

TEMPO DA CIÊNCIA – Revista de Ciências
Humanas e Sociais.

Publicação do Núcleo de Documentação Informação e
Pesquisa - NDP - UNIOESTE - Campus de Toledo.

T empo

E-ISSN 1981-4798
ISSN 1414-3089

DA

C iência

Volume 29 - Número 57 - 1º semestre - 2022

Tempo da Ciência

Volume 29 Número 57
1º semestre de 2022

E-ISSN 1981-4798
ISSN 1414-3089

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

**Publicação do NDP – Núcleo de Documentação Informação e Pesquisa
Universidade Estadual do Oeste do Paraná
UNIOESTE - CAMPUS DE TOLEDO**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ- UNIOESTE / CAMPUS DE TOLEDO

REITOR

Alexandre Almeida Webber

DIRETOR DO CAMPUS DE TOLEDO

Remi Schorn

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

César Augusto Batisti

COORDENADOR DO NDP - NÚCLEO DE DOCUMENTAÇÃO, INFORMAÇÃO E PESQUISA

Antônio Pimentel Pontes Filho

T 288 Tempo da Ciência: revista de ciências sociais e humanas / Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIOESTE. Revista do Núcleo de Documentação, Informação e Pesquisa / Campus de Toledo. - v. 1, n. 1(1994) -- Toledo: Ed. Toledo, 1994. - v. 29 n. 57(2022), -- Toledo: Ed. Toledo, 2022.

Semestral.

v.2, n.3 – 1º semestre de 1995

v.2, n.4 – 2º semestre de 1995

A partir do v. 4, n. 8 passou a ser editada pela EDUNIOESTE, Cascavel.

E-ISSN: 1981-4798

ISSN: 1414-3089

Indexadores: Latindex; Súmarios

1. Ciências Sociais – Periódicos 2. Ciências Humanas – Periódicos 1. Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus de Toledo. II Revista de Ciências Sociais do Núcleo de Documentação, Informação e Pesquisa – NDP / Campus de Toledo

CDD 20. ed. 300.5

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

Capa

Equipe NDP

Diagramação

Equipe NDP

Suporte Técnico

Equipe NDP

Revisão Ortográfica e gramatical

Equipe NDP

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

EDITOR

Dr. Roberto Biscoli

CONSELHO EDITORIAL - PRESIDENTE:

Dr. Antônio Pimentel Pontes Filho

MEMBROS:

Eric Gustavo Cardin
Sílvio Antônio Colognese
Geraldo Magella Neres
Fábio Lopes Alves

CONSELHO CONSULTIVO

Adriano Premebida – FADB
Alberto Paulo Neto – PUC-PR
Ana Cleide Chiarotti Cesário – UEL
Carla Cecília Rodrigues Almeida – UEM
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
María Lois – Universidad Complutense de Madrid
Maria Salete Souza de Amorim – UFBA
Martha C. Ramirez-Galvez – UEL
Miguel Angelo Lazzaretti – UNIOESTE
Oscar Calavia Sáez – UFSC
Paulo Roberto Azevedo – UNIOESTE
Rafael Antônio Duarte Villa – USP
René E. Gertz – PUCRS e UFRGS
Ricardo Cid Fernandes – UFPR
Wagner Pralon Mancuso – USP

SUMÁRIO

EDITORIAL

Pg. 6

Saúde, doença e religiosidade na perspectiva de benzedeadoras que atuam na Região Extremo Oeste do Estado de Santa Catarina

Taíza Gabriela Zanatta Crestani, Aline Iubel, Sílvio Antônio Colognese, Michelli Cristhini Styburski

Pg. 7-18

Sofrência no topo: O sertanejo universitário e as narrativas sobre o amor

Rhuann Fernandes, Deivison Faustino

Pg. 19-34

As ideias fundamentais da formação do referencial teórico do MST como norteadoras de suas ações coletivas

Miguel Ângelo Lazzaretti

Pg. 35-41

Uma etnografia católica: Carinho e cuidado através dos objetos em Finados

Lilian Tellini Solda, Andréia Vicente da Silva

Pg. 42- 59

A burocracia em Michel Foucault

Marco Antonio Arantes

Pg. 60-71

Possibilidades de emancipação humana: um caminho possível

Roberto Biscoli

Pg. 72-78

Juventude brasileira: dificuldade de definição

Ísis Oliveira Bastos Matos

Pg. 79-86

A história se escreve na estrada: Notas de duas pesquisas em andamento a respeito de motociclismo, motocicletas e motociclistas

Antônio Pimentel Pontes Filho, Simone Cinti de Lima

Pg.87-96

RESENHA

A Ars Erotica no mundo clássico – a visão somaestética de Richard Shusterman

Geraldo Magella Neres, Vania Sandeleia Vaz da Silva

Pg.97-106

É como imensa satisfação que apresentamos o volume 29, número 57, da Revista *Tempo da Ciência*, publicação do NDP – Núcleo de Documentação Informação e Pesquisa da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. UNIOESTE - Campus de Toledo.

O primeiro artigo, de autoria de Taíza Gabriela Zanatta Crestani, Aline Iubel, Sílvio Antônio Colognese, Michelli Cristhini busca compreender os rituais de cura praticados por benzedeadas, bem como suas interpretações sobre saúde e doença e com isso contribuir para o aprofundamento das reflexões sobre as práticas populares de cura.

Posteriormente, no artigo de Rhuann Fernandes e Deivison Faustino o amor é o tema central. A preocupação dos autores é analisar como o amor é representado e narrado no gênero musical identificado como sertanejo universitário. Para os autores a forma pela qual o amor é retratado organiza, implicitamente, os valores e os arranjos sociais e morais dentro de um contexto específico elaborando pedagogias afetivas.

A preocupação com o referencial teórico utilizado pelo MST, para nortear suas ações coletivas, esta presente no artigo de autoria do Dr. Miguel Ângelo Lazzaretti. O autor enfatiza a apropriação por parte do MST do pensamento de Marx e Lênin e os apresenta como norteadores da construção do ideário teórico-ideológico do movimento, baseado nas ideias de organicidade, método e consciência.

No quarto artigo, Andréia Vicente da Silva e Lílian Tellini Solda trazem à tona o rito de finados católico, e os cemitérios como sendo um espaço de socialização. Destacam o significado dos objetos rituais e suas relações com a visão que o católico tem sobre a morte e sobre o cemitério.

O Dr. Marco Antonio Arantes ao discutir A burocracia em Michel Foucault chama nossa atenção para o fato de que a burocracia responde como uma nova racionalidade política na governamentalidade liberal, e conduz a uma individualização das racionalidades, ou seja, a um novo *ethos* e a um novo modo de vida, na medida em que o indivíduo exercita sua subjetividade como forma de maximização da competição de mercado.

A emancipação humana é destacada no artigo de Roberto Biscoli. O autor discute possibilidades de mudança social no que diz respeito à realidade vivida por grupos sociais historicamente estigmatizados em especial a população negra brasileira. Possibilidades estas que passam por um processo de transformação das representações coletivas que produzem e reproduzem as injustiças culturais e simbólicas ligadas à dominação cultural e as injustiças econômicas que acontecem na estrutura político-econômica da sociedade.

O sétimo artigo, intitulado Juventude brasileira: dificuldade de definição, de autoria de Ísis Oliveira Bastos Matos, problematiza conceitualmente a categoria juventude, mapeando como a literatura tem tratado o tema, especialmente no caso brasileiro.

Antonio Pimentel Pontes filho e Simone Cinte de Lima nos levam ao mundo do motociclismo, seus clubes, suas representações coletivas tendo como cenário a Região Oeste do Paraná, bem como suas relações com os demais grupos no Estado do Paraná. Enfatizam ainda a relação que ocorre entre pesquisador e pesquisados na prática antropológica.

Por fim, Geraldo Magella Neres e Vania Sandeleia Vaz da Silva produzem uma resenha da obra de SHUSTERMAN, Richard. *Ars Erotica: sex and somaesthetics in the classical arts of love*. New York: Cambridge University Press, 2021. 420 p. destacando suas compreensões sobre a obra de Richard Shusterman.

Desejamos a nossos leitores uma útil e prazerosa leitura.

Roberto Biscoli
Editor

Saúde, doença e religiosidade na perspectiva de benzedeadoras que atuam na Região Extremo Oeste do Estado de Santa Catarina

Taíza Gabriela Zanatta Crestani¹

Aline Iubel²

Sílvio Antônio Colognese³

Michelli Cristhini Styburska⁴

Resumo: Este trabalho foi elaborado com o objetivo de compreender de que forma benzedeadoras que residem e atuam em municípios da região extremo oeste do Estado de Santa Catarina organizam os rituais de cura e relacionam as condições de saúde e adoecimento à crença/prática religiosa. Para tanto, optou-se pela realização de uma pesquisa de abordagem qualitativa. Os dados foram coletados por meio da realização de entrevistas individuais e do uso da técnica da observação participante. Foram efetuadas visitas aos espaços onde os rituais são efetuados, para identificar instrumentos, cânticos, orações e plantas que estruturam o ofício do benzer. Em linhas gerais, os resultados deste estudo evidenciam que as condições de saúde e doença são interpretadas pelas benzedeadoras sob ângulos plurais, privilegiando-se as conexões entre corpo-mente e sujeito-meio ambiente. A sua relevância para as ciências sociais se evidencia na medida em que contribui para aprofundar a reflexão a respeito das práticas populares de cura, lançando luz ao contexto onde elas se desenvolvem.

Palavras-chave: Saúde; Doença; Benzedeadora; Ritual; Religião Popular.

Health, disease and religiosity from the perspective of benzedeadoras working in the Extreme Western Region of the State of Santa Catarina.

Abstract: This work was prepared with the objective of understanding how faith healers who live and work in municipalities in the extreme west region of the State of Santa Catarina organize healing rituals and relate health conditions and illness to religious belief/practice. Therefore, it was decided to carry out a qualitative approach research. Data were collected through individual interviews and the use of the participant observation technique. Visits were made to the spaces where the rituals are performed, to identify instruments, chants, prayers and plants that structure the craft of blessing. In general terms, the results of this study show that health and disease conditions are interpreted by faith healers from plural angles, privileging the connections between body-mind and subject-environment. Its relevance to the social sciences is evident in that it contributes to deepening the reflection on popular healing practices, shedding light on the context in which they develop.

Keywords: Health; Illness; Healers; Ritual; Popular Religion

¹ Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Docente do curso de Psicologia da Universidade do Oeste do Estado de Santa Catarina (UNOESC), Campus de São Miguel do Oeste/SC e Pinhalzinho/SC. E-mail: crestani.t@unoesc.edu.br.

² Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS-UFSCar). E-mail: alineiubel@gmail.com

³ Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Docente associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Campus de Toledo/PR. E-mail:silvio.colognese@unioeste.br

⁴ Acadêmica do curso de Psicologia da UNOESC – Campus de Pinhalzinho/SC. Bolsista do Artigo 170. E-mail: michelisty@hotmail.com.

1 Introdução

Desde os tempos coloniais, o curandeirismo e demais práticas populares congêneres têm encontrado oposição por parte das instituições oficiais (ARAÚJO, 2011; SOUZA, 2009). No Brasil, a confluência das formas de curas europeias com aquelas praticadas pelos nativos e pelos povos africanos gerou uma miscelânea de movimentos e ações, de forma que não foi pacífica a relação entre agentes populares (tais como as benzedoras e as parteiras) e os representantes dos saberes chancelados pela medicina ou respaldados pelo catolicismo oficial (BOING, STANCIK 2013; CRESTANI, COLOGNESE 2018).

Impregnada pelo viés cartesiano – que sugere uma equiparação do funcionamento do corpo físico ao de uma máquina –, a ciência moderna caracteriza o exercício da medicina popular como credence, alegando que as propriedades curativas das plantas e das ervas, tal qual conheciam as benzedoras, não passavam de superstição. Consequentemente, a concepção de doença enquanto sofrimento oriundo do mau funcionamento (ou lesão) de um órgão ou mais, passa a contrastar com o entendimento da doença enquanto reflexo de determinadas condições espirituais. Acentua-se, assim, a dicotomia entre as explicações naturais e sobrenaturais atribuídas ao processo do adoecer (MINAYO, 1988).

No que tange especificamente a esfera religiosa, a prática da benzedura foi comparada aos ritos de bênçãos ministrados em cultos pelos representantes eclesiásticos (SANTOS *et al*, 2012). Porém, enquanto a lógica defendida pela Igreja encara a enfermidade como reflexo do desvio das normas vigentes, considerando-a uma das faces do castigo divino, as terapias populares seguem um viés holístico. No primeiro caso, tem-se a saúde como sinônimo da concessão de uma graça, e a doença como o seu oposto. No segundo, tem-se a saúde como resultado do equilíbrio entre corpo, mente e natureza, e a doença como fruto de uma relação desarmoniosa entre tais elementos.

Em consonância, aponta Borges (2008), por estarem dispostas a abraçar as queixas daqueles que precisam de seus serviços dentro do contexto da necessidade, aos olhos da racionalidade, as benzedoras passam a ser consideradas transgressoras. Abrem as portas de suas próprias casas para efetuar atendimento às pessoas que ali reconhecem um ponto de apoio e suporte para enfrentar as adversidades da vida cotidiana. Assim, tem-se que ao dialogar com a estrutura social e suas contradições, as manifestações populares de cunho religioso passam a exercer uma função política (BRITO *apud* CHAPRON, 2019). No Brasil-colônia, por exemplo, em decorrência de baixos salários, da precariedade das condições de vida e da ausência de profissionais especializados e acessíveis para atender toda a população, muitas pessoas (sem poder aquisitivo para arcar com as despesas médicas), recorriam aos serviços das curandeiras e rezadeiras (SOUSA, 2014).

Embora este quadro tenha mudado consideravelmente com o advento das políticas públicas relacionadas à saúde, nos dias atuais ainda são atribuídos rótulos e estereótipos à prática do benzimento, devido ao fato da abordagem utilizada pelas (os) praticantes ser essencialmente ritualística e heterogênea (variando de acordo com o solo onde se encontram enraizadas). Por este motivo, o estudo das nuances culturais que edificam estes saberes torna-se relevante, uma vez que tende a contribuir para o entendimento das representações sociais construídas sobre essa prática a partir do contexto e das relações que as condicionam. Além disso, sua relevância se mostra na medida em que permite refletir sobre as concepções de saúde e doença que se desenham no ato de benzer, apresentando novos ângulos para se conhecer a história das práticas religiosas no cenário regional.

Tendo isso em vista, o presente estudo foi realizado com o objetivo de entender a prática da benzedura na perspectiva de mulheres que desenvolvem este ofício na região Extremo Oeste do Estado de Santa Catarina, lançando luz às especificidades do diálogo entre as práticas que caracterizam a sabedoria popular na interface com outros campos de conhecimento (institucionalizados e não institucionalizados). Reflexões deste caráter são fundamentais para estudantes e profissionais da Psicologia, da História e das Ciências Sociais, que precisam estreitar cada vez mais os laços para entender a diversidade religiosa e suas implicações.

