Santos¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar uma leitura sobre alguns dos conceitos e das contribuições teóricas de Jessé Souza sobre os estudos das dinâmicas das classes sociais no país. De forma mais precisa, vamos apresentar e discutir a leitura de Jessé Souza sobre parte dos brasileiros que recentemente foram integrados a uma economia de mercado e conseguiram maior acesso a alguns bens de consumo. Nesse sentido, ao longo deste trabalho, discutiremos sobre questões da desigualdade social entre as classes sociais brasileiras, à luz dos escritos de Jessé Souza, realizando um cotejamento com a proposta teórica de Pierre Bourdieu, sobretudo no que diz respeito à ideia de um conhecimento *praxiológico*, no intuito de compreender as potencialidades dos conceitos e das noções cunhadas por Jessé Souza, diante da realidade contemporânea nacional e sua contribuição para o campo dos estudos sociológicos no país.

Palavras-chave: Classes sociais. Capital familiar. Abandono social. *Habitus*.

Social classes in Brazil: a proposal for relational reading

Abstract: This article aims to present a reading on some of the concepts and theoretical contributions of Jessé Souza on the studies of the dynamics of social classes in the country. More precisely, we will present and discuss Jessé Souza's reading about part of the Brazilians who have recently been integrated into a market economy and have gained greater access to some consumer goods. In this sense, throughout this work, we will discuss issues of social inequality between Brazilian social classes in the light of the writings of Jesse Souza, making a approximation with the theoretical proposal of Pierre Bourdieu, especially with regard to the idea of praxiological knowledge, in in order to understand the potential of the concepts and notions coined by Jessé Souza before the national contemporary reality and his contribution to the field of sociological studies in the country.

Keywords: Social classes. Family capital. Social abandonment. *Habitus*.

1 Doutorando (PPGCS/UNESP/Ar). Bolsista Capes DS. E-mail: alexandre.sociais@hotmail.com

Introdução

Pensar sobre o Brasil, tendo em vista suas especificidades culturais, políticas e econômicas, sempre foi considerado um grande desafio, mas contemporaneamente pode se dizer que esse desafio ganhou proporções ainda maiores. Esse crescimento deve-se ao fato de que, nos últimos 30 anos, nosso país passou por inúmeras transformações sociais, especificamente no que diz respeito ao modo de vida que repercute na constituição das classes sociais.

Diante desse desafio interpretativo apresentado pela realidade social do Brasil contemporâneo, é possível encontrar, nos escritos de Jessé Souza, uma tentativa de construção de um novo entendimento sobre esse contexto, assim como das dinâmicas e transformações no interior das classes sociais brasileiras.

Neste artigo, a partir de um balanço teórico, apresentamos uma leitura sobre alguns dos apontamentos desse autor, sem a intenção de esgotar as discussões sobre o tema, sobre as dinâmicas das classes sociais no Brasil, mais precisamente, sobre parte da população nacional que recentemente viveu um processo de integração à economia de mercado, principalmente através da ampliação do acesso a alguns bens de consumo.

A primeira seção deste artigo apresenta uma discussão sobre a noção de abandono social e sua relação com o conceito de *habitus* primário, cunhado por Souza (2003). A seção se desenvolve em torno de como esse conceito resgata uma discussão iniciada por Joaquim Nabuco, no período das lutas abolicionistas, no final do império, e resgatada por Florestan Fernandes, em sua interpretação do processo de integração da população negra à economia de mercado e, assim, à sociedade nacional de classes. Na segunda seção, iniciamos uma discussão sobre a noção de capital familiar e seu papel na interpretação construída por Jessé Souza, sobre a diversidade e a dinâmica existente entre as classes sociais no Brasil.

Assim, ao longo deste trabalho, discutiremos sobre questões da desigualdade social entre as classes sociais brasileiras, à luz dos escritos de Jessé Souza, buscando realizar um cotejamento com a proposta teórica de Pierre Bourdieu, sobretudo no que diz respeito à ideia de um conhecimento *praxiológico*, no intuito de compreender as potencialidades dos conceitos e das noções cunhadas por Jessé Souza, diante da realidade contemporânea nacional e sua contribuição para avanços teóricos que estão para além de uma leitura economicista das relações sociais.

O abandono social e o *habitus* primário

Segundo Souza (2003), a maior parte das tentativas teóricas de entender e interpretar as especificidades socioculturais do povo brasileiro, quase sempre, esteve dentro de uma leitura economicista da realidade, guiada por uma crença no progresso econômico, pois entendia este como o único caminho possível para superação das questões de desigualdades sociais que assolam o país.

Para Souza (2003), essa crença existiria pelo menos desde o início do regime republicano no país e, segundo ele, seria a responsável por uma naturalização das desigualdades sociais que existem no país, desde o início da República:

A ausência de uma adequada problematização dos aspectos de aprendizados coletivos morais e políticos envolvidos na questão da desigualdade e da sua naturalização e, conseqüentemente, na problemática da construção social da subcidadania, deve-se, também, creio eu, à complexa configuração do campo científico entre nós [...] parte-se de uma perspectiva culturalista sem adequada vinculação com a eficácia de instituições fundamentais, onde a “cultura” é percebida como uma entidade homogênea, totalizante e autorreferida. Seria por conta dessa soberania do passado sobre o presente que nos confrontamos com solidariedades verticais baseadas no favor, subcidadania para a maior parte da população e abismo material e valorativo entre as classes e as “raças” que compõem nossa sociedade. (SOUZA, 2003, p. 51)

Em sua leitura, essa perspectiva culturalista seria uma limitação teórica para o campo científico nacional e colocaria, diante dos pesquisadores brasileiros, a necessidade de construção de novos caminhos e modelos explicativos, que permitam um entendimento mais amplo no que diz respeito às dinâmicas sociais no Brasil.

Esses novos caminhos teóricos possibilitariam, ao campo científico nacional, avançar para além dos limites analíticos decorrentes do paradigma do fetichismo do progresso econômico. A necessidade dessa reformulação nos modelos teóricos seria uma demanda apresentada pelo próprio contexto social, já que, nas últimas décadas, o país vivenciou uma ampliação da participação de uma parcela da população em um mercado de bens de consumo. Nesse sentido essa limitação também seria política, pois, sem um entendimento satisfatório diante de uma realidade social, pouco se pode fazer no que diz respeito à esfera das políticas públicas, no sentido de transformar e melhorar essa realidade.

Diante desse quadro, Souza (2003) defende a ideia de que um entendimento sobre os aspectos socioculturais de manutenção da desigualdade no país hoje só se tornaria possível através de estudos sobre as condições culturais, políticas e econômicas pelas quais esse contexto de desigualdade se engendrou.

Essa busca por uma espécie de gênese desse contexto de desigualdade pode ser encontrada em seus escritos, quando Souza (2003) retoma uma discussão sobre a noção de “abandono social”, apresentada no fim do século XIX, por Joaquim Nabuco (1997), e posteriormente desenvolvida por Florestan Fernandes (2008), já em meados do século passado:

O dado essencial de todo o processo de desagregação da ordem servil e senhorial foi, como nota corretamente Florestan, o abandono do liberto à própria sorte (ou azar). Os antigos senhores, na sua imensa maioria, o Estado, a Igreja, ou qualquer outra instituição, jamais se interessaram pelo destino do liberto. Este, imediatamente depois da abolição, se viu responsável por si e seus familiares, sem que dispusesse dos meios materiais ou morais para sobreviver numa nascente economia competitiva de tipo capitalista e burguês. (SOUZA, 2003, p. 54)

Em nossa leitura, essa noção de abandono social e seus desdobramentos seriam o alicerce para as interpretações e explicações apresentadas por Jessé Souza, sobre a produção e a manutenção do abismo social estabelecido pelo contexto de desigualdade social no país. A noção de abandono social pode ser percebida, por exemplo, na construção teórica do que Souza (2003) conceitua enquanto uma condição de sub-cidadania, como se pode ver: “A tese de Florestan é a de que a família negra não chega a se constituir como uma unidade capaz de exercer as suas virtualidades principais de modelação da personalidade básica e controle de comportamentos egoísticos. Existe aqui, nesse tema central da ausência da unidade familiar

como instância moral e social básica, uma continuidade com a política escravocrata brasileira, que sempre procurou impedir qualquer forma organizada familiar ou comunitária da parte dos escravos”. (SOUZA, 2003, p. 55).

No limite as desigualdades contemporâneas em nossa sociedade seriam o reflexo ou o resultado de uma histórica falta de ação por parte do Estado nacional, diante de algumas situações, como, por exemplo, a da população negra diante do fim do trabalho escravo, uma população que foi abandonada à própria sorte, sem trabalho, sem moradia, em meio a uma sociedade que, há mais de 300 anos, só via naquela população uma forma de mercadoria.

Nossa leitura sobre essa construção teórica de Jessé Souza aponta para alguns momentos em que Souza (2003) retoma as considerações de Florestan Fernandes (2008) sobre a integração ou não dos negros na sociedade de classes. Exemplo disso ocorre quando Souza afirma:

Esse aspecto é fundamental para meu argumento, na medida em que o que Florestan está pleiteando é, na realidade, a meus olhos, atribuir à constituição e reprodução de um habitus específico, no sentido de Bourdieu [...] Este ponto é central, posto que, se é a reprodução de um “habitus precário” a causa última da inadaptação e marginalização desses grupos, então o problema não é “meramente a cor da pele”, como certas tendências empiricistas acerca da desigualdade brasileira tendem, hoje, a interpretar. (SOUZA, 2003, p. 56)

O argumento aqui apresentado é que a noção de abandono social tem um lugar central nas interpretações e explicações que Souza elabora sobre as desigualdades sociais em nosso país. Nosso argumento se sustenta em passagens como esta:

[...] é precisamente o abandono secular do negro e do dependente de qualquer cor à própria sorte, a “causa” óbvia de sua inadaptação. Foi esse abandono que criou condições perversas de eternização de um “*habitus* precário”, que constrange esses grupos a uma vida marginal e humilhante à margem da sociedade incluída (SOUZA, 2003, p. 57).

Nesse sentido, Souza (2003, 2004) busca estabelecer um novo paradigma explicativo sobre o contexto contemporâneo de desigualdade no país. Esse paradigma, em nossa leitura, se fundamentaria em dois aspectos: a busca por superar o limite das explicações pautadas no que ele nomeia de uma “[...] crença “fetichista” no progresso econômico, que faz esperar da expansão do mercado a resolução de todos os nossos problemas sociais” (SOUZA, 2003, p. 51) e a retomada das questões sobre o abandono social, tendo em vista seus desdobramentos contemporâneos.

Dessa forma, Souza (2003; 2004) propõe um novo modo de olhar para o quadro contemporâneo da desigualdade entre as classes sociais brasileiras. Ele apresenta, como ponto de partida, uma apropriação do conceito filosófico de *habitus*: “uma noção antiga, proveniente de Aristóteles, retomada por São Tomás de Aquino e pela corrente sociológica de Weber e Durkheim” (DOSSE, 1994, p. 338). Em Bourdieu (1983), tal conceito ganha um sentido prático, uma vez que seria o

[...] produto do trabalho de inculcação e de apropriação necessário para que esses produtos da história coletiva, que são as estruturas objetivas (por exemplo, da língua, da economia etc.), consigam reproduzir-se, sob a forma de disposições duráveis, em todos os organismos (que podemos, se quisermos, chamar indivíduos) duravelmente submetidos aos mesmos condicionamentos, colocados, portanto, nas mesmas condições materiais de existência (BOURDIEU, 1983, p. 78).

Esse sentido prático dado ao conceito, por Pierre Bourdieu, ganha um uso analítico próprio na proposta interpretativa de Jessé Souza:

Esse conceito, ao contrário da tradição racionalista e intelectualista, permite enfatizar todo o conjunto de disposições culturais e institucionais que se inscrevem no corpo e que se expressam na linguagem corporal de cada indivíduo, transformando, por assim dizer, as escolhas valorativas culturais e institucionais em carne e osso (SOUZA, 2004, p. 85).

Esse caráter analítico com o qual Jessé Souza operacionaliza o conceito diz respeito a uma categorização de instâncias do *habitus*. É através dessas instâncias que Souza (2004) categoriza a diversidade de dinâmicas e pertencimentos sociais existentes entre as classes sociais brasileiras:

Assim, proponho uma subdivisão à categoria de *habitus*, de tal modo a lhe conferir um caráter histórico mais matizado, acrescentando, portanto, uma dimensão genética e diacrônica à temática de sua constituição. Assim, em vez de utilizar o conceito de *habitus* genericamente, aplicando-o a situações específicas de classe num contexto sincrônico, como faz Bourdieu, talvez seja mais profícuo se pensar em uma pluralidade de *habitus*. Se para o indivíduo o *habitus* representa a incorporação de esquemas avaliativos e disposições de comportamento a partir de uma situação socioeconômica estrutural, então mudanças fundamentais na estrutura socioeconômica devem implicar, consequentemente, mudanças qualitativas importantes no tipo de *habitus* para todas as classes sociais envolvidas de algum modo nessas mudanças. (SOUZA, 2004, p. 86)

Encontramos, nos trabalhos de Souza (2003), três variações, ou melhor, três níveis de desdobramentos do conceito de *habitus*: o primário, o precário e o secundário. Em nossa leitura, seria na construção desses desdobramentos conceituais que Souza (2004) operacionalizou teoricamente a noção de abandono social e seus desdobramentos, principalmente no que viria a ser um dos conceitos centrais de sua interpretação: o *habitus* primário. Com o conceito de *habitus* primário, Souza (2004) busca analisar os

[...] esquemas avaliativos e disposições de comportamento objetivamente internalizados e incorporados, no sentido bourdieusiano do termo, que permitem o compartilhamento da noção de “dignidade” no sentido tayloriano. É essa “dignidade”, efetivamente compartilhada por classes que lograram homogeneizar a economia emocional de todos os seus membros numa medida significativa, que me parece ser o fundamento do reconhecimento social infra e ultra jurídico, o qual, por sua vez, permite a eficácia social da regra jurídica da igualdade e, portanto, da noção moderna de cidadania. É esta dimensão da “dignidade” compartilhada, no sentido não-jurídico de “levar o outro em consideração”, denominado por Taylor (1986, p. 15) de respeito atitudinal, que tem de estar disseminada de forma efetiva na sociedade para que se possa vislumbrar concretamente a dimensão jurídica da cidadania e da igualdade garantida pela lei (SOUZA, 2004, p. 87).

Na proposta teórica de Jessé Souza, a ideia de um *habitus* primário (SOUZA, 2003) representa o que seria a base para o exercício de uma cidadania no Brasil contemporâneo. Assim, com esse conceito, teríamos categorizadas as “pré-condições sociais, econômicas e políticas do sujeito útil, “digno” e cidadão, no sentido tayloriano de reconhecido intersubjetivamente como tal” (SOUZA, 2003, p. 63).

De forma mais precisa, com a ideia de *habitus* primário, o autor (SOUZA, 2003) remete a um conjunto de disposições que, no limite, diz respeito “[...] à presença da economia emocional e das pré-condições cognitivas para um desempenho adequado ao atendimento das demandas (variáveis no tempo e no espaço) do papel de produtor, com reflexos diretos no papel do cidadão, sob condições capitalistas modernas” (SOUZA, 2003, p. 67).

Seguindo de perto a construção da proposta teórica do autor, temos que esse conjunto de disposições, o *habitus* primário, representaria o marcador teórico e social do que Souza conceitua enquanto *habitus* precário e *habitus* secundário:

O que estamos chamando de “*habitus* secundário” tem a ver com o limite do “*habitus* primário” para cima, ou seja, tem a ver com uma fonte de reconhecimento e respeito social que pressupõe, no sentido forte do termo, a generalização do *habitus* primário para amplas camadas da população de uma dada sociedade. Nesse sentido, o *habitus* secundário já parte da homogeneização dos princípios operantes na determinação do *habitus* primário e institui, por sua vez, critérios classificatórios de distinção social a partir do que Bourdieu chama de “gosto”. (SOUZA, 2003, p. 64)

Nesse sentido, temos que “a ausência dessas pré-condições, em alguma medida significativa, implica na constituição de um *habitus* marcado pela precariedade” (SOUZA, 2004, p. 67). O que Souza conceitua como *habitus* precário (SOUZA, 2003) diz respeito à incapacidade de desempenhar um papel em relação às demandas estabelecidas pela sociedade capitalista contemporânea, condição essa que resultaria da falta de uma economia emocional. Dessa forma:

O ‘*habitus* precário’ seria o limite do ‘*habitus* primário’ para baixo, ou seja, seria aquele tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que, seja um indivíduo, seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo, podendo gozar de reconhecimento social com todas as suas dramáticas consequências existenciais e políticas (SOUZA, 2003, p. 63).

Por isso, na busca por superar as leituras pautadas em um olhar “fetichista no progresso econômico” (SOUZA, 2003, p.51), construindo uma linha de reflexão sobre o quadro das desigualdades entre as classes e as frações de classes sociais no Brasil, a partir das ideias de *habitus* primário, precário e secundário, Souza aponta que:

Em sociedades periféricas como a brasileira, o *habitus* precário, que implica a existência de redes invisíveis e objetivas que desqualificam os indivíduos e grupos sociais precarizados como sub produtores e subcidadãos, e isso sob a forma de uma evidência social inofismável, tanto para os privilegiados como para as próprias vítimas da precariedade, é um fenômeno de massa e justifica minha tese de que o que diferencia substancialmente esses dois tipos de sociedades é a produção social de uma “ralé estrutural” nas sociedades periféricas. (SOUZA, 2003, p. 72)

Nesse sentido, temos que, para Souza (2012), o que representaria os desdobramentos do abandono social em relação à população não integrada à economia de mercado, praticada pelas classes dominantes e pelo Estado nacional, desde o princípio de nossa república, seria a formação de uma massa populacional marcada historicamente pelo desenvolvimento de um *habitus* precário (SOUZA, 2003).

Assim teríamos que as dinâmicas sociais geradas a partir do abandono social resultariam na formação de uma população marcada pelo desajustamento em relação às demandas de uma economia moderna, decorrido da falta das predisposições psicossociais e das pré-condições cognitivas para desempenhar, no limite, o papel do cidadão em uma contemporaneidade capitalista. (SOUZA, 2012).

É por esse caminho teórico, construído a partir da ideia de abandono social e das variações do *habitus*, que Jessé Souza categoriza o que ele compreende enquanto uma ralé-estrutural (SOUZA, 2003), recolocando, no centro do debate, a questão da desigualdade entre as classes sociais e seus desdobramentos no Brasil contemporâneo. Segundo ele:

[...] o processo de modernização brasileiro constitui não apenas as novas classes sociais modernas que se apropriam diferencialmente dos capitais cultural e econômico. Ele constitui também uma classe inteira de indivíduos não só sem capital cultural nem econômico em qualquer medida significativa, mas desprovida, *esse é o aspecto fundamental*, das precondições sociais, morais e culturais que permitem essa apropriação. É essa classe social que designamos, em livro anterior a este, de ‘ralé estrutural’ (SOUZA, 2012, p. 25).

No desenvolver de sua proposta analítica, ele coloca que as “classes sociais não são determinadas pela renda – como para os liberais – nem pelo simples lugar na produção – como para os marxistas clássicos –, mas sim por uma visão de mundo ‘prática’ que se mostra em todos os comportamentos e atividades como esclarecida” (SOUZA, 2012, p. 45). Ou seja, a desigualdade social brasileira estaria ligada às condições sociais e culturais de existência, ou do desenvolvimento de um *habitus* primário (SOUZA, 2003).

Dentro dessa perspectiva e partindo da teorização acerca dos *habitus*, Souza tenta construir uma noção de classe social hoje, no Brasil, ao afirmar que “associar classe a renda é ‘falar’ de classe esquecendo-se de todo o processo de transmissão efetiva e emocional de valores, processo invisível, visto que se dá na socialização familiar, que constrói indivíduos com capacidades muitos distintas, como vimos mais acima”. (SOUZA, 2012, p. 47).

Dessa forma, Jessé Souza se distancia das análises que associam as desigualdades entre as classes sociais apenas às questões de distribuição de renda e apresenta, como fator decisivo para essa desigualdade, a ideia de um “capital familiar” (SOUZA, 2012, p. 51) ao apontar para o fato de que “o ‘segredo’ mais bem guardado de toda a sociedade é que os indivíduos são produzidos ‘diferentemente’ por uma ‘cultura de classe’ específica” (SOUZA, 2012, p. 22). Com isso, ele destaca:

A estrutura de classes produz estruturas familiares diferenciadas, compatíveis com a sua própria condição. Estruturas familiares que imitam a regularidade do “mundo”, ou a falta desta, capazes de formar em cada pessoa, através das relações afetivas, a conformação necessária entre as suas expectativas individuais, seus sonhos e desejos, e as estruturas objetivas, as possibilidades concretas do mundo (SOUZA, 2012, p. 127).

Em sua elaboração teórica, Souza (2012) recoloca a centralidade da instituição família no processo de formação do que viria a ser uma cultura cívica integrada a uma sociedade de mercado e, ao pensar a relação entre o núcleo familiar e as demais instituições sociais, ele afirma:

A família na modernidade se torna, em todas as classes, a instituição mais próxima dos corpos, a instituição que liga de forma mais intensa os indivíduos afetivamente. Portanto, cabe a ela uma dupla função, que outrora coube a outras instituições: reproduzir, em cada indivíduo – de forma durável e inconsciente – a ordem do mundo, ou seja, a dominação impessoal, que ultrapassa sempre os limites da própria família (SOUZA, 2012, p.127).

Sobre a centralidade da família para a produção e reprodução do que viria a ser o *habitus* primário (SOUZA, 2003), temos:

A família nuclear é uma regra moral, naturalizada como essência humana. Não possuí-la é ser mutilado na própria noção de humanidade. Mas família nuclear, tal qual a conhecemos, longe de ser uma estrutura natural, é uma formação recente, moderna, e de uma classe específica: a burguesia (SOUZA, 2012, p. 125).

Desse modo, na busca por construir um olhar sobre a realidade social brasileira que visa ultrapassar os limites da ideia de um fetichismo no progresso econômico como único caminho para superação do quadro de desigualdade social, Souza (2012) demonstra que no Brasil:

[...] as raízes familiares de reprodução do privilégio de classe e o abandono social e político secular de classes inteiras, cotidianamente exercido pela sociedade como um todo em todas as suas práticas institucionais e sociais, são tornadas invisíveis para propiciar a “boa consciência do privilégio” econômico (das classes altas) ou cultural (das classes médias) e torná-lo legítimo (SOUZA, 2012, p. 25).

Por isso, podemos dizer que é a partir de uma pluralidade de *habitus* de classe, pautados ou produzidos a partir dos diferentes capitais familiares, que Souza (2012) olha para a questão das classes sociais no Brasil, principalmente para a questão das classes menos favorecidas. Estes, nos últimos anos, enquanto alvo de várias políticas públicas, vivenciaram diversas mudanças, chegando a ocupar, por algum tempo, um lugar no debate acadêmico do país que, entre outros tantos temas, também se debruçou sobre o que eles nomearam de a “nova classe média” brasileira.

Apresentaremos a seguir como Souza (2012) não refuta ou se coloca contrário ao fato de que essas mudanças foram importantes e de fato aconteceram para parte das classes menos favorecidas no país, aquela que, em decorrência do abandono social, pode ser caracterizada como portadora um *habitus* precário (SOUZA, 2003). Em contrapartida, sua análise destoa da tônica assumida pelo debate acadêmico nacional, ao tomar por base a proposta teórica criticada por Souza (2003), por pensar essas mudanças apenas a partir de questões econômicas como, por exemplo, a questão de acesso a mercado de bens de consumo.

Sobre o capital familiar e a classe batalhadora

Em seus escritos, Souza chama a atenção para a existência, em nossa cultura, de um tipo particular de violência simbólica, uma relação de violência em que “[...] o que fala nunca é a palavra, o discurso, mas toda a pessoa social” (BOURDIEU, 1983, p.167). É um tipo de violência que, como já vimos desde o processo de abolição, tem acompanhado a ralé-estrutural (SOUZA, 2003) e que pode ser percebida na forma de um “racismo de classe”, que “não permite defesa porque nunca se assume como tal” (SOUZA, 2012, p. 49). Esse fato, segundo o autor, nos revela que “a violência simbólica perpetrada aqui age no sentido de negar toda a ‘construção social do privilégio’ como privilégio de classe, transmitido familiarmente de modo insensível e ‘invisível’ pelos mecanismos de socialização familiar” (SOUZA, 2012, p. 48).

Assim temos, no que diz respeito a essa chamada “nova classe média”, que Souza (2012) entende que se trataria, na verdade, de uma nova classe trabalhadora, que seria proveniente do que ele categorizou enquanto uma ralé-estrutural (SOUZA, 2003), ou seja, se trataria de uma parcela dessa massa de pessoas marginalizadas socialmente pelos efeitos históricos do abandono social, que conseguiu adquirir aquilo que Souza (2003) conceituou como *habitus* primário.