2 Método

Para compreender de que forma benzedeadas que residem e atuam em municípios da região extremo oeste do Estado de Santa Catarina organizam os rituais de cura e relacionam as condições de saúde e adoecimento à crença/prática religiosa, optou-se pelo desenvolvimento de uma pesquisa de abordagem qualitativa, a qual, segundo Minayo (2008), dá ênfase ao mundo dos significados, das relações interpessoais, das representações e da intencionalidade. Os dados foram coletados por meio da realização de entrevistas individuais (sem roteiro pré-definido), e do uso da técnica Observação-Participante (OP). De acordo com Lima *et al* (2010), neste tipo de estudo os pesquisadores estudam os fenômenos sociais em seus cenários naturais, tentando entendê-los e interpretá-los considerando o repertório dos participantes (suas histórias de vida e engajamento com o fenômeno estudado).

A respeito da delimitação da amostragem, destaca-se que as quatro benzedeadas que colaboraram para o desenvolvimento desta pesquisa foram selecionadas por conveniência (pessoas ao alcance dos pesquisadores que, após serem informadas a respeito do escopo do trabalho se mostraram dispostas a contribuir). Apenas três critérios de seleção foram considerados. São eles: a) reconhecer-se enquanto benzedeadas, b) atuar na região Extremo Oeste há mais de três anos e c) residir no mesmo endereço há, no mínimo, cinco anos.

As participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Para salvaguardar as suas identidades – atendendo às solicitações que fizeram - as benzedeadas que colaboraram para o estudo receberam nomes fictícios (Dália, Margarida, Hortência e Rosa). As gravações das entrevistas foram realizadas nas residências das participantes, e duraram cerca de quarenta minutos cada. Posteriormente, foram transcritas integralmente para a apreciação, junto ao material de registro (Diário de Campo) produzido a partir da Observação-Participante.

Em relação a este segundo tópico, destaca-se que foram efetuadas visitas às casas das 4 benzedeadas no intuito de obter maiores informações sobre a organização do local onde os rituais acontecem, a identificação dos símbolos utilizados, das orações/cânticos e etc., considerando as especificidades da demanda atendida. A análise, portanto, é fruto do entrecruzamento do conteúdo oriundo da pesquisa bibliográfica, do relato das participantes e da descrição da experiência *in loco*. Salienta-se que neste artigo encontram-se articulados trechos de entrevistas efetuadas junto às benzedeadas no segundo semestre do ano de 2017, e no primeiro semestre do ano de 2021. As informações reunidas foram sistematizadas considerando-se o teor dos objetivos específicos da pesquisa. Como resultado, foram estabelecidas duas categorias para a apresentação e discussão dos dados, desenvolvidas na sequência.

3 Ensinar, aprender e reconstruir

Os indivíduos que compõem uma sociedade sentem quase sempre a necessidade de ter antepassados; é esta uma das funções dos grandes

Le Goff

Dália, Margarida, Hortência e Rosa são benzedeadas em atividade na região extremo oeste do Estado de Santa Catarina frequentemente procuradas para atender indivíduos que se autodeclararam doentes. Para Azevedo (2015), aqueles que buscam a cura através do auxílio das benzedeadas requerem uma solução divina para os problemas que ameaçam o seu bem-estar. Nem sempre, os motivos de procura estão diretamente relacionados com as dores do corpo: muitas vezes o mal que aflige os consulentes provém de relacionamentos conflituosos, situações mal resolvidas, descontrole emocional, enfim, não se reduzem a delimitação de um quadro biomédico (AZEVEDO, 2015).

Em consonância, percebe-se que os sistemas religiosos de cura oferecem uma explicação para a doença considerando o contexto sociocultural amplo do sofredor, ao contrário dos estudos epidemiológicos que tendem a tratar o tema "doença e cultura" como repelentes (COMAROFF 1980 *apud* ALVES, RABELO, 1998). Neste contexto, aponta Quintana (1999, p. 150), "a benzedura vai estar sempre num processo de reconstrução, ganhando sentido apenas em razão de sua articulação com o social; portanto, nunca vai ser uma prática estática, detida no tempo; pelo contrário, ela se constitui numa realidade dinâmica".

Isso significa que os saberes inerentes ao ofício do benzer são reelaborados constantemente. É na medida em que são transmitidos de um indivíduo para outro, ou de uma geração para a outra, que o conjunto de técnicas e informações vão sendo renovados e aprimorados (EIDT *et al*, 2013). Isso, entretanto, não quer dizer que o ofício esteja "perdendo o seu valor", "sendo esquecido", ou "refutando a sua veia tradicional", mas, sim, que está se transformando. É justamente este processo de metamorfose o que caracteriza o benzimento como uma prática híbrida, um fazer resultante de encontros múltiplos, ou seja, uma mescla de elementos e formas de cuidado (BURKE, 2003).

Para Bhabha (1998), o reconhecimento que a tradição concede ao indivíduo é uma forma parcial de identificação, pois o reencontro com o passado pela via da memória origina uma nova forma de perceber a temporalidade. Um constante movimento de ir e vir, trazer e levar, aproximar e afastar torna-se possível quando o indivíduo vasculha a trajetória da própria vida no intuito de encontrar alternativas de solução para determinados problemas atuais. Nota-se, assim, que este resgate propicia a ressignificação da experiência vivida no momento presente (LE GOFF, 1990).

Verifica-se a constante referência ao passado no que tange a caracterização do benzimento para as participantes do estudo. Mas, algumas expressões proferidas pelas benzedeadas, como, por exemplo: "meu estilo de benzer", "eu aprendi muito comigo mesmo" e "eu simplesmente sabia o que tinha que fazer" evidenciam que a prática não é assimilada de modo passivo. As benzedeadas participam ativamente na construção do saber, pois é à luz da subjetividade das mesmas que o sentido e os significados atrelados à prática são ampliados (gerando, conseqüentemente novos signos identitários).

Em consonância, é fundamental considerar que as benzedeadas participam de um contexto onde a necessidade de recorrer ao sagrado para resolver algum tipo de problema físico ou espiritual se faz presente. Por estarem diretamente relacionadas às ações vivenciadas pelas pessoas da comunidade onde estão inseridas, as benzedeadas empreendem esforços no sentido de aperfeiçoar os métodos de intervenção (NASCIMENTO, AYALA, 2013).

De acordo com os dados oriundos da pesquisa de campo, para o desenvolvimento do ofício, são necessários alguns requisitos. Com exceção das outras três participantes, que aprenderam a benzer com a respectiva mãe, tia e avó, foi primeiramente a sogra de Dália quem se dispôs a ensiná-la. Entretanto, declara a benzedeadas, que a mentora prezava pela gestação de um neto (ou neta) para concluir os ensinamentos.

O mesmo aparece no caso de Rosa. Ela identifica a mãe como benzedeadas, e argumenta que depois de muitos anos benzendo, contatou um curandeiro para aprimorar os seus conhecimentos no que diz respeito aos métodos de fabricação de remédios caseiros. Contudo, Rosa entende que "nasceu benzedeadas" – acentuando que apesar do ofício poder ser ensinado, é dificilmente aprendido: são poucas as pessoas que apresentam esta aptidão. Para argumentar a respeito, Rosa descreve a primeira vez que benzeu alguém como uma espécie de encontro consigo mesma por intermédio de Deus. Nas palavras da participante:

A mãe não me ensinou a rezar, mas eu escutava a voz dela e isso ficava na minha cabeça. Só que rezar não é a mesma coisa que ter fé, né? Isso não tem como passar, como ensinar e aprender, eu acho. Ou você tem ou você não tem, nasce com a gente, que nem o dom. Só que os dois não surgem sozinhos, a gente tem que cultivar dentro da gente, se não eles não florescem, e a gente nem consegue ver que eles estão ali. Mas eles estão. Por isso eu digo que eu sempre fui benzedeadas, porque sempre carreguei o dom de benzer [...] Benzer, pra mim, é...essa é a minha forma de fazer o bem, posso dizer assim. Cada um tem que encontrar a

sua (pausa). Quando a gente encontra, a gente sabe que tá no caminho certo [...]a gente simplesmente sente, sente que é assim que tem que ser e ponto! Quando eu benzi pela primeira vez me procuraram e eu na verdade nunca tinha benzido propriamente dizendo(risos). Veja bem...eu estava em casa, e chegou um rapaz com dor nas costas pedindo ajuda. Ele disse que na comunidade disseram pra ele me procurar porque eu ia saber ajudar, porque eu era uma mulher de muita fé. Foi isso que disseram pra ele, e ele me pediu pra benzer, e eu benzi, pedindo pra Deus me iluminar, abençoar e...como que eu posso dizer...fui sendo guiada. Assim que eu me tornei benzedeira, porque fiquei conhecida como benzedeira, mas antes de eu benzer, isso já fazia parte de mim, entende? Depois disso as pessoas começaram a me procurar e eu nunca mais parei.

Percebe-se que, neste caso, a identificação do Dom se deu pela via da crença religiosa, e o sentimento oriundo do uso deste Dom para auxiliar no combate de enfermidades é encarado como a autêntica prova de sua eficácia. A fé assume, neste caso, a forma de tendência persistente (GEERTZ, 2012) para a execução de rituais curativos. Em consonância, nota-se que o exercício do benzimento reveste um conjunto de práticas e representações dentro de uma perspectiva sacra.

Especificamente no trecho acima destacado, verifica-se que as noções de aptidão e vocação mantêm uma relação indissociável para Rosa. Sob o ponto de vista da benzedeira, o Dom que possui a habilita a realizar os rituais de benzimento. O fazer é modo de cultivar o Dom, permitindo o seu desenvolvimento. Logo, a partir do momento que a benzedeira reconhece a pré-disposição para o desempenho do ofício, acolhe o Dom como norteador das suas ações e de sua missão.

Para além desta constatação interna, entretanto, nota-se que a prática do ofício requer certas condições externas, isto é, a configuração de uma atmosfera de significação que permita aos membros da comunidade identificarem a benzedeira enquanto tal. Não obstante, aponta Nascimento (2014), faz-se necessário que os agentes de cura reconheçam a si (e sejam reconhecidos por outrem) como pessoas que possuem nas mãos e nas palavras um sentido capaz de ordenar o caos dos infortúnios que afligem quem os procura. Segundo as participantes da pesquisa, pode-se constatar que é através das relações e dos vínculos estabelecidos com os atendidos que esta atmosfera se constrói: “vem um para ser benzido, ele melhora e aí indica para o outro, foi assim que eu fiquei conhecida aqui no município como uma benzedeira” (Rosa), “eu atendo bastante gente daqui que já me indicaram para pessoas de fora, inclusive, pessoas vem de outras cidades pedir ajuda e o que eu posso eu faço por elas” (Dália).

Outro aspecto interessante verificado ao decorrer da pesquisa de campo foi que as benzedeiças são frequentemente procuradas quando as alternativas médicas/farmacológicas não foram capazes de amenizar o sofrimento dos indivíduos. Sob a ótica de Hortência, muitas vezes a via médica é encarada como a alternativa mais rápida para aniquilação dos sintomas, porém, quando os indivíduos se dão conta de que “a ferida é mais embaixo”, procuram-na. Ela ressalta, neste sentido, que considera o tratamento médico importante. Porém, frisa que todo o sofrimento precisa de uma atenção especial, dado que os remédios feitos em laboratórios têm propriedades excelentes para o combate dos sintomas, mas o que de fato merece atenção é a causa das doenças. Em sua acepção, as benzedeiças têm a função primordial de alertar aqueles que sofrem: “eu acho que nós temos que ajudar as pessoas a perceber o quanto antes que tudo está ligado nesse mundo, uma coisa liga a outra [...] se sua vida não vai bem, pode contar que o seu corpo também não vai. Nem todo mundo quer ver isso e lidar com isso, sabe? Então, claro, é mais fácil você se queixar, pegar e tomar um comprimido, né?”.

O relato da benzedeira tangencia o debate atual sobre a cultura da medicalização – assunto assiduamente discutido pelos profissionais da área da psicologia e da assistência social -, pois observa-se a crítica às formas de cuidado à saúde que menosprezam a abordagem do modo de vida, dos valores, e dos fatores subjetivos e sociais imbricados no processo do adoecer. De acordo com Tesser e Barros (2008) a medicalização está ligada às formas oficializadas de tratamento, onde há uma tendência à redução dos adoecimentos a problemas da máquina humana.

As benzedeiças ressaltam que uma doença pode ser ocasionada pelo mal funcionamento ou lesão de um órgão, mas creem que o quadro sintomático geralmente tem outras origens, as quais os médicos não conseguem vislumbrar (pois o seu ofício privilegia o aspecto físico). Dona Hortência

relata que houve casos em que indicou para certos indivíduos a realização de uma avaliação médica, dado que os sinais manifestados lhe pareceram confusos e imprecisos. Posteriormente, solicitou que retornassem. Nota-se, portanto, que a medicina científica foi considerada uma alternativa de cuidado complementar à prática do benzimento, e não o oposto, neste caso em específico.

Ademais, na narrativa das participantes é possível observar que a eficácia do medicamento é raramente questionada pelos indivíduos que procuram iniciar tratamento de saúde, sob a alegação de que os mesmos foram submetidos à inúmeras testagens antes de serem prescritos. Assim, as propriedades curativas dos medicamentos parecem estar asseguradas pela fé dos indivíduos num princípio positivista. Nesta linha de raciocínio o diploma parece desempenhar a mesma função de uma receita médica. A única diferença entre ambos os papéis é que o segundo autentica as propriedades de uma substância e o primeiro legitima o ofício do indivíduo que o porta, possibilitando que o mesmo estabeleça uma relação de autoridade com determinado ramo do saber - sendo esta relação reconhecida socialmente devido ao seu respaldo institucional.

Destarte, a crença nas estratégias da ciência da saúde, de acordo com as benzedeiças, já está arraigada na sociedade, tornando desnecessária a reivindicação por parte dos seus representantes legais. Em contrapartida, o ofício do benzer é uma constante construção, sobretudo devido ao seu aspecto aglutinador de formas, de gestos, de jeitos, de histórias, de saberes, de símbolos, enfim: de relações de cuidado.

4 O potencial curativo da fé

Se as portas da percepção estivessem limpas, tudo apareceria ao homem tal como é: infinito.

A. Huxley

Diferentemente da religião institucionalizada, a experiência religiosa é um fenômeno subjetivo, oriundo da compreensão de um sujeito que se descobre em um mundo que não criou e cujo sentido desconhece. Pode se manifestar, dentre outros meios, através da crença e da fé, e está associada a um conjunto de vivências singulares (ALCANTARA, 2008).

Segundo Eliade (2001), para o homem religioso o espaço é heterogêneo e divide-se em duas instâncias: o sagrado – que seria a realidade por excelência - e o profano – imperfeito e oposto ao primeiro. Mas, o que habilita certos objetos e gestos a habitar o mundo sagrado, enquanto outros estão confinados a permanecer aprisionados à esfera profana? (ALVES, 2010).

Para Geertz (2012), os símbolos sagrados são assim considerados porque estabelecem a congruência entre um determinado estilo de vida e uma metafísica específica. Portanto, tem-se que a ideia de sagrado é elaborada com base na forma segundo a qual os significados são atrelados aos símbolos durante a prática ritualística e resultam em produções de sentido sobre o mundo, a vida e a morte. Segundo o autor, os símbolos induzem o crente a um

conjunto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência. Uma disposição descreve não uma atividade ou uma ocorrência, mas uma probabilidade de a atividade ser exercida ou de a ocorrência se realizar em certas circunstâncias (GEERTZ, 2012, p. 70-71).

Ou seja, o homem religioso não apenas crê no sagrado, mas sobretudo crê que o sagrado se manifesta de determinada forma e preserva determinadas características. Ressalta-se, porém, que as noções racionais imbricadas na ideia de sagrado não encontram um objeto capaz de abarcar, por completo, os seus conceitos correspondentes. Dito de outro modo, os esquemas racionais que auxiliam

na compreensão da experiência religiosa possuem caráter formal, isto é, aparecem apenas como predicado de um elemento que, em essência, não pode ser racionalmente contemplado (BIRCK, 2003; BAY, 2004). Rudolf Otto (2007) chama este elemento de *númen* (palavra de origem latina que significa deidade ou influxo divino). Não obstante, para o autor, o *numinoso* é o princípio ativo da experiência religiosa, uma espécie de sentimento oceânico capaz de despertar os sentidos do indivíduo para outras dimensões.

No contexto ritual de benzimento, os símbolos são essenciais porque propiciam as condições necessárias para que um poder oculto ou invisível se manifeste, evidenciando que todo o universo de objetos concretos utilizados durante o ato navega num universo mais amplo e abstrato de significação (LABURTHE-TOLRA, WARNIER 1997). Pode-se considerar, portanto, que o ritual favorece a inserção da benzedeira e do benzido num tempo divino, o qual Maçaneiro (2011) descreve como primordial. Conseqüentemente, na linha de raciocínio do autor, no espaço sagrado não se pode entrar ou sair sem efetuar algum tipo de cerimônia. Daí a importância dos ritos: eles efetuam as demarcações de início, de passagem e de conclusão.

No que tange a organização espacial e a dinâmica dos rituais de cura protagonizados pelas participantes, destacam-se algumas especificidades: enquanto Hortência e Margarida delineiam os espaços a partir da disposição de atributos cujas características estéticas aludem à determinadas práticas e/ou doutrinas religiosas, Dália e Rosa não circunscrevem um local exclusivo para efetuar o benzimento.

No caso de Hortência, o crucifixo herdado de sua tia identifica precisamente o local onde o ofício é exercido. O cômodo é vazio, contendo apenas uma mesa pequena, coberta por um tecido de renda branco, um livreto, uma jarra de água, um copo e um ramo. Salienta, pois, que um espaço muito carregado de artefatos tende a interferir no fluxo limpo da energia sagrada, pois podem absorver energias indesejáveis que, através da benzedura, se almeja afastar ou eliminar.

Percebe-se que a noção de vazio material aparece, aqui, como sinônimo de pureza, o que se torna interessante se analisarmos a própria etimologia da palavra sagrado, que remete a algo separado, colocado à parte, que tem caráter inviolável, purificador. Tudo o que pode ser dispensado durante o benzimento, na perspectiva da benzedeira, é interpretado como empecilho para a efetivação do ato, e, portanto, considerado impuro, passível de contaminação, maculado.

Os objetos são retirados do local porque o ocultamento visual sugere a aniquilação de sua influência simbólica. Este movimento, contudo, se processa de modo inverso partindo do sagrado em direção ao profano, dado que é justamente a face oculta deste último a sua autêntica fonte de poder. Nota-se assim, que os objetos simbólicos considerados capazes de tangenciar o acesso da benzedeira ao divino, representam ao mesmo tempo o ponto de aproximação e de distanciamento entre os dois polos. Com a mão no crucifixo, Hortência pede permissão e auxílio às santidades, requisitando a manifestação de sua presença naquele tempo e naquele espaço. A posição que ocupa no local do ritual, bem como a maneira com que o mesmo é referenciado pela benzedeira, fornecem indícios de sua principal função: evocar.

Além disso, o objeto também é precioso por suscitar lembranças pessoais – já que está na família há quatro gerações. Os pormenores de sua trajetória, contudo, são pouco conhecidos: sabe-se apenas que sua bisavó paterna foi a primeira portadora. Alguns parentes relatam que ela foi presentada com o crucifixo por um padre que costumava lhe visitar constantemente na época em que enfrentava a fase terminal da doença que lhe causou a morte. Mas, segundo a benzedeira, não existem relatos de testemunho, ou seja, nenhum dos que narram a história presenciaram o acontecimento. Nota-se, portanto, que o ofício do benzimento, a experiência religiosa e a tradição familiar têm no crucifixo a incorporação de seu elo fundamental.

Na casa de Margarida, os rituais de cura são realizados numa parte da cozinha a qual denomina carinhosamente: “meu cantinho”. Trata-se de uma prateleira diagonal, cujas margens estão fixadas nas paredes que intermediam três cômodos: a sala, a cozinha e o corredor. Destaca a benzedeira que o lugar é adequado para o altar, pois fica no centro da residência. Ali, a imagem de Nossa Senhora Aparecida está em destaque e, ao seu redor, podem ser observadas imagens de anjos, de pretos-velhos, pajés e de

outras santidades - muitas das quais são presentes provenientes dos benzidos. Além disso, velas brancas intercalam os ícones. A chama da vela tem a função de afastar as sombras, iluminar os caminhos e aquecer a alma - destaca Margarida -, por isso estão sempre acesas durante a prática do benzimento.

A entrevistada ressalta, ainda, que se baseou no exemplo da avó para organizar o altar (entretanto, na casa da última, o lugar onde eram efetuados os rituais situava-se num quarto):

Eu lembro que nem fosse hoje que ela passava tempo arrumando a mesinha, ela gostava das coisinhas do jeito dela, então a gente tinha que ter cuidado quando fazia a arrumação do quarto, né. Ela não brigava com gente se a gente mudava de lugar, mas a gente percebia que ela ficava braba (risos) e eu era bem curiosa, sabe? Queria saber como que era, como é que não era, mas ela nunca me deu muita explicação do porque assim ou assado [...] Logo depois que ela morreu, parecia que eu podia vê ela lá na frente, olhando, cuidando...um bom tempo depois que ela se foi, pra mim, parecia que ela não tinha ido mesmo...parecia que ela tava viva.

O altar defronte o qual Margarida realiza a prática do benzimento foi construído, instalado e transformado simbolicamente no que Eliade (2001) denomina eixo cósmico. Para o autor, quando o indivíduo religioso se situa num lugar, organiza-o e passa a habitá-lo, ele está disposto a assumir a responsabilidade pelas consequências oriundas desta criação. Tais ações – de situar, organizar e habitar – pressupõem uma escolha existencial (ELIADE, 2001), o que, de certo modo, transparece nas expressões: meu cantinho, e coisinha do jeito dela.

Neste sentido, pode-se dizer que a benzedeira desempenha a função do *bricoleur* descrito por Lévi-Strauss (1989), pois, metaforicamente, tanto um quanto o outro estão dispostos a executar tarefas diversificadas, que requerem a reunião e conservação de elementos em função do seu princípio de utilidade. A composição do universo instrumental - também em ambos os casos - engloba oportunidades interpretadas como capazes de contribuir e enriquecer o exercício do ofício. Além disso, tal qual o *bricoleur*, que coleciona mensagens pré-transmitidas, as benzedeiros ressignificam a prática do seu ofício, com base em ensinamentos que outrora lhe foram repassados e aprimoram as suas técnicas e métodos de intervenção ao longo da sua experiência de vida.

Como exemplo material do processo de bricolagem, podemos citar o altar de Margarida, o qual contém imagens de santos católicos ao lado de estatuetas que aludem a entidades umbandistas e práticas características da pajelança. Contudo, cabe salientar que as sínteses de elementos díspares (sincretismos) ultrapassam as margens da prateleira (os meios-limites), e transparecem na esfera prática.

Assim, compreende-se que a demarcação do espaço sagrado através do agrupamento de coisas (no caso em questão, através da disposição de imagens de santidades e entidades religiosas), é um gesto cultural que indicia as propriedades do manto *numinoso* que o envolve, sem, no entanto, fornecer informações a respeito de sua real proporção. Isso demonstra que uma assimetria pré-concebida e postulada subjaz a necessidade de demarcação pela via do concreto, evidenciando que os signos são recolhidos e conservados no espaço ritual e ali se tornam essenciais justamente por tudo aquilo que representam e/ou podem sugerir (LEVI-STRAUSS, 1989). Todavia, dada a complexidade do fenômeno religioso, além da dimensão exterior do espaço sagrado (*locus* objetivo), faz-se também importante refletir sobre a sua inscrição interior (MAÇANEIRO, 2011).

A este respeito, Rosa destaca: “o benzimento pode ser realizado em qualquer lugar, na área, na cozinha porque tudo que eu preciso está aqui [apontando para o coração] e aqui [apontando para a cabeça]. Tá aqui dentro, comigo, não lá fora”. Para a benzedeira, a prática do seu ofício suscita um retorno, isto é, lhe possibilita entrar em contato consigo mesmo. Quando reconhece a realidade pessoal que está manifesta na experiência religiosa, a benzedeira aceita a si como um relicário de potência divina, aceita-se como ser finito e infinito, simultaneamente. Tal constatação vai ao encontro das considerações de TILLICH (1985), sobre a dinâmica da fé e a coragem de ser.

Conforme postula o autor, a fé é um ato integral procedente do centro do eu pessoal, no qual percebemos o incondicional e por ele nos deixamos afetar. Em suas palavras: “fé não é um processo que se dá numa seção parcial da pessoa nem uma função especial da vivência humana. Todas as funções do homem estão conjugadas no ato de fé. A fé, no entanto, não é apenas a soma das funções individuais. Ela ultrapassa cada uma das áreas da vida humana ao mesmo tempo em que se faz sentir em cada uma delas” (TILLICH, 1985).

Os símbolos tendem a condicionar o ato de fé, e se o indivíduo almeja atingir o estado de unidade (superar a cisão de sua existência), ele tem de renunciá-los, deve rejeitar o restrito e o fragmentado. Portanto, entende-se que a experiência mística religiosa acontece num limiar, entre o estado de vacuidade e fatuidade, oscilando entre os polos de ausência e abundância de significação. Cabe ao sujeito aceitar esta condição e ser capaz de suportá-la, ou seja, de reconhecer a responsabilidade pelas consequências da tomada de consciência de si como um centro de decisão (TILLICH, 1985; PLOTINO *apud* BASTIDE 2006).

Na mesma direção, Guillebaud (1944) complementa: a fé é uma convicção não resultante de uma avaliação conclusiva ou de uma análise de custo-benefício mas, sim, uma escolha prévia e, portanto, inaugural. Sua força motriz consiste no assentimento voluntário a uma hipótese a qual o indivíduo se põe a caminho⁵. Através da experiência religiosa, no indivíduo desperta o “sentimento de criatura”, constituído pelas sensações de deixar-se inundar pelo *numinoso* (OTTO, 2007). Tornando-se ciente de que está inserida no mundo profano, ao mesmo tempo em que reconhece em si o elemento sagrado, a benzedeira assume as restrições de sua condição. Ao fazê-lo, contudo, aceita intimamente como estando situado acima dos valores racionais, algo semelhante ao que o autor descreve como *sanctus*: “aquilo que em sua própria essência tem o direito supremo de reivindicar culto [Dienst], que é exaltado pelo simples fato de ser digno de exaltação” (OTTO, 2007, p. 92).

Em consonância, Dália destaca como condição essencial para iniciar o ritual de benzimento a realização de um “pedido de sabedoria” endereçado à Deus. Em suas palavras:

Eu sempre peço pra Ele permanecer do meu lado, conduzir meus gestos, as palavras...eu sinto, eu tenho certeza absoluta que Ele me atende sempre, nunca me deixou sem resposta.
Pesquisadora: “e como Deus te responde?”
Benzedeira: “Bom, posso dizer que Ele me responde...Como eu posso te dizer...me responde estando comigo [...] Eu sinto a presença de Deus em tudo, mas quando eu estou benzendo é diferente [...] Me sinto...é como se eu me sentisse...totalmente abençoada! É difícil explicar, só sentindo pra saber... Mas é muito boa a sensação...isso é, com certeza.

O momento do benzimento parece propiciar a inserção da benzedeira no tempo da divindade, tempo este que a mantém mais próxima de Deus. Pode-se supor, neste caso, que a duração do sentimento de intimidade ou união com o divino é o que torna a demarcação espacial de um local exclusivo para a efetuação do ritual desnecessária⁶. Segundo Eliade, o tempo sagrado não pode ser medido através do movimento dos ponteiros de um relógio (historicizado). Seu início e fim são demarcados pelos ritos – no caso de Dália: o “pedido de sabedoria” -, mas os ritos não o dimensionam cronologicamente. A fluidez do sagrado é perceptível, mas imensurável. Por isso, aponta Maçaneiro (2011), a experiência religiosa se manifesta parcialmente através das narrativas desta experiência (*ex-scriptura*), mas tem o seu registro pleno na memória interior (*in scriptura*). Destarte, o que se partilha nada

⁵ Esta síntese expressa a interpretação de Guillebaud acerca de dois autores: Yechayahou Leibovitz (filósofo e cientista Israelense), cuja obra *Une morale sans universel* (1994) questiona: em que medida e segundo que modalidades um indivíduo escolhe crer? e Henry Newman (teólogo britânico que estuda a gramática do assentimento).

⁶ Dália ressalta que geralmente efetua o benzimento embaixo da maior árvore existente no quintal de sua casa. Se alguém pede para ser benzido num dia chuvoso ou demasiadamente frio, todavia, ela costuma alterar o local de preferência. Salieta neste sentido, que gosta de estar perto das árvores, pois elas lhes transmitem tranquilidade. Todavia, destaca que o benzimento pode ser efetuada em qualquer local. Já houve situações em que, inclusive, efetua o benzimento nas casas dos respectivos solicitantes.

mais é do que aquilo que cada um consegue fazer transparecer de sua interioridade experimental para o mundo comum.

5 Considerações finais

Conforme visto anteriormente, contrastando com os profissionais da saúde que atuam em âmbito institucional (onde se preza pelo não envolvimento pessoal com a demanda atendida), as benzedeadas acolhem os problemas dos indivíduos em suas residências. Assim, as queixas ou dificuldades apresentadas são, literalmente, trazidas para o interior de suas próprias casas, ou seja, passam a fazer parte de seu cotidiano. Deste modo, verifica-se que, no benzimento, a relação do homem religioso com o sagrado é privatizada, ou seja, não depende de mediação institucional. É “muita reza, pouca missa, muito santo, pouco padre” (OLIVEIRA 1985 *apud* ROSENDHAL, 2008 p. 76). Nota-se, em consonância, que a experiência religiosa - e não a doutrina religiosa – estrutura um núcleo de significação da prática do benzimento.