No limite essa nova classe trabalhadora (SOUZA, 2012) seria uma parte da chamada ralé-estrutural (SOUZA, 2003), que conseguiu superar as consequências históricas do abandono social, *habitus* precário (SOUZA, 2003), e assim adquiriu as disposições necessárias, o *habitus* primário (SOUZA, 2003), para se adequar às demandas estabelecidas pela sociedade burguesa contemporânea e assim adentrou o mercado de trabalho formal no Brasil. Essa diferenciação entre os agentes sujeitos aos desdobramentos da relação de abandono social e aqueles agentes que conseguiram avançar diante dessas relações fica mais clara quando Souza (2012) afirma: “O que caracteriza toda classe trabalhadora é a sua “inclusão subordinada” no processo de acumulação do capitalismo em todas as suas fases históricas. O trabalhador, ao contrário da “ralé” e de todos os setores desclassificados e marginalizados, é reconhecido como membro útil à sociedade e pode criar uma narrativa de sucesso relativo para sua trajetória pessoal”. (SOUZA, 2012, p. 52)

Mas como explicar essa mudança de *habitus*? É aqui que Souza (2012) nos apresenta a ideia de capital familiar, pois o que de fato diferenciaria o que ele conceituou enquanto uma ralé-estrutural (SOUZA, 2003) e o que categorizou enquanto os batalhadores brasileiros (SOUZA, 2012) seria a diferença de acesso a um capital simbólico, ou seja, acesso

[...] às formas de lucro e de poder que assegura, só existe na relação entre as propriedades distintas e distintivas como corpo correto, língua, roupa, mobília (cada uma delas obtendo seu valor a partir de sua posição no sistema das propriedades correspondentes, ele mesmo objetivamente referido ao sistema das posições nas distribuições) e indivíduos ou grupos dotados de esquemas de percepção e de apreciação que os predis põem a reconhecer (no duplo sentido do termo) essas propriedades (BOURDIEU, 2013, p. 111).

Segundo Souza:

Essa é uma distinção fundamental em relação às famílias da “ralé” que estudamos em livro anterior a este. A família típica da “ralé” é monoparental, com mudança frequente do membro masculino, enfrenta problemas graves de alcoolismo, de abuso sexual sistemático e é caracterizada por uma cisão que corta essa classe ao meio entre pobres honestos e pobres delinquentes. É a classe vítima por excelência do abandono social e político com que a sociedade brasileira tratou secularmente seus membros mais frágeis. [...] Vários dos batalhadores são oriundos da “ralé” – ou da “elite da ralé”, para a qual os fatores destrutivos puderam ser compensados de algum modo eficaz – e conseguiram a duras penas ascensão material e alguma dose de autoestima e de reconhecimento social (SOUZA, 2012, p. 50).

Assim temos que, a partir de uma crítica às correntes que buscam teorizar sobre as particularidades sociais do Brasil, tendo por base a ideia de uma possível superação da desigualdade entre as classes sociais via distribuição de renda, Jessé Souza, ao retomar o mote do abandono social juntamente com duas perspectivas teóricas contemporâneas, as de Pierre Bourdieu e de Charles Taylor, permite um grande avanço nos debates teóricos acerca da desigualdade social no Brasil, pois nos apresenta duas importantes categorias de análise, a ralé-estrutural (SOUZA, 2003) e os batalhadores (SOUZA, 2012).

Porém, em nossa leitura, a tentativa de equacionar as diferenças entre esses dois grupos sociais ganharia um lastro explicativo maior se a segunda categoria, os batalhados (SOUZA, 2012), não apareceria condicionada por uma relação direta, com que Souza (2012) conceitua enquanto capital familiar, sobretudo porque esse capital simbólico é apresentado em uma relação direta com a ideia de uma família nuclear específica, pautada em um modelo burguês de núcleo familiar.

Percebemos também que isso foi possível a um capital muito específico que gostaríamos de chamar de “capital familiar” [...] chamamos esse conjunto interligado de disposições para o comportamento de “capital familiar”, pois o que parece estar em jogo na ascensão social dessa classe é a transmissão de exemplos e valores do trabalho duro e continuado [...] a maior parte dos batalhadores entrevistados [...] possuem família estruturada, com a incorporação dos papéis familiares tradicionais de pais e filhos bem desenvolvidos e atualizados. (SOUZA, 2012, p. 50)

Mais especificamente, esse capital simbólico aparece atrelado à ideia de um núcleo familiar burguês, estruturado “com a incorporação dos papéis familiares tradicionais de pais e filhos bem desenvolvidos e atualizados” (SOUZA, 2012, p. 50). Isso se faz perceber também no momento em que ele categoriza como uma das características das famílias da ralé-estrutural a falta de um projeto pessoal, ou seja, a falta de um futuro, ou de um “pensamento prospectivo” (SOUZA, 2012, p. 51). “A capacidade de planejar a vida e de pensar o futuro como mais importante que o presente é privilégio das classes em que o aguilhão da necessidade de sobrevivência não as vincula à prisão do presente sempre atualizado como necessidade premente. A “ralé” é refém do “presente eterno”, do incerto pão de cada dia e dos problemas que não podem ser adiados.” (SOUZA, 2012, p. 51).

Ao levar em conta a importância das considerações e dos conceitos cunhados por Jessé Souza (2003; 2004; 2012), sobre as dinâmicas e as desigualdades sociais no Brasil, que, no limite, podem ser lidas enquanto uma construção decorrente de uma espécie de economia de capitais familiares, podemos refletir, de maneira exploratória, sobre os processos de engendramento e de legitimação desse capital simbólico específico, em uma tentativa de desnaturalizar a ideia de um modelo de família nuclear burguesa enquanto única matriz possível de disposições e práticas sociais adequadas à contemporaneidade.

Nesse sentido apresentamos um possível alargamento teórico diante das reflexões sobre as diferenças e as proximidades entre o que Jessé Souza categoriza, a partir de uma distinção de capitais familiares (SOUZA, 2012), enquanto uma ralé estrutural (SOUZA, 2003), e o que ele nomeia de batalhadores (SOUZA, 2012), assumindo como mediadora a existência de um capital simbólico ligado diretamente ao núcleo da unidade familiar.

Essa perspectiva é possível, sobretudo porque, por exemplo, encontramos, nos escritos de Robert W. Slenes (2011), apontamentos sobre as famílias cativas existentes no país, durante o ciclo econômico do café. Trata-se de famílias que foram, e ainda são, em sua maioria, vítimas do abandono social praticado pela sociedade nacional, mas há a possibilidade de se pensar esse núcleo familiar enquanto detentor de “um projeto de vida” (SLENES, 2011, p. 59). Segundo o autor: “O que emerge deste enfoque é a família como centro de “um projeto de vida”. Essa família-projeto, entretanto, não configurava uma “brecha” camponesa que permitia uma pequena autonomia ao cativo [...] ao contrário, é um campo de batalha, um dos palcos principais, aliás, em que se trava a luta entre escravo e senhor e se define a própria estrutura e destino do escravismo” (SLENES, 2011, p. 59).

Em nossa leitura, a construção teórica sobre a problemática das classes sociais no Brasil, apresentada por Souza (2003; 2004; 2012) e que tem como princípio os desdobramentos de um abandono social, assim como a busca por um distanciamento daquilo que o mesmo apresenta como uma espécie de fetichismo em um progresso econômico, se coloca como um novo caminho para interpretar a questão das classes sociais no país. Souza não pensa

[...] a prática como uma relação mecânica, diretamente determinada pelas condições antecedentes e inteiramente redutível ao funcionamento mecânico de esquemas preestabelecidos, “modelos”, “normas”, ou “papéis”, que deveríamos, aliás, supor que são em um número infinito, como são as configurações fortuitas dos estímulos capazes de desencadeá-los (BOURDIEU, 1983, p. 64).

Na busca por um maior distanciamento em relação aos paradigmas teóricos que entendem a questão da desigualdade social apenas por um viés econômico, Souza (2012) apresenta a necessidade de se adentrar no mundo das práticas sociais, tendo em vista que

[...] a prática é, ao mesmo tempo, necessária e relativamente autônoma em relação à situação em sua imediatidade pontual, porque ela é o produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus* – entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis, que, interligando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma *matriz de percepção, de apreciação e de ações* e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas, que permitem resolver os problemas da mesma forma, e as correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por esses resultados. (BOURDIEU, 1983, p. 65).

Assim, quando pensamos sobre os desdobramentos do chamado abandono social (SOUZA, 2003), na busca por compreender as especificidades dos grupos sociais dominados no Brasil, nomeados por ralé-estrutural (SOUZA, 2003) e batalhadores (SOUZA, 2012), estamos diante de um modelo interpretativo que leva em conta as dinâmicas existentes entre as classes sociais, na medida em que

[...] as práticas não se deixam deduzir nem das condições presentes que podem parecer tê-las suscitado nem das condições passadas que produziram o *habitus*, princípio durável de sua produção. Só se pode explicá-las, portanto, com a condição de relacionar as condições sociais nas quais se constitui o *habitus* que as engendrou e as condições sociais nas quais ele é posto em ação [...] história incorporada, feita natureza, e esquecida como tal, o *habitus* é a presença operante de todo o passado do qual é produto: no entanto ele é o que confere às práticas sua *independência relativa* em relações às determinações do presente imediato. (BOURDIEU, 2009, p. 93)

Em nossa leitura, a contribuição de Souza (2003; 2004; 2012) para a interpretação das classes sociais no Brasil estaria na noção de capital familiar (SOUZA, 2012, p. 51), uma vez que ela permite pensar sobre uma multiplicidade de capitais familiares, responsáveis por gerar uma diversidade de práticas sociais, tendo em vista que o *habitus*, em sua esfera individual, atua enquanto “uma capacidade infinita de engendrar em toda a liberdade (controlada) produtos – pensamentos, percepções, expressões, ações – que sempre têm como limites as condições historicamente e socialmente situadas de sua produção. A liberdade condicionada e condicional que ele garante está tão distante de uma criação de uma imprevisível novidade quanto de uma simples reprodução mecânica dos condicionamentos iniciais”. (BOURDIEU, 2009, p. 91).

Por isso, para pensarmos a condição contemporânea desses chamados batalhadores (SOUZA, 2012), temos que ter em vista que, no interior de uma classe social, “o princípio das diferenças entre os *habitus* individuais reside na singularidade das trajetórias sociais, às quais correspondem as séries de determinações cronologicamente ordenadas e irreduzíveis umas às outras” (BOURDIEU, 2009, p. 100). Nesse sentido, seria “tão verdadeiro quanto falso dizer que as ações coletivas produzem os acontecimentos ou que eles são seu produto. Na verdade, elas são produto de uma conjuntura, isto é, conjunção necessária das disposições de um acontecimento objetivo” (BOURDIEU, 1983, p. 76).

As contribuições de Jessé Souza representam um importante avanço junto à discussão sobre as questões de classe no Brasil contemporâneo. Suas propostas teóricas apresentam novos termos significantes para a construção do debate sobre as dinâmicas de classe no país, denunciando a necessidade de um distanciamento de visões que tentam enquadrar o brasileiro em um arranjo teórico pautado na ideia de um *homo economicus* (BOURDIEU, 1983).

Considerações Finais

Ao finalizarmos a reflexão aqui apresentada, destacamos que talvez um caminho para ampliação das discussões acerca dos desdobramentos do abandono social (SOUZA, 2003), que entrelaça as relações sociais em nosso país, desde o fim do século XIX, seria olhar para as práticas e para as estratégias de cada agente ou de cada grupo de agentes no interior das classes sociais. Isso porque, enquanto experiência social incorporada, “o *habitus* torna possível a produção livre de todos os pensamentos, de todas as percepções e de todas as ações inscritas nos limites inerentes às condições particulares de sua produção” (BOURDIEU, 2009, p. 91).

O fato de existirem historicamente distintos modelos de famílias no país remete a distintos capitais familiares, que, contextualizados em suas devidas conjunturas históricas, engendrariam práticas sociais diversificadas entre os membros de um mesmo grupo, ou, se preferirmos, de uma mesma classe social. É nesse sentido que um olhar *praxiológico* (BOURDIEU, 1983) talvez nos permita avançar, tendo em vista a necessidade colocada por Souza (2003) de superar a ideia de um progresso econômico como caminho para o fim da desigualdade de classe no país. Entende-se que um estudo *praxiológico* deve assumir como objeto,

[...] não somente o sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações *dialéticas* entre essas estruturas e as *disposições* estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade. Este conhecimento supõe uma ruptura com o modo de conhecimento objetivista, quer dizer, um questionamento das condições de possibilidade e, por aí, dos limites do ponto de vista objetivo e objetivante que apreende as práticas de fora, enquanto fato acabado, em lugar de construir seu princípio gerador situando-se no próprio movimento de sua efetivação. (BOURDIEU, 1983, p. 47)

Dessa maneira, ao pensarmos praxiologicamente a relação entre as classes sociais, o capital familiar e a ideia de um abandono social no país, ampliaríamos o alcance explicativo de nossas análises, assumindo que,

[...] para definir a relação entre o *habitus* de classe e o *habitus* individual (indissociável da individualidade orgânica imediatamente dada à percepção imediata – *intuitus personae* – e socialmente designada e reconhecida – nome próprio, pessoa jurídica, etc.), poder-se-ia considerar o *habitus* de classe (ou de grupo), isto é, o *habitus* individual na medida em que exprime ou reflete a classe (ou o grupo) como um sistema subjetivo, mas não individual de estruturas interiorizadas, esquemas comuns de percepção, de concepção e de ação, que constituem a condição de toda objetivação. [...] efetivamente, é uma relação de *homologia*, ou seja, de diversidade na homogeneidade que reflete a diversidade na homogeneidade característica de suas condições sociais de produção, que une os *habitus* singulares dos diferentes membros de uma mesma classe: *cada sistema de disposições individuais* é uma *variante estrutural* dos outros, na qual se exprime a singularidade da posição no interior da classe e da trajetória. (BOURDIEU, 2009, p. 99)

Por fim, pensar sobre o Brasil, tendo em vista todas as suas especificidades culturais, políticas e econômicas, sempre foi um desafio. Podemos dizer que, contemporaneamente, as contribuições de Jessé Souza são fundamentais para novas possibilidades de análises e entendimentos sobre as dinâmicas sociais brasileiras, pois apontam para um caminho que não se encontra preso às amarras de uma visão objetiva e economicista de nossa sociedade.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORITIZ, Renato (Org.). *Bourdieu - Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 46 a 81.
- BOURDIEU, Pierre. *O Senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. Capital simbólico e classes sociais. *Novos Estudos Cebrap*, n.96, p. 105-115, 2013.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo, v2: o canto do cisne de 1967 aos nossos dias*. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo, 2008.
- NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- SOUZA, Jessé. (Não) Reconhecimento e subcidadania, ou o que é “ser gente”? *Lua Nova*, n.59, p.51-74, 2003. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452003000200003>. Acesso em: 05/nov/2020.
- SOUZA, Jessé. A gramática social da desigualdade brasileira. *Revista brasileira de ciências sociais*. N. 54. 2004, p. 79 - 96. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v19n54/a05v1954.pdf>. Acesso em: 05/nov/2020.
- SOUZA, Jessé. *Os batalhadores brasileiros: a nova classe média ou a nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

A Redução de Danos como estratégia de promoção de orientação e cuidados para usuários de drogas: uma revisão sobre experiências de alguns países

*Jaqueline de Sousa Gomes¹
Nalayne Mendonça Pinto²*

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar uma revisão teórica sobre as experiências da Redução de Danos (RD) em alguns países e, em especial, a experiência brasileira, tendo em mente que a Redução de Danos não é hegemônica. Podemos notar uma disputa por terapêuticas no cenário de políticas públicas de saúde para usuários de drogas e entender principalmente que a Redução de Danos faz parte de um discurso de saber que opera sobre os corpos dos usuários de drogas. Nota-se que a exigência do abandono total do uso de drogas colabora com censuras direcionadas aos usuários, fazendo com que as instituições de saúde, em vez de serem agências produtoras de cidadania, são agências/territórios produtores de estigmas. A RD se apresenta como uma medida alternativa, que vai em contrapartida à política de guerra às drogas e pretende corrigir falhas nessa política, que não é democrática, apenas encarcera e mata extratos da sociedade que são estigmatizados.

Palavras-chave: Redução de danos. Usuários de drogas. Política de drogas. Saúde.

Harm Reduction as a strategy to promote guidance and care for drug users: A review of experiences in some countries.

Abstract: The objective of this article is to present a theoretical review on the experiences of Harm Reduction (DR) in some countries and mainly the Brazilian experience, bearing in mind that Harm Reduction is not hegemonic, as we can see a dispute for therapies in the scenario of public health policies for drug users and understand mainly that Harm Reduction is part of a discourse of knowledge that operates on the bodies of drug users. It is noted that the requirement of total abandonment of drug use collaborates with censorship directed at users, making these health institutions, instead of being agencies that produce citizenship, are agencies / territories that produce stigma. The DR presents itself as an alternative measure that goes against the policy of war on drugs, intends to correct flaws in this policy that is not democratic, only incarcerates and kills extracts from society that are stigmatized.

Key-word: Harm reduction. Drug users. Drug policy. Health.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela UFRRJ. Graduada em Ciências Sociais pela UFRRJ. E-mail: jaqueline-sgomes@hotmail.com

² Doutora em Ciências Humanas (Sociologia) pela UFRJ (2006), Mestre em Sociologia e Antropologia pela UFRJ (2000). Professora associada do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRRJ. E-mail: nalaynempinto@gmail.com

Introdução

O objetivo deste artigo³ é apresentar uma revisão teórica sobre a experiência da Redução de Danos em alguns países e, em especial, a experiência brasileira, tendo em mente que a Redução de Danos não é hegemônica. Podemos notar uma luta por terapêuticas no cenário de políticas públicas de saúde para usuários de drogas e entender principalmente que a Redução de Danos faz parte de um discurso de saber que opera sobre os corpos dos usuários de drogas. Nele estão contidos acúmulos e reflexões em torno da temática da política de drogas brasileira e seus reflexos na política de segurança e saúde. O que nos levou ao tema da Redução de Danos (RD) foi o interesse nos estudos relacionados à política de drogas brasileira e, com aprofundamento nesse tema, notamos que os respectivos estudos sobre o tratamento dos usuários de drogas estão muito inclinados para a arena criminal e a arena médica, principalmente a psiquiátrica e a psicológica.

Em contrapartida, interessamo-nos notadamente pelos estudos com enfoque na questão de modelos de tratamento dos usuários de drogas, entendendo a Redução de Danos como um movimento democrático, de resistência, de luta por direitos e de cuidado com a nossa existência. Outra questão que nos levou a esse tema, como pesquisadoras da área das ciências sociais, foi a percepção da carência de estudos nesta área tão importante que é a saúde e a Redução de Danos. Urge, cada dia mais, um olhar diferenciado dos cientistas sociais sobre o campo das políticas públicas, na promoção da assistência e saúde para os usuários de drogas, baseadas em outros modelos de tratamentos. Para tanto, as diversas facetas devem ser exploradas e a relativização necessária deve se fazer presente para se entender os contextos – sejam eles culturais ou sociais - em que estão inseridos os usuários.

Considerações sobre a evolução da política de Redução de Danos no cenário internacional

De acordo com Pablo Ornelas Rosa – em seu trabalho *Drogas e a governamentalidade neoliberal: uma genealogia da Redução de Danos* (2014) – a Redução de Danos (RD) surge como um movimento de cunho político e internacional que visa à minimização das consequências danosas à saúde, decorrentes do uso inadequado de drogas. Essa política não leva em consideração a abstinência ou a internação compulsória como requisitos ou formas de se obter êxito no programa de RD. A gênese da Redução de Danos encontra solo fecundo nos países baixos europeus, como as primeiras investidas governamentais de alguns países que viam, nas ações pragmáticas da Redução de Danos, uma saída para conter o grande surto de contaminação pelo HIV e por hepatite virais, na década de 80, principalmente difundidas por UDI (Usuários de Drogas Injetáveis), profissionais do sexo, entre outros.

Gordon Allan Marlatt (1999), pesquisador comprometido com o tema da RD, teve seus estudos pautados em experiências concretas de Redução de Danos na Holanda, na Inglaterra, em outros países baixos, nos Estados Unidos, no Canadá e na Austrália. Embora seu trabalho não adentre muito na questão da política de drogas, nos dá uma grande compreensão da eficácia dessa política no campo da saúde. Como é uma experiência pragmática, é alçada pela efetividade.

³ Este artigo é um fragmento monográfico, resultado de um longo caminho de formação no Curso de Ciências Sociais – A Redução de Danos como estratégia de promoção de orientação e cuidados para usuários de drogas: uma Netnografia com a Rede Brasileira de Redução de Danos e Direitos Humanos - 2017, Monografia do Curso de Ciências Sociais, UFRRJ, sob a orientação da professora Dra. Nalayne Mendonça Pinto.

Comecei a perceber que a redução de danos é muito mais do que apenas uma alternativa à abstinência no tratamento de dependência química e na prevenção do HIV/AIDS. A redução de danos trata do manejo seguro de uma ampla gama de comportamentos de alto risco e dos danos associados a eles. O importante não é se determinado comportamento é bom ou ruim, certo ou errado; na redução de danos, a ênfase é se o comportamento é seguro ou inseguro, favorável ou desfavorável. A redução de danos centra-se no que funciona (pragmatismo) e no que ajuda (empatia e solidariedade). (MARLATT, 1999, p.22).

Denis Roberto da Silva Petuco (2016)⁴ nos mostra que o Reino Unido soube aproveitar bem a experiência no pós-guerra para o desenvolvimento de políticas públicas e estratégias inovadoras de cuidado em saúde. Com os impactos sofridos pela I Grande Guerra no campo da saúde, houve a problematização do grande aumento do uso de morfina e heroína, bastante difundidas na medicalização de soldados. Com esse cenário, houve o surgimento de medidas protetivas na minimização dos impactos causados pelo uso indevido de substâncias. Uma das experiências relatadas por Marlatt (1999) no campo da RD nos leva à Inglaterra – com esse cenário descrito acima. Iniciado com o Relatório Rolleston de 1926, o modelo de RD era conhecido, no Reino Unido, como “Minimização de Danos”. Petuco (2016) vai assinalar esse marco como o primeiro nascimento da Redução de Danos. Segundo Rosa (2014), o relatório baseava-se em uma comissão interministerial, capitaneada pelo Sir. Humphrey Rolleston, Ministro da Saúde da Inglaterra naquela época. Assim o relatório dava o aval ao médico para livre prescrição legal de substância derivada do ópio para usuários de algumas drogas. De acordo com Marlatt (1999), o Reino Unido foi o primeiro no enfoque de “Medicalização”, no qual dependentes de drogas podiam receber prescrições de drogas como heroína e cocaína para fins de manutenção.

Por mais que a prescrição de certas substâncias psicoativas àqueles indivíduos diagnosticados como dependentes químicos tenha sido desaprovada durante os anos subsequentes na Inglaterra, tal política voltou a ser praticada pelo departamento de saúde de Merseyside em 1990, atendendo às demandas na cidade de Liverpool (MARKS, 1991 apud MARLATT, 1999, p.35).

O modelo de RD de Merseyside disponibilizava uma gama de serviços a todos os dependentes que fossem cadastrados no Serviço de Dependência de Drogas, podendo incluir nesses serviços a troca de seringas; a prescrição de drogas como heroína e cocaína; a prescrição de receitas para usuários de drogas fumáveis, que são preparadas em forma de “baseados”, ampolas ou aerossol, e até a disponibilização de serviços de moradias para os dependentes cadastrados (ROSA, 2014).

Marlatt (1999) assinala que cinco funções potenciais da abordagem da prescrição médica para dependentes são observadas por Strang (1990). Segundo ele, a primeira função se aplica à prescrição médica para alívio da abstinência. A exemplo disso, podemos observar a prescrição de Metadona® para dependentes de opiáceos. Em segunda função, observamos a prescrição como meio de atrair os dependentes, como se fosse uma estratégia de marketing, e já favorecendo a terceira função, a promoção da retenção desses usuários no programa, prevenindo o abandono ao tratamento. A quarta função se mostra bastante interessante para

⁴ PETUCO, Dênis Roberto da Silva. O pomo da discórdia? A constituição de um campo de lutas em torno das políticas públicas e das técnicas de cuidado em saúde dirigidas a pessoas que usam álcool e outras drogas no Brasil. Tese de Doutorado. UFJF, julho de 2016.

análise: a prescrição médica como promotora de mudança na vida dos usuários dependentes, por meio de metas intermediárias no favorecimento de potencial mudança de hábito e, nas palavras de Marlatt (1999), “uma meta em curto prazo, que pode facilitar maiores avanços se o dependente iniciar um programa gradual de redução de danos do uso de drogas” (p.36).

Assim como Strang (1990), Marlatt (1999) chama a atenção para a importância da introdução de metas intermediárias na abordagem da RD no modelo Inglês. Essas metas intermediárias também são enfatizadas por Allan Parry (1989).