No que diz respeito ao universo simbólico que circunscreve os rituais de benzimento, com base nos dados oriundos da pesquisa de campo, foi possível perceber que um objeto é considerado sagrado quando desempenha uma função facilitadora, ou seja, quando auxilia a benzedeadas a estabelecer contato com o divino. Neste sentido, um objeto pode: a) desempenhar a função de catalisador (quando, de algum modo, contribui para encurtar a distância existente entre o sagrado e o profano. São exemplos: amuletos e talismãs); b) funcionar como um ímã (quando a presença do objeto confere ao profano uma aura divina. São exemplos: ícones que representam divindades); ou c) assumir o papel de bússola (quando direcionam a percepção individual para as manifestações do sagrado. São exemplos: orações, preces, cânticos). A fonte de poder simbólico do signo está, pois, na habilidade deste fazer ver e fazer crer. Mas para tanto, é inexorável que os mesmos sejam reconhecidos enquanto capazes de cumprir essa tarefa (BOURDIEU, 1989).

Ademais, a partir do desenvolvimento deste estudo foi possível observar que a miscelânea de formas de cuidado adotadas pelas benzedeadas no intuito de atender indivíduos queixosos reflete a complexidade do modo segundo o qual as mesmas compreendem a saúde e a doença. Dito de maneira simples, se a doença é vista como um desequilíbrio que se revela no corpo físico, mas a ele não se reduz, é preciso buscar estratégias de intervenção capazes de contemplar, também, o seu aspecto transcendente. Por este motivo, as orações, as palavras de conforto e os pedidos endereçados às divindades tornam-se essenciais.

A saúde é considerada, sob o ponto de vista das entrevistadas, como um presente precioso de Deus, que muitas vezes passa despercebido aos indivíduos. Nas palavras de Hortência “ninguém agradece pela saúde até que então fica doente”. Neste sentido, foi possível observar que, assim como a doença pode ser caracterizada como uma espécie de castigo (no sentido de que devemos sempre aprender com os obstáculos que os sintomas nos impõem), a saúde é um bem que deve ser conquistado, é uma benção, um reconhecimento divino, porém silencioso. Ser saudável, para as benzedeadas, é viver em equilíbrio. Percebe-se, assim, que a concepção de saúde aparece atrelada à noção de ordem, enquanto a noção de doença articula-se ao caos. Assim, o processo de cura objetiva restaurar ou reverter o sofrimento oriundo da desarmonia entre necessidades/vontades físicas e condutas morais.

Por fim, destaca-se que a representação da benzedeadas, sob o ponto de vista do doente, é um ponto importante no processo de cura. Segundo foi possível perceber a partir da observação dos rituais de benzimento e da realização de entrevistas individuais com os indivíduos que solicitam a realização do benzimento, eles não precisam necessariamente crer na existência de divindades. Todavia, tem de acreditar na fé da benzedeadas e no seu próprio potencial de cura, afinal, os chás não encontram espaço para ativar o seu princípio mágico em caso de total ausência de fé. Tal constatação evidencia pontos semelhantes aos encontrados nos estudos de Lévi-Strauss, intitulados *A eficácia simbólica* e *O feiticeiro e sua magia*, os quais podem ser explorados em estudos posteriores acerca do tema.

5 Referências

- ALCÂNTARA, C.S. A instituição religiosa na (pós) modernidade. **Fraternidade Teológica Latino-americana - Setor Brasil**. 2008. Disponível em: <http://www.ftl.org.br/index.php?view=article&catid=35%3Aartigos-online&id=81%3Ainstituicao-religiosanasmodernidade&option=com_content&Itemid=75>. Acesso em 23 Ago, 2017.
- ALVES, P.C. RABELO, M.C. (Orgs). Introdução. In: **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1998.
- ALVES, R. **O que é religião**. 11ed., São Paulo: Loyola, 2010.
- ARAÚJO, Fabiano Lucena de. Representações de doença e cura no contexto da prática popular da medicina: estudo de caso sobre uma benzedeira. **Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 18 v.1, p. 81-97, 2011.
- AZEVEDO, G. X. Benzedeadas e a prática da benzeção no contexto das ciências das religiões. **Protestantismo em Revista**, v.36, p. 108-117, 2015.
- BASTIDE, R. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BAY, D. M. D. Fascínio e terror: o sagrado. **Caderno de pesquisa interdisciplinar de ciências humanas**. 2004. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/1195/4443>> Acesso em 10 Mai, 2021.
- BELTRÃO JÚNIOR, H. R. MENEZES, G. M. NEVES, S. S. Fé e Cura: A Comunicação Popular das Benzedeadas de Parintins. **PortalIntercom**. 2015. Disponível em: <<http://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/expocom/EX44-0559-1.pdf>> Acesso em 12, Mar, 2021.
- BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.
- BIRCK, B. O. **O sagrado em Rudolf Otto**. Porto Alegre: EDIPUCRSD, 2003.
- BOING, L. STANCIK, M. A. Benzedeadas e benzimentos: práticas e representações no município de Ivaiporã/PR (1990-2011). **Ateliê de História UEPG**, v. 1, n. 1, p. 85-96, 2013.
- BORGES, M. S. Incorporação do saber de parteiras e benzedeadas às práticas de saúde. **Com. Ciências da Saúde**, v. 19, n.4, 323-332, 2008.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- BURKE, P. **Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800**. Rio de Janeiro: Companhia de Bolso, 2003.
- CHAPRON, J. Memória das benzedeadas do Jova Rural: um resgate da religiosidade popular. **ESPAÇOS - Revista De Teologia E Cultura**, v. 21, n. 2, p. 231–243, 2019.
- CRESTANI, T. G. Z. COLOGNESE, S. A. **“Uma grande peneira”**: o processo de legitimação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge (Clevelândia PR). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Estadual do Oeste do Paraná: Toledo, 2018.
- EIDT, P. WITT, E. A. KOFER, J. F. BEERTOLD, S. A medicina popular: uma tradição no extremo oeste de Santa Catarina. **Unoesc & Ciência**, v. 4, n.1, p. 55–64, 2013.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- GUILLEBAUD, J-C. **A força da convicção: em que podemos crer?** Rio de Janeiro: Bertrand, 1944.
- LABURTHE-TOLRA, P. WARNIER, J. P. **Etnologia e Antropologia**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

- LEVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.
- LIMA, C. M. G. DUPAS, G. OLIVEIRA, I. KAKEHASHI, S. Pesquisa etnográfica: iniciando sua compreensão. **Revista Latino Americana de Enfermagem**, v. 4, n. 1, p. 21-30, 2010.
- MAÇANEIRO, M. **O labirinto sagrado: ensaios sobre religião, psique e cultura**. São Paulo: Paulus, 2011.
- MINAYO, M.C.S. Saúde-doença: uma concepção popular da etiologia. In: ALVES, P.C. RABELO, M.C. (Orgs). **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1988.
- _____. O Desafio da Pesquisa Social. In: MINAYO, M. C. S. DESLANDES, S.L. CRUZ NETO, O. GOMES, R. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 27. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- NASCIMENTO, D. AYALA, M. I. N. As práticas orais das rezadeiras: um patrimônio imaterial presente na vida dos Itabaiianenses. **SEER**, v.9, n.1, p. 1-16, 2013.
- NASCIMENTO, R. F. A. Benzeção Juazeirense: o sentido da doença num revelar mágico-religioso de cura. **Reunião de Antropologia – ABA**. 2014. Disponível em:<http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401722381_ARQUIVO_TRABALHOCOMPLETO.RBA.pdf> Acesso em 12 Jul, 2020.
- OTTO, R. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Vozes, 2007.
- PEREIRA, A. **Fenomenologia da experiência religiosa: reflexão acerca da sua possibilidade e sentido**. 2007. Dissertação (Mestrado em Fenomenologia e Filosofia da Religião). Universidade Católica Portuguesa: Faculdade de Ciências Humanas, 2007.
- QUINTANA, A. M. **A ciência da benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise**. Bauru: Edusc, 1999.
- ROSENDHAL, Z. O sagrado e o Urbano: gênese e função das cidades. **Espaço e Cultura**. ed. comemorativa, p. 67-79, 2008.
- SANTOS, A. C. B. SILVA, A. F. SAMPAIO, D. L. SENA, L. X. GOMES, V. R. LIMA, V. L. A. Antropologia da saúde e da doença: contribuições para a construção de novas práticas em saúde. **NUFEN**, v. 4, n. 2, p. 11-21, 2012.
- SOUSA, R. F. B. **Pra curar tem que ter fé: curandeiros, benzedoras, rezadores e memórias de indivíduos numa perspectiva histórica**. 2014. Disponível em: <http://uece.br/eventos/eehce2014/anais/trabalhos_completos/103-9359-10082014-221519.pdf> Acesso em 02, Mar, 2021.
- SOUZA, L. M. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- TESSER, C. D. BARROS, N. F. Medicalização social e medicina alternativa e complementar: pluralização terapêutica do Sistema Único de Saúde. **Revista Saúde Pública**, v. 42, n.5, 2008.
- TILLICH, P. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

“Sofrência no topo”: O sertanejo universitário e as narrativas sobre o amor¹

Rhuann Fernandes²
Deivison Faustino³

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar como o amor é representado e narrado no sertanejo universitário, o gênero musical mais tocado nas rádios brasileiras. Para tal, foram examinadas as músicas mais executadas nas rádios durante o primeiro semestre de 2020, segundo dados do ECAD e do site maistocadas.mus.br. As canções foram analisadas e tratadas por meio do software Iramuteq (software livre ligado ao pacote estatístico R e a linguagem Python para análises de conteúdo, lexicometria e análise do discurso). Os resultados demonstram que a forma pela qual o amor é retratado organiza, implicitamente, os valores e os arranjos sociais e morais presentes no contexto em questão. Nesse sentido, demonstramos como as narrativas dessas músicas corroboram uma noção de amor concebida no senso comum ocidental, sustentando os fundamentos do “amor romântico”, que elaboram pedagogias afetivas e tecnologias de gênero.

Palavras-chave: Amor; Relações Amorosas; Músicas; Sertanejo Universitário.

“Sufferance at the top”: brazilian country music and the narratives about love

Abstract: The aim of this article is to analyze how love is represented and narrated in sertanejo universitário, the most played musical genre on Brazilian radio. To this end, the most played songs on the radio in the first half of 2020 were examined, according to data from ECAD and the maistocadas.mus.br website. The songs were analyzed and treated using the Iramuteq software (free software linked to the R statistical package and the Python language for content analysis, lexicometry and speech analysis). The results demonstrate that the way in which love is portrayed implicitly organizes the values and social and moral arrangements present in the context in question. In this sense, I demonstrate how the narratives of these songs corroborate a notion of love conceived in Western common sense, sustaining the foundations of romantic love, which elaborate affective pedagogies and gender technologies.

Keywords: Love; Loving Relationships; Songs; Sertanejo University.

¹Este artigo é fruto da pesquisa intitulada: “O Amor é? Negritude & relações não-monogâmicas: discursos, práticas e reinvenções” desenvolvida no âmbito do Grupo de Pesquisa em Emoções, Colonialidades e Relações de Poder (GEPEC-UERJ).

²Doutorando e mestre em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. É pesquisador visitante na Bloco 4 Foundation, promovendo a construção de espaços de pesquisa sobre ativismo, cidadania e políticas sociais em Moçambique. Além disso, é integrante do grupo de pesquisa interinstitucional Áfricas: Política, Sociedade e Cultura (UERJ-UFRJ) e membro do grupo de pesquisa em Políticas, Afetos e Sexualidades Não-Monogâmicas (UFJF). Com pesquisas nas áreas de Sociologia das Emoções, Sociologia da Família e Estudos Africanos, escreveu o livro Casamento tradicional bantu: o lobolo no sul de Moçambique (2020), fruto de monografia duas vezes premiada. E-mail: rhuannfernandes.uerj@gmail.com.

³Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Atualmente, é Professor do Departamento de Saúde, Educação e Sociedade e do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Políticas Sociais da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: deivison.faustino@unifesp.br.

Introdução

O objetivo central deste artigo é demonstrar como o amor e as relações amorosas são representadas e ilustradas no senso comum por intermédio da análise do gênero musical mais escutado em nosso país: o Sertanejo Universitário, que coloca o amor como centro da existência individual, o qual oferece sentido para viver. Compreendemos que as músicas são objetos de representações sociais e produtos que refletem suas condições de produção. Ou seja, são processos de elaboração social da realidade, por meio dos quais as pessoas existem, interagem, negociam e se comunicam. Por outro lado, acreditamos que, enquanto discurso, as músicas também produzem sentido. Isto é, não só se fala sobre a realidade em que se vive, como também se criam coisas acerca dessa realidade. Trata-se de uma fala que mantém com a realidade um vínculo não só de alusão, mas também de construção. Em outras palavras, as múltiplas formas por intermédio das quais o amor, a paixão e as relações amorosas são descritas pelas músicas sertanejas são, paradoxalmente, reflexos da sociedade na qual são produzidas, sendo que tal processo não pode ser interpretado como unidirecional.

Estamos de acordo com Tomas Tadeu da Silva (1995), por entender que as representações sociais de um senso comum podem ser compreendidas, em termos gerais, como um complexo de percepções, ideias, imagens, princípios e convicções acerca de um grupo de pessoas (ou um sujeito), objeto, evento e/ou situação edificada através da interação social, sendo compartilhado por um número significativo de pessoas. Justamente por isso essas representações são disputadas, tratando-se de um processo de significação coletiva de conhecimentos produzidos por meio de relações de poder. No caso das músicas analisadas aqui, significa dizer que, mesmo que nós afirmemos que elas apresentam certas formas de fazer e utilizam temas e características recorrentes e padronizados sobre o amor em suas narrativas, acreditamos que, no interior do próprio gênero musical, há brechas para a ocorrência de expressões contra-hegemônicas, havendo a todo instante uma tensão entre forças de uniformização e inovação.

Nesse sentido, a análise de discurso realizada a partir dessas canções também nos possibilita enxergar a música como um documento que narra experiências vivenciadas em um determinado período histórico. Isso nos permite interpretar o fenômeno musical em sua dupla função: ora como produto da realidade social, ora como parte do processo de construção dessa realidade, em que, por meio da narrativa musical, identificamos os conteúdos e significados relativos aos valores e sentimentos ligados à socialidade brasileira, constituindo-se em uma fonte de informação. Com base nisso, mostramos como as letras das músicas corroboram uma noção de amor concebida no mundo euroamericano.⁴ Pensamos que o universo do sertanejo universitário pode nos oferecer um exemplo das vivências afetivas contemporâneas, exatamente pelo fato de o amor ser tão frequentemente cantado e retratado nesse gênero, mostrando questões consideráveis das experiências subjetivas. Nas músicas, observa-se a narração das dificuldades e da construção de relacionamentos amorosos, sendo os enunciados amorosos dúbios e figurados, nos quais a dor e a felicidade se mesclam, o prazer e o sofrimento se confundem, sem que necessariamente constituam uma contradição.

Assim como Norbert Elias (1990) considerou os manuais medievais de conduta e, de outro modo, Anthony Giddens (1993) as obras terapêuticas e de autoajuda, as músicas sertanejas são interpretadas aqui, para parafrasear este último autor, como textos de nossa época, o que nos fez compreender o *ethos* das relações amorosas contemporâneas, como estão sendo refletidas e retratadas. Essas músicas não nos oferecem, é claro, um relato exato dos relacionamentos ou do amor, mas apontam para tendências, valores, expectativas de gênero e hábitos presentes nessas relações. Para analisar e interpretar as músicas utilizamos o Iramuteq, trata-se de um *software* livre ligado ao pacote estatístico R e a linguagem *Python* para análises de conteúdo, lexicometria e análise do discurso,⁵ o que nos ajudou amplamente a realizar inferências sobre as letras das músicas, seus padrões, semelhanças e diferenças.

⁴Como falaremos mais à frente, este universo é composto por uma miríade de possibilidades de expressões do afeto, mais ou menos influenciadas pelos contextos culturais locais e diferentes atravessamentos postos pelas relações de poder de gênero e raça em cada caso. Porém, ainda assim, reconhecemos que há aspectos centrais que permitem falar em uma noção mais geral.

⁵Para maiores informações, ver: Camargo e Justo (2013).

O artigo está dividido em três tópicos. No primeiro, partimos da ideia de que as experiências emotivas são articuladas às dinâmicas sociais e aos significados culturais (LUTZ, 1988; LUTZ; ABU-LUGHOD, 1990). Com isso, evidenciamos como a noção de indivíduo é determinante para a noção de amor presente no senso comum ocidental (ROUGEMONT, 1988), explicando como esse sentimento é entendido nesse contexto, apresentando suas principais características. No segundo tópico, demonstramos como o amor e as relações amorosas são representadas no sertanejo universitário. Por fim, na terceira parte, discutimos como as narrativas das músicas deste estilo elaboram pedagogias afetivas e tecnologias de gênero, explorando o debate sobre desigualdade de gênero e apontando como que essas músicas contribuem para sustentar uma ideia de relacionamento amoroso abusivo que afeta diretamente a vida das mulheres (GAMA; ZANELLO, 2019).

O senso comum ocidental e o amor

Muitos dados históricos e antropológicos mostram como a colonização implicou, em quase todo o globo, a alteração de milênios de conhecimento sobre a sexualidade que foi sendo, gradualmente, substituído pela noção de desrespeito, pelo pudor excessivo, pelas proibições e pelo preconceito. Nessa direção, os europeus, com as representações acerca do egoísmo individualista, o materialismo e a corpofobia em relação aos não-brancos, que mais tarde vieram a consolidar ainda mais o ideário moderno-burguês, colocaram o casamento monogâmico, como reconhece Ramose (2008), como foco central da vida dos indivíduos modernos, mesmo aqueles que estavam, para eles, ainda atrasados na escala da humanidade, pois este arranjo tornou-se estatuto de decência a ser alcançada por todos. Na realidade, para o autor, o casamento legal monogâmico no ocidente assumiu legitimidade a partir dos processos de industrialização que afetaram inteiramente as dinâmicas sociais e contribuíram, com a lógica de família burguesa, para a cimentação do capitalismo industrial emergente.⁶

De acordo com Giddens (1993), a partir do final do século XVIII, constata-se a emergência do amor erótico-sexual, ao qual se incorporaram pela primeira vez amor e liberdade, ambos julgados como estados normativamente ambicionáveis. Quer dizer, só recentemente ocorreu a vinculação entre amor, sexo e conjugalidade, em que o casamento deixou de ser um problema patrimonial e passou a ser olhado como um provável corolário do amor erótico ou sexual em uma versão romântica, tendo como *incumbência-mor* a lógica de fidelidade, entendida como exclusividade afetiva e sexual entre homens e mulheres, cuja premissa básica é a atração sexual e o amor/desejo mútuo entre os enamorados. Neste formato de relação, os parceiros são escolhidos por meio de anseios individuais e procura-se concretizar a relação em um arranjo monogâmico. Desse modo, concebe-se a monogamia e o amor como sinônimos.

Então, o casamento passou a ser visto como possível consequência do amor erótico-sexual em uma versão romantizada, na qual teríamos um percurso clássico e padronizado: depois de se apaixonar, namora-se, noiva-se e, por fim, estabelece-se o pacto monogâmico central, que é o casamento. Essa instituição pressupõe a obrigatoriedade de fidelidade e eternidade que, quando combinadas, produzem a noção normativa de exclusividade afetivo-sexual. Isto é, só é possível amar uma pessoa de cada vez. Esses seriam os princípios do amor para os ocidentais, disseminado para outras regiões do globo com os processos de dominação de povos não europeus (SARSBY, 1983; MACFARLANE, 1990).

Esse modelo monogâmico tradicional, patriarcal e heteronormativo presente nas sociedades ocidentais tem como principal lema — como verificado em novelas e filmes — encontrar o verdadeiro amor da vida, único de preferência, e manter a relação apenas com ele, quiçá eterna. As origens culturais dessas convicções e exigências de ordem moral respaldam-se, paradoxalmente, nos

⁶É necessário ressaltar que estamos de acordo com os argumentos desenvolvidos por Lessa (2012), que em diálogo com a obra de Engels (1984), entende que a monogamia (exclusividade sexual) antecede a era moderna, sendo consequência da invenção da propriedade privada e um dos pilares da objetificação e subordinação das mulheres no ocidente. Em outros termos, o “amor egoísta” ou “amor individual sexuado”, é fruto da sociedade moderna, mas a monogamia o antecede. Lessa (2012), ao realizar uma genealogia da família monogâmica na Europa, afirma que a modernidade se apropria de algo que já era opressivo em si mesmo (a monogamia) para atribuir-lhe novos sentidos.

argumentos de ordenação social e poder, pautados por ampliação de riquezas e perpetuação de patrimônio. O mito do amor romântico no ocidente se sustenta nos princípios de exclusividade e fidelidade, nos quais a monogamia é apresentada como única, espontânea e natural formato de relacionamento humano. Para concretizá-la, deve-se ser atingido por uma ligação cósmica e verdadeira (LUHMANN, 1992).

Tais aspectos mostram que, na perspectiva ocidental, o amor é um sentimento que vem do acaso, é espontâneo e traça destinos, impõe e contraria as obrigações familiares e sociais, submetendo os indivíduos a valores de outra ordem. Há aí uma ideia de amor idealizado, de mútua adoração, reciprocidade, docilidade e ternura, o que o torna uma instância transcendental. Benzaquen Araújo e Viveiros de Castro (1977) denominam esse fenômeno como desrazão amorosa, que leva os indivíduos a se afastarem de uma razão social tradicional e holística, presentes, por exemplo, na Idade Média. Com a Modernidade, a metáfora do coração associada ao amor se coloca acima dos laços de sangue, a escolha do parceiro exclui qualquer necessidade externa.

Esse amor romântico incorpora o casamento monogâmico, que passa a ser visto como garantia de moralidade, uma instituição na qual um homem e uma mulher decidem por consentimento mútuo — o que é novo historicamente — fundar uma família baseada na razão do amor e não na paixão sexual. Aqui, amor e desejo se distinguem. Quem ama, portanto, não sentiria atração e desejo por mais ninguém. Verifica-se também uma narrativa de casal igualitário, que, apesar de se entenderem como indivíduos, quando enamorados, assumem uma identidade homogênea, na qual se perde a individualidade, o que Salem (1989) chama de simbiose do casal apaixonado. Essa simbiose acontece, segundo a autora, quando o casal se entende como indivíduo dual, isto é, um como parte integrante do outro. Ou seja, não existe mais Romeu sem Julieta e Julieta sem Romeu. Eles só são reconhecidos juntos, agora os corpos estão ligados e tornaram-se um só.

Desse ponto, sugerimos aqui o seguinte exercício: pensar o amor, mais especificamente o amor romântico, como uma gramática cultural extremamente contextual e situada nas visões de mundo das sociedades ocidentais modernas. Em outros termos, trata-se de pensá-lo a partir da existência de padrões culturais e como processos de aprendizagem que são resultados de fatores históricos ocidentais, que levam em conta principalmente a noção de pessoa inteiramente atomizada, individual e dotada de *psique*, caracterizada como autônoma, una, indecomponível, munida de uma substância indivisível — o eu — que lhe permite uma profunda consciência de si, ancorando-se no pressuposto de liberdade. Desse modo, a principal questão que colocamos é que o conceito de pessoa individual no ocidente moderno é fundamental para a materialização da noção de amor e o modo como essa noção foi disseminada e tornada hegemônica a partir do colonialismo-modernidade.

Isso não quer dizer que consideramos a cultura ocidental como uma coisa só. Ao contrário, reconhecemos as cisões e disputas societárias e civilizatórias que se dão no seu interior. Ou seja, entendemos que, mesmo no ocidente, a ideia de amor nunca foi homogênea, nem no tempo, nem no espaço. Primeiro, pelo fato de o processo de individualização próprio da sociabilidade burguesa ter sido progressivo e desigualmente distribuído dentro da Europa, fazendo com que as premissas patriarcais feudais coexistissem ou conflitassem com essa individualização. Segundo, pelo fato desse processo não ter sido homogêneo, como observamos nas diferenças entre as literaturas românticas, tais quais a alemã, a inglesa e a francesa (LÁZARO, 1996; LOBATO, 2012).

Para além da dimensão histórica e geográfica, há uma série de acontecimentos políticos que vão representar grandes tensões no interior da noção e experiência concreta do amor, como por exemplo, as descrições sobre os hábitos sexuais nas cortes francesas no XVIII, a literatura do Marques de Sade e, principalmente, o feminismo, no XIX. A questão que elencamos aqui é que, independentemente do significado desenvolvido em torno do amor, todos eles tiveram como base a noção de pessoa individual. Portanto, identificamos o caráter heterogêneo e as dissidências que a noção de pessoa vai possibilitar que, conseqüentemente, leva o drama afetivo para caminhos distintos e complexos entre si (LÁZARO, 1996; LOBATO, 2012).

Não à toa, a *belle époque* francesa, o surgimento do cinema, o desenvolvimento da chamada indústria cultural de massas e, sobretudo, a descoberta da pílula anticoncepcional resultaram em disputas intensas em torno da noção de amor (GIDDENS, 1993). Nesse sentido, a nossa hipótese é

que é a noção de pessoa individual que fundamenta a noção ocidental de amor, permitindo uma ruptura do indivíduo com a sua comunidade em direção à um contrato sexual que leva em consideração apenas os seus desejos e afetos, — vistos como algo natural e transcendental na cultura romântica, em que o próprio amor é visto como algo orgânico e incontornável — mas é, ao mesmo tempo, essa noção individual que fundamenta, no século XX, as críticas à monogamia como tradição incontornável e natural.

Ao considerar esses aspectos, em diálogo com os trabalhos de Catherine Lutz (1986) e Lutz e White (1986), identificamos a existência de um senso comum ocidental acerca das emoções, no qual elas são tratadas como mero estado subjetivo e como realidade psicobiológica, cedidas *a priori* e universalmente válidas — em que todo e qualquer ser humano, independentemente de seu contexto, teria a possibilidade de desenvolvê-las, expressando uma ideia de unidade psíquica da experiência emocional humana. Essa perspectiva, sustentada e enraizada por parte das ciências psi do século XX, fez com que as emoções fossem tratadas como uma espécie de dom natural e como profundamente individuais, desagregadas dos domínios social e cultural, em que as emoções brotavam do interior do indivíduo. Nessa lógica, o amor, por exemplo, seria do eu, um estado subjetivo, não completamente comunicável e exclusivamente do sujeito, representando privacidade ou inviolabilidade individual. Trata-se, na verdade, de um sentimento inexplicável, em que não se escolhe a quem destiná-lo, sendo interpretado como irrefletido e sem nenhum conteúdo político ou social.

Aqui, procuramos nos afastar das premissas comuns, mas ainda compartilhadas por muitos especialistas, de que o amor seria um aspecto imbricado à dimensão biológica dos seres humanos, como de natureza universal, mas ao mesmo tempo invariável e restrita a cada indivíduo, isto é, à sua particularidade, algo que decorre voluntariamente de seu íntimo. Na realidade, como analisam Rezende e Coelho (2010), ainda hoje as emoções em geral, e o amor em particular, são dissecados em muitos campos das ciências psi e das ciências médicas como vinculados ou consequência das estruturas cerebrais, da ação genética e de hormônios, por meio dos quais se procura deduzir a produção de efeitos na personalidade das pessoas e na oscilação de seus humores.

Desse modo, a cultura apenas contribuiria como uma ferramenta que nos ensinaria a gerir as emoções. Isto é, reconhece-se a influência da cultura, mas em um *a posteriori* do equipamento biológico. O que nos remete à concepção estratigráfica discutida por Geertz (1989), como se os seres humanos fossem constituídos por níveis ou camadas (biológico-orgânico, psicológico, social e cultural), sendo cada uma dessas completas e irreduzíveis em si mesmas. Portanto, neste artigo, apoiamos-nos na abordagem de que o amor tem um caráter contextual, o que quer dizer que as maneiras pelas quais os sujeitos se posicionam em uma relação partem de certos códigos sociais, situando-os e posicionando-os em um contexto social particular. Isso envolve levar em consideração os significados atribuídos ao amor em representações sociais mais amplas, as noções de pessoa e o lugar do amor na vida social. Baseamos-nos nos trabalhos de Catherine Lutz (1986, 1988) e Eva Illouz (2011), que pensam as emoções como elementos de natureza contextual, volátil e transitória e não como uma ontologia, isto é, uma dimensão intrínseca ao eu, que estariam fincadas profundamente nas mentes ou na alma de seus portadores.

Por isso, defendemos que o amor não é uma característica essencial, isto é, pré-cultural. Na verdade, ele não só constitui e ordena as relações sociais, como também é um significado dessas relações. A gramática amorosa, portanto, situa o eu em relação aos demais, ambos culturalmente localizados, como demonstrado por Araújo e Castro (1977). Desse modo, o amor nos localiza, antes de tudo, em um regime de pessoa, pois, a partir dele, nós nos colocamos e agimos no mundo. Esse regime, por sua vez, é culturalmente demarcado (BARTHES, 2018).