Se o funcionamento do tratamento for entendido como uma cascata de processos de mudança (seqüencial ou simultaneamente), com o estado final de cada processo atuando como uma hierarquia de metas, então o impacto benéfico da prescrição poderia ser avaliado de acordo com sua efetividade na realização de metas intermediárias. Algumas dessas metas intermediárias dentro da cascata ou de hierarquia poderiam ser vistas como particularmente importantes, tais como parar de compartilhar equipamentos de injeção, passar do uso de drogas injetáveis para uso exclusivo de drogas orais (STRANG, 1990 apud MARLATT, 1999, p. 36).

A quinta função envolve a prescrição de drogas, como heroína e Metadona®, aos usuários que se mostrem incapazes ou, por livre vontade, de se manterem sem drogas. Dessa forma, podemos perceber certa horizontalização na organização dos serviços dos profissionais no programa de RD de Merseyside. As decisões são tomadas por membros de uma equipe interdisciplinar que, segundo Marlatt (1999), inclui médicos, assistentes sociais, enfermeiros e terapeutas. Assim, o programa de medicalização não é processado apenas pelo médico que prescreve a receita. Marlatt (1999) chama a atenção para a força policial, que desempenha um papel decisivo na abordagem de RD de Merseyside⁵. A força policial participa de comitês que aconselham infratores como uma forma de melhorar os programas de tratamento e prevenção de drogas. Sua política de advertência aconselha os usuários a não cometerem delitos futuramente, sujeitos a penas mais severas.

O caso holandês como modelo de RD também se mostra bastante interessante para análise, na medida em que nos fornece abundantes informações a respeito das medidas protetivas de Redução de Danos instituídas naquele país. De acordo com Petuco (2016), o segundo nascimento da Redução de Danos encontra-se na Holanda. Logo, para uma melhor compreensão do leitor, se faz necessário explicar o caso peculiar da política de RD nos moldes holandeses.

De acordo com Marlatt (1999), pode-se observar mudanças na política de drogas na Holanda, na década de 70, devido ao crescente problema das drogas emergente na década de 60. Nos países baixos, observa-se uma mudança na política de drogas já em 1972. Antes disso, na Holanda, usuários poderiam ter penas pesadas se fossem pegos portando drogas ilícitas. Em decorrência disso, a Lei Holandesa de Ópio de 1976 foi instituída e fazia a distinção entre drogas de maior risco, como heroína, anfetamina, cocaína e LSD, e as drogas de menor risco, como maconha e haxixe. Outra medida utilizada pela política de drogas foi a separação dos mercados de drogas pesadas das drogas consideradas leves, evitando que o usuário, ao procurar uma droga leve, se deparasse com outras drogas pesadas que estivessem a sua disposição.

⁵ Ver a respeito: Chappell, Reitsma, O’Connell & Strang, 1993, apud Marlatt, 1999, p.36.

Nos anos 80, surgiu uma nova filosofia de tratamento. Cada vez mais, o governo incentivava formas de auxílio, cujo principal objetivo não era eliminar o comportamento adictivo como tal, e sim, melhorar o bem-estar físico e social dos viciados e ajudá-los a atuarem socialmente. Nessa fase, a incapacidade (temporária) do viciado de abandonar o uso de drogas estava sendo aceita como fato. Esse tipo de assistência pode ser definido como Redução de Danos ou, em termos mais tradicionais, como prevenção secundária e terciária. Sua efetividade só pode ser assegurada por serviços de baixa exigência e auxílio acessível, os quais são conceitos-chave na política holandesa em relação às drogas. Isso toma a forma de: trabalho de campo nas ruas, em hospitais e em prisões; centros de livre circulação para prostitutas; fornecimento de Metadona® prescrita como droga substituta; apoio material; e oportunidades de reabilitação social (ENGLESMAN 1989, p.216, apud MARLATT, 1999, p.31).

Marlatt (1999), em uma de suas visitas ao Jellinekcentre⁶ de Amsterdã, pôde conhecer a perspectiva da Redução de Danos, aprendendo seus modelos básicos e pressupostos. O autor é enfático ao dizer que o movimento de RD holandês em busca de uma abordagem mais pragmática e humana foi estimulado devido à participação direta de usuários e dependentes químicos holandeses. Essa participação direta foi promovida pelo grupo Junkiebonds, que surge como vanguarda das primeiras investidas em programas de trocas de seringas (PTS), em Amsterdã, por volta de 1984. Os Junkies eram grupos locais surgidos em 1980, com representação nacional na federação holandesa de ligas de dependentes. Funcionava como um sindicato de dependentes químicos. Essa organização recebia toda semana seringas e agulhas limpas em trocas de seringas ou agulhas dos usuários, ministradas pelo serviço de saúde municipal.

Petuco (2016) vai nos mostrar que não foi o advento da AIDS que favoreceu o surgimento dos primeiros programas de troca de seringas (PTS). O autor assinala que o que fez com que surgisse esse programa foi a articulação de medos, medos da população de atenderem usuários de drogas injetáveis.

Diferentemente do que muitas pessoas acreditam, portanto, o primeiro programa de troca de seringas (PTS) não nasceu como uma estratégia para o enfrentamento da epidemia da AIDS, que na época ainda não era percebida como um problema entre pessoas que usavam drogas por via injetável. O que motivou o segundo nascimento da RD foi uma articulação de medos: o medo que tinham os funcionários de uma farmácia em atender pessoas que usam drogas injetáveis, e o medo das autoridades sanitárias holandesas diante de uma possível epidemia de hepatites virais (PETUCO, 2016, p.115).

O modelo de RD nos moldes holandeses, segundo Marlatt (1999), expandiu-se do modelo orientado de abstinência para abordagens múltiplas, abordagens essas que vão desde os programas de baixa exigência, como, por exemplo, a caminhoneta da Metadona®, até programas de maior exigência, como comunidades terapêuticas. A caminhoneta da Metadona® não tem ponto fixo, não exige certo compromisso com a abstinência do dependente, nem que o dependente se comprometa com o tratamento. Apenas conseguem se tratar com esse medicamento os pacientes que estiverem inscritos no cadastro central da Metadona® e sob consulta médica.

⁶ Segundo Marlatt (1999), o nome é derivado de E. M. Jellinek, um importante estudioso norte-americano do alcoolismo.

Durante minha visita ao Jellinekcentre em Amsterdã, observei a variedade de programas de tratamento disponíveis, desde projetos comunitários de baixa exigência (por exemplo, a “caminhoneta da metadona” sem ponto fixo) até programas de alta exigência, baseados em abstinência, para pacientes internados (por exemplo, comunidades terapêuticas e assistência domiciliar em longo prazo). Os programas de redução de danos incluem trabalho de campo com dependentes nas ruas, em hospitais e nas prisões; centros de livre circulação para profissionais do sexo; e amplos programas de trocas de seringas. Em contraste com programas de alta exigência, os programas de baixa exigência não exigem um comprometimento com a abstinência ou exame de drogas como pré-requisito para admissão. Tudo o que pedem do dependente é a disposição de aparecer e (espera-se) iniciar um movimento na direção de reduzir os danos associados ao uso de drogas (MARLATT, 1999, p. 32).

Rosa (2014) nos mostra que o programa de RD holandês, fundamentado no PTS que buscava a minimização da infecção por HIV, se mostrou extremamente eficaz, proporcionando a minimização da infecção por insumos. Em 1985, houve o estabelecimento de uma nova estrutura na revisão da política de drogas, a “normalização”, que está voltada para as necessidades do usuário de drogas e almeja reduzir o mínimo os danos causados pelo consumo indevido de drogas. Segundo a política de normalização, o usuário pode ser observado como um holandês desempregado e não como uma ameaça ou risco para o país. O excerto a seguir pode explicar bem a normalização:

A posição holandesa delineada por Engelsman e seus compatriotas é resumida pelo termo “normalização”. Ela se apresenta como uma posição política pragmática, que se coloca entre a guerra às drogas, por um lado, e a legalização, por outro. A normalização está, primordialmente, voltada às necessidades dos usuários de drogas e ao objetivo de reduzir ao mínimo todas as formas de danos que podem decorrer das respostas ao controle, distintas daquelas decorrentes do uso de drogas em si. Contudo, a normalização não significa desistir do cumprimento da lei. Trata-se de melhor ajustar o cumprimento da lei de modo a evitar a rotulação estigmatizadora dos usuários de drogas menos perigosas... Evidentemente, essa versão do pragmatismo (e trata-se de apenas uma versão entre muitas) seria como uma bandeira vermelha para um touro no que se refere a políticas de “tolerância zero” em qualquer país (DORN, 1989, p.995 apud MARLATT, 1999, p.32).

Marlatt (1999) salienta que qualquer tentativa de reprodução da política de drogas no molde holandês em outros países se mostra dificultosa devido a fatores culturais existentes. O autor mostra que a Holanda sofre críticas a respeito de sua política permissiva, frente a países com políticas mais repressivas de combate às drogas, como os Estados Unidos e alguns países da Europa que não fazem parte do bloco de políticas de RD. Dentre as críticas que repousam sobre os holandeses, podemos destacar o narcoturismo. Observando-se que o país recebe muitos turistas que frequentam coffeeshops, a preocupação das autoridades é de que essa prática fomentasse o contrabando de drogas para outros países. Em resposta a isso, o governo holandês instituiu, em sua agenda, uma política revisada de drogas, um relatório nomeado como “continuidade e mudança” (p.34), que limitava a quantidade de maconha que o usuário poderia adquirir, a fim de evitar sua revenda em outros países. Assim, a quantidade de maconha que os estabelecimentos poderiam vender reduziu de 30 gramas para 5 gramas.

De acordo com Marlatt (1999), a experiência da RD também foi promovida por outros países da Europa, embora alguns países como a França e Suécia não tenham aceitado compor o bloco das políticas de RD, devido à discordância com a política de drogas instituída em cada país.

A prática de RD instituída na Alemanha é vista por pesquisadores como um exemplo de Redução de Danos. Formado em 1990, o programa de Frankfurt oferece uma gama de tratamentos, que incluem serviços de baixa exigência, como caminhoneta móvel e o oferecimento de Metadona®, programa de trocas de seringas para usuários, abrigos para dependentes, quatro centros de tratamento médico e três salas de assistência à saúde utilizadas para injeção de drogas pelo usuário. (MARLATT, 1999, p.38). Os efeitos positivos corroboram a importância do programa de RD naquele país.

A experiência suíça, iniciada em 1993, assinalada por Marlatt (1999), mostra que foi um programa voltado para atenção aos usuários de drogas pesadas, combinada com um estudo de três anos sobre política de drogas e distribuição de drogas pesadas para dependentes, capitaneada pela assistência médica e social (KARAEEL, 1993, apud MARLATT, 1999, p.38). A *Fixerstuebli*, conhecida como sala do pico, oferece um lugar tranquilo e seguro para usuários poderem injetar-se drogas. Já a *Platzpitze*, conhecida como parque da agulha, não obteve tanto sucesso, devido ao fato de ser um ambiente no qual os dependentes poderiam comprar e manusear drogas em ambiente público. Segundo Marlatt (1999), as autoridades suíças fecharam o projeto da *Platzpitze* em 1992, onde uma política de não intervenção era adotada desde que o parque tivera permissão para ser operado, em 1987.

Os governantes consideraram uma abordagem alternativa: descentralizar os serviços e disponibilizar heroína e outras drogas injetáveis para dependentes pesados por meio de prescrições. Nesse novo programa, disponível em oito cidades suíças, os dependentes que se qualificassem para o programa tinham acesso à heroína, morfina e metadona injetável com acompanhamento médico, além de serviços que incluíam alojamento e auxílio na busca de emprego, tratamento para problemas somáticos e psiquiátricos (incluindo HIV) e aconselhamento para problemas de família e de estilo de vida. Embora a Suíça seja um país pequeno, cuja população é de apenas 6 milhões, estima-se que 30 a 40 mil pessoas sejam dependentes de drogas pesadas (MARLATT, 1999, p.38).

De acordo com Marlatt (1999), esse novo programa Suíço, em seu plano inicial, visava atingir cerca de 700 usuários. Só poderiam ser aceitos no programa usuários que fossem altamente dependentes. No verão de 1995, 340 dependentes de heroína suíços recebiam um suprimento legal de heroína por dia, de um dos programas de prescrições (MARLATT, 1999, p.39). Esses países citados acima, que compunham o bloco de RD nos moldes europeus, segundo Marlatt (1999), juntos, faziam parte da aliança para promoção de práticas de RD para usuários de drogas urbanas de alto risco. As evidências positivas explicitadas pelo autor também corroboram a importância da prática de Redução de Danos nesses países.

A política de RD aplicada na América tem como expoentes importantes o Canadá e o Brasil. A experiência brasileira de RD será abordada na próxima seção e não será explanada aqui.

Marlatt (1999) discorre que a primeira vez que a RD foi adotada como referencial de estratégia nacional de drogas no Canadá foi em 1987. O país sediou, em março de 1994, a V Conferência Internacional sobre Redução de Danos relacionados com drogas, na cidade de Toronto, que foi a primeira realizada na América do Norte. O modelo canadense reflete

programas de UDI, programa de troca de seringas e manutenção com Metadona®, incluindo também auxílio na prevenção de abusos com álcool, visando sempre à promoção e educação para a saúde.

A abordagem da redução de danos na educação focaliza informações neutras sobre as diferentes drogas, suas propriedades e efeitos, sobre leis e direitos legais, sobre como reduzir riscos e onde obter ajuda, se necessário. Ela ajuda os jovens a desenvolver uma grande variedade de habilidades na avaliação, no julgamento, na comunicação, na afirmação, na resolução de conflitos, na tomada de decisões e no uso seguro. A educação sobre a redução de danos baseia-se no humanitarismo, no pragmatismo e em uma abordagem científica de saúde pública. Os princípios da educação sobre drogas com redução de danos são os de que o uso de drogas é normal, que ele está associado a benefícios, bem como a riscos, que ele não pode ser completamente eliminado, mas que seus danos podem ser reduzidos; muitos jovens superam o uso de drogas; a educação deve ser isenta de julgamento; ela requer um diálogo aberto com jovens e respeito pelo direito das pessoas de tomarem suas próprias decisões; e enfatiza o apoio positivo dos parceiros e companheiros, e não separação (RILEY apud MARLATT, 1999, p.40).

Essa abordagem canadense explicitada por Marlatt (1999) reflete importante diálogo acerca de uma reformulação de educação sobre drogas no campo das políticas públicas de Redução de Danos. Essa abordagem mais educativa, segundo o autor, também é defendida na Austrália, que também introduziu a prática da Redução de Danos na sua agenda de política nacional de drogas. A Austrália sediou, em 1992, a III Conferência Internacional sobre Redução de Danos Relacionados a Drogas, com o objetivo de minimizar os danos e riscos causados pelo abuso de drogas. Segundo Marlatt (1999), o tabaco e o álcool são incluídos no eixo das drogas ilícitas, levando em consideração que são substâncias que causam a maioria dos riscos na Austrália.

A política de Redução de Danos no Brasil: experiências e aproximações

Historicamente a questão do uso abusivo e/ou da dependência de álcool e outras drogas tem sido abordada por uma perspectiva psiquiátrica e médica. Porém os aspectos psicológicos, econômicos e políticos também deveriam ser ressaltados para a resolução dos problemas com drogas. De acordo com Machado e Boarini (2013), no que se refere ao fenômeno das drogas, a transição do conceito de comportamento de risco para o conceito de vulnerabilidade permitiu o reconhecimento de que, além da perspectiva individual, a droga perpassa outras esferas no âmbito social, econômico e político, e que o comportamento individual é influenciado por essas instâncias.

Outro problema também importante a ser considerado é o fato de essa política muitas vezes estar associada a um discurso higienista de combate à criminalidade e às minorias estigmatizadas que são UDI ou usuários de álcool. Essa tendência reflete os discursos do campo da Segurança Pública, de uma política proibicionista, que corrobora com guerra às drogas, capitaneada pelos EUA. Essa política, de acordo com Machado e Boarini (2013), tinha o modelo de repressão e proibicionismo como pauta principal, objetivando, segundo as autoras, uma sociedade livre das drogas. (DELBON; DA ROS; FERREIRA, 2006).

Forteski e Faria (2013) discorrem que, de acordo com Conte et al. (2004), a exigência de uma sociedade pautada na abstinência acaba determinando a marginalização do usuário, pois extirpa do sujeito a responsabilidade por suas escolhas. Podemos observar que a política de drogas no modelo repressivo, com sua política coercitiva, não prioriza o indivíduo e sua singularidade, além de mostrar uma nítida submissão dos campos da saúde ao poder jurídico, psiquiátrico e religioso. Forteski e Faria (2013) mostram, que, para Souza (2007), há uma necessidade constante dos defensores da RD de enfrentamento dos discursos de poder construído pela Psiquiatria, pelo Direito Penal e pelas instituições de confinamento, que se perpetuaram ao longo da história.

De acordo com Barroso e Silva (2011), a Reforma Psiquiátrica⁷ no Brasil completou 10 anos em 2011, com a Lei 10.216, chamada de Paulo Delgado, que altera a política de saúde mental. Segundo Gonçalves e Sena (2001), a respeito dos elementos para contextualizar a Reforma Psiquiátrica Brasileira, ela pode ser caracterizada como um movimento histórico de cunho político, social e econômico, que reflete ideologias de grupos dominantes. Os autores vão mais a fundo ao mostrarem que a principal vertente tem a desinstitucionalização e a desconstrução como paradigmas que sustentam a internação compulsiva em manicômios. Barroso e Silva (2011) discutem que, por meio da Lei Paulo Delgado, o modelo hospitalocêntrico foi substituído pelo modelo psiquiátrico comunitário de assistência, baseado em serviços de saúde mental descentralizados, multifuncionais e diversificados (ANDREOLI apud BARROSO; SILVA, 2011, p.67).

Santos e Oliveira (2013) apontam que, a partir de 1980, o Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) fica responsável pela formulação de políticas públicas para o enfrentamento das drogas. As autoras mostram que, embora a atuação do CONFEN tenha privilegiado as ações repressoras no enfrentamento das drogas, algumas iniciativas desse órgão promoveram a atenção ao usuário de álcool e outras drogas, dando ênfase ao apoio aos centros de tratamento referenciais, o fomento de comunidades terapêuticas.

De acordo com Rodrigues (2006), a década de 90, no Brasil, ficou marcada por dois movimentos de políticas públicas relacionadas com drogas que se opõem, ou seja, ao mesmo tempo em que houve um recrudescimento penal via justiça criminal, por outro lado, podemos notar um investimento na área da saúde no que diz respeito a políticas públicas de drogas. Segundo a autora, foi justamente a epidemia global da AIDS que levou à necessidade pragmática de implementação de medidas que pudessem reduzir os riscos de drogas, especialmente utilizadas por usuários de drogas injetáveis (UDI). De acordo com a autora, o programa de trocas de seringas (PTS) de Santos foi o pioneiro e era dirigido para UDI, a fim de evitar contaminação via seringas compartilhadas. Esse serviço também via a conscientização dos usuários como forma preventiva.

⁷ A partir da promulgação da Lei Paulo Delgado nº 10.216, de abril de 2001, dispondo sobre a proteção e o direito de pessoas portadoras de transtornos mentais e redirecionando o modelo assistencial em saúde mental, o Brasil adota uma legislação coerente com as diretrizes da Organização Mundial da Saúde. A Reforma Psiquiátrica é entendida como processo social complexo, envolvendo mudança em assistências de acordo com novos pressupostos éticos e técnicos. Disponível em: <http://www.ccs.saude.gov.br/memoria%20da%20loucura/mostra/reforma.html>.

A experiência de Santos – SP

A primeira vez em que se ouviu falar de Políticas de Redução de Danos no Brasil foi a experiência de Santos/São Paulo, em 1989, uma cidade portuária, onde havia uma grande circulação de pessoas e esse fato está intimamente ligado ao advento da AIDS no Brasil. De acordo com Petuco (2016), o marco do terceiro movimento da RD se encontra em solo nacional. Segundo o autor, Santos era a cidade brasileira com maior número de casos de AIDS, decorrentes do compartilhamento de seringas entre usuários de drogas injetáveis e da difusão também por profissionais do sexo. É importante pensar as primeiras investidas na Redução de Danos como política pública no âmbito da aprovação da Lei 8.080/90, que formalizou o papel do SUS, Sistema Único de Saúde, na política de enfrentamento da epidemia de AIDS. Esse processo contou com grande contribuição do então Secretário de Saúde e sanitarista, David Capistrano Filho, sob a coordenação de Fábio Mesquita. O grupo técnico envolvido nesse trabalho gerou as políticas do sistema público de Santos.

Uma série de experiências inéditas foram colocadas em prática: pela primeira vez, uma gestão pública fechava um hospital psiquiátrico e investia em iniciativas municipais de base territorial para o acompanhamento de pessoas em sofrimento mental; promoção de saúde e cidadania e prevenção das DST's e Aids na região portuária (voltada sobretudo às pessoas envolvidas com prostituição); criação do CRAids (Centro de Referência em AIDS), primeiro serviço do tipo no país; também em âmbito municipal, a abertura do Núcleo de Atenção a toxicod dependentes... Estas e outras experimentações, que davam materialidade aos sonhos expressos pelos movimentos da Reforma Sanitária e da Reforma Psiquiátrica, estão registradas no livro “Contra a maré à beira mar: a experiência do SUS em Santos” (CAMPOS; HENRIQUES apud PETUCO, 2016, p.117).

Petuco (2016) argumenta que o medo e o preconceito sempre mataram mais que qualquer vírus. O autor quis mostrar como a iniciativa de Santos com os primeiros programas de RD foi desarticulada pelos setores mais conservadores da sociedade. Para Rodrigues (2006), essa primeira iniciativa de Redução de Danos em Santos não era sustentada por uma legislação e foi alvo de muitas ações civis e criminais, que lograram a descontinuidade das ações e o fim do programa. O material que fora utilizado pelos agentes de saúde foi retido e seus idealizadores foram submetidos a inquérito.

A intransigência articulada de setores conservadores bloqueou as trocas de seringas não apenas na cidade litorânea do estado de São Paulo, mas atrasou a implementação de estratégias voltadas à prevenção da Aids junto a pessoas que usavam drogas injetáveis em todo o país. Seria preciso esperar mais seis anos até que os soteropolitanos conseguissem realizar abertamente aquilo que os santistas foram obrigados a concretizar por meio de uma clandestinidade análoga à do próprio uso de substâncias qualificadas como ilícitas. (PETUCO, 2016, p.118).

Apenas em 1994, segundo Rodrigues (2006), o programa de RD foi oficialmente assumido como estratégia de saúde pública, sendo estimulada por experiências concretas de outros países. Machado e Boarini (2013) mostram que, em cooperação com o UNDC – Programa das Nações Unidas para o Controle Internacional de Drogas, o Ministério da Saúde reconheceu a RD como estratégia de saúde pública no Brasil, em 1994. (BRASIL, 2003 apud MACHADO; BOARINI, 2013).

A experiência do CETAD, Salvador – BA

O primeiro projeto de RD oficialmente assumido no Brasil sem clandestinidade foi criado em Salvador – BA. Petuco (2016) discorre que o êxito que a experiência de Salvador logrou foi devido a esse projeto ter nascido sob o aval do ambiente acadêmico e não como em Santos, que não tinha o aporte jurídico necessário, e por ter sido capitaneado por setores de organizações não-governamentais e autoridades locais. A criação do CETAD (Centro de Estudos e Terapia de Abuso de Drogas), uma iniciativa do Departamento de Anatomia Patológica e Medicina Legal da Universidade Federal da Bahia, por meio de recursos financiados pela Coordenação Nacional de DST/Aids e pelo Banco Mundial, consegue o fomento do primeiro PTS do Brasil, oficialmente legal em 1995 (PETUCO, 2016, p.119). Essas iniciativas, mais adiante, dão lugar a vários projetos espalhados pelo Brasil, com financiamento direto da Coordenação Nacional de DST/Aids.

Terapia de substituição

Uma experiência realizada pelo Programa de Orientação e Atendimento a Dependentes da Universidade Federal de São Paulo (PROAD/UNIFESP), entre 1996 e 1998, sob a orientação de Dartiu Xavier e Eliseu Labigalini, reflete o trabalho de terapia de substituição com dependentes de crack. Essa terapia é a substituição de uma droga por outra de mesmo efeito. Um exemplo disso é a administração de Metadona® e maconha para substituírem os efeitos da heroína e do crack. A pesquisa foi realizada com um grupo focal de 25 dependentes de crack, acompanhados por nove meses e sob o tratamento com maconha.

Os resultados demonstraram um salto positivo, com o abandono do crack por 68% dos pacientes (PETUCO, 2016, p.113). De acordo com Rosa (2012), embora alguns profissionais da saúde resistam à eficácia da RD no tratamento de dependentes de crack, por meio da aplicação de Cannabis, outros estudos corroboram a eficácia da RD no tratamento de dependentes de heroína e cocaína, por meio da ayuaska e ibogaína. McRae e Gorgulho (2003), discutindo sobre o tratamento de substituição do ponto de vista da REDUC – Rede Brasileira de Redução de Danos e Direitos Humanos, apontam que essa discussão ainda se mostra incipiente no Brasil e que, apesar de os estudos afirmarem resultados positivos, tem faltado ousadia técnica e política a outras instituições para darem continuidade a esse trabalho.

Aborda e REDUC

Petuco (2016) discorre que, em uma realização do II Congresso Brasileiro de Prevenção das DST/Aids, realizada em 1º de dezembro de 1997, houve a criação da ABORDA – Associação Brasileira de Redutores de Danos e essa articulação vem desempenhando um papel técnico e político na RD no Brasil. Um ano depois da criação da ABORDA, em 1998, foi criada a REDUC – Rede Brasileira de Redução de Danos e Direitos Humanos, em um Encontro Nacional de Redução de Danos, em São Paulo. Petuco (2016) diferencia essas organizações da seguinte forma: a ABORDA reúne redutores e redutoras com experiência direta no campo da estratégia de Redução de Danos e a REDUC reúne um corpo mais acadêmico e técnico. (RIGONI, 2006, Apud PETUCO, 2016, p.119).

CONFEN e CONAD

De acordo com Santos e Oliveira (2013), o órgão CONFEN, criado na década de 80, é substituído pelo CONAD – Conselho Nacional Antidrogas, vinculado ao gabinete da Segurança Institucional da Presidência da República. É um órgão normativo e deliberativo da Secretaria Nacional Antidrogas – SENAD, que institui o tema das drogas como pauta na Segurança Nacional. O CONAD tem como primeiro grande processo a formulação da Política Nacional Antidrogas – PNAD, instituída pelo Decreto 4.345/2002. Mesmo difundindo ideais proibicionistas, que objetivavam uma sociedade livre das drogas, a PNAD apoiava a criação e a implementação de estratégias de RD para o indivíduo, o grupo social ou a comunidade, com enfoque na prevenção das doenças infecciosas – ou seja, de medidas ainda restritas à prevenção de doenças – e na formação de redutores de danos. (BRASIL apud MACHADO; BOARINI, 2013).

Essas importantes mudanças no cenário político da época somadas às experiências adquiridas na implementação de programas de Redução de Danos na atenção à saúde de usuários de drogas injetáveis e a formulação da Política do Ministério da Saúde para Atenção Integral a Usuários de Álcool e Outras Drogas, contribuíram para o realinhamento discursivo na política do CONAD, a começar pelo nome, que mudou de ‘Antidrogas’ para “Políticas sobre Drogas”. (SANTOS; OLIVEIRA, 2013, p.85).

Em 2002 é instituída a Lei Paulo Delgado nº 10.216/2001. Por meio dela, o tratamento do dependente passa a ser realizado de forma multiprofissional e com assistência familiar quando possível. Segundo Santos e Oliveira (2013), houve aí a primeira menção, na legislação brasileira, sobre RD e, incumbido dessa regulação, ficou o Ministério da Saúde.

O CONAD, em 2005, aprovou a Política Nacional sobre Drogas. Segundo Santos e Oliveira (2013), essa política admite a importância da inclusão da questão do uso abusivo de drogas como problema de saúde pública, admitindo a necessidade de tratamento, recuperação e reinserção social do usuário de álcool e outras drogas.

A Política Nacional sobre Drogas tem como principais diretrizes: atingir o ideal de construção de uma sociedade protegida do uso de drogas; reconhecer o direito de toda pessoa receber tratamento para drogadição; reconhecer as diferenças entre o usuário, a pessoa em uso indevido, o dependente e o traficante; priorizar ações de prevenção; incentivar ações integradas aos setores de educação, saúde e segurança pública; promover ações de redução de danos; garantir ações para reduzir a oferta de drogas no país, entre outras orientações. (SANTO; OLIVEIRA, 2013, p.85).

Redirecionamento da política de atenção psicossocial: CAPS e CAPSad

Em 2003, o Ministério da Saúde publicou um documento com a Política do Ministério da Saúde para Atenção Integral a Usuários de Álcool e Outras Drogas. Repousando-se nos princípios do SUS e na Reforma Psiquiátrica, se orienta através do fortalecimento de um trabalho de rede, de atenção integral, com fácil acesso aos serviços, participação do usuário no tratamento e oferta de serviços de atenção diária como alternativa ao hospital psiquiátrico, o CAPS – Centro de Apoio Psicossocial e o CAPSad – Centro de Apoio Psicossocial álcool e drogas. (SANTOS; OLIVEIRA, 2013, p.86).

Esse CAPS e sua modalidade para atendimento exclusivo para usuário de álcool e drogas – CAPSad – é a expressão prática da Reforma Psiquiátrica, pois trata-se de uma modalidade de atenção à saúde centrada na comunidade, caracterizada por atendimento ambulatorial, realizado por uma equipe multiprofissional especializada, articulando ações de redução de danos, prevenção, recuperação, tratamento e reinserção social dos usuários de drogas de abuso [SIC]. (SANTOS; OLIVEIRA, 2013, p.86).

De acordo com Delbon, Da Ros e Ferreira (2006), as redes assistenciais do CAPS são serviços comunitários que objetivam o cuidado no trato de pessoas com transtornos mentais. Sua atenção repousa em ações conjuntas com os familiares e com o intuito da reinserção social dos usuários. O CAPSad repousa em ações centrais na atenção aos usuários de álcool e outras drogas e há também um trabalho conjunto com familiares dse usuário de álcool e drogas.

O uso destas medidas permite que sejam elaborados projetos terapêuticos mais flexíveis e de menor exigência, conseqüentemente adequados às necessidades de cada usuário dos serviços. Os CAPSad atuam de forma articulada a outros dispositivos assistenciais em saúde mental (ambulatórios, leitos em hospital-geral, hospitais – dia) e da rede básica de saúde, bem como ao Programa de Saúde da Família e ao Programa de Agentes Comunitários de Saúde. (DELBON; DA ROS; FERREIRA, 2006, p.41).

No município de São Paulo, os levantamentos epidemiológicos apontam que 20% da população apresentam transtornos mentais comuns, como quadros depressivos e ansiosos e por abuso ou dependência de álcool (DELBON; DA ROS; FERREIRA, 2006. Em decorrência desse quadro, foi necessária a parceria entre as áreas da Saúde Mental Álcool e Drogas e DST/AIDS, pelo Programa de Redução de Danos, o PRD – Sampa.

Nesses serviços de tratamento busca-se oferecer um acolhimento diferenciado, recursos para uso mais seguro, disponibilização de kits de redução de danos contendo: seringas, agulhas, swabs, preservativos, água destilada, copo plástico e material informativo. Constitui-se uma política de atendimento que trabalha com a realidade do fenômeno droga e de seus consumidores, suas necessidades e principalmente suas possibilidades, visando incluir e amparar socialmente o usuário de drogas. (DELBON; DA ROS; FERREIRA, 2006, p.42).

É muito interessante e importante, dentro da proposta da Redução de Danos, a figura emergente do redutor de danos, que é o agente responsável pela eficácia dessa política, tendo em vista a facilidade de inserção direta no campo da execução da política ou nos locais de fácil acesso aos usuários em cenas de uso. O quadro de redutores inclui também representantes ex-usuários, ou usuários na ativa. Assim, o conhecimento da realidade dos usuários pode permitir a obtenção de bons resultados pela relação direta com UDIs. De acordo com Delbon, Da Ros e Ferreira (2006), a Secretaria Municipal de Saúde elabora o projeto de “Treinamento de Capacitação de Profissionais dos Centros de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas”, objetivando a sensibilização de profissionais no acolhimento de usuários e disponibilização de kits de Redução de Danos. Esses autores mostram que, em uma pesquisa realizada sobre a avaliação de distribuição de kits de redução de danos no município de São Paulo, com o programa PRD Sampa, no período de 2003 a 2004, observou-se a eficácia na adesão desse programa. Tais estudos corroboram, portanto, a efetividade dessa política. O PRD Sampa compreende quase 10.000 UDIs, acessados em 2003. Essa estratégia trouxe conhecimento às autoridades de saúde, sobre essa população que, até então, se mostrava invisível.

PEAD

Santos e Oliveira (2013) discorrem que, diante da necessidade de intensificar e ampliar as ações de promoção, prevenção, tratamento e redução de riscos, o Ministério da Saúde, em 2009, instituiu o Plano Emergencial de Ampliação do Acesso ao Tratamento e Prevenção em Álcool e Outras Drogas - PEAD no SUS.

Essa nova diretriz política objetivou aumentar o leque de ação das diretrizes anteriores. As finalidades são: ampliar o acesso ao tratamento e à prevenção em álcool e outras drogas no SUS; diversificar as ações orientadas para a prevenção, promoção da saúde, tratamento e redução de riscos e danos associados ao consumo prejudicial de substâncias psicoativas; e construir respostas intersetoriais efetivas, sensíveis ao ambiente cultural, aos direitos humanos e às peculiaridades da clínica do álcool e outras drogas, e capazes de enfrentar, de modo sustentável, a situação de vulnerabilidade e exclusão social dos usuários. (SANTOS; OLIVEIRA, 2013, p.87).

O PEAD objetivou a ampliação do acesso dos dependentes ao tratamento preventivo, no SUS. Consistiu em um plano com metas num intervalo de 2009 a 2010, com a participação de 100 municípios que se enquadravam na categoria de fragilidade assistencial ao dependente químico e devido ao grande problema das drogas enfrentado por esses municípios. (MACHADO; BOARINI, 2013).

A onda do crack e novas drogas no cenário moderno

Para Santos e Oliveira (2013), o foco de ação das políticas dos Estados Modernos se concentra além de drogas tipicamente conhecidas como tabaco, álcool, ópio e cocaína, mas também no surgimento de novos tipos de drogas, como é o caso de drogas sintetizadas, produzidas em âmbitos laboratoriais, como ecstasy (metanfetaminas), solventes, inalantes e LSD, e o “oxi”, uma derivação do crack que tem, em sua composição, constituintes mais tóxicos.

O crack tem seu surgimento nos anos 80. De acordo com Santos e Oliveira (2013), constitui um composto potente, de efeito curto e com alto grau de dependência. Originalmente produzido artesanalmente, acabou se transformando em uma mercadoria mais barata e acessível (DOMANICO, 2006 apud PETUCO, 2016, p.120).

A configuração atual do cenário das drogas no País demanda a avaliação e a construção de estratégias de redução de danos que contemplem a especificidade de cada droga, pois o contexto em que surgiu a estratégia de RD no Brasil por meio dos programas de troca de seringas não é mais hegemônico, uma vez que as drogas injetáveis deram espaço a uma gama de outras drogas usadas de diferentes formas, que exigem, por isso mesmo, novas estratégias e adequação da redução de danos a essas outras realidades sociais. (MACHADO; BOARINI, 2013, p.590).

O Plano Integrado de Enfrentamento ao Crack foi instituído em 2010, por meio do Ministério da Saúde e órgãos governamentais, visando à prevenção do uso, ao tratamento e à reinserção social dos dependentes. Santos e Oliveira (2013) discorrem que os objetivos do plano são articulação e ampliação das ações de prevenção e reinserção social, dando vistas à participação familiar e comunitária nas políticas, ao fortalecimento de redes de atenção à saúde e assistência social para os dependentes. De acordo com Rosa (2012), as estratégias de RD para usuários de crack envolvem distribuição de preservativos, cuidados com a prática

de sexo mais seguro, informações sobre riscos de contaminação pelo compartilhamento de seringas, oferecimento de cachimbos de melhor qualidade, evitando a contaminação por bactérias. Forteski e Faria (2013) mostram que, para Alves (2009), a exigência do abandono sistemático do uso de drogas colabora com censuras direcionadas aos usuários, fazendo com que as instituições de saúde sejam territórios produtores de estigmas.

As propostas de Redução de Danos se mostram pragmáticas e de baixa exigência. Compreendem uma abordagem mais humanitária, que não pauta a abstinência como ponto de partida, tampouco incentiva o uso desordenado de drogas, sejam elas lícitas ou ilícitas. Essa proposta se mostra eficiente na medida em que podemos observar os saltos positivos desde a afirmação dessa estratégia como política pública, mesmo que seus recursos ainda sejam incipientes. É necessária uma interdisciplinaridade dos campos de saberes, uma união comum, tendo em vista as intermitências e dificuldades de sistematização dessa política. A política de Redução de Danos deve ser aplicada a um território produtor de cidadania e não de estigma. Destarte, de acordo com Passos e Souza (2011), a análise de como ocorre a inclusão dos usuários de drogas em arranjos coletivos de gestão é uma importante direção clínica e política do movimento de Redução de Danos, pois define uma nova proposta de atenção salutar. Os autores mostram que, a partir desses espaços coletivos de cuidado, os usuários puderam tecer uma rede nacional de cooperação e de produção de uma luta que é de todos.

Estas estratégias de controle sobre drogas foram se constituindo ao longo da história brasileira de acordo com a complexidade dos desafios enfrentados pelo Estado. No entanto, a lógica territorial baseada na articulação de redes, proposta pela redução de danos, passou a ser desenvolvida por meio do reconhecimento da importância do trabalho de campo vinculado ao meio cultural e à comunidade em que os usuários de drogas estão inseridos. (ROSA, 2012, p.226).

Podemos compreender que a Redução de Danos pode ser uma estratégia de ação educativa em drogas, priorizando um diálogo aberto com os jovens. A RD se mostra como ação educativa, pautada na realidade e na emancipação dos sujeitos, uma ferramenta facilitadora de posturas preventivas, exigindo a articulação prática de conduta individual e coletiva, não submetendo seus usuários a modelos rígidos de comportamento, respeitando as diferenças e buscando uma promoção de saúde para todos. (FEFFERMANN; FIGUEIREDO, 2006).

Considerações Finais

O cenário atual é marcado por uma atmosfera nacional de lutas, com movimentos importantes, como os movimentos sociais em prol da legalização, as marchas nacionais da maconha e a luta das mães pelo salvo conduto, para que seus filhos possam ser medicados pelo Cannabidiol. Esses atores emergem como atores centrais pela luta por políticas menos repressivas e políticas que objetivem ampla participação da sociedade civil. Atualmente podemos perceber uma situação desfavorável à política de drogas nacional, dada a mudança de governança, com profundos desmanches na área de políticas públicas voltadas para usuários de drogas. Tais ações inviabilizam tanto as próprias políticas que sejam promotoras de igualdades e direitos humanos, como o cenário de pesquisas sociais voltadas para esse âmbito.

Como já sabido, a Redução de Danos foi retirada da agenda pública da política atual, cenário que corrobora grandes fomentos às comunidades terapêuticas de cunho religioso. Podemos perceber que há uma atmosfera de disputas por terapêuticas, com saberes diferenciados

que lutam por visibilidade. Por isso, há uma necessidade constante dos defensores da Redução de Danos (RD) de enfrentamento dos discursos de poder construídos pela Psiquiatria, pelo Direito Penal e pelas instituições de confinamento que se perpetuaram ao longo da história, que, para Goffman (1961), são caracterizadas como “instituições totais”. Por “instituições totais”, o autor entende locais onde vários indivíduos se encontram na mesma situação, separados da sociedade, com uma vida fechada e administrada por considerável tempo, levando o indivíduo a uma “mortificação do eu”. O mais importante é deixar claro que esse cenário obscuro não anula a pauta dos defensores da Redução de Danos, pois existem outras formas de atuação, como grupos de pressão, militância, organizações não governamentais, que tecem uma rede comum em prol das defesas dos usuários.

Forteski e Faria (2013), acionando a concepção de Alves (2009), mostram que a exigência do abandono total do uso de drogas colabora com censuras direcionadas aos usuários, fazendo com que essas instituições de saúde, em vez de serem agências produtoras de cidadania, sejam agências/territórios produtores de estigmas. É necessária, portanto, uma ação conjunta entre setores que trabalham e norteiam a Redução de Danos.

Neste trabalho, fez-se premente um questionamento sobre o papel de ação protetiva que, ao mesmo tempo em que é produzida pelos sujeitos que são usuários, os conduz a agirem como ferramentas de autoproteção, em reação à política criminalizadora promovida pelo Estado. Para Passos e Souza (2011), os espaços de cuidado coletivo permitem que os usuários tenham uma rede coletiva de cooperação e de produção em prol de uma luta comum solidária. Então, os sujeitos se fazem protagonistas de sua própria ação. Por isso, o histórico da Redução de Danos pode ser considerado como um histórico de lutas em prol da promoção de igualdade e direitos para os usuários de drogas.

Para finalizarmos este trabalho, trazemos as palavras de um pesquisador da Redução de Danos que participou de um Seminário de Redução de Danos na Educação Básica, que aconteceu em 2016, na FioCruz: Marcelo Sodeli. Segundo ele, a Redução de Danos é uma luta diária, que prima pelo cuidado da nossa existência.

Referências

- ALVES, V. S. Modelos de atenção à saúde de usuários de álcool e outras drogas: discursos políticos, saberes e práticas. *Caderno de Saúde Pública*, São Paulo, v. 25, n. 11, p. 2309-2319, 2009.
- BARROSO, S, M; SILVA, M.A. A reforma psiquiátrica brasileira: o caminho da desinstitucionalização pelo olhar da historiografia. *Revista da SPAGESP – Sociedade de Psicoterapias Analíticas Grupais do Estado de São Paulo*, v. 12, n. 1, p. 66-78, jan – jun., 2011.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Executiva. *Coordenação Nacional de DST/Aids. A Política do Ministério da Saúde para atenção integral a usuários de álcool e outras drogas.* – Brasília: Ministério da Saúde, 2003.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Lei n. 10.216, de 6 de abril de 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. *Diário Oficial da União*, seção 1.
- CONTE, M. et al. Redução de danos e saúde mental na perspectiva da atenção básica. *Boletim da Saúde*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, jan./jun. 2004.

- DELBON, F.; DA ROS, V.; FERREIRA, E. M. Avaliação da disponibilização de kits de Redução de Danos. *Revista Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 37-48, 2006.
- FEFFERMANN, M; FIGUEIREDO, R. *Redução de Danos como estratégia de prevenção de drogas entre jovens*. Boletim do Instituto de Saúde, São Paulo, Instituto de Saúde – SES, 2006.
- FORTESKI, Rosina; FARIA, Jeovane Gomes de. Estratégia da Redução de Danos: um exercício de equidade e cidadania na atenção a usuários de Drogas. *Rev. saúde pública*. Santa Catarina, v.6, n.2.,p. 78-91, 2013.
- GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões, conventos*. São Paulo, Perspectiva, 2008. [1961].
- GOMES, J. S. A Redução de Danos como estratégia de promoção de orientação e cuidados para usuários de drogas: Uma Netnografia com a Rede Brasileira de Redução de Danos e Direitos Humanos. 2017, Monografia do curso de Ciências Sociais, UFRRJ.
- GONÇALVES, A. M; SENA, R. R. A Reforma Psiquiátrica no Brasil: Contextualização e Reflexos sobre o cuidado com o doente mental na família. *Rev. Latino – Americana de Enfermagem*, 2001, março; 9 (2): 48:55.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Lei n. 10.216, de 6 de abril de 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. Diário Oficial da União, seção 1.
- MACHADO, Letícia Vier; BOARINI, Maria Lúcia. Políticas sobre drogas no Brasil: a estratégia de Redução de Danos. *Psicologia: Ciência E Profissão* [online], v. 33, n. 3, p. 580-595, 2013.
- MAcRae, Edward; GORGULHO, Mônica. Redução de Danos e Tratamento de Substituição, Posicionamento da Reduc (Rede Brasileira de Redução de Danos). *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, vol. 52, set-out 2003, PP 371-374.
- MARLATT, G. Allan. Redução de Danos no mundo: uma breve história. In. MARLATT, G. Allan (Org.). *Redução de Danos: estratégias práticas para lidar com comportamentos de alto risco*. Porto Alegre: Ed. Artmed, 1999.
- PARRY, A. (1989). *Harm reduction [Interview]*, *Drug Policy Letter* 1(4). 13.
- PASSOS, E. H.; SOUZA, T. P. Redução de danos e saúde pública: construções alternativas à política global de “guerra às drogas”. *Psicologia & Sociedade*, v.23, n. 1, p.154-162, 2011.
- PETUCO, Dênis Roberto da Silva. *O pomo da discórdia? A Constituição de um campo de lutas em torno das políticas públicas e das técnicas de cuidado em saúde dirigidas a pessoas que usam álcool e outras drogas no Brasil*. Doutorado, UFJF, julho de 2016.
- RODRIGUES, L. B. F. *Controle penal sobre as drogas ilícitas: o impacto do proibicionismo no sistema penal e na sociedade*. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo. 2006.
- ROSA, P. O. *Drogas e a governamentalidade neoliberal: uma genealogia da Redução de Danos*. Florianópolis: Editora Insular, 2014.
- SANTOS, J.A.T; OLIVEIRA, M. L. F. Políticas públicas sobre álcool e outras drogas: breve resgate histórico. *Saúde e Transformação Social*, ISSN 2178-7085, Florianópolis, v.4, n.1, p.82-89, 2013.
- STRANG, J. (1990). The roles of prescribing. In J. Strang & G. Stimson (eds.) *AIDS and drug misuse* (p.142-152). London: Routledge.

Mulheres feministas e evangélicas: a construção racional de uma nova identidade a partir dos estudos de gênero e do acesso ao ensino superior

Milena Geisa Dos Santos Martins¹

Resumo: No presente artigo, busco mostrar a integração da inteligibilidade de racionalidades aparentemente inconciliáveis de mulheres que, ao unirem feminismo e religião, construíram, para si e perante os outros, novas identidades. Destaco ainda que os tensionamentos advindos do ativismo das evangélicas feministas refletem, de modo mais amplo, um campo de análises que complexifica os estereótipos do senso comum, que concebe as mulheres religiosas – particularmente as evangélicas – como submissas e dóceis. Objetivo interpretar o universo dessas mulheres a partir de entrevistas e de netnografias feitas em ambientes virtuais, utilizados por elas, na rede social *Facebook*, e elaborar um material que contribua para o fomento de novas racionalidades – tanto na academia quanto na sociedade – mediante o suporte de análises teóricas dos estudos de gênero e da religião.

Palavras-chave: Gênero. Religião. Violência de gênero. Evangélicas progressistas.

Women Feminists and evangelicals: the rational construction of a new identity based on gender studies and in the access of Higher Education

Abstract: In this article, i mean to show an integration between intelligibility of apparently irreconcilable rationalities of women who, by uniting feminism and religion, have builded, for themselves and exhibited others, new identities. I also point out that the came from tensions of the activism of evangelical women reflect, more broadly, a field of analysis that complexes the stereotypes of common sense that conceive a religious woman, especially evangelical women, as submissive and docile. I objective to interpret the universe of these women, through interviews and netnography of virtual spaces on social *Facebook*, and to elaborate a material that contributes to foster new rationalities, both in academia and in society, using the support of theoretical analyzes of gender studies and religion.

Keywords: Gender. Religion. Gender violence. Progressive evangelicals.

¹ Mestra em Ciências Sociais, com experiência em Pesquisa sobre Gênero, Religião e Ativismo Digital. Pesquisadora do CRELIG (Grupo de Pesquisa Dinâmicas Territoriais, Cultura e Religião). E-mail: milenamartins18@gmail.com

Introdução²

Becker (2008) afirma que, ao fazermos uma pesquisa, não devemos ir a campo esperando saber todas as respostas. Em concordância com Becker, afirmo que, desde o princípio, estou na contramão do que pensa o senso comum a respeito das mulheres evangélicas. Embora pareçam ser mulheres submissas, acríicas e extremamente dedicadas à família, em minha concepção, faz-se necessário praticar o que Da Matta (1978) chama de *Anthropological Blues* e, desse modo, estranhar o que é familiar e familiarizar-se com o que é exótico. Nesse sentido, acredito que foi enriquecedor voltar meu olhar para as evangélicas feministas, objetivando descobrir o que há por trás do estereótipo, e até mesmo do preconceito, em relação a elas. Meu primeiro contato com as Feministas Evangélicas³ deu-se por meio do grupo virtual na rede *Facebook*, chamado “*Feministas Cristãs*”⁴. No grupo, só é permitido o acesso de mulheres após análise e aprovação das mediadoras. Sendo assim, afirmo que minha inserção no grupo ocorreu sem maiores esforços.

Embora a categoria “evangélica” possua ampla segmentação, não é objetivo aqui tratar a particularidade de cada vertente denominacional. Para isso, há outros autores que cumpriram plausivelmente com a proposta de identificar e discernir as particularidades de cada grupo desde sua fundação, como, por exemplo: Clara Mafra⁵ e Antonio Gouvêa Mendonça⁶. Admoesto, portanto, que, apenas para a análise, concebi o cristianismo como um bloco religioso monolítico pelo fato de este ter sido construído mediante bases patriarcais. Portanto, defendo que tratar a relação de gênero dentro do meio evangélico, de modo mais abrangente – e não aprofundado nas peculiaridades dogmáticas de cada denominação – é fundamental, pois a estrutura que compõe os segmentos religiosos tidos como evangélicos é a mesma. Dito de outro modo, em lugar de aprofundar-me nas particularidades de cada denominação, optei por identificar e estudar as questões que perpassavam “todas” elas. E, como já era esperado, constatei que a violência de gênero é a base de todas as outras.