Em resumo, ainda que o amor possa ser encontrado em todos os lugares, não se ama ou se expressa esse sentimento da mesma forma e, principalmente, não se dá a ele o mesmo lugar na constituição dos vínculos sociais, como reconhece Lobato (2012). Esses questionamentos nos ajudam a destacar a particularidade histórica e cultural da estreita associação que o ocidente moderno realizou entre amor e casamento. O que se manifesta na cultura ocidental posterior à Idade Média é o amor como algo natural e prelúdio ao casamento, que só pode ser entendido se levarmos em consideração o ideal individualista e seu processo de transição e consolidação (ARAÚJO; CASTRO, 1977). Nessa

circunstância, o amor que começa a ser domesticado é indispensável para a conjugalidade, o que favorece a concepção de satisfação individual atrelada aos enamorados que se atraem social, física e mentalmente em termos de fisionomia e caráter. Ilustramos, no tópico à frente, como as características do amor discutidas até aqui estão presentes nas narrativas musicais contemporâneas.

O amor no universo do gênero musical mais escutado no Brasil

Pensando nas discussões trazidas até aqui, sobretudo no que se refere às características do amor ocidental descrito no tópico acima, resolvemos analisar e interpretar as músicas do gênero mais escutado no Brasil,⁷ com intuito de verificar como as canções discursam sobre o tema amor, visto que o gênero é popularmente reconhecido atualmente como sofrência, neologismo utilizado para significar as desilusões amorosas e sofrimentos daí provenientes (FRANÇA; VIEIRA, 2015; SCHLÖSSER *et al*, 2016; JÁUREGUI, 2019).

O gênero não é só o mais tocado das rádios FM, como também nas plataformas de *streaming*, como *YouTube* e *Spotify*, em shows e música ao vivo. Mas nem sempre foi assim. Somente nos anos 1980 e 1990, o sertanejo caracterizado como romântico, em diálogo com a estética *country*, começou a tomar proporções nacionais, tendo aparição midiática nos programas de televisão e nas rádios e, conseqüentemente, conseguindo espaço entre os gêneros musicais hegemônicos do período. Voltava-se quase exclusivamente para o tema da paixão e do amor impossível. Já nos anos 2000, temos a ascensão do sertanejo universitário, que traz à tona outros temas e contribuições, tornando-se um fenômeno musical e econômico sem precedentes e atingindo patamares cada vez mais elevados em festivais e nas paradas de sucesso nacionais. Esse movimento ocorre sem necessariamente substituir seu antecessor (ALONSO, 2015). Na realidade, há uma migração progressiva dos músicos, pois essa vertente atualiza o gênero, uma vez que o movimento musical sertanejo universitário é realizado por cantores de uma geração mais nova, visando ao diálogo com um público mais jovem (FRANÇA; VIEIRA, 2015). Carlos Jáuregui afirma que esse movimento

Não representou exatamente uma substituição do sertanejo romântico, que ainda teve grande circulação comercial e interlocução com essa nova geração de artistas [...] o sertanejo universitário esteve ligado à formação de um novo público jovem que tinha heranças vinculadas a uma raiz rural, mas experimentava um período de crescimento econômico e mudanças nos padrões de consumo (JÁUREGUI, 2019, p. 76).

De acordo com o autor, no início, as letras dessa vertente são circunscritas por três aspectos: balada, relacionamentos sexuais passageiros e dinheiro/ostentação. Ou seja, as ideias de pegação e desapego tornam-se o centro das narrativas presentes nas músicas, bem como a exibição de carros luxuosos, festas, bebidas caras e mansões, sem espaços para desilusões amorosas. Contudo, isso vem sendo modificado paulatinamente, pois agora nota-se que o gênero em questão englobou uma categoria denominada sofrência, com retomada de elementos do sertanejo romântico. Conforme Jáuregui, esse termo

[...] teria surgido na cena do arrocha baiano, para depois ser relacionado a outros tipos de música que tratam de desilusões amorosas. Esse 'novo' sertanejo com tons de sofrência e

⁷Segundo dados de uma pesquisa realizada entre 2016 e 2018, feita pelo Escritório Central de Arrecadação e Distribuição (ECAD), instituição privada brasileira responsável pela arrecadação e distribuição de direitos autorais das músicas aos seus autores, o sertanejo universitário é o ritmo mais ouvido no Brasil há pelo menos cinco anos. Os mesmos apontamentos foram feitos no ano de 2020. Para informações acerca da pesquisa, ver: <https://url.gratis/cof3Q>. Acesso em: 04 abr. 2020. Para a pesquisa realizada em 2020, ver: <https://www3.ecad.org.br/em-pauta/Paginas/dia-do-musico-sertanejo-se-destaca.aspx>. Acesso em: 24 dez. 2020.

sotaque caribenho também demonstra uma tendência de retomada de características do romântico que caracterizou os anos 1990 (JÁUREGUI, 2019, p. 84).

Demonstramos nas análises e interpretações a seguir o universo amoroso dessas canções, ou melhor, como o amor é retratado a partir das músicas mais tocadas nas rádios brasileiras no primeiro semestre de 2020. Isso porque, assim como Jáuregui (2019), entendo que, apesar de haver as plataformas de *streaming*, as emissoras *hertzianas* ainda são uma expressão do interesse musical predominante de um período histórico. Para realização da análise, utilizamos como referência o site *maistocadas.mus.br*. Criado por Adriano Lucas, empreendedor digital e integrante do Grupo ADSL *Network*, o site tem como objetivo, segundo sua descrição, reunir as músicas mais tocadas em paradas musicais e estabelecer alguns *rankings*. Os meios analisados são, principalmente, as rádios, em que as canções são verificadas por meio dos dados analíticos de empresas de aferição de áudios em rádios. Segundo o site, esse método revela o cenário real da popularidade das músicas em todo país, pois a aferição é realizada 24 horas por dia, 7 dias por semana e em mais de 7.000 emissoras de rádios cadastradas (AM, FM, Web e não-comerciais). Ao nos depararmos com a lista elaborada pelo site com as 100 músicas mais tocadas no primeiro semestre do ano passado, fizemos um recorte nas dez primeiras (todas elas do gênero sertanejo universitário).⁸

Desse modo, o nosso material de análise, isto é, o que constitui o nosso *corpus*, são as músicas. Com intuito de extrair suas especificidades e indicar seus aspectos centrais, fazendo comparações e sistematizações entre as narrativas, compilamos e conduzimos as canções em um exame linguístico por meio do *software* de análise qualitativa Iramuteq. Através dele, fazemos análises estatísticas textuais (palavras mais frequentes e características iniciais do *corpus*), análise de especificidades, análise fatorial combinatória, formação de classes, similitude e nuvem de palavras. A combinação dessas análises nos proporcionou uma maior riqueza de informações sobre o objeto de estudo. A formação da base de dados deu-se por dois processos principais. O primeiro foi a formação do banco de dados e o segundo, a interpretação deste banco por intermédio do *software* citado.

De maneira geral, percebemos que cada música do quadro abaixo transmite um relato particular, por meio do qual o narrador — “*eu*” — procura transmitir seus sentimentos a um “*você*”, de modo vocativo. Além disso, apenas duas músicas são cantadas por mulheres (*Graveto* e *Amoreco*), porém, mesmo nessas, as narrativas partem de um ponto de vista masculino, relatam apenas experiências monogâmicas e heterossexuais. Portanto, toda a discussão realizada neste capítulo diz respeito às configurações amorosas heterossexuais e a um arranjo afetivo específico, pois nas músicas há uma ausência total de representação de relações e configurações amorosas que não sejam heteronormativa e não-monogâmicas.

Ademais, na maioria das músicas apresenta-se uma temática usual: o término de relacionamento, diferenciando-se apenas na maneira de lidar com esse fenômeno. Umas dão ênfase a meios e argumentos para reatar a união ou evidenciar a superação do término (como, dar a volta por cima) e outras explicitam os arrependimentos e as dores consequentes desse momento, simbolizando a separação de modo entristecido e inconformado, em que ocasionalmente, evidencia-se uma sensação de culpa.

Quadro 1 – Músicas mais tocadas nas rádios brasileiras no primeiro semestre de 2020

Ordem	Música	Artista (Intérprete)	Selo	N.º de Execuções
1	<i>Ainda tô aí</i>	Eduardo Costa	Talismã Music	87.406
2	<i>Com ou sem mim</i>	Gustavo Miotto	ONErpm	80.721
3	<i>Liberdade provisória</i>	Henrique e Juliano	Independente	80.318
4	<i>Graveto</i>	Marília Mendonça	Som Livre	74.868
5	<i>Amoreco</i>	Simone e Simaria	Universal Music	73.724
6	<i>A gente fez amor</i>	Gusttavo Lima	Sony Music	72.932
7	<i>Saudade Sua</i>	Gusttavo Lima	Sony Music	72.877

⁸Para mais detalhes, ver: <https://maistocadas.mus.br/>. Acesso em: 06 jun. 2020.

8	<i>Barquinho aleatório</i>	Zé Neto e Cristiano	Som Livre	67.116
9	<i>Litrão</i>	Matheus e Kauan	Universal Music	65.563
10	<i>Cheirosa</i>	Jorge e Mateus	Som Livre	63.410

Fonte: maistocadas.mus.br, 2020.

Nas narrativas das músicas, com a expressão do término, transmite-se comumente uma ideia de um amor único, especial e centro da existência, em que não há como viver sem a pessoa amada, pois tudo perde sentido em sua ausência. Nessa lógica, em quase todas as letras, menciona-se abertamente o adoecimento pelo amor, situações em que os relacionamentos foram interrompidos são aludidas. O amor é abordado como intensidade absoluta e indispensável amparo de sentido individual e o término, por sua vez, acaba com um ideal criado em torno desse sentimento, tido como uma das maiores promessas de felicidade. Nessa direção, o sentimento amoroso nas letras analisadas traz consigo a ideia de sacrifício e lógica à existência, aquilo que dá forças para o sujeito viver. Aparentemente, quando se perde o grande amor, o indivíduo passa a ter vivências turvas e logo há o desânimo, perde-se a vontade de realizar os sonhos e, os objetivos pessoais, são destituídos de significados. Portanto, essas músicas exploram um consenso de que o amor legitima o sentido para vida.

Talvez aí resida a angústia ressaltada nas letras: a relevância extrema atribuída ao amor faz com que as narrativas tratem a pessoa amada com um dos maiores suportes da vida pessoal, desenvolvendo-se uma dependência. É essa veneração ao outro, nesse caso o amante, que faz as separações serem pungentes. A intensidade das promessas de felicidade, fidelidade e eternidade, agora rompidas, ocasiona a sofrência declamada nas canções. Isso ao mesmo tempo nos mostra que o sentido da vida é construído sob o horizonte de outra vida, expondo o paradoxo entre os projetos pessoais dos parceiros que se tornaram incompatíveis, levando ao término ou alteração do relacionamento amoroso em questão.

Junto a essa narrativa de término, temos a ideia de que o amor supera tudo e a tentativa de reconciliação de uma das partes, que transmite a dimensão dificultosa e conflituosa do fim. Diz-se que a pessoa amada está fazendo falta, o eu lírico diz que não aguentará vê-la nos braços de outra pessoa, pois nasceram um para o outro. Aliás, como terminar algo que foi programado por Deus como destino, feito para durar uma vida inteira? E os planos, serão desfeitos? Nas músicas, essas indagações são recorrentes e incontornáveis. A resposta, genericamente, é não vejo minha vida sem você e, mediante isso, promessas de rever comportamentos, hábitos e atitudes para salvar o amor e a relação. A insistência no amor seria um dom, é preciso, então, cultivar uma espécie de paciência.

Outro traço recorrente nas faixas relaciona-se com a dicotomia rotina *versus* intensidade, colocadas como dilemas das relações amorosas. Perguntas como onde estamos errando?, por que estamos distantes?, e afirmações como nosso beijo já não tem o mesmo sabor, são trazidas enfaticamente para entender um suposto distanciamento entre os enamorados. Dessa forma, emerge a problemática da intensidade, da qual se procura extrair respostas e meios alternativos para não deixar a chama do amor se apagar. Existe o reconhecimento de que a rotina é um risco geral que qualquer relação pode atravessar. Entretanto, quando há amor, realizam-se sacrifícios e encontram-se caminhos para não o deixar caminhar em direção a um final tortuoso. Ou seja, o amor, que nesse momento está doente precisa ser recuperado com as mesmas atitudes do início da relação, como por exemplo, dedicação, atenção às coisas simples que não são mais lembradas e aos detalhes. A crença nessas atitudes parece apagar as contradições e os conflitos da relação amorosa, fazendo com que o ideal da paixão ardente, do início da relação, daquele período de conquista, resplandeça.

Outro assunto que percorre as narrativas das músicas é a distinção entre amor verdadeiro e aventura, que traz consigo a separação metafórica entre razão e coisas do coração. Fala-se do envolvimento com uma terceira pessoa, o que quebra o trato monogâmico mutuamente consentindo entre os amantes. A explicação para esse envolvimento é diversa, mas relata-se, principalmente, o ter perdido a cabeça e ter agido por impulso, não levando em consideração o verdadeiro amor. Por isso, reconhece-se o erro e, ao mesmo tempo, são feitas declamações e provas de amor, como falar: é você meu verdadeiro fascínio, enquanto a outra pessoa faz parte de uma contingência que não vale a pena se preocupar.

Nessa mesma lógica, aciona-se uma dubiedade: o coração acomoda o sentimento verdadeiro e autêntico e, contraditoriamente, é o que faz um dos amantes agir de maneira impulsiva, traindo os pactos estabelecidos na relação. Quer dizer foi pelo coração, pela emoção, não pensei muito bem. Com a traição, temos o abalo do relacionamento e o término, bem como a frase clichê tive que perder para dar valor. Assim, descreve-se, como consequência, a etapa do sofrimento, o momento da culpa por ter trocado o grande amor da vida por um simples e inútil acaso. Daí, o coração retorna ao centro, mas agora em outro papel: sinônimo de peito, das dores insuportáveis pelo fim. O que se pode fazer para curar um coração despedaçado, seja pela própria culpa, seja pelo fato de o amado não querer mais estar na relação? Responde-se: a cachaça. Somente a bebida pode ajudar a diminuir a agonia do peito e sanar o sofrimento. A referência à bebida alcoólica é apelante nas narrativas dessas músicas.

Portanto, o coração é o órgão que abriga o amor e o manifesta. Ao mesmo tempo, o responsável pelas ações inconsequentes do indivíduo dentro de uma relação, um órgão incontrolável. Nota-se que o coração, associado à emoção, é o culpado pelas atitudes irracionais que joga fora uma oportunidade incrível: o amor durável, fazendo o indivíduo trocar o certo pelo duvidoso, ou melhor, trocar um grande amor por um instante. A ideia de troca expressa que a prioridade, o destino do sentimento, deva ser direcionado apenas para uma pessoa, pois o amor é fruto de exclusividade e seria impossível amar dois seres humanos conjuntamente. Reproduz-se uma lógica de que se você ama duas pessoas, não ama ninguém, está apenas confuso. Nesse sentido, viver dois amores simultâneos seria racionalmente impossível, ou melhor, viável apenas no âmbito da infidelidade. Pressupõe-se, à vista disso, a ideia de um único amor como valor moral.

Como comentado, nas canções, há dois tipos de relação: as mais sérias e as aventureiras/passageiras. A séria é fruto do amor, procuram-se projetos de vida estáveis e uma perpetuidade; a passageira está no universo da paixão, de só por um instante, de descontrole. Assim, quando o indivíduo se propõe uma relação que tem pretensão eterna, não há espaço, ao menos idealmente, para outra relação ou sentimento amoroso. Mesmo que exista o interesse sexual em outro alguém, há um lugar reservado para o grande amor, destinado apenas a uma pessoa.

Desse ponto, implicitamente, transmite-se a divisão entre amor, de um lado, e sexo, de outro. As meras aventuras fazem parte do interesse e do universo sexual, onde não se ama, pois, esse sentimento é voltado exclusivamente para o parceiro, com quem se tem um projeto de vida. Assume-se a contradição de que o amor, em si mesmo, está no campo dos projetos, da razão, operado no ato do casamento. Enquanto o desejo sexual está no campo da paixão, do ardor, do incontrolável. Mas, ao mesmo tempo, para se casar, é necessário um envolvimento sexual descomedido.

Dessa forma, notam-se as tensões que os homens atravessam entre o amor romântico e o *amour passion* comentado por Giddens (1993), em que se separa o bem-estar do ambiente doméstico da sexualidade que o favorece do espaço da amante ou da prostituta. Em torno disso, de acordo com o autor, temos o cinismo masculino, sustentado pelo amor romântico que ampara essa divisão e consente, ainda que veladamente, a feminilização do amor respeitável. Por outro lado, de acordo com Rougemont (1988), muitos homens veem esse amor como uma aventura extramarital, fonte de prazeres e como meio de transformar a vida ao opulenta-la com riscos estimulantes, trazendo novidades extremamente sedutoras. O homem de paixão acredita que essa vivacidade do amor fatal lhe trará desafios, revelando aspectos sobre a vida em geral e acerca de si mesmo. Para o autor, isso não passa de uma ilusão de plenitude, a mesma presente no amor romântico.

Em todos esses aspectos, vemos a naturalização das emoções como impulso, como perda de razão. Algo que se apossa do corpo do sujeito e o faz perder a capacidade de raciocínio, algo fora de seu feitiço que, no momento do ato, não pôde ser controlado. Algumas dessas constatações testemunham a incontrolabilidade e passividade da emoção. É interessante observar que essa passividade e irracionalidade ligam-se à concepção de responsabilidade associada a um pacto que foi quebrado. Verifica-se o privilégio da racionalidade e da ação deliberada em oposição à espontaneidade das emoções. Entretanto, nas músicas, esse contraste razão-emoção é acionado para negociar e resolver adversidades de projetos e/ou situações individuais, o fenômeno que Despret (2011, p. 38) chama de “desviar o privilégio atribuído à racionalidade”. A ideia dúbida de “coração”, descrita acima, serve para exemplificar essa ocorrência.

Nas canções, quando se procura demonstrar o amor, suas motivações e autenticidade, gritá-lo ao mundo e colocá-lo à prova, aciona-se o coração positivamente. Por outro lado, quando ocorre uma infidelidade ou um erro fatal que gera, conseqüentemente, o término do relacionamento amoroso, o coração é evocado negativamente e tratado como culpado. Quero dizer que a ideia de passividade das emoções, do coração, é uma ilusão sustentada como estratégia social, de negociação consigo e com os outros. Não se trata de uma ilusão em que os indivíduos seriam vítimas passivas. Na verdade, as estratégias fazem parte do universo das experiências emocionais dos sujeitos. “A experiência pela qual as emoções são ‘coisas que nos acontecem’, que são “naturais” e independentes de nossa razão e de nossa vontade, deve ser interpretada como uma maneira a partir da qual negociamos a relação com nossos atos” (DESPRET, 2011, p. 38). Então, quando não se quer aceitar a responsabilidade dos atos ou quando não se pode aceitar porque isso arruinará projetos, argumenta-se, nas músicas, que o ato em questão foi uma resposta dissociada da consciência: foi sem pensar, foi na emoção do momento.

Como se aquilo que faz o indivíduo agir tivesse um núcleo natural separado do resto de sua pessoa. Nessa lógica, há uma ideia de transbordamento, de algo para além da razão, de não controle da paixão. Esse posicionamento deve ser interpretado como uma forma de negociar os atos “conosco mesmos em um modo ilusório – poderíamos dizer em um modo de má-fé –, e com os outros em um modo de negação (não sou eu)” (DESPRET, 2011, p. 38). Nesse sentido, a emoção é selecionada para construir ou alterar uma situação e traz um paradoxo entre o ser múltiplo e o não ser, em que, no momento de uma ação errônea, a emoção falou mais alto e, nesse caso, o indivíduo torna-se outra pessoa, saindo de si (multiplicidade). Simultaneamente, ele se desconhece (um não ser). Trata-se de uma estratégia permanentemente utilizada e trazida nas músicas, relacionadas às narrativas de não assumir as responsabilidades dos atos, sobretudo em uma situação de traição.

Por fim, um último elemento entre os aspectos observados nas narrativas musicais selecionadas é a percepção de relacionamento como prisão. Algumas músicas transmitem a ideia de que quando se está em um namoro ou casamento os parceiros não podem sair sozinhos, devem sempre estar na presença um do outro, pois isso é sinônimo de respeito. A vida de casado/namorado é definida nestes moldes: não tem mais balada e não tem mais festinha com amigos. Ou seja, de um lado, temos a ideia de curtição e liberdade, do outro a preservação do relacionamento, em que os dois polos se anulam. Ao entrar em uma relação amorosa, a pessoa indica uma preferência e, necessariamente, precisa exercer uma escolha: dormir na cama de seu parceiro ou ficar à noite na farra. É como se esse tipo de posicionamento afirmasse uma postura de apreço e consideração pelo amante.

Tanto que, o outro lado dessa moeda, quando se fala em términos, aponta para uma projeção: se a pessoa considera e respeita seu amante, logo após o fim do relacionamento, o mínimo que se espera dela é o sofrimento, ou pelo menos, sua demonstração. Caso saia para a balada, caso seja vista com amigos em algum barzinho aleatório, ela foi rápida demais, superou em tal velocidade que não sente mais nada nem agora, nem anterior ao término. O sair é um indicativo de apagar da memória uma relação afetiva: poxa, terminou ontem e já está indo para festas!. A depender das atitudes da pessoa, ela é vista com alguém que tem menos ou mais consideração por seu antigo parceiro. A balada, por mais que o indivíduo não esteja acompanhado, representa a primeira opção. Pois, quando se termina, o que se espera é o sofrimento e a privação, não a curtição e a liberdade. Nessa lógica, temos uma espécie de expressão obrigatória dos sentimentos, em que é preciso seguir etapas e princípios para a superação do término. A partir dessas dimensões, podemos verificar os mais diversos traços do amor ocidental nas músicas sertanejas. Para fins de sistematização, elenco nove características desse amor:

- a) só se ama uma pessoa por vez;
- b) quem ama manifesta desejo sexual pela mesma pessoa a vida toda;
- c) logo, quando se ama, não existe atração por outro alguém;
- d) o amor se prova mediante a intensidade. Caso esteja abaixo do esperado, desconfia-se de um outro envolvido na relação;
- e) o ciúme é um ato romântico, que prova o valor do amor;
- f) o amado é a única fonte de interesse;
- g) sendo assim, as atividades só têm sentido e encanto se a pessoa amada estiver junto;
- h) todos devem encontrar, em algum momento da vida, a pessoa certa;

- i) encontrando-a e sendo o amor único, especial e centro da existência, ele é responsável por orientar o sentido da vida do casal, em termos de futuros planos e estabilidade.

O quadro a seguir evidencia como as músicas analisadas por meio do *software* dialogaram com esses aspectos.

Quadro 2 – características do amor romântico na música sertaneja

Características do amor romântico	Ordem das músicas apresentadas no quadro 1									
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Só se ama uma pessoa por vez	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Quem ama manifesta desejo sexual pela mesma pessoa a vida toda	X	X	X		X	X		X	X	X
Quando se ama não há tesão por mais ninguém		X	X		X	X		X	X	X
O amor se prova mediante a intensidade	X			X			X	X		
O ciúme como ato romântico			X					X	X	
O amado é a única fonte de interesse	X	X	X	X	X	X		X	X	X
As atividades só têm sentido se a pessoa amada estiver presente	X				X	X			X	X
Todos vão encontrar um dia a pessoa certa	X	X	X				X			
O amor orienta o sentido da vida	X	X	X		X	X		X	X	X

Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Como explicado, as conclusões, as características descritas e o desenho do quadro acima, foram realizados a partir da utilização do programa Iramuteq, que nos permitiu esmiuçar e explicar algumas tendências e temas mais amplos presentes nas músicas sertanejas. A seguir, explicamos como essas características e as narrativas do amor se articulam às desigualdades de gênero.

O amor performado: o sertanejo universitário como tecnologia de gênero e pedagogia afetiva⁹

Em nossas experiências na adolescência e na vida adulta, vivendo em favelas, infelizmente vimos amigos sendo presos e mortos por se envolver com o tráfico de drogas. Dos que sobreviveram, ou procuraram igrejas evangélicas, ou a construção de um futuro digno, isto é, construir uma família e trabalhar honestamente. Na maioria das vezes, os dois juntos.¹⁰ Hoje, ao reencontrá-los, é comum ressaltarem que suas esposas são as mulheres das vidas deles, que acreditaram no amor e foram

⁹A discussão que faremos neste tópico é referente ao imaginário de gênero reproduzido nas letras das músicas sertanejas analisadas anteriormente, um ideário que determina o “lugar de homem” e o “lugar de mulher” na relação amorosa.

¹⁰Compreendemos que isso faz parte do racismo sistêmico presente em nosso país. No Brasil, o racismo é efetivado por meio da discriminação racial estruturada, constituindo-se como um processo pelo qual as circunstâncias de privilégios se difundem entre os grupos raciais e se manifestam pelos espaços econômicos, políticos e institucionais. Além disso, organiza-se e se desenvolve por meio de estruturas, políticas, práticas e normas capazes de definir oportunidades e valores para pessoas e populações a partir de sua aparência, atuando em diferentes níveis: pessoal, interpessoal e institucional (ALMEIDA, 2019).

responsáveis, em grande medida, para que eles saíssem do crime. O casamento é narrado, portanto, como algo para organizar a vida e entrar nos eixos.

As frases a seguir ilustram esse posicionamento: “abandonei as armas pra dar uma aliança a ela”; “mesmo sendo bandido, favelado, apaixonei nessa mina, ela me ensinou a amar, quem falou que bandido não se apaixona?”; “quem diria... consegui até falar que amava”; “ela me fez deixar o crime, atingiu meu coração”; “ela me fez ficar de boa e viver em paz”; “ela me conseguiu tirar dos corre da vida louca, largar as noitadas e deixar os plantão de lado”; “ela mexeu com a mente do vilão, me fazendo conhecer o meu outro lado, agora tenho uma família”. Nessas alocações, é constante também a ideia de que o “amor” é utilizado como meio para uma domesticação da agressividade viril, por meio de metáforas que indicam que o amor muda o homem. A famosa representação da “bela e a fera”: em que mulheres que se apaixonam por “monstros” e conseguem transformá-los em “príncipes encantados”.

Isso simboliza uma perda de agressividade por parte deles, pois o amor os encantam e os seduz, tirando-lhes toda força. Nesse caso, o amor é um poder feminino que controla a virilidade masculina, diluindo-a, mesmo que momentaneamente, em comportamentos mais dóceis. Nesse sentido, como já analisado por Lobato (2012), o amor funciona como dupla domesticação: valida a seleção conjugal, apagando barreiras e contradições relativas à posição de classe e outros marcadores sociais da diferença, como a origem étnica e, conjuntamente, torna-se um elemento que contém e abranda a virilidade masculina, sendo capaz de adaptar e sossegar o homem por meio das relações amorosas no âmbito doméstico de intimidade. É claro que, em se tratando de homens, negros, cisgêneros e heterossexuais da localidade e com as condições materiais mencionadas, não podemos ignorar uma série de aspectos sociais que os fazem ter dificuldades com essa gramática amorosa ocidental. Ausência paterna, contexto de violações de direitos, abandono, desigualdade social e traumas, fazem parte do cotidiano. O amor acaba sendo interpretado por eles como algo que não tiveram acesso e, ao descobrirem, tratam-no como uma potência arrebatadora que os fazem pensar em questões antes inimagináveis.

Não se trata, porém, de tratar esses indivíduos por meio do estereótipo comum que os colocam como violentos, o que seria uma inversão flagrante da realidade. Tampouco podemos deixar de reconhecer que, de uma maneira geral, os homens negros são os que menos têm acesso a postos de poder, dinheiro e prestígio em nosso país, além de não fazerem parte da masculinidade branca hegemônica e serem interpretados como portadores da virilidade sexual que os animalizam. O que queremos ilustrar, apenas, é como o discurso do amor romântico, o seu *ethos*, está também impregnado em populações vulneráveis (maioria minorizada) e como esses indivíduos o orientam, adaptam-no e o recriam a depender do contexto e da situação social em questão, envolvendo negociações e relações de poder.

Como constata Giddens (1993), a partir da análise de uma série de dados e pesquisas empíricas, mesmo em jovens de classes e origens étnicas diferentes, a ideia de romance, ainda que aflitiva, é compartilhada de igual modo. Isso ocorre também em relacionamentos amorosos homoafetivos, sobre os quais o autor conclui que, independentemente da orientação sexual, a ideia de amor único e seus fundamentos é um parâmetro para o comprometimento afetivo na cultura ocidental, ainda que exista uma pluralidade de modelos de relacionamento em disputa.

Fato é que as narrativas ressaltadas acima se assemelham às das músicas sertanejas discutidas no tópico anterior, com predomínio do discurso masculino e de outras representações sociais, em que a mulher amada aparece, concomitantemente, como companheira, amante, alma-irmã, mulher-criança e mulher-mãe. Por essa razão, neste tópico, as problematizações trazidas em torno do gênero vinculam-se às visões de homem e de mulher encontradas nas músicas sertanejas. Mas por quais razões esse tipo de noção existe e é trazido frequentemente no gênero musical citado? Os apontamentos de Gama e Zanello (2019), dialogam com os resultados preliminares de nossa pesquisa sobre sertanejo universitário, ajudando-nos a responder esse questionamento.

Antes de tudo, é fundamental destacar que as autoras entendem gênero como algo estruturante de nossa sociedade, em diálogo com os trabalhos de Judith Butler (2003) e Teresa De Lauretis (1996). A partir da primeira autora, Gama e Zanello (2019) discutem gênero enquanto construção social, entendendo-o como performance, que pode se dar em qualquer corpo, opondo à ideia de que cada

corpo corresponda a um ou outro gênero específico. Desse modo, o corpo é interrogado e não mais avaliado como um dado da natureza humana, mas como uma superfície politicamente regulada. As dimensões da corporeidade são destrinchadas em três aspectos: sexo anatômico, identidade de gênero e performance de gênero. Assim, a autora entende que a ideia de gênero serve para definir certos papéis sociais, concebendo acepções estereotipadas do que se deve considerar como feminino e masculino, dentro de um binarismo essencialista. Sendo o gênero uma construção política, por meio da qual se geram papéis sociais, deve-se levar em conta a construção de hierarquias que mantém uma estrutura capaz de determinar quem tem poder/controla para estar no vértice da pirâmide e quem ocupará a base dela.

Outra característica salientada pelas autoras é que o gênero serve para gestão de corpos, delineando-se o que é correto/adequado para cada pessoa em razão do seu sexo biológico, como por exemplo, os comportamentos, a vestimenta e os papéis a serem desempenhados. A partir desses argumentos, podemos desestabilizar a concepção comum e exclusiva de que gênero é natural, desarticulando-o do sexo biológico e afirmar que essa diferença física é constitutiva da construção de gênero, não existindo corpo de mulheres e corpo de homens (GAMA; ZANELLO, 2019). Nessa linha, as autoras sugerem, em diálogo Butler (2003), que gênero deva ser interpretado como uma repetição estilizada de performances, precedidas por um *script* histórico e culturalmente situado, pelo qual diferentes atores sociais atuam. Considerando os valores ocidentais como sexistas, presentes na sociedade brasileira, as autoras chamam atenção para a existência do binarismo estratégico como produto cultural, em que as pessoas procuram agir, ora como homem, ora como mulher, adentrando-se em caminhos privilegiados de subjetivação, levando em conta seus marcadores sociais da diferença. Por exemplo, em relação ao tornar-se homem e mulher, temos, no primeiro caso, o dispositivo da produtividade, fundamentado na virilidade laborativa e sexual, em que um verdadeiro homem é aquele que é um ótimo provedor/trabalhador e um comedor sexual atuante. Já no segundo caso, destacam-se os dispositivos amoroso e maternal, em que se configuram como determinado modo de amar que vulnerabiliza às mulheres.

É a partir dessa discussão que, neste tópico, procuramos interpretar as músicas sertanejas, colocando-as como verdadeiras tecnologias de gênero. Esse conceito é discutido com base no trabalho De Lauretis (1996) e, segundo Gama e Zanello (2019), pode ser compreendido como mecanismos e produtos culturais que não apenas representam os valores, ideais e estereótipos de gênero (como em um espelho), mas têm o caráter performativo, isto é, criam, reiteram, interpelam e produzem esses valores e suas representações, justificando, por vezes implicitamente, as desigualdades de gênero e reproduzindo as hierarquias existentes. Essas tecnologias de gênero são fundamentais, de acordo com as autoras, na configuração dos caminhos privilegiados de subjetivação, de tornar-se pessoa.

Assim, as músicas sertanejas concebem, enrijecem e geram certos comportamentos comuns entre as mulheres, tais como: a necessidade de se sentir a escolhida (especial, insubstituível e inesquecível), sob pena de se sentir preterida (em relação a outra ou outras mulheres); a romantização dos ciúmes e da violência masculina, o vazio e o fim do mundo que parece representar o fim de uma relação. Com isso, Gama e Zanello (2019) argumentam que o amor, da forma que é representado, é identitário para as mulheres, o que constitui a autoestima delas e as faz entender o sentimento amoroso como parte natural de si mesmas. Essas músicas também informam e ensinam as mulheres certa forma de amar, por isso a autora sugere que devemos tratá-las como pedagogia afetiva.

Não à toa, em função disso, elas discorrem sobre um fenômeno recorrente na sociedade brasileira que é, a todo instante, trazido nas músicas: prateleira do amor. Para ter protagonismo, ser respeitada e levada a sério, há a representação da mulher que precisa ser comprometida e/ou casada. Enunciados como: “30 anos e não foi casada, nossa, como assim?” e “Vai casar quando, não vai ter filho?”, conforme as autoras, são experiências comuns entre as mulheres. Em decorrência disso, elas entram em disputa umas com as outras para serem escolhidas nessa prateleira, pois isso reafirma sua feminilidade e altera a sua autoestima. É justamente por isso que estar em um relacionamento amoroso, para as mulheres, de acordo com as autoras, é questão de identidade. Todavia, por meio de suas experiências em campo e dados estatísticos secundários, Gama e Zanello (2019) exclamam que, em uma sociedade sexista como a brasileira, ser casada é um fator de risco para saúde mental das mulheres,

pois mulheres casadas são as mais afetadas por depressão e ansiedade. Essa afirmação não supõe, porém, que todas as mulheres vivam o matrimônio da mesma maneira, com as mesmas consequências. Ao contrário, a autora compreende as especificidades e os atravessamentos de raça e classe, o que distingue singularmente as vivências dessas mulheres.

Por exemplo, ao investigar 25 processos judiciais enquadrados na Lei Maria da Penha no Fórum de uma cidade do interior de Goiás, relendo histórias de relacionamentos conturbados e violentos registradas nos autos dos processos penais e compará-los com as narrativas presentes no sertanejo (gênero mais escutado no estado), Freitas (2012) constata que, em ambos os casos, verifica-se a incompreensão e a agressão mútua entre os enamorados, mas nos autos, isso se consuma em cenas de violência que vitimizam mulheres, ocorrendo inúmeras fatalidades. A autora indica que as construções discursivas presentes nos autos acerca de amor e do casamento são idênticas às narrativas predominantes no sertanejo, em que os relacionamentos se constroem com bases extremamente abusivas, onde se confunde amor com agressão e cuidado com posse, sendo o “amor” um sentimento arrebatador que suporta e perdoa tudo.

Por isso, de acordo com Freitas (2012), essas representações presentes nas músicas, especialmente àquelas que desenvolvem uma linha frágil entre relacionamento abusivo e idealização romântica são perigosas, porque, na prática, os relacionamentos tendem a acabar de maneira hedionda para as mulheres, com prejuízos irreparáveis. A autora afirma que essa romantização da violência, na verdade, ganha contornos mais amplos, como a personificação do amor que se constitui na dependência afetiva das mulheres. Tal noção de amor, portanto, deve ser entendida como circunscrita às relações de gênero, principalmente no que diz respeito à naturalização das violências, pois a maneira pela qual este sentimento é tratado em nosso universo leva a mulher, em maior grau, a sustentar relações abusivas, deixando-as expostas a constrangimentos de todo tipo, cujo ponto culminante é o feminicídio.

Considerações finais

A partir das ilustrações e considerações feitas neste artigo, verifica-se, de modo geral, que um dos pontos principais das narrativas presentes nas músicas sertanejas apresentadas — que tratam dos relacionamentos monogâmicos contemporâneos — é o de exclusividade sexual vivida pelos parceiros. Baseados nos pressupostos do amor romântico, tais discursos evidenciam a crença de que os envolvidos na relação amorosa encontraram sua alma gêmea e, por essa razão, estão envolvidos naquele amor de forma exclusiva.

Tais relações amorosas monogâmicas são exemplificadas através de enunciados que colocam a exclusividade como inevitável, caracterizadas por renúncias, possessividade e intensidade. Além desses fatores, ilustra-se que há outro sentimento intrinsecamente associado à monogamia: o ciúme, que é romantizado e interpretado como um ato heroico de quem ama. Aspectos como a ideia de desejo genuíno e dedicação ao amor também se relacionam com a exigência da exclusividade mutuamente consentida, sendo destacada nas escolhas que os enamorados precisam fazer ou entre uma e outra pessoa, ou entre balada/liberdade e namoro/prisão.

Além disso, nessas canções, nota-se uma demanda moral de controle do corpo, uma espécie de comportamento adequado para quem namora/casa. Portanto, o sexo incorpora o amor e é tematizado como ato afetivo centralizado única e exclusivamente em um indivíduo, tanto que as músicas se direcionam a uma pessoa amada, em que se projeta um consenso acerca dessas características e se deseja que ela sinta o mesmo, de preferência no mesmo grau, que deve durar a vida inteira. Fato é que a ideia de amor que vimos até aqui, trazidas nas músicas, está para além do sertanejo universitário, estando presente também em outras representações coletivas. Por essa razão, sugiro que devamos abordar os fundamentos do amor romântico como uma matriz cultural, que está vigente nas mais diferentes representações sociais no contexto ocidental.

Por fim, o exame sobre as músicas sertanejas realizado nos leva também à conclusão de que vários problemas que pavimentam os caminhos de destruição da vida física e simbólica de mulheres, são naturalizados e romantizados em nosso contexto, como apontado no último tópico deste artigo. Isso nos faz concluir que, apesar de violência e amor aparentarem direções opostas, juntam-se na visão de mundo individualista que entende que as pessoas devam ser unidas, inevitavelmente, pelo amor.

Referências

- ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALONSO, G. **Cowboys do asfalto: música sertaneja e modernização brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- ARAÚJO, R. B. de; CASTRO, E. V. de. Romeu e Julieta e a origem do Estado. *In*: VELHO, G. (org.). **Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. p. 130-169.
- BARTHES, R. **Fragments de um discurso amoroso**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CAMARGO, B. V.; JUSTO, A. M. **Tutorial para uso do software de análise textual IRAMUTEQ**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013. Disponível em: <http://www.iramuteq.org/documentation/fichiers/tutoriel-en-portugais>. Acesso em: 20 mar. 2019.
- DE LAURETIS, T. La tecnología del género. **Revista Mora**, Buenos Aires, v. 2, p. 6-34, nov. 1996. Disponível em: <https://www.caladona.org/grups/uploads/2012/01/teconologias-del-genero-teresa-de-lauretis.pdf>. Acesso em: 9 maio 2020.
- DESPRET, V. As ciências da emoção estão impregnadas de política? **Fractal: Revista de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 29-42, jan./abr. 2011. DOI <https://doi.org/10.1590/S1984-02922011000100003>. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922011000100003&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 20 mar. 2019.
- DIA do músico: sertanejo se destaca entre as músicas nacionais mais tocadas no Brasil em 2020. **ECAD**, Rio de Janeiro, 22 nov. 2020. Em Pauta. Disponível em: <https://www3.ecad.org.br/em-pauta/Paginas/dia-do-musico-sertanejo-se-destaca.aspx>. Acesso em: 4 abr. 2020.
- ECAD comprova: sertanejo é o ritmo mais ouvido no Brasil. **ECAD**, Rio de Janeiro, 11 dez. 2018. Em Pauta. Disponível em: <https://url.gratis/cof3Q>. Acesso em: 04 abr. 2020.
- ELIAS, N. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. v.1.
- ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado** (1884). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- FRANÇA, V. R. V.; VIEIRA, V. H. Sertanejo Universitário: expressão e valores de jovens urbanos no Brasil contemporâneo. **Contemporânea – Revista de Comunicação e Cultura**, Salvador, v.13, n. 1, p. 106-122, jan./abr. 2015. DOI <http://dx.doi.org/10.9771/contemporanea.v13i1.13138>. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/contemporaneaposcom/article/view/13138/9584>. Acesso em: 22 mar. 2020.
- FREITAS, L. G. Processos na Lei Maria da Penha e canções sertanejas: discursos de amor, gênero e violência. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DISCURSO, IDENTIDADE E SOCIEDADE, 3., 2012, Campinas. **Anais eletrônicos** [...]. Campinas: Unicamp, 2012. p. 1-13. Disponível em: https://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/FREITAS_LUCIA_GONCALVES_DE.pdf. Acesso em: 25 mai. 2020.
- GAMA, M. S. B.; ZANELLO, V. Dispositivo amoroso e tecnologias de gênero: uma investigação sobre a música sertaneja brasileira e seus possíveis impactos na pedagogia afetiva do amar em mulheres. *In*: SILVA, Edlene Oliveira; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZANELLO, Valeska (orgs.). **Gênero, subjetivação e perspectivas feministas**. Brasília, DF: Technopolitik, 2019. p. 163-184.

- GEERTZ, C. O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem. *In*: GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 25-39.
- GIDDENS, A. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.
- ILLOUZ, E. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- JÁUREGUI, C. Do sertanejo à sofrência: o universo afetivo das canções mais tocadas no rádio brasileiro. **Rádio-Leituras**, Mariana, MG, v. 10, n. 2, p. 69-91, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/radio-leituras/article/view/4038/3104>. Acesso em: 20 mar. 2020.
- LÁZARO, A. **Amor**: do mito ao mercado. Petrópolis: Vozes, 1996.
- LESSA, S. **Abaixo a família monogâmica!** São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
- LOBATO, J. P. **Antropologia do amor**: do Oriente ao Ocidente. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- LUHMANN, N. **O amor como paixão**: para a codificação da intimidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- LUTZ, C. A. Emotion, thought, and estrangement: emotion as a cultural category. **Cultural anthropology**, Arlington, v. 1, n. 3, p. 287-309, Aug. 1986.
- LUTZ, C. A. **Unnatural emotions**: everyday sentiments on a Micronesian atoll & their challenge to western theory. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- LUTZ, C. A.; WHITE, G. M. The anthropology of emotions. **Annual review of anthropology**, Redwood City, v. 15, p. 405-436, 1986.
- LUTZ, C. A.; ABU-LUGHOD, L. Introduction. *In*: LUTZ, C. A.; ABU-LUGHOD, L. (ed.). **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
- MACFARLANE, A. **História do casamento e do amor**: Inglaterra, 1300-1840. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- RAMOSE, M. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. **Ensaios filosóficos**, v. 4, p. 6-23, 2011. Disponível em: http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf. Acesso em: 15 mar. 2020.
- REZENDE, C. B.; COELHO, M. C. P. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: FGV Ed., 2010.
- ROUGEMONT, D. de. **O amor e o Ocidente**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- SALEM, T. O casal igualitário: princípios e impasses. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 9, p. 24-37, fev. 1989. Disponível em: http://anpocs.com/imagens/stories/RBCS/09/rbcs09_03.pdf. Acesso em: 17 jan. 2021.
- SARSBY, J. **Romantic love and society**. London: Penguin Books, 1983.
- SCHLÖSSER, A. *et al.* Representações sociais de término de relacionamentos amorosos em músicas do sertanejo universitário. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 22, n. 2, p. 407-427, ago. 2016. DOI <http://dx.doi.org/DOI-10.5752/P.1678-9523.2016V22N2P407>. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/per/v22n2/v22n2a10.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2020.
- SILVA, T. T. da, (org.). **Alienígenas na sala de aula**: uma introdução aos estudos culturais em educação. Petrópolis: Vozes, 1995.

As ideias fundamentais da formação do referencial teórico do MST como norteadoras de suas ações coletivas

Miguel Ângelo Lazzaretti¹

Resumo: Este ensaio tem como objetivo geral demonstrar como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) problematizou a escolha de um referencial teórico para produzir ações coletivas. A formação de quadros e o desenvolvimento da cooperação