² No final da graduação, tomei conhecimento sobre a existência de um grupo virtual formado – somente – por mulheres feministas e evangélicas, no *Facebook*. Sem dúvida, a oportunidade de entender a respeito desse universo, aparentemente antagônico, instigou-me e moveu-me, não só como pesquisadora, mas também por ser uma mulher nascida e criada em família cristã. Portanto, decidi estudar o feminismo evangélico na Pós-Graduação, de modo que o presente artigo, no qual discuto mudanças no que tange à transformação de identidades de mulheres evangélicas ao se descobrirem feministas, é um recorte de minha dissertação de Mestrado.

³ Destaco aqui que as Feministas Evangélicas são mulheres que se autodenominam evangélicas e também feministas.

⁴ Nome dado a um grupo privado na rede social *Facebook*, do qual participam mulheres católicas, kardecistas e também evangélicas. A escolha do nome – *Feministas Cristãs* – deu-se pelo fato de as idealizadoras do grupo terem a intenção de agregar demais religiões cristãs que não somente a evangélica em virtude de reconhecerem muitas similitudes em relação a essas correntes religiosas. Para além das aproximações e similitudes religiosas, o próprio gênero é fato de aproximação entre as integrantes. Segundo uma das idealizadoras, o que uma mulher católica sofre não é diferente tanto das experiências vivenciadas por kardecistas ou evangélicas, tanto nos ambientes religiosos, quanto no doméstico, exclusivamente pelo fato de serem mulheres.

⁵ MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

⁶ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Protestantismo no Brasil: um caso de religião e cultura. *Revista USP*, São Paulo, n. 74, p. 160-173, jul/ago 2007. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 48-67, set/nov. 2005.

No tocante à metodologia, realizei este estudo por meio de informações coletadas por etnografia multissituada⁷ e de entrevistas virtuais. Toda pesquisa de campo pode ser multissituada, pois informações relevantes podem ser apreendidas por meio da observação de outros lugares para além daquele que o objeto de estudo ocupa (MARCUS, 2001). Optei por essa forma de acompanhamento ao perceber que as feministas evangélicas atuam de modo descentralizado no ambiente virtual, passando a ter visibilidade em outros veículos de informações virtuais⁸ e/ou de mídia tradicional⁹. Portanto, a etnografia multissituada me instrumentalizou na busca por pontos de congruência em meio a diferentes interconexões de pensamentos, vivências, práticas e discursos desenvolvidos e manifestados em mais de um ambiente¹⁰. Tenho consciência de que, ao voltar meu olhar para múltiplos campos de análises, corro o risco de não coletar dados importantes. Porém não objetivo fazer análises completas de todo o conteúdo disponibilizado por elas, em cada sítio virtual, mas sim, realizar a integração entre dados e fatos recorrentes.

Embora tendo em mente que “a observação direta e participativa dentro da comunidade permite ao etnógrafo desenvolver uma percepção acurada e extremamente sensível às variações comportamentais nas relações entre os membros das comunidades digitais” (LEMOS; LEVY, 2010, p. 227), decidi realizar – para além da etnografia multissituada – entrevistas em profundidade. Isso porque, em concordância com Duarte (2002), acredito que: “alguém do meio, a partir do próprio ponto de vista, tem, relativamente, melhores condições de fornecer informações sobre esse meio do que alguém que observa, inicialmente fora” (DUARTE, 2002, p. 143). Então, realizei entrevistas semiestruturadas¹¹ e em profundidade, pois entendi o discurso proferido pelas informantes como sendo uma versão real e, portanto, representativa de suas vivências. Desse modo, a partir das narrativas das entrevistas, foi possível identificar repetições que levaram a um ponto de “saturação”, permitindo retornar à teoria e começar a produzir o material final da pesquisa, tal qual recomenda Duarte (2002).

Ao todo foram entrevistadas 8 (oito) mulheres, negras e brancas, dentro de uma faixa etária que variou entre 20 e 40 anos de idade. É importante destacar que todas possuem ensino superior completo e têm posição socioeconômica semelhante. Entretanto, não será possível mencionar posicionamento de todas neste artigo, devido ao formato sucinto de texto. Também se faz necessário ressaltar que, vislumbrando proteger a identidade das entrevistadas, os nomes mencionados neste estudo são fictícios. Iniciei as entrevistas com as moderadoras do grupo Feministas Cristãs e com idealizadoras das páginas Evangélicas pela Igualdade de Gênero¹².

⁷ Esta técnica também é utilizada em pesquisas sobre mídias, ciência e tecnologia, estudos feministas... A técnica foi utilizada para analisar o grupo e as páginas nas quais as feministas evangélicas se manifestam, para ler matérias que saíram a respeito delas na rede.

⁸ As Feministas Evangélicas do grupo Feministas Cristãs, por exemplo, foram entrevistadas pela BBC.

⁹ A fundadora da página Frente Evangélica pela Legalização do Aborto teve uma participação no programa Amor e Sexo da Rede Globo, no ano de 2018. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/7159808/>. Acesso em: 13 de novembro, 2018.

¹⁰ Tais como: o grupo Feministas Cristãs e as páginas Evangélicas pela Igualdade de Gênero, Frente Evangélica pela Legalização do Aborto e Projeto Redomas – todos na rede social *Facebook*.

¹¹ Entretanto, as entrevistadas estavam livres para fazerem toda e qualquer colocação.

¹² Embora estivesse no planejamento entrevistar também a idealizadora da página Frente Evangélica pela Legalização do Aborto, não obtive seu retorno após algumas tentativas de contato.

Feminismo e religião: um encontro transformador de identidades femininas

Rosado-Nunes (2001), partindo de um debate teórico central, lança-nos a pergunta: “Será mesmo possível um encontro entre o feminismo e a religião?” Embora, segundo a autora, não seja usual que os estudos da religião contemplem a temática de gênero e os estudos de gênero não possuam seu foco na religião, eles são contemporâneos um ao outro. Ambos surgiram no meio acadêmico, durante as décadas de 1950 e 1960 do século XX, e é na teologia feminista¹³ que podemos encontrar esses dois campos do saber de modo articulado, mesmo que ainda de modo incipiente. Segundo a autora, os estudos de religião e gênero se estabeleceram no meio acadêmico devido ao capital simbólico e material das religiões, advindos principalmente do catolicismo e de agências internacionais de apoio à pesquisa.

Embora ainda hoje a “aparência” de mulheres que se professem feministas e evangélicas cause estranhamento no cenário público, identifiquei, no trabalho da autora supracitada, que a união desses campos aparentemente antagônicos já ocorre há mais de 50 anos. Por isso, academia é importante como um vetor promotor de novas inteligibilidades mediante a aquisição de novos conhecimentos. Entre as Feministas Evangélicas, percebemos que a presença da educação de ensino superior é expressiva. Além de todas as entrevistadas neste estudo serem graduadas e pós-graduadas, uma das moderadoras da página Evangélicas pela Igualdade de Gênero – na rede social *Facebook* – afirmou que 70% das seguidoras são graduadas em Teologia ou em Ciências Sociais.

É interessante recomendar, para pesquisas futuras, que, embora meu objeto advenha de vertentes evangélicas pentecostais e neopentecostais, reconhecidas nos estudos da Sociologia da Religião por serem formadas por indivíduos provenientes de camadas baixas, parece que a presença dessas mulheres religiosas nos espaços acadêmicos pode ter sido favorecida pelos programas de inclusão social desenvolvidos e implementados durante os governos de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff, que objetivavam tornar viável o direito da população carente de ter acesso à educação superior pública e de qualidade.

Destaco ainda que, por meio de informações professadas pelas entrevistadas, o ensino superior é um maximizador de conhecimentos e desconstrutor de fundamentalismos alicerçados pela religião. A respeito dessa afirmação, trago o relato de Ester:

Eu vim de uma família muito pobre e fui a primeira da minha família me formar numa universidade federal, e a maioria nem tem ensino médio. Eu sempre quis estudar porque eu sempre vi a educação como forma de abrir portas. E ao longo dos anos eu fui estudando sobre o feminismo, pesquisando e a Universidade me ajudou muito. Então eu fui me vendo como uma mulher feminista. Viver pra Cristo é, às vezes, negar a si mesmo. Mas o feminismo, a instrução, a universidade me ajudaram a perceber algumas coisas dentro da religião. Algumas coisas que não são de Cristo. Então, essas coisas fizeram com que eu me afastasse da religiosidade. A Rural é uma Universidade muito boa porque você conhece todo tipo de gente. Eu me vi na Rural, uma assembleiana tradicional, e ali eu aprendi muitas coisas com as pessoas, conheci muitos outros cristãos que são cristãos. Aquela vivência me fez muito bem porque mudou o meu olhar em relação ao cristianismo”. (Ester)

¹³ Segundo Rosado-Nunes (2001), a maior produção feminista teológica no Brasil vem das vertentes protestante e católica, que possuem institucionalização e respeito da academia.

Portanto, a partir dos conhecimentos adquiridos no ensino superior¹⁴, novas visões e interpretações de mundo se construíram. Por isso, percebi que, para as Feministas Evangélicas, houve o rompimento com a percepção que elas tinham a respeito da religião. Consequentemente, essas mudanças na forma de pensar culminaram com mudanças no modo de agir. Também Guedes (2009) aponta que a aquisição de educação formal traz novas visões de mundo para as mulheres e amplia o universo de escolhas femininas.

Para Butler (2015), reconhecer-se em uma nova identidade faz com que as referências de passado não façam sentido no presente e por isso o sujeito não volta a ser o que fora anteriormente. Percebo que, a partir de conhecimentos teóricos e novas vivências em ambiente institucional acadêmico, mulheres adquiriram repertório crítico que as possibilitou deixarem de seguir um sistema religioso de regras baseadas na submissão e na obediência feminina. Ou seja, para as Feministas Evangélicas, a aquisição do ensino superior foi o principal fator para a desconstrução da concepção dos tradicionais papéis de gênero implantados pela religião.

No meio evangélico, para além das mensagens propagadas pelas lideranças religiosas durante os cultos nas igrejas, lideranças tecem, como estratégias de dominação de gênero – disfarçada de ações orientadas à formação e defesa da família – eventos externos, com foco no público feminino. O Congresso de Mulheres Diante do Trono, o Culto das Princesas e o projeto Godllywood¹⁵ têm por objetivo doutriná-las para submissão ao marido e para o desempenho dos trabalhos não remunerados de reprodução social e *care*. No Congresso Mulheres Diante do Trono¹⁶, ministrado por Ana Paula Valadão¹⁷, por exemplo, as orientações transmitidas às fiéis abordam o cuidado com a apresentação pessoal e a conduta feminina. É pregado que a mulher deve cuidar do corpo e da aparência, além de se relegar ao seu lugar de esposa e mãe, pois este foi, segundo creem os evangélicos, o papel destinado a elas por Deus, dentro família. Além disso, a cantora e pastora defende que, se alguém nasce mulher, é porque Deus quis. Logo, dentro da lógica religiosa, desempenhar os tradicionais papéis de gênero ao cuidar da família e do marido é o mesmo que obedecer a Deus. Valadão declara, ainda, em suas pregações, que é contra as conquistas adquiridas pelas mulheres, por meio das lutas feministas, defende que tais conquistas afastam as mulheres de Deus e que a verdadeira felicidade para as mulheres só pode ser atingida através da obediência à vontade divina (ROSAS, 2016).

¹⁴ Mendonça (2005) faz um mergulho no passado e nos mostra que a aquisição do ensino superior por indivíduos religiosos foi um vetor de extrema importância para a transformação de seus valores e visão de mundo. Segundo o autor: “O protestantismo, já em sua terceira geração no Brasil, formara em seu seio uma juventude burguesa intelectualizada pelo acesso às universidades que foram surgindo no período anterior. Treinados para liderança em suas igrejas, esses jovens começaram a ter logo prerrogativa nos quadros estudantis que formavam os centros acadêmicos nas escolas superiores e, assim, passaram a ver a realidade sob outro ângulo, ou melhor, voltariam suas faces para o mundo real. Perceberam o quanto suas igrejas estavam alheias ao que se passava fora de suas portas. Passaram a falar outra língua e se abriu um vazio entre eles e as lideranças eclesiásticas.” (MENDONÇA, 2005, p. 59-60).

¹⁵ Para discussões mais profundas sobre o projeto Godllywood, ver: TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. Mídia e performances de gênero na Igreja Universal. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(2): 232-256, 2014.

¹⁶ Vídeos a respeito do Congresso Mulheres Diante do Trono podem ser encontrados na plataforma YouTube, no canal do Diante do Trono, disponíveis em: <https://www.youtube.com/user/DTOFICIAL/search?query=congresso+mulheres>. Acesso em: 26 maio 2019.

¹⁷ Valadão possui, em seu espaço oficial no YouTube, 423,176 inscritos. Disponível em: <https://www.youtube.com/user/DTOFICIAL>. Acesso em: 28 abr. 2019

Para evangélicos com concepções tradicionais de mundo, o feminismo vislumbra acabar com a família pois, segundo eles, a mulher deixa de se dedicar ao lar para se dedicar ao trabalho e realizar desejos pessoais (CUNHA; LOPES; LUI, , 2017).

Para além das críticas e discordâncias das Feministas Evangélicas em relação à dominação masculina sobre a feminina, mediante a construção dos tradicionais papéis de gênero, elas expressam também indignação no que tange à obrigatoriedade de se submeterem à padronização de aparências e comportamentos nos ambientes eclesiais. Diante disso, é possível entender que o cristianismo influencia as ações humanas por conta de seu caráter normativo e não preserva a identidade pessoal dos indivíduos (MENDONÇA, 2007). A religião impõe uma padronização de aparências, pensamentos e atitudes aos fiéis. Tais práticas contribuem para a construção e o fomento de uma constante vigilância de uns sobre os outros. Desse modo, as mulheres que não seguem o padrão hierárquico e –coletivamente – imposto são segregadas e tratadas com desconfiança. Ester compartilhou comigo como a experiência preconceituosa foi vivida por ela:

“Em 2013 eu passei pela transição capilar porque meu cabelo era alisado e eu cortei meu cabelo quase todo pra tirar a química. Eu fiquei com apenas dois dedos de cabelo, eu parecia um menino. E aquilo chocou muito a igreja, sabe? As pessoas não entendiam a questão, o porquê de eu querer ter meu cabelo natural. Tudo lá parecia ser um bicho de 7 cabeças, isso me irrita tanto! Me cansa tanto! E eu não senti mais vontade de ficar lá naquela igreja.” (Ester)

Na lógica evangélica, ser cristã é desempenhar um conjunto de práticas que performatizam para o grupo as intenções do indivíduo a respeito de Deus. Por isso, assim como na sociedade, a classe dominante dita as regras dentro de seu campo para a manutenção da coesão do tecido social (BOURDIEU, 1998), nas congregações, os líderes produzem e reproduzem discursos, objetivando orientar a vida dos fiéis. Afinal, como afirma Bourdieu (1998), a definição de um mundo conforme os interesses da classe dominante presume a reprodução de suas posições ideológicas para seus dominados, por meio da domesticação dos mesmos, ou seja, é necessário que o *habitus* seja introjetado sem que os dominados percebam. Nesse sentido, é importante destacar que os que dominam a alta hierarquia eclesial lutam pelo poder de produção simbólica e, por meio do seu trabalho de pedagogia, regulam, monitoram e moralizam os corpos do gênero feminino, corroborando para um construtivismo moral, que promove e reproduz a dissimetria e a hierarquia de gênero entre os fiéis.

É importante ressaltar que as Feministas Evangélicas, após contato com estudos de gênero e com a teologia feminista, deixaram de concordar com posicionamentos estabelecidos por líderes religiosos como sendo a vontade de Deus, pois perceberam neles a dominação sobre a mulher. Entretanto, a discordância em relação ao que é pregado nas igrejas não se deu de modo pacífico. A priori, elas começaram a acreditar que, por terem se tornado feministas, não poderiam mais crer em Deus. A respeito dos conflitos internos que experienciaram, as Feministas Evangélicas relatam que:

“ Num primeiro momento eu fiquei em choque, porque quando eu me deparei com o feminismo eu pensei: ‘meu Deus será que o que eu tô fazendo agora é errado?’ Porque lá na igreja eles dizem que o papel da mulher é ser submissa ao homem e bla bla bla... essas coisas errôneas que são pregadas por muitos padres e pastores. Então primeiro eu tive esse impacto e depois eu entendi que o feminismo tem de estar em todas as instâncias da sociedade. É principalmente na igreja que o feminismo tem que estar, porque eles disseminam muitas coisas erradas.” (Noemi)

“Eu entrei em crise quando eu comecei a entender que as passagens bíblicas eram usadas como um ‘cala boca’, né. Eu entrei em crise, crise mesmo. De passar noites chorando, sabe. Porque eu não entendia como Deus permitia que a gente sofresse tanto. Eu me questioneei muito. Daí depois eu percebi que eu tinha que fazer uma separação do que era a igreja e do que era a fé. A instituição é uma coisa e a fé é outra coisa, aí eu consegui lidar melhor com essa questão de ser feminista e evangélica.” (Ana)

“Para mim, me perceber feminista, foi conflitante porque no início eu achava que se eu fosse feminista eu não ia mais poder ter minha fé e que eu ia ter que falar mal de Deus. Mas aí quando eu vi que o feminismo tem a ver com escolha, é você quem decide, eu fiquei assim: ‘oh, mas é isso?’ Sabe, é por isso que eu digo que eu me senti uma pessoa muito mais leve depois que eu conheci o feminismo.” (Ester)

Nota-se que o movimento de construção de uma nova identidade, alicerçada de forma consciente e racional, quando em contraste com a experiência religiosa introjetada de modo patriarcal – através das instituições socializadoras como igreja e família, por exemplo – pode provocar, a princípio, sentimento de culpa nas mulheres. Para Boff (2002), a manifestação do sentimento de culpa e dor pode ocorrer, pois mudar a perspectiva a respeito do que é conhecido significa romper com formas de pensar e visões de mundo que traziam segurança ao indivíduo, inclusive a respeito de sua própria identidade. Hall (2006), diante da mesma perspectiva de Boff, defende que pode ocorrer conflito interno quando o indivíduo é deslocado de seu lugar no mundo. Segundo o autor, o sujeito é conseqüentemente deslocado de si mesmo quando crenças que eram consideradas imutáveis se transformam em experiência de dúvida. “A assim chamada ‘crise de identidade’ é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos culturais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.” (HALL, 2006, p. 7).

Entretanto, as Feministas Evangélicas não tiveram que enfrentar divergências somente em ambientes eclesiais ou superar apenas problemas de ordem individual ou interna. Elas me relataram também que, durante a transição da antiga identidade para a nova, tiveram que transpor discordâncias familiares por conta da não compreensão, por parte de seus consanguíneos, em relação às suas recém-adquiridas concepções e práticas religiosas. A respeito dos conflitos experienciados na esfera privada, trago, como ilustração, as falas de Noemi e Débora, que narraram o seguinte:

“Eu sempre ouvi ‘você não pode ser feminista e cristã’. Eu já sofri preconceito até mesmo na minha própria família. Quando eu comecei a me posicionar sobre o feminismo, as pessoas mais conservadoras me acharam uma herege sabe. Porque eu venho de uma família evangélica muito tradicional, por parte de mãe, e mudei muito. Até o marido de uma prima mudou totalmente comigo. Ele é aquele cara que tá fazendo de tudo pra se tornar pastor, sabe.” (Noemi)

“Já houve discussões em que meu pai falou alto comigo, em que ele ficou vermelho de raiva porque ele não tava entendendo o porquê de eu tá tomando aquele posicionamento. Minha mãe também me confrontou porque eu não ia a igreja. Pra ela, é uma pergunta muito natural porque ‘se você é cristão você tem ir na igreja’ e eu tive que explicar pra ela que eu não acreditava nesse formato de vivência da fé. E aí eu citei pra ela inclusive um exemplo de Jesus. Ele vivia a fé dele caminhando pelas ruas e conversando

com as pessoas, não tinha nada a ver com se reunir em templos. Na minha cabeça, eu entendo esses questionamentos como filosóficos. São sobre como você interpreta a vida, o mundo, a coletividade, a sociedade, o seu papel no mundo... enfim. Mas os questionamentos sempre terminam em silêncio ou eles viram as costas e saem porque eles não sabem responder, não sabem argumentar as questões que eu levanto quando eles vêm me confrontar. Mas na verdade, eles resistem sem saber, sem entender o porquê que eles tão resistindo.” (Débora)

Identificamos que o segmento mais velho desses núcleos familiares religiosos tradicionais não apreende que muitos dos comportamentos tidos como cristãos são instituídos por meio de construção social e se mostra resistente em aceitar ou respeitar as escolhas das gerações mais novas. Percebi que a necessidade que indivíduos mais antigos têm de praticarem a fé de modo institucional advém da crença introjetada por autoridades eclesásticas que proíbem a salvação por meio de uma busca individual (BOURDIEU, 2007). Dito de outro modo, o discurso dominante tende a impor a ordem – por ele estabelecida como natural – por meio de estruturas mentais propositalmente ajustadas à manutenção das estruturas sociais.

É importante destacar que toda estrutura só possui eficácia porque há a confiança na legitimidade da palavra dos líderes religiosos (BOURDIEU, 2007). Como a visão de mundo das Feministas Evangélicas mudou, o discurso cristão hegemônico deixou de fazer sentido e perdeu eficácia sobre elas. Em outras palavras, as Feministas Evangélicas passaram a conceber a prática da religião a partir de uma construção racional e não mais mítica, ou seja, para elas, – não se faz necessário o intermédio do líder religioso para que possa ocorrer o contato com o divino.

Portanto, é compreensível que as Feministas Evangélicas – a partir de novas concepções racionalmente adquiridas – transformem o exercício de suas práticas religiosas, adaptando-as de modo a tomarem para si apenas o que lhes faz sentido dentro do contexto de suas próprias vivências. A respeito do exercício de suas práticas religiosas mantidas, elas me expuseram que fazem suas leituras bíblicas, escutam músicas gospel e só realizam sacrifícios – como a prática do jejum, por exemplo – a partir de um acordo direto com Deus e não mais por obrigação eclesial. Elas também defendem que a experiência de um relacionamento mais íntimo com Deus, sem a obrigatoriedade de uma vivência institucionalizada, traz mais alegria e paz interior. E classificam as igrejas como “*ambientes tóxicos, nos quais as mulheres não são respeitadas e a competição feminina é incentivada*”.

Diante da opção de escolha, algumas das entrevistadas vivenciam a fé de maneira autônoma. Por isso, identifiquei que esse segmento de Feministas Evangélicas pode ser incluído na categoria “desigrejadas” (FERNANDES; PITTA, 2006). Essa classificação foi criada por sociólogos da religião para indicar indivíduos que possuem religiosidade¹⁸, creem que são capazes de terem acesso direto ao sagrado, mas não se veem pertencendo a nenhuma igreja.

É importante destacar que, para além de transformações no âmbito do pensamento religioso e do enfrentamento de conflitos pessoais e coletivos, como já abordei, o conhecimento do feminismo também propiciou às Feministas Evangélicas a construção de uma nova identidade, mais segura de si e consciente dos direitos e deveres sociais. A respeito do processo de desconstrução e de reconstrução de suas identidades, elas declaram:

¹⁸ No caso das Feministas Evangélicas que deixaram de frequentar suas igrejas, lemos a religiosidade como Fé em Deus vivida de modo pessoal, particular, individual. Ou seja, abdicaram da vivência religiosa institucional, mas mantiveram práticas religiosas adquiridas na igreja que continuaram lhes sendo pertinentes no âmbito privado.

“Quando você conhece e começa a estudar o feminismo, tu toma tanto posse daquilo ali, ou ele que te toma, e aí tu te torna uma pessoa tão empoderada. Não tem aquele negócio que diz que o que vem de baixo não te atinge? Então, o que vem de outra pessoa não te atinge. O que vem da outra pessoa não te faz diferença nenhuma, se ela vai te aceitar ou não. Tô nem aí sabe.” (Débora)

“Tudo mudou na minha vida após o feminismo, toda a minha forma de pensar. Mudou, tudo cara! Eu sempre tive problemas de autoaceitação, mas depois que eu entendi eu me senti uma pessoa mais livre.” (Rebeca)

“Quando eu me tornei feminista, um namorado que tinha na época não gostou. Então muita coisa eu fui explicando pra ele, porque ele tinha que passar pelo processo de entendimento sobre o que é o feminismo pelo qual eu passei. E em muita coisa ele mudou, passou a concordar comigo. Mas em outras coisas não. Por exemplo, ele sempre falava que se a gente casasse eu tinha que involuntariamente colocar o sobrenome dele e que nossos filhos teriam apenas o sobrenome dele. Eu nunca concordei com isso. (Noemi)

No plano pessoal, é interessante perceber que o feminismo não só foi um fator construtor de uma identidade feminina mais segura de si, mas também operou como uma fonte de autoconhecimento, que revelou às mulheres a importância de seus nomes enquanto categoria de pertencimento próprio.

No tocante à esfera social, todas as entrevistadas declaram que é extremamente necessário debater o feminismo nas igrejas, pois as mulheres precisam ser alertadas em relação ao domínio masculino e à violência de gênero, para saberem como proceder caso isso ocorra. E é exatamente a respeito do combate das agressões em ambientes eclesiais e domésticos que tratarei a seguir.

O combate da violência de gênero pelas evangélicas

Nos relatos encontrados em campo, tanto por meio da netnografia, quanto através das narrativas das entrevistadas e da teoria pesquisada, identifiquei que a violência de gênero é o maior – e mais recorrente – problema enfrentado pelas mulheres evangélicas. Em entrevista que nos foi concedida, a pesquisadora Valéria Vilhena contou que fez trabalho de campo para a elaboração de dissertação sobre violência doméstica, na Casa Sophia¹⁹, situada no Jardim Ângela²⁰, e que, ao conversar com as coordenadoras responsáveis pela manutenção do projeto de acolhimento das vítimas, teve conhecimento de que na casa havia a presença de mulheres evangélicas. Segundo ela, a Casa Sophia realizava 1200 atendimentos gratuitos por mês e, dentro desse contingente, 40% das mulheres atendidas se declaravam evangélicas (VILHENA, 2009).

É importante informar que a falta de abordagem e o apartamento dos evangélicos em relação aos debates que tenham por tema a violência doméstica é uma prática antiga e agravante do problema. Na década de 1990, a sociedade civil do Rio de Janeiro criou a Campanha pela Redução da Violência contra a Mulher. Sabendo que as igrejas possuem acesso às mulheres periféricas que não são amplamente abarcadas pelo Estado, convidaram os evangélicos para atuarem, unidos à sociedade civil, nesses espaços de maior segregação social e de ausência de manifestação do poder público. Entretanto, o engajamento foi ínfimo. Ao passo que os assistentes sociais acreditavam que as mulheres deviam se afastar do agressor, os religiosos

¹⁹ Casa de acolhimento para mulheres vítimas de violência doméstica, mantida pela Igreja Católica.

²⁰ Um populoso e violento bairro da Zona Sul de São Paulo.

defendiam que o casal deveria permanecer unido para que a família não fosse destituída (MAFRA, 2001). Diante da ótica evangélica tradicional, o problema da violência doméstica deve ser resolvido mediante a prática da oração e de comportamento subalterno ou passivo por parte das mulheres, para que a ira do marido não seja manifestada (VILHENA, 2009).

O que se espera das mulheres evangélicas é obediência e submissão. Por isso, muitas delas são orientadas por suas lideranças religiosas a resolverem seus problemas somente por meio da oração. Como me relatou Noemi:

“Principalmente de periferia, a mulher é evangélica, mas o homem não é. Então é o discurso do tipo: ‘Olha a gente tem que orar, você tem que ser sábia pra ele sair dessa vida, você tem que trazer o seu marido pra cristo.’ Mas o discurso nunca é do tipo: ‘olha se ele tiver te agredindo, é melhor você rever aí porque não dá pra continuar com um marido assim’. Então, mesmo as pastoras, reproduzem o discurso machista sim. (Noemi)

Diante da mesma lógica do medo de envergonhar a família e a sua comunidade religiosa, mulheres evangélicas em situações de violência tendem a não denunciar seus companheiros. Essa afirmação emergiu diante de relatos de campo e de entrevistas, nos quais mulheres apontaram que outras próximas a elas, mesmo em situação de violência, ao pedirem ajuda a seus líderes religiosos, foram orientadas a não denunciarem o agressor e resolverem o problema por meio da oração. Diante da crença tradicional evangélica, a oração é vista como o modo mais eficaz de resolver os problemas que acometem a vida de uma mulher. Vilhena (2009) também aponta que, nesse âmbito religioso, todo problema é entendido como sendo de ordem espiritual. Portanto, a manifestação da violência nesse meio é vista como “investidas” do demônio, que ocorrem, segundo os fiéis, mediante o enfraquecimento espiritual da mulher.

Diante da perspectiva evangélica tradicional, dar voz à vítima e levá-la à delegacia, além de promover um desajuste no sistema de valores, também afeta o ordenamento social da comunidade religiosa, visto que a mulher é tida, nesses espaços, como um ser inferior ao homem e que, a partir do momento da denúncia, ela passa a exercer um lugar de poder sobre aquele que a dominava. Também é importante ressaltar que, por conta da crença na eficácia do poder da oração, dentro da comunidade evangélica, a mulher que denuncia o companheiro é estigmatizada por ser considerada como fraca, descrente da fé em Deus e em sua provisão divina. Por isso, com o objetivo de desconstruir esse pensamento do senso comum religioso, o Projeto Redomas criou um material²¹ pedagógico intitulado: *“Não é falta de oração – cartilha de combate à violência contra mulher em igrejas e comunidades cristãs”* (PROJETO REDOMAS, 2018) para conscientizar as mulheres a respeito da violência de gênero e incentivá-las a denunciarem seus agressores.

²¹ Cartilha Projeto Redomas. Disponível em: <http://projetoedomas.com/wp-content/uploads/2018/07/cartilha-redomas.pdf>. Acesso em: 12 dez., 2018. Também no site do Projeto Redomas, é possível encontrar textos, *podcast*, estudos bíblicos indutivos, transcrições de áudio de relatos pessoais e materiais a respeito da violência contra a mulher.

As Feministas Evangélicas defendem que, para combater a violência de gênero, é necessário quebrar o silêncio. Para elas a forma mais potente e eficaz de poder é a palavra, porque “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir” (RIBEIRO, 2017, p. 64). Dada a facilidade da criação e repercussão de conteúdo, Castells (2013) afirma que a internet dá voz aos indignados. Por isso, percebi a internet como um lugar de maior liberdade de expressão, no qual a voz feminina não seria silenciada e/ou constrangida como costuma ocorrer nas igrejas. Por isso, afirmo que é exatamente no ambiente virtual que as Feministas Evangélicas encontram espaço para externalizarem seus pensamentos e ações. É na, e por meio da, internet que as integrantes do grupo Feministas Cristãs, do coletivo Evangélicas pela Igualdade de Gênero²² e do coletivo Projeto Redomas²³ alertam as fiéis sobre as mais variadas formas de violência e orientam-nas a respeito de como devem proceder para se protegerem caso algum fato agressivo ocorra.

É importante destacar que o meio virtual proporciona não só a liberdade, como também a visibilidade. Desse modo, é possível alertar mulheres sobre as mais variadas questões que perpassam o cotidiano e fazer denúncias sobre ocorrência de casos de violências e abusos, como, por exemplo: o assédio cometido em meio eclesial, praticado por lideranças e/ou membros do gênero masculino. Entretanto, constatei que a atuação das Feministas Evangélicas na rede possui eficácia em relação a seu público-alvo – seguidoras das páginas da rede social *Facebook* – mas não é capaz de dissolver preconceitos de indivíduos com concepções tradicionais de mundo.

Destaco ainda que, para além de todo o trabalho de caráter informativo feito na internet pelas Feministas Evangélicas, faz-se necessário haver debates orientados para o combate da violência de gênero nos ambientes religiosos. Entretanto, até a presente data de elaboração deste artigo, o único grupo de Feministas Evangélicas que atua dentro e fora da esfera virtual é o coletivo Evangélicas pela Igualdade de Gênero. E elas afirmam que, para que o diálogo com a comunidade de fiéis atinja algum nível satisfatório de troca de informação e de atenção, é necessário utilizar palavras que não sejam ligadas ao feminismo nem ao pensamento político de esquerda a fim de que se evite acionamento de pânicos morais ou preconceitos dos fiéis. O objetivo é que os fiéis não façam julgamentos de valor e de moral que lhes despertem sentimento de desconfiança.

Para os evangélicos tradicionais, o feminismo e tudo que é relacionado a ele tem por objetivo por fim na família (CUNHA; LOPES; LUI, 2017). Portanto, quando as mulheres da EIG²⁴ organizam alguma reunião nas igrejas, para debaterem a respeito da violência de gênero, elas nomeiam esses encontros das seguintes formas: “Reunião de mulheres”, “Encontro de mulheres”, “Fórum feminino” e “Oração das mulheres”. Valéria, fundadora da EIG, também ressalta a importância da escolha da linguagem para que a mensagem transmitida às fiéis seja compreendida. Nas palavras dela:

²² O grupo Evangélicas pela Igualdade de Gênero foi criado por Valeria Vilhena, durante o Fórum Pentecostal Latino-americano e Caribenho (FPLC), no ano de 2015 e surgiu na rede social *Facebook*, através da página Evangélicas pela Igualdade de Gênero, também no mesmo ano. Atualmente a página conta com 5.211 seguidores. Disponível em: <https://www.facebook.com/mulhereseig/>. Acesso em: 15/11/2019.

²³ A página do Projeto Redomas, na rede social *Facebook*, atualmente possui 5.526 seguidores.. Disponível em: <https://www.facebook.com/projetoredomas/> Acesso em: 15 nov. 2019.

²⁴ Evangélicas pela Igualdade de Gênero.

“Nós somos mulheres, protestantes, evangélicas, feministas e antissistêmicas. E nós não trabalhamos qualquer feminismo. Nós optamos por um feminismo popular. Nós não trabalhamos a partir de um feminismo acadêmico, nós trabalhamos a partir de um feminismo popular porque a maioria das nossas igrejas são compostas de mulheres e a maioria das nossas mulheres são mulheres pobres, negras e trabalhadoras.” (Valéria)

Para além da EIG, é importante mencionar que há projetos orientados para o combate da violência de gênero no campo evangélico, como o Projeto RAAB²⁵, da IURD²⁶, por exemplo. Entretanto, a partir dos relatos de algumas entrevistadas e do trabalho acadêmico realizado por Mendes et al. (2017), constatei que o mesmo não possui muita repercussão e eficácia.

Considerações Finais

De modo categórico, as Feministas Evangélicas afirmam que as mulheres são vítimas de uma estrutura patriarcal que as oprime e as domina por meio da introjeção de culpa em suas mentalidades. Então, o trabalho delas vislumbra desconstruir a lógica de culpabilização das vítimas ao pregarem um evangelho acolhedor e não punitivo, que, segundo elas, tem o amor e a compreensão como referência.

Identifiquei que a racionalidade dessas mulheres é orientada a partir dos estudos de gênero e da teologia feminista. Desse modo, elas se instrumentalizam e desenvolvem repertório teórico e prático para romperem o silêncio – patriarcalmente instituído – denunciarem opressões e alertarem outras mulheres.

Afirmo, portanto, que a educação e a inserção das mulheres nas universidades, bem como suas produções acadêmicas, também são fatores que promovem novas formas de ver o mundo e que tensionam a organização social religiosa tradicional. Entretanto, é importante ressaltar que tais informações no que tange à liberdade feminina ainda atuam de modo circunscrito, pois atingem somente o segmento de mulheres jovens e de zonas urbanas²⁷.

Pelo fato de a religião ser uma autoridade socializadora, para que as mulheres sejam preservadas nos ambientes religiosos e domésticos, é necessário que as lideranças eclesiais façam leituras bíblicas contextualizadas e historicizadas, objetivando dignificar a vida humana, e parem de acobertar casos de violência de gênero. Dito de outro modo, a mudança do discurso pregado nos púlpitos é um fator determinante para o combate à violência de gênero. Alego que, principalmente, a partir da mudança de discurso e da implementação de práticas punitivas, é possível promover a desconstrução da agressividade e do domínio masculino, assim como incentivar a construção de novas identidades orientadas para o respeito e a valorização feminina.

²⁵ O Projeto RAAB possui, apenas, 10 vídeos em seu canal. Todos os vídeos foram postados há mais 2 de anos. O canal conta com 617 pessoas inscritas. Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCWkor7g9jisOhMO1sozXc0A/videos>. Acesso em: 28 maio 2019.

²⁶ Igreja Universal do Reino de Deus.

²⁷ Noemi – uma das integrantes da EIG - desabafa que o maior sonho delas é conseguir capital – visto que elas realizam trabalho voluntário – para abrir um espaço de acolhimento para as mulheres periféricas e indígenas em situação de violência e de vulnerabilidade social.

Referências

- BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BOFF, Leonardo. Experimentar Deus hoje: a transparência de todas as coisas.. In. MORAES, J. Ferrater. *Experiência* Campinas: Verus, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. “Sobre o poder simbólico” e “A identidade e a representação”. In: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: BertrandBrasil, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BUTLER. Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte. Autêntica. 2015.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz&Terra, 2008.
- CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- CUNHA, Christina V.; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll e Instituto de Estudos da Religião (ISER), 2017.
- DA MATTA, Roberto. *O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues*. Boletim do Museu Nacional: Antropologia, n. 27, maio de 1978.
- DUARTE, Rosália. Pesquisa Qualitativa: Reflexões sobre o trabalho de campo. *Cadernos de Pesquisa*. n.115, p.139-154, março, 2002.
- FERNANDES, Sílvia R. A.; PITTA, Marcelo. Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 26, n.2, p.120-154, 2006.
- GUEDES, Moema. Família e trabalho nas mulheres de nível universitário: um olhar demográfico. *Gênero*, Niterói, v. 9, n. 1. 2009.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na Pós-Modernidade*., 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- LEMOES, A.; LÉVY, P. *O Futuro da Internet: em direção a uma ciberdemocracia planetária*. São Paulo: Paulus, 2010.
- MARCUS, George. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, v. 11, n.22, p. 111-127, 2001.
- MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MENDES, Daine; NASCIMENTOS, Beatriz. *Reféns da fé: mulheres evangélicas sofrem mais violência?* São Paulo: Editora Casa Flutuante, 2017.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 48-67, set./ nov., 2005.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Protestantismo no Brasil: um caso de religião e cultura. *Revista USP*, São Paulo, n.74, p. 160-173, junho/agosto 2007.
- PROJETO REDOMAS. *Não é falta de oração: cartilha de combate á violência contra mulher em igrejas e comunidades cristãs*. São Paulo: Redomas, 2018.
- RIBEIRO, Djamilia. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

ROSAS, Nina. *O direito ao corpo: liberdades e controles a partir dos ensinamentos da pastora Ana Paula Valadão*. ANPOCS, 2016.

ROSADO-NUNES, Maria José. Feminismo, gênero e religião: os desafios de um encontro possível. *Estudos da Religião*, v. 31, n.2. 65-76, maio-ago, 2017.

TEIXEIRA, M. Jacqueline. *Mídia e performances de gênero na igreja Universal: o desafio Goddlywood*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v, 34, n. 2, p. 232-256, 2014.

VILHENA, C. Valéria. *Pela voz das mulheres: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas atendidas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher – Casa Sofia*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2009.

As deputadas federais eleitas por São Paulo, em 2018, são feministas ou antifeministas?

Isadora Gonzaga Postinger¹
Vania Sandeleia Vaz da Silva²

Resumo: As lutas feministas pelos direitos civis, políticos e sociais para as mulheres foram responsáveis por conquistas, tais como a possibilidade de se candidatar, votar e exercer cargos eletivos no legislativo e executivo de vários países considerados democráticos, principalmente no Ocidente. As reivindicações por igualdade geraram políticas afirmativas que implicaram a obrigação – por parte dos partidos políticos – de apresentarem candidatas mulheres nos pleitos para os legislativos. Entretanto, o fato de uma candidata ser “mulher” não garante que terá uma atuação feminista – na defesa de pautas históricas e fundamentais para as mulheres – caso seja eleita. Inclusive, algumas candidatas podem se valer de sua postura antifeminista para se elegerem. Isso pode ser ilustrado por meio da análise de algumas postagens no Twitter, nos discursos de quatro deputadas federais, eleitas pelo estado de São Paulo, nas eleições de 2018: Joice Hasselmann (PSL), Tabata Amaral (PDT), Kátia Sastre (PL) e Sâmia Bomfim (PSOL). Os posicionamentos das deputadas eleitas permitem afirmar que poderiam ser classificadas como feministas ou antifeministas? Para responder essa questão, escolhemos caracterizar o que seria um discurso feminista ou antifeminista por meio da elaboração de dois “tipos ideais” no sentido weberiano – enfatizando posições altamente polarizadas – de modo a permitir localizar os discursos das deputadas dentro de um espectro ideológico que inicia em um extremo antifeminismo e termina em um extremo feminismo, passando por duas posições intermediárias: antifeminismo brando e feminismo brando.

Palavras-chave: Mulheres na política. Deputadas federais. Feminismo. Antifeminismo.

¹ Graduada em Ciências Sociais (Unioeste, Campus de Toledo). E-mail: isadora_gp@hotmail.com.

² Graduada em Ciências Sociais (UFPR), Mestre e Doutora em Ciência Política (USP), professora no curso de Ciências Sociais na Unioeste, Campus de Toledo. E-mail: vaniasandeleiavazdasilva@yahoo.com

Are the federal deputies elected by São Paulo in 2018 feminist or anti-feminist?

Abstract: Feminist struggles for civil, political and social rights for women were responsible for achievements such as the possibility of running for, voting for, and holding elected positions in the legislature and executive in several countries considered democratic, especially in the West. The necessity for equality, generated affirmative policies that implied the obligation - on the part of the political parties - to present female candidates in the legislative elections. However, the fact that a candidate is a “woman” does not guarantee that she will have a feminist role - in defense of historical and fundamental guidelines for women - if she is elected. Even some candidates can take advantage of their anti-feminist stance to get elected. This can be illustrated by analyzing some posts on Twitter of the speeches of four federal deputies elected by the state of São Paulo in the state of 2018: Joice Hasselmann (PSL); Tabata Amaral (PDT); Kátia Sastre (PL); and Sâmia Bomfim (PSOL). Do the discurs of elected deputies permit that they will be classified as feminist or anti-feminist? To answer this question we chose to characterize what would be a feminist or anti-feminist discourse through the preparation of two “ideal types” in the Weberian sense - emphasizing highly polarized positions - in order to allow us to locate the speeches of the deputies within an ideological spectrum that begins in an extreme anti-feminism and ends in an extreme feminism, passing through two intermediate positions: soft anti-feminism and soft feminism.

Keywords: Women in politics. Federal deputies. Feminism. Antifeminism.

Introdução³

A participação da mulher na política institucional pode ser pensada como uma conquista do movimento feminista, dado que os direitos políticos – votar, candidatar-se para cargos do executivo e do legislativo – só foram adquiridos devido às lutas de diversos movimentos feministas nos últimos séculos. Por isso é comum pensar que as “mulheres” que participam da política seriam “feministas” ou estariam ao menos envolvidas com as lutas pelos direitos das “mulheres”. Porém, como mostraremos, nem todas defendem pautas que são favoráveis às questões historicamente defendidas pelas feministas, tais como a descriminalização do aborto, a licença maternidade, além de pautas sobre o combate à violência de gênero em todas as suas manifestações, incluindo a máxima que é o feminicídio, cujo agravamento recente exige participação política das mulheres para seu combate, por meio de políticas públicas mais efetivas.

Poderia parecer que a eleição de quatro deputadas federais por São Paulo, em 2018, representaria uma grande conquista para as feministas, que há tanto tempo buscam participar mais ativamente da política institucional. Contudo, caberia discutir em que medida o fato de uma candidata ser “mulher” significa que ela irá defender os interesses das mulheres, tal como são definidos pelos movimentos feministas. As deputadas federais eleitas, cujas postagens no Twitter serão analisadas, são as seguintes: Joice Hasselmann (PSL), Tabata Amaral (PDT), Policial Kátia Sastre (PL)⁴ e Sâmia Bomfim (PSOL). Será que as postagens estariam mais alinhadas com o feminismo ou com a atual reação antifeminista? Para responder essa questão, escolhemos caracterizar o que seria um discurso feminista ou antifeminista por meio da elaboração de “tipos ideais” no sentido weberiano – enfatizando posições polarizadas – de modo a permitir localizar os discursos das deputadas dentro de um espectro ideológico que varia de um extremo feminista até outro antifeminista.

O “tipo ideal” é uma ferramenta de análise que busca generalizar características típicas de um fenômeno social e, assim, permite explicitar o quanto os casos reais se aproximam ou afastam do modelo. Foram selecionadas algumas características que seriam indispensáveis ao tipo ideal de discurso “feminista” e também de um que estaria alinhado com uma reação “antifeminista” ou de crítica severa ao feminismo. Os dois tipos ideais foram criados para facilitar a identificação de posicionamentos mais polarizados, servindo como um instrumento de análise para os discursos difundidos nas mídias sociais, por pessoas envolvidas diretamente com a política institucional, como as deputadas escolhidas para serem estudadas neste texto.

Posteriormente, foram colhidas e analisadas algumas das postagens das deputadas no Twitter, que incluíam algumas palavras-chave, como: (1) mulheres, (2) igualdade, (3) feminismo, (4) antifeminismo, (5) aborto e (6) moral. Depois de acessar a página de cada uma das deputadas, foi realizada uma “busca avançada” com essas palavras. A escolha das palavras foi baseada no que parecia indicar o posicionamento. Por exemplo, a busca pela palavra-chave “mulheres” resultou em postagens que se referiam, de alguma forma, ao tema; “igualdade” poderia remeter a pautas feministas; “feminismo”, “antifeminismo”, “aborto” e “moral” permitiram filtrar postagens específicas. Listamos quais seriam as principais ideias vinculadas ao “feminismo” e ao “antifeminismo” para

³ O artigo constitui um desdobramento e aprofundamento do Trabalho de Conclusão de Curso que foi defendido por Isadora Gonzaga Postinger e orientado por Vania Sandeleia Vaz da Silva. Para o artigo, buscamos aprimorar a análise e sintetizar a metodologia e as descobertas que podem auxiliar outras pesquisas do mesmo tipo. Contudo, cabe ressaltar que se trata de um trabalho que tem seus limites por ser fruto de uma pesquisa inicial.

⁴ Ela foi eleita pelo Partido da República (PR), que depois mudou o nome para Partido Liberal (PL).

elaborarmos um sistema de “pontos” que permitisse realizar uma “contagem” capaz de gerar um resultado que localizasse as deputadas no espectro criado com quatro categorias.

As categorias criadas foram: (1) Extremo antifeminista (-28 a -15), (2) Antifeminismo brando (-14 a -1), (3) Feminismo brando (1 a 14) e (4) Extremo feminista (15 a 28). Os números se referem à quantidade de “pautas” que levantamos em relação ao feminismo e ao antifeminismo. A cada defesa de uma pauta feminista, foi atribuído um ponto positivo (+1) e a cada defesa de pautas antifeministas, um ponto negativo (-1). Assim, ao final, quanto maior a pontuação mais próxima do feminismo ideal (extremo) se localizava a deputada e quanto menor a pontuação mais próxima do antifeminismo ideal (extremo). Ao somar os elementos que caracterizam seus discursos, foi possível localizar cada uma dentro de um espectro ideológico que vai de um extremo feminista até o seu oposto, o atual discurso ou reação antifeminista que espelha os principais preconceitos misóginos e patriarcais denunciados pelas feministas, desde o início do movimento. Por meio das categorias, foi possível localizar cada deputada de acordo com seus posicionamentos.

Compreendemos que se trata de uma metodologia que se baseia em uma simplificação, pois os posicionamentos “reais” são mais complexos e não seriam facilmente classificáveis só pelo uso que as deputadas fazem das “palavras”. Contudo, considerando o papel que as mídias sociais desempenham na política atualmente, o uso e a repetição de “palavras” reforçam posicionamentos bem polarizados. Além disso, por meio da análise dos conteúdos e pontuação em termos de defesa ou ataque aos direitos das mulheres, foi possível representar, em um gráfico, como as deputadas estão posicionadas em relação às pautas historicamente defendidas pelos feminismos. Sabemos que a realidade é mais complexa, mas esperamos contribuir com um início de discussão a respeito da possibilidade de verificar, com certa acuidade, se uma parlamentar está alinhada com o feminismo ou está ampliando o alcance da reação antifeminista.

Feminismo e antifeminismo

Para falar sobre mulheres, sua história, reivindicações e conquistas, é necessário compreender o movimento feminista e, atualmente, também o antifeminismo, que mais se caracteriza como uma “reação” do que como um movimento, de acordo com as suas próprias participantes. Podemos começar com a definição da brasileira Céli Regina Jardim Pinto (2010), que afirma que o feminismo é um movimento que tem o objetivo de libertar a mulher, reivindicando espaço para ela na vida pública, na educação, no trabalho, bem como a autonomia para tomar decisões referentes à sua vida e ao seu corpo. Esse movimento se originou após a Revolução Francesa, momento de grandes conquistas de direitos políticos e jurídicos que foram concedidos apenas aos homens.

O feminismo ocidental pode ser pensado a partir de um enquadramento em três ondas e cada onda ou cada momento histórico tinha reivindicações diferentes. A primeira “onda” começou em torno do final do século XIX. As mulheres lutavam por direitos políticos, sociais e econômicos, como votar, ser eleita, trabalhar, estudar, ter direito a propriedade e a herança. As mulheres inglesas conhecidas como *suffragettes* organizaram-se primeiramente na Inglaterra, na busca de obterem seu direito ao voto. Em consequência disso, muitas delas foram presas e o direito ao voto feminino só foi concedido em 1918. É importante ressaltar que essas feministas olhavam apenas para suas semelhantes, da mesma classe e cor, esquecendo-se de que as negras também eram mulheres, mas com pautas diferentes daquelas defendidas pelas mulheres “brancas” da elite, da classe média e mesmo das trabalhadoras.

Sojourner Truth (1851), negra, feminista e escrava apontou o esquecimento das mulheres negras em seu discurso *Ain't I a woman?*, criticando o machismo e a exclusão das negras enquanto sujeitos do feminismo:

Aquele homem diz que as mulheres precisam ser ajudadas a entrar em carruagens, erguidas para passar sobre valas e receber os melhores lugares em todas as partes. Ninguém nunca me ajudou a entrar em carruagens, a passar por cima de poças de lama nem me deu qualquer bom lugar! E eu não sou uma mulher? Olhem pra mim! Olhem pro meu braço! Tenho arado e plantado e recolhido em celeiros, e nenhum homem poderia me liderar! E eu não sou uma mulher? Posso trabalhar tanto quanto e comer tanto quanto um homem – quando consigo o que comer – e aguentar o chicote também! E eu não sou uma mulher? Dei à luz treze filhos e vi a grande maioria ser vendida para a escravidão, e quando eu chorei com minha dor de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! E eu não sou uma mulher? (TRUTH, 1851 apud, BIROLI; MIGUEL, 2014, p.15).

A segunda onda surgiu depois da Segunda Guerra Mundial e, nesse caso, as mulheres reivindicavam o direito ao próprio corpo, ao prazer e lutavam contra o patriarcado. Foi um período de discussão sobre direitos reprodutivos e sexuais, quando se inicia o debate sobre a diferença entre “sexo” e “gênero”. Cabe lembrar que a filósofa Simone de Beauvoir é apontada como uma precursora dessa discussão porque apresenta o argumento que permite separar o sexo do gênero quando, no segundo volume de seu livro chamado *O segundo sexo*, afirma que “não se nasce mulher, torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1967:9). Ser “mulher” passou a ser pensado como algo “social” e não determinado pela biologia. A palavra “homem” também foi problematizada nesse período, pois era utilizada para definir o ser humano em geral, representando algo neutro. Isso acabou incomodando o movimento feminista.

Assim, o que o movimento reivindicava o fazia em nome da “Mulher”, e não do “Homem”, mostrando que o “homem universal” não incluía as questões que eram específicas da “mulher”. Como exemplos podemos citar: o direito de “ter filhos quando quiser, se quiser” –, a luta contra a violência doméstica, a reivindicação de que as tarefas do lar deveriam ser divididas, enfim, era em nome da “diferença”, em relação ao “homem” – aqui pensado como ser universal, masculino, que a categoria “Mulher”, era reivindicada. (PEDRO, 2005, p. 80).

Por fim, a terceira onda foi iniciada retomando o debate entre sexo e gênero, porém sob outro prisma. Judith Butler (2003) questionou o conceito de “mulheres” como sujeitos do feminismo, isto é, para ela, tanto o sexo como o gênero eram produtos sociais. Criticou também o modelo binário de classificação (homem/mulher). Além disso, a interseccionalidade foi debatida “novamente” nesse período, quer dizer, o cruzamento entre categorias gera especificidades nas opressões que cada mulher sofre, dependendo de sua classe social, religião, gênero, cor, nacionalidade e mesmo orientação sexual.

Hoje é importante entender que existem os feminismos, no plural, pois o feminismo no singular não estava bastando para definir o conjunto de reivindicações, que são diferentes por causa da interseccionalidade: mulheres com condições de vida diferentes sentiam a opressão e subordinação de maneiras diferentes. Porém todas as pessoas que se definiam como mulheres queriam entender o porquê, em diversas sociedades, eram submetidas aos homens. “Todo este debate fez ver que não havia a ‘mulher’, mas sim as mais diversas ‘mulheres’, e que aquilo que formava a pauta de reivindicações de umas, não necessariamente formaria a pauta de outras” (PEDRO, 2005, p.82).

Atualmente podemos perceber que o feminismo continua se expandindo, mas também se subdividindo entre feminismo negro, lésbico, liberal, entre muitas outras especificidades. Podemos também observar que, ainda hoje, as principais lutas e reivindicações englobam a grande maioria e que já eram demandas desde a segunda onda.

Constatamos que algumas correntes do movimento consideram problemático o fato de que, por meio da Internet, a perspectiva que tem ganhado maior visibilidade é um tipo de feminismo liberal, que corrobora o sistema capitalista, como afirmam as autoras feministas marxistas Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser (2019), responsáveis também pela organização da Greve Internacional das Mulheres:

[...] esse feminismo propõe uma visão de igualdade baseada no mercado, que se harmoniza perfeitamente com o entusiasmo corporativo vigente pela “diversidade”. Embora condene a “discriminação” e defenda a “liberdade de escolha”, o feminismo liberal se recusa firmemente a tratar das restrições socioeconômicas que tornam a liberdade e o empoderamento impossíveis para uma ampla maioria de mulheres. Seu verdadeiro objetivo não é a igualdade, mas meritocracia. (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p.37).

Depois de compreender as “ondas” existentes dentro do feminismo, podemos começar a falar sobre o antifeminismo, que não se autodeclara como um movimento, e sim, como uma “reação”, de acordo com Sara Winter, ex-feminista e participante do Femen no Brasil, em uma entrevista concedida para a revista *Época*, Calcagno (2018). É importante ressaltar que essa corrente de ideias sempre existiu, porém parece perder ou ganhar forças em determinados momentos da história. Um episódio marcante e não muito distante foi o ocorrido em 1980, quando houve um contra-ataque às conquistas das mulheres, que ficou conhecido como *backlash*. Assim diz Susan Faludi (1991):

Mas se o medo e a intolerância em relação ao feminismo são uma espécie de condição viral da nossa cultura, isto não quer dizer que eles sempre se manifestem em sua fase aguda; os sintomas permanecem e periodicamente voltam à tona. E são justamente estes episódios de reincidência, como o que estamos vivendo agora, que podemos definir como “backlash”, um contra-ataque para impedir o progresso da mulher. (FALUDI, 1991, p. 18).

A autora, que é jornalista, mostra como a imprensa e o cinema da época estiveram presentes, articulando notícias para deslegitimar os direitos conquistados pelas mulheres até aquele momento, afirmando que eles traziam infelicidade e que a justificativa para os descontentamentos era o excesso de igualdade e liberdade. De acordo com essa perspectiva, as mulheres estavam surtando e ficando deprimidas por “falta de homens” ou de “filhos”, ou seja, os jornais mostravam que a mulher estava se afastando de sua “essência” e “propósito” como fêmea, podendo ser essa a causa de toda a infelicidade. Porém, Faludi logo questiona e derruba tal argumento, trazendo dados de entrevistas feitas com as mulheres da época, em que elas mesmas afirmavam que não estavam descontentes devido à quantidade de liberdade, mas reclamavam dos salários mais baixos e da dupla jornada de trabalho, dentro e fora de casa.

Mas de que “igualdade” será que tantas autoridades estão falando? Se as mulheres americanas são tão iguais, por que representam, então, dois terços de todos os adultos pobres? Por que mais de 80% das mulheres que trabalham em tempo integral ganham menos de 20 mil dólares por ano, uma porcentagem quase duas vezes maior do que

o índice masculino de pobreza? Por que é muito mais provável que elas morem em casebres, que não tenham direito a seguro-saúde e que na proporção de dois para um em relação aos homens não tenham aposentadoria alguma? Por que o salário médio de uma mulher continua tão inferior ao salário médio dos homens quanto há vinte anos? Por que qualquer mulher com formação universitária continua ganhando menos que um homem que tenha apenas o curso secundário (exatamente como acontecia nos anos 50) - e por que a mulher com curso secundário completo continua ganhando menos que um homem com o curso incompleto? Por que, com efeito, as mulheres americanas têm que enfrentar uma terrível defasagem salarial baseada na discriminação sexual adotada em todo o mundo desenvolvido? (FALUDI,1991, p.11)

Os discursos passados que ligavam o “feminismo” à ideia de não ser “feminina”, como se isso fizesse perder a “essência” de ser mulher – como se houvesse uma essência –, e essa ideia de “guerra dos sexos” continuam presentes nos discursos antifeministas atuais. A desigualdade de gênero nunca foi “encoberta”, e sim, o oposto. Sempre foi reafirmada e utilizada como uma justificativa biológica ou divina de que os dois sexos não eram iguais e, de acordo com Rachel Soihet (2005):

[...] a mulher que pensa, que fala, que escreve, a mulher que reclama, que se revolta é frustrada, feia e altamente perigosa. Realidade que há não longo tempo era endossada pelos médicos. Para a maioria deles, as mulheres normais eram pouco inteligentes e houve os que asseguraram que aquelas dotadas de forte inteligência e dotadas de erotismo intenso se revelavam extremamente perigosas, constituindo as criminosas natas. Eram incapazes da abnegação, da paciência, do altruísmo que caracterizam a maternidade, função primordial das mulheres a que estaria subordinada toda a organização biológica e psicológica daquelas normais. (SOIHET, 2005, p.599).

Atualmente, no Brasil, o antifeminismo tem ganhado força e o conservadorismo também, fato evidenciado pela eleição de Jair Bolsonaro como presidente da República em 2018, com pautas claramente conservadoras e baseadas em retrocessos com relação a direitos ligados ao gênero, à sexualidade e à diversidade afetiva e sexual. Deve ressaltar-se também que não são apenas pessoas com mais idade que compactuam com o antifeminismo. Alguns exemplos de mulheres mais novas são: Ana Caroline Campagnolo, eleita deputada estadual pelo Partido Social Liberal (PSL) de Santa Catarina e Sara Winter, ex-feminista e candidata em 2018 a deputada federal no Rio de Janeiro, pelo Democratas (DEM). O antifeminismo atual também não é característica apenas de um grupo social ou classe, ele engloba homens e mulheres, pessoas sem informação e até mesmo “intelectuais”. Todas as deputadas tratadas neste trabalho possuem ensino superior e duas delas, que podem ser consideradas de “direita”, são mais alinhadas com a reação antifeminista, mesmo não se intitulando ou usando essa palavra em nenhum de seus *tweets*, mas, quando consideramos seus conteúdos, fica claro seu repúdio ao movimento feminista e ligação com a esquerda.

Apesar de Joice Hasselmann ser contra pautas da agenda do movimento, como o aborto, é possível perceber algumas preocupações com alguns temas ligados às mulheres, como a maior participação na política, o combate contra a violência doméstica e o feminicídio. Joice defende a ideia de mulheres na política, porém “mulheres de verdade” – que são definidas do modo como seu grupo pensa os papéis de gênero. Ao mesmo tempo em que diz que tem um “compromisso” com as mulheres, também afirma que é contra políticas específicas e que estas dividem a sociedade, contradizendo-se. Anne Phillips (2001) conclui, em relação à dicotomia entre política de ideias e política de presença:

A maior parte dos problemas, de fato, surge quando as duas são colocadas como opostos mutuamente excludentes: quando ideias são tratadas como totalmente separadas das pessoas que as conduzem; ou quando a atenção é centrada nas pessoas, sem que se considerem suas políticas e ideias. É na relação entre ideias e presença que nós podemos depositar nossas melhores esperanças de encontrar um sistema justo de representação, não numa oposição falsa entre uma e outra. (PHILLIPS, 2001, p. 289).

Por isso, é interessante analisar parte das postagens dessas deputadas para não incorrer no engano de concluir, por um lado, que basta ser mulher para merecer o voto das mulheres, nem, por outro, que apenas aquelas que se definem previamente como feministas é que estariam preocupadas com pautas relevantes para as mulheres em geral. Tais conclusões só podem surgir da análise do que elas efetivamente afirmam.

Construção dos dois tipos ideais de discurso

Para responder a pergunta deste trabalho, selecionamos os principais elementos que definem um discurso como feminista e como antifeminista para criarmos os dois tipos ideais extremos propostos – no sentido weberiano. Esse *tipo ideal* tem o objetivo de simplificação e generalização, portanto não é real, mas pode ser utilizado por um cientista social para analisar situações sociais reais. Para Weber (2004), o tipo ideal não é um tipo “exemplar” ou como as coisas deveriam ser, mas “trata-se da construção de relações que parecem suficientemente motivadas para a nossa imaginação e, conseqüentemente, ‘objetivamente possíveis’, e que parecem adequadas ao nosso saber nomológico” (2004, p.107). O tipo puro seria uma construção mental de algumas características do objeto de estudo com a finalidade de classificar esses objetos. Para Alberto Guerreiro Ramos (2006):

A noção de “tipo ideal” implica a admissão de que a ciência não é uma cópia da realidade, de que nosso conhecimento da realidade é, portanto, necessariamente limitado e imperfeito. “Tipos ideais” como feudalismo, capitalismo etc. jamais ocorrem no mundo concreto, com todos os característicos estabelecidos pelo cientista. São exageros propositados de situações concretas, cuja finalidade é servir para estimar o grau de pureza ou híbridês dos fatos. (RAMOS, 2006, p.269).

É importante lembrar novamente que pode acontecer que uma pessoa não afirme “todos” esses elementos no seu discurso (no caso, nas postagens) ou que defenda o conjunto de todas essas características, pois elas são “ideais” e não reais. Pode haver algumas contradições e incompreensões, que poderão ser percebidas ao longo do trabalho quanto à posição de cada deputada dentro do espectro. Uma que se diz contra o feminismo tem algumas pautas feministas e o contrário também ocorre. Faludi (1991) explica:

O backlash não é uma conspiração, com um conselho emanando ordens de uma sala de controle central, e as pessoas que se prestam aos seus fins muitas vezes nem estão conscientes dos seus papéis; algumas até se consideram feministas. Na maioria dos casos, as suas maquinações são disfarçadas e ocultas, impalpáveis e camaleônicas. E tampouco podemos dizer que todas as manifestações do backlash tenham o mesmo peso e o mesmo significado; muitas não passam de coisas efêmeras, geradas por uma máquina cultural que está continuamente à cata de “novos” ângulos. Considerados em conjunto, entretanto, todos estes códigos e bajulações, estes murmúrios e ameaças e mitos, levam irreversivelmente numa única direção: tentar mais uma vez prender a mulher aos seus papéis “aceitáveis” - seja como filhinha de papai ou criaturazinha romântica, seja como procriadora ativa ou passivo objeto sexual. (FALUDI, 1991, p. 21).

Serão analisados fragmentos dos discursos das deputadas federais com o intuito de classificar suas posições ideológicas. Para que lado cada uma delas pende no espectro ideológico? É possível alguma deputada afirmar-se contra o feminismo e ter características e lutas feministas ou o contrário? Para responder a esses questionamentos, foram colhidos os principais elementos de um discurso feminista por meio das reivindicações de cada onda e foi feita uma lista com as características apresentadas no livro *Feminismo para os 99%: um manifesto*, produzido por Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser (2019), que defendem a ideia de que o feminismo capaz de superar a atual crise, causada pelo capitalismo (neoliberal e imperialista), precisaria unir todas as lutas específicas em um combate generalizado contra o sistema. Para tanto, apresentam onze teses que foram consideradas para que os traços mais marcantes do feminismo estivessem presentes na pesquisa⁵. Algumas pautas do feminismo são desafiadas diretamente pelo antifeminismo e outras não são citadas ou debatidas. Então, vamos colocar lado a lado os dois tipos ideais, correlacionando o que é possível comparar e listando o que não está em correspondência, no Quadro 1. Mas foram consideradas também as bandeiras e pautas de outras versões do feminismo – como será visto a seguir – sobretudo porque o importante é notar em que medida as deputadas eleitas consideram as lutas históricas das mulheres por mais participação na política, bem como por direitos civis e sociais.

⁵ Apenas considerando os enunciados das teses já é possível perceber que se trata de um “feminismo extremo”, pois, partindo-se da constatação de que “uma nova onda feminista está reinventando a greve” (tese 1), afirmam as autoras que “o feminismo liberal está falido” e por isso “é hora de superá-lo” (tese 2); então, partem para um ataque direto ao sistema econômico hegemônico, afirmando que “precisamos de um feminismo anticapitalista”, que seja destinado ao “99%” (tese 4), e defendem que “a opressão de gênero nas sociedades capitalistas está enraizada na subordinação social à produção que visa o lucro” (tese 5); e que “a violência de gênero assume muitas formas, sempre enredadas nas relações sociais capitalistas”, daí que seja necessário “combater todas elas” (tese 6). Passam a explicar que “o capitalismo tenta regular a sexualidade”, que precisa ser libertada (tese 7) e que “o capitalismo nasceu da violência racista e colonial” de modo que o feminismo precisa ser “antirracista e anti-imperialista” (tese 8) e que é preciso lutar para “reverter a destruição da Terra pelo capital”, ou seja, ser “ecosocialista” (tese 9), e que “o capitalismo é incompatível com a verdadeira democracia e a paz”, por isso o feminismo precisa ser internacionalista (tese 10). Por fim, convocam “todos os movimentos radicais a se unir em uma insurgência anticapitalista comum” (tese 11), portanto, percebe-se que se trata de um feminismo “extremo” (ARRUZZA; BHATTACHARYA e FRASER, 2019).

Quadro 1 – “Tipos Ideais” de feminismo e antifeminismo

FEMINISMO	ANTIFEMINISMO
Mulheres devem ter direito de votar	Contrárias ao voto feminino
Mulheres devem ter direito de ser eleita	Contrárias à participação das mulheres na política
Mulheres devem ter direito de trabalhar	Mulheres não devem trabalhar fora de casa
Mulheres devem ter direito de estudar	Mulheres não devem ter direito ao estudo
Mulheres devem ter direito a propriedade	Mulheres não devem ter direito a propriedade
Mulheres devem ter direito a herança	Mulheres não devem ter direito a herança
Mulheres devem ter direito ao próprio corpo	Mulheres não devem ter direito ao próprio corpo
Mulheres devem ter direito ao prazer	Mulheres não devem ter direito ao prazer ⁶
Mulheres devem ter direitos reprodutivos	Mulheres não devem ter direitos reprodutivos ⁷
Mulheres devem ter direitos sexuais	Mulheres não devem ter direitos sexuais
São contra o patriarcado	Favoráveis ao patriarcado ou negam sua existência
Reconhecem diferenças entre sexo e gênero	Não reconhecem diferenças entre sexo e gênero
Ou tanto sexo quanto gênero são sociais	Sexo e gênero são biológicos ⁸
Crítica ao modelo binário: homem mulher	Aceita o modelo binário
Afirmção da Interseccionalidade ⁹	Não “acredita” na Interseccionalidade ¹⁰
Crítica ao essencialismo	Essencialistas (crenças naturais e imutáveis)
Anticapitalista	Anticomunista
Tenta libertar a sexualidade	Tenta regular a sexualidade
Contra subordinação da reprodução social ¹¹	Reprodução social é função natural da mulher
O feminismo liberal precisa ser superado	Não engloba esta questão
Antirracista	Não trata da questão racial
Anti-imperialista	Não discute sobre imperialismo
Ecosocialista	Não discute a questão ecológica
Internacionalista	Internacionalista
Não engloba esta questão	Em geral, apoiadoras de uma doutrina religiosa ¹²
São revolucionárias	São conservadores
Objetivam destruir clichês de gênero	Reafirmam papéis sexuais essencialistas (clichês)
Se autodefine como “feminista”	Se autodefine como “antifeminista”

Fonte: Elaboração própria a partir da revisão bibliográfica sobre o tema.

⁶ Em geral, porque são favoráveis a uma “moral” rígida (ou religiosa) e aos “bons costumes” (ligados ao patriarcado).

⁷ Costumam ser contrários tanto ao aborto (legal), quanto aos métodos de contracepção, pois a aposta é feita no “controle” da sexualidade feminina por meio de regras de comportamento mais rígidas.

⁸ Por isso, afirmam que o que existe é uma “ideologia de gênero”, que visa desnaturalizar o sexo biológico, e são contrários às discussões sobre gênero e diversidade sexual nas escolas.

⁹ A ideia de que raça, classe e gênero (e sexo) se inter cruzam para gerarem opressões e desigualdades. Para uma explicação completa e bem estruturada, sugerimos a leitura do livro de Carla Akotirene, *Interseccionalidade*, da coleção *Feminismos Plurais*, publicado em 2018.

¹⁰ Afirmam que o que existe é uma “vitimização” – reclamações por parte de grupos que pensam que classe, raça, etnia, gênero entre outros atributos geram desigualdade social, cultural, política, promovendo marginalização e preconceitos.

¹¹ Mostram que trabalhos envolvidos com o “cuidado” – com crianças, idosos, pessoas com alguma necessidade derivada de doenças, entre outros – recaem sobre as mulheres e não são remunerados – tais como os trabalhos domésticos de limpeza, de alimentação, entre outros.

¹² Sobretudo católicos ou evangélicos no Brasil.

Biografia e análise das postagens das quatro deputadas federais

O Twitter é uma rede social que serve como *microblogging*, pois permite que seus usuários compartilhem mensagens, pensamentos, ideias, opiniões, atualizações de seu dia-a-dia entre outras funções, em tempo real. Essas postagens são conhecidas como *tweets*, podendo conter até 280 caracteres. A escolha do Twitter como local de análise dos discursos das deputadas citadas neste trabalho surgiu do fato de que todas possuíam uma conta na plataforma e, também, pela facilidade de filtrar palavras específicas e ter acesso às postagens mais antigas, o que é difícil de fazer através de outras plataformas, como o Facebook (que foi apenas usado como fonte de pesquisa da biografia das candidatas). Foram escolhidas seis palavras-chave para realizarmos as buscas que permitiram analisar o posicionamento de cada deputada: (1) mulheres, (2) igualdade, (3) feminismo, (4) antifeminismo, (5) aborto e (6) moral. A palavra “antifeminismo” não foi usada por nenhuma deputada em nenhum *tweet*. Foram considerados todos os posts desde que cada uma iniciou sua conta na plataforma, por isso existe uma desigualdade na “quantidade” de postagens examinadas e isso está sendo considerado na análise.¹³

Tabela 1 – Contagem das palavras utilizadas pelas deputadas

Deputada	Mulheres	Aborto	Moral	Igualdade	Feminismo ¹⁴	Total
Joice Hasselmann	102	31	23	9	3	168
Tabata Amaral	51	0	0	6	0	57
Kátia Sastre	4	0	2	0	0	6
Sâmia Bomfim	59	58	18	13	35	183
Total	216	89	43	28	38	414

Fonte: Elaboração das autoras com base nos dados da pesquisa.

A primeira deputada a ser analisada é Joice Hasselmann, jornalista, escritora, colunista política, palestrante e agora deputada federal do estado de São Paulo pelo PSL (2019-2023), partido do atual presidente da república, Jair Bolsonaro. Líder do partido no congresso, foi a mulher mais votada pelo estado de São Paulo, com 1.078.659 votos. No ranking geral, ficou em segundo lugar, atrás apenas de Eduardo Bolsonaro, um dos filhos do presidente, que obteve 1.843.715 votos. Segundo sua biografia, retirada de sua página do Facebook¹⁵, foi eleita em 2017 a “Principal Influenciadora Política do Brasil” por uma revista e também foi considerada uma das “personalidades mais influentes e notórias das redes sociais, no âmbito da temática política e econômica.” Ela afirma que atua por meio de redes sociais, como Facebook, Youtube, Instagram e Twitter, postando vídeos, textos e fotos, comentando sobre política. Afirma que tem um alcance de 30 milhões de pessoas através dessas plataformas digitais. Apesar de se declarar contra o feminismo, não se autointitula “antifeminista”, ficando claras algumas contradições, como ser a favor de mais mulheres na política, mas acreditar que

¹³ A respeito da quantidade de *tweets* de cada deputada, cabe ressaltar que algumas tinham muitos e outras poucos, o que foi considerado na análise. Tabata Amaral criou sua conta em maio de 2018 e possui apenas 1.665 *tweets*, já Joice Hasselmann possui sua conta desde fevereiro de 2010 e tem 51.594 *tweets*. Acontece o mesmo entre Katia Sastre e Sâmia Bomfim. Katia criou sua conta em agosto de 2018 e possui apenas 325 *tweets*, já Sâmia possui conta desde maio de 2009 e tem 13.819 *tweets*. (Acesso em: 03 nov., 2019, às 8h56).

¹⁴ Observação: Não foram encontradas postagens sobre “antifeminismo”.

¹⁵ Disponível em: <https://www.facebook.com/joicehasselmann/>. Acesso em: 07 ago. 2019.

políticas específicas são “ruins” e dividem a população. Das seis palavras-chave escolhidas, utiliza todas, menos “antifeminismo”. Foram considerados 168 *tweets*, incluindo as postagens referentes às seis palavras-chave utilizadas desde a criação de sua conta na plataforma online Twitter até a primeira semana de setembro de 2019.

Tabata Amaral do PDT foi a segunda mulher mais votada do estado e se intitula como centro-esquerda. Foi a primeira vez que concorreu a um cargo político e é uma das mais novas deputadas federais do estado de São Paulo. Formou-se em Ciência Política nos Estados Unidos, por meio de bolsas de estudo. Veio de uma família carente e, de acordo com sua biografia do Facebook¹⁶, voltou ao Brasil, pois queria lutar por um país com oportunidades iguais para todos. Foi fundadora da organização “Mapa da Educação” e do movimento político independente “Acredito”. Afirmar que sua bandeira é a renovação política e a maior preocupação é a educação. Um fato curioso é que Tabata, apesar de se considerar centro-esquerda, votou a favor da reforma da previdência, se posicionando contra seu partido (PDT) e causando revolta de muitos de seus eleitores. Parece ser feminista, pois aborda muitas questões, como direito das mulheres, violência e principalmente sobre a necessidade de maior ocupação na política. Porém não se afirma feminista e não utilizou nenhuma vez a palavra “feminismo”. Tenta parecer “neutra” em seus *tweets*, evitando palavras “polêmicas”, como “feminismo” e “aborto”, porém aborda questões sobre mulheres negras e indígenas, mostrando seu conhecimento e sua preocupação com a interseccionalidade. Das seis palavras-chave escolhidas, a deputada utiliza apenas “mulheres” e “igualdade”, que resultaram em 57 *tweets*, todos até o final do mês de agosto de 2019.

Kátia Sastre tem 42 anos – mais conhecida como “Policial Kátia Sastre” – foi a terceira deputada mais votada e eleita pela primeira vez. É policial, formada em arquitetura, pós-graduada em Engenharia de Segurança. Ficou conhecida em maio de 2018, quando um assaltante a abordou juntamente com outras mulheres e crianças, na porta da escola de sua filha, onde ela estava devido a uma comemoração de dia das mães. Ela reagiu ao assalto, atirando e matando o assaltante. Durante sua campanha eleitoral, usou o vídeo gravado pelas câmeras de segurança da escola, em que ela aparecia matando o homem e “salvando” as crianças e mães que estavam na frente da escola. Kátia é do Partido Liberal (PL), antigo Partido da República (PR), caracterizado como centro-direita. Por meio da biografia¹⁷ e das postagens, podemos perceber que a deputada não aparenta se interessar pelo feminismo, mas se preocupa com o estupro, que é uma questão de segurança da mulher. Sua abordagem para solucionar o problema é através de penas mais severas para os estupradores. Das seis palavras-chave escolhidas, Kátia tuitou as palavras “moral” e “mulheres”, que constituem apenas 6 *tweets* no total até o final do mês de agosto de 2019.

Sâmia Bomfim, do PSOL, ficou em 8º lugar no ranking geral e foi a 4ª mulher mais votada, ficando atrás de Joice Hasselmann, Tabata Amaral e a Policial Kátia Sastre. Sâmia não é estreante na política, pois já foi vereadora, diferente das outras três deputadas. Em sua biografia do Facebook¹⁸, conta que, além de suas ações em gabinete e projetos, também participou de manifestações com o povo, como o “Fora Temer” e #Elenão. Em seu mandato, ela luta por pautas como educação, saúde, cultura, moradia, segurança alimentar, direito à cidade, direitos das mulheres, direitos LGBTs, direitos de negros e negras, e direitos da juventude. Também

¹⁶ Disponível em: <https://www.facebook.com/tabataamaralSP/>. Acesso em: 07 ago.2019.

¹⁷ Disponível em: <https://www.facebook.com/policialkatiastre/>. Acesso em: 07/08/2019.

¹⁸ Disponível em: <https://www.facebook.com/samia.bomfim.psol/>. Acesso em: 07/08/2019.













também faz “das redes sociais uma ferramenta de aproximação e participação”. Ela intitula-se feminista, luta em defesa do legado de Marielle, defende os direitos das mulheres e diz que “levanta bandeiras que a maioria dos políticos não têm coragem de levantar.” A deputada, ao contrário de Tabata, não tem “medo” de usar as palavras “feminismo”, “aborto” e “legalização”, mostrando claramente seu posicionamento político-ideológico. Trata também, muito claramente, sobre interseccionalidade, debatendo temas como feminismo negro e indígena. Das seis palavras-chave escolhidas, a deputada utiliza todas, menos “antifeminismo”. Foram 183 *tweets*, incluindo todas ou quase todas as postagens referentes às seis palavras-chave usadas desde a criação de sua conta na plataforma online Twitter até a primeira semana de setembro de 2019.

As quatro deputadas são feministas ou antifeministas?

Para analisar os posicionamentos das deputadas com relação ao feminismo e ao antifeminismo, atribuímos um ponto positivo (+1) para cada pauta feminista defendida e um ponto negativo (-1) para cada pauta ligada ao discurso antifeminista. Quando não foi possível definir o posicionamento – por meio da análise das postagens e do que é publicamente conhecido sobre a parlamentar – atribuímos “zero” (0) que significa “não aferível” na nossa análise.

Tabela 2 – Posicionamentos das deputadas quanto ao feminismo e ao antifeminismo

	 Sâmia Bomfim   @samiebomfim	 Tabata Amaral   @tabataamaralop	 Katia Sastre   @KatiaSastre	 Joice Hasselmann  @joicehasselmann
FEMINISMO (+1)				
ANTIFEMINISMO (-1)				
NÃO AFERÍVEL (0)				
Direito de votar	1	1	1	1
Direito de ser eleita	1	1	1	1
Direito de trabalhar	1	1	1	1
Direito de estudar	1	1	1	1
Direito a propriedade	1	1	1	1
Direito a herança	1	1	1	1
Direito ao corpo	1	0	0	-1
Direito ao prazer	1	0	0	0
Direitos reprodutivos	1	0	0	-1
Direitos sexuais	1	0	0	0
Contra o patriarcado ou nega	1	1	0	-1
Reconhece diferenças: sexo e gênero	1	1	-1	-1
Sexo e gênero são produtos sociais	0	0	-1	-1
Crítica ao modelo binário	0	0	-1	-1
Interseccionalidade	1	1	0	-1
Crítica ao essencialismo	1	1	-1	-1
Anticapitalista	1	-1	-1	-1
Tenta libertar a sexualidade	1	0	0	-1

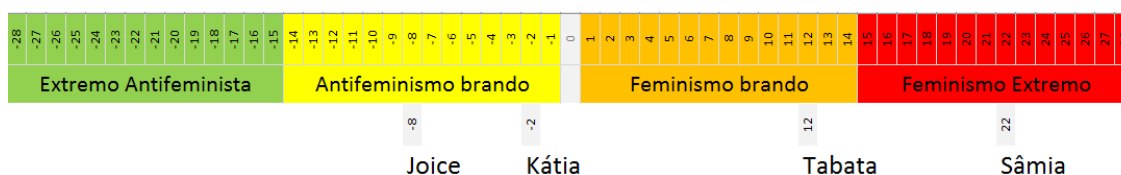
	 Sâmia Bomfim  	 Tabata Amaral  	 Katia Sastre  	 Joice Hasselmann  
FEMINISMO (+1) ANTIFEMINISMO (-1) NÃO AFERÍVEL (0)				
Contra reprodução social não paga	0	0	0	0
Feminismo liberal deve ser superado	1	0	0	0
Antirracista	1	1	0	0
Anti-imperialista	0	0	0	0
Ecosocialista	0	0	0	0
Internacionalista	1	1	0	-1
Religiosas	0	0	-1	-1
Revolucionárias	1	0	-1	-1
Objetivam destruir clichês	1	1	-1	-1
Se autodefine como feminista/ antifeminista	1	0	0	0
Resultado:	22 feministas 0 antifeminista	13 feministas -1 antifeminista	6 feministas -8 antifeministas	6 feministas -14 antifeminista
	Saldo = +22	Saldo = + 12	Saldo = -2	Saldo = -8

Fonte: Elaboração própria com base na pesquisa realizada¹⁹.

Podemos perceber – por meio do somatório dos pontos – que as categorias criadas permitiram notar que existem nuances importantes a serem consideradas e que o espectro ficou adequado como um meio de representar graficamente como estão posicionadas as deputadas estudadas. O resultado encontrado – duas na categoria de “antifeminismo brando”; uma no “feminismo brando” e uma no “extremo feminista” – pode ser bem percebido na visualização do “espectro” (gráfico 1), que permite afirmar que nenhuma das quatro deputadas pode ser considerada extremamente “antifeminista” pois nessa posição estariam apenas pessoas abertamente contrárias a todas as pautas feministas – cuja maioria está composta de “direitos” fundamentais para as mulheres, o que não aconteceu com nenhuma das deputadas estudadas.

¹⁹ A primeira versão desta tabela foi apresentada no Trabalho de Conclusão de curso de Isadora Gonzaga Postinger (orientado por Vania Sandeleia Vaz da Silva), sendo que para o artigo realizamos algumas correções.

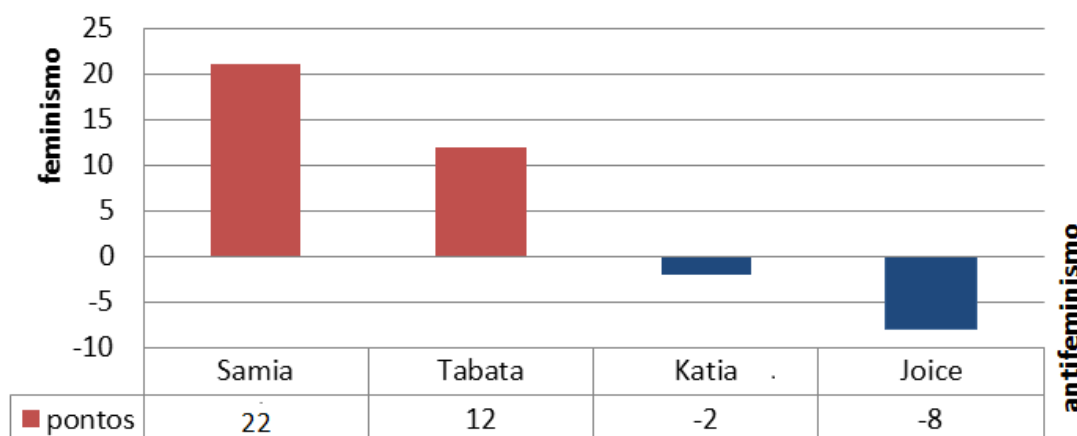
Gráfico 1 – Localização das deputadas no espectro Feminismo – Antifeminismo



Fonte: Elaboração própria com base na pesquisa realizada²⁰.

No caso do “antifeminismo brando”, estão as parlamentares que, embora defendam várias das posições antifeministas, apoiam algumas pautas feministas – sobretudo relacionadas com a primeira onda. É o caso de Joice, que defende abertamente, pelo menos, 14 das posições antifeministas, mas também 6 das feministas. Nessa categoria, também está Kátia, que defende 8 posições antifeministas e 6 feministas. Já Tabata localiza-se como “feminismo brando”, pois defende algumas das pautas feministas (13) e apenas uma antifeminista. Por fim, Sâmia é a única deputada que se encaixa em um tipo extremo de feminismo, pois defende quase todos os elementos que se caracterizam como feministas e nenhum antifeminista.

Gráfico 2 – Representação em gráfico do somatório dos pontos de cada deputada



Fonte: Elaboração própria com base na pesquisa realizada

Considerações finais

Este trabalho teve o intuito de criar um “termômetro” do feminismo e do antifeminismo. Por meio dele, pode-se tornar possível a análise de alguns discursos, principalmente aqueles que são propagados nas redes sociais. Procuramos também mostrar que a simples política da presença pode não ser tão significativa, pois pode acontecer de alguns membros de grupos historicamente oprimidos (mulheres, por exemplo) promoverem políticas contrárias aos seus próprios grupos. Podemos tomar como exemplo as feministas liberais, que buscam ascensão de algumas mulheres e não de todas elas, ou até mesmo as mulheres antifeministas e conservadoras que querem participar da vida pública, porém questionam algumas reivindicações feministas, pois acreditam se tratarem de “vitimizações”.

²⁰ A primeira versão do espectro (apresentada no TCC) foi modificada, sobretudo pela inclusão do “0” (zero) como ponto neutro, em que estaria uma pessoa que não se posicionasse nem favorável nem contrária a quaisquer pautas.

É interessante notar como cada deputada ficou posicionada no espectro: todas concordaram com pelo menos seis pautas do movimento feminista, por isso, nenhuma se caracterizou como antifeminista extrema, mas o contrário aconteceu. Como mostramos a deputada Sâmia Bomfim (PSOL) enquadra-se como feminista extrema, pois possui quase todas as características listadas como feministas e nenhuma antifeminista. Não podemos nos esquecer de que os resultados foram baseados apenas na análise de postagens filtradas e específicas, por isso não foi possível apurar e mensurar todos os posicionamentos de cada deputada em relação a todos os elementos. Desse modo, alguns desses elementos foram classificados como “não aferíveis”. Entretanto, mesmo não podendo verificar todas as características, foi possível mostrar para qual lado cada deputada pende no espectro ideológico.

Referências

- ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%*: um manifesto. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: A experiência vivida*. Tradução de Sérgio Millet. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. *Feminismo e política: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CALCAGNO, Victor. ‘Feche as pernas’: o que pregam os participantes do 1º Congresso antifeminista do Brasil. *Revista Época*. 2018. Disponível em: <https://epoca.globo.com/feche-as-pernas-que-pregam-os-participantes-do-1-congresso-antifeminista-do-brasil-22964525>. Acesso em: 07 ago. 2019.
- FALUDI, Susan. *Backlash: o contra-ataque na guerra não declarada contra as mulheres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- PEDRO, Joana. Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *Rev. História*. São Paulo, v.24, n.1, p.77-98. 2005
- PHILLIPS, Anne. De uma política de ideias a uma política de presença. *Rev. Estud. Fem. Florianópolis*, v.9, n.1, p. 268-290, 2001.
- PINTO, Céli. Regina. Jardim. *feminismo, história e poder*. *Rev. Sociol. Polít.* Curitiba, v.18, n.36, p.15-23, 2010..
- RAMOS, Alberto. Guerreiro. A sociologia de Max Weber. *Rev. Do Serviço Público*. Brasília, v.57. n. 2, p. 267-282, 2006.
- SOIHET, R. Zombaria como arma antifeminista: instrumento conservador entre libertários. *Rev. Estud. Fem.* Florianópolis, v.13, n.3, p.591-612., 2005.
- WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, Gabriel. (Org.). WEBER, Max. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 2004. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

Resenha: Os Brasis de Antonio Lino em Branco Vivo.

Marco Antonio Arantes¹

LINO, Antonio. *Branco Vivo*. São Paulo: Elefante, 2018. 252 p.

No campo de pesquisa das Ciências Sociais, sobretudo na Sociologia e na Antropologia, tem crescido em importância a utilização do visual, seja por meio da utilização de fotografias, filmes, documentários, gravuras, literatura ou vídeos, tornando-se referências indispensáveis nas pesquisas científicas. A utilização do visual nesse contexto tem proporcionado não apenas o enriquecimento da linguagem científica, mas também tem contribuído para gerar inquietações em áreas que raramente se comunicam. Essa convergência não apenas coloca em xeque os métodos consagrados de pesquisa nas ciências sociais, mas também se projeta como uma nova linguagem, mostrando que nem tudo é dito somente com as palavras.

Em o “Cérebro é a Tela” (2016), Deleuze afirma que o “encontro de duas disciplinas não é feito quando uma se põe a refletir sobre a outra, mas quando uma se apercebe de que deve resolver, por sua conta e com seus próprios meios, um problema semelhante àquele que é também colocado em uma outra disciplina” (DELEUZE, 2016, p. 301). É nesse momento, segundo Deleuze, que se agitam, em condições diferentes, os vários campos de saberes.

O livro de narrativas “Branco Vivo”, do escritor e documentarista paulista Antonio Lino, também conhecido pelo livro de crônicas “Encaramujado” (2011), envereda por uma proposta interdisciplinar, celebrando o encontro entre a literatura, a fotografia e as Ciências Sociais. Suas narrativas problematizam e descrevem o trabalho realizado por doze profissionais de saúde, em nove regiões do país, durante a vigência do “Programa Mais Médicos” (PMM). A ideia do livro, segundo Lino, surgiu de um convite do Ministério da Saúde, para que “*garimpasse histórias desses brasis profundos, ao rés do chão do Programa Mais Médicos*” (p. 13). Branco Vivo nos leva a repensar a experiência social do PMM numa conjuntura política bastante específica, aquela evocada nos anos que antecedem o *impeachment* de Dilma Rousseff.

A obra de Lino é de difícil classificação, pois navega entre áreas diferentes que se percebem. As suas narrativas flertam com as ciências sociais, a fotografia e o jornalismo. São narrativas que propõem vários planos de uma investigação social e política, que se, a princípio, não se enquadram numa linguagem científica, desdobram-se para vários campos de conhecimento, como se as artes estivessem em estado de revezamento com a ciência, ampliando as diversas percepções para além da palavra. De caráter interdisciplinar, realiza uma troca de diferentes domínios de conhecimento, de trocas e cooperações de saberes que se transformam em algo orgânico. Daí advém a percepção social e política da poesia, da imagem e da literatura. Em sentido amplo, “Branco Vivo” é uma obra que promove a articulação entre ciências com linguagens próprias e conceitos definidos, que, na maioria das vezes, “não podem passar de uma linguagem à outra” (MORIN, 2002, p. 47).

¹ Doutor em Ciência Política pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP e Professor Adjunto da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus de Toledo.
E-mail: marcoarantes@hotmail.com

A obra é acompanhada de um belo ensaio fotográfico do fotógrafo catarinense Araquém Alcântara, conhecido pela técnica de produzir fotografias sobre o meio ambiente e a sua complexa relação com os seres humanos. Não é fora de propósito que José de Souza Martins (2008), um dos pioneiros no Brasil no debate sobre sociologia da fotografia e da imagem, observou que “os chamados fotógrafos e documentaristas sociais são hoje produtores de conhecimento social, o que torna a fotografia e o documentário, praticamente, um campo auxiliar das ciências sociais” (MARTINS, 2008, p. 11). Pois essa é a perspectiva de Lino e Alcântara, que ultrapassam um registro factual e sociológico do PMM, revelando aspectos inusitados da realidade do cotidiano dos profissionais de saúde que atuaram no programa. A obra se situa na fronteira entre a ciência e a arte. A presença de fotografias, entrecortadas por uma escrita literária moldada numa confluência de referências literárias, mapas e um projeto editorial primoroso, projeta-o como um livro de descobertas de um povo, de sobrevivências culturais; um espelho de um povo, um olhar singular sobre um momento político e social efêmero no Brasil.

Durante um ano, o escritor acompanhou o trabalho de profissionais da saúde que participaram do PMM. Lino presenciou os atendimentos em postos de saúde e vivenciou as dificuldades encontradas pelos profissionais da saúde, do Sul ao Norte do país. Percorreu regiões longínquas, esvaziadas de médicos brasileiros, detendo-se em aspectos médicos e culturais inusitados, durante os atendimentos em aldeias indígenas, comunidades quilombolas, assentamentos rurais e periferias urbanas.

O mérito da escrita de Lino é a sua capacidade de revelar aspectos incomuns, dispensáveis numa habitual coleta científica de dados socioeconômicos, cujo interesse seria o perfil da população atendida ou a eficiência e o alcance do programa social.

“Branco Vivo” se apresenta como uma obra literária incomum, que desafia o leitor a desvendar a complexidade institucional e cultural de um dos programas de saúde mais conhecidos e polemizados do país. Não seria absurdo dizer que o livro seria uma escrita literária política do cotidiano médico, uma imersão pessoal e cultural no universo do PMM. Não há nada que não possa ser poetizado. Se, em “Terra em Transe”, Glauber Rocha levou a poesia para a política, Lino ocupa-se de fazer o mesmo nas suas narrativas sobre o PMM. Ele dá voz aos médicos, que nos revelam múltiplos brasis. Sua escrita é lírica, entremeada por saberes médicos, cultura popular, tradições indígenas, religiosidade e histórias de vida. Para cada narrativa, Lino resgata a história local e a sua identificação com os profissionais de saúde, que visitam as famílias e estabelecem laços com a comunidade.

O prontuário é ressignificado e passa a ser um referencial não apenas médico, mas a própria alteridade de seus mundos. Nessa perspectiva, não se trata apenas do diagnóstico e da medicação, mas do entendimento de que a doença encontra respostas em sua própria vida. São prontuários que se misturam com as suas histórias de vida.

Daí a contextualização cultural e geográfica das regiões cobertas pelo PMM, é quando muitas estórias familiares veem à tona, como a que resgata o passado escravista de uma família quilombola em Rondônia. “... *debaixo da saia, marcada em sua polpada, a velha escondia a cicatriz de um número quatro. A menina suspeitava, mas quis confirmar: - E como é que foi feito esse número quatro, minha mãe? - Foi com ferro, minha filha. Ferro quente*”. Ou quando relata o encontro entre a religiosidade popular da benzedeira com o médico cubano. “- *O médico tem muita experiência. Pela sabedoria dele, a inteligência... É uma pessoa que tem dado a vida a muita gente. Abaixo De Deus, né?*” (p. 52). Ou então, a história do Dr. Leonardo Abreu, que, após a morte do irmão, vitimado com câncer

no pulmão, conseguiu cursar Medicina no Paraguai com o dinheiro do seguro. Ele remonta à sua história de vida familiar, as motivações para o exercício da carreira médica, revelando que as dificuldades iniciais na formação e a trajetória familiar identificam-se com a difícil rotina no PMM. “Leonardo reencontrou consigo um sonho de infância, já bastante púido, soterrado ao longo dos anos pelas contas a pagar”. (p. 229).

Antonio Lino quer falar do presente, das profundas transformações mentais e afetivas de uma sociedade em plena transformação, de um Brasil que começou a se acabar antes de começar ou, como diz, de diagnósticos panorâmicos em nove histórias, em cinco regiões do país, pondo em cena um processo de alijamento de um programa social.

É importante salientar o caráter pedagógico do livro. Muitas questões são respondidas em suas narrativas. O que é um médico de família? É importante um médico se comunicar com a comunidade? Por que não deve apenas falar em doenças? Como em literatura, fotografia, cinema e poesia, o livro amplia o debate para além de artigos científicos, o que justifica a sua aplicação em sala de aula.

Contudo, o uso da linguagem literária não significou imprecisão histórica, conceitos mal elaborados e dados incorretos. O autor se valeu da colaboração de uma imensa lista de profissionais, que lhe transmitiram conhecimentos e informações preciosas sobre botânica, medicina, cultura indígenas, linguística, psiquiatria, medicina popular e atenção primária à saúde, que foi o foco principal do Programa “Mais Médicos”.

Para colocar em prática seus planos, o autor ouviu histórias sobre garimpos, seringueiros e desmatamentos ocasionados pelo crescimento desordenado da pecuária e o crescimento da agroindústria; sobre mortes em decorrência do desmatamento e conflitos de terra; sobre o encontro de um médico com uma onça no Rio Guaporé, sobre a penúria dos bolivianos infectados com o parasita *plasmodium*. Lino contou um pouco das marcas deixadas pela escravidão, em São Francisco de Guaporé, em Rondônia: dos partos de risco, feitos às pressas em hospitais; da presença da lepra no Amazonas e do preconceito contra leprosos no seringal São Romão; da fundação e desativação da Colônia Antônio Aleixo em Manaus e do isolamento dos leprosos; dos pescadores da comunidade de Carnaubinha; do surto de dengue e Chikungunya: em Poço Redondo, Sergipe, da histórica chacina de Caiboaté: dos conflitos no campo, no Rio Grande do Sul, do assentamento Madre Terra; da falta de energia elétrica: do veneno da soja transgênica: das procissões em Serra da Guia: dos canoeiros de Araçuaí, Minas Gerais: do crescimento da indústria de celulose e da presença da Aids em pequenas comunidades.

“Branco Vivo” não é uma pesquisa científica sobre o PMM. Não encontramos teorias, conceitos, metodologias, tabelas, gráficos e dados socioeconômicos. No entanto, o livro é uma imersão social e cultural nas regiões que participaram do programa. É como se o autor entrasse nos olhos dos moradores e profissionais médicos para ver o mundo. Em cada comunidade e município visitado pelo autor, a história local dos moradores identifica-se organicamente com os percalços da formação familiar e profissional dos participantes do PMM. Disso resulta uma constelação de vidas distintas, sofridas, oprimidas e contraditórios sistemas de valores de uma cultura popular rica e oprimida, na maioria das vezes, em conflito com os valores hegemônicos da nossa sociedade.

Referências

DELEUZE, Gilles. O cérebro é a tela. In: *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. São Paulo: Editora 34, 2016.

MARTINS, José de Souza. *Sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Contexto, 2008.

MORIN, Edgar. *Educação e complexidade: os sete saberes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez, 2002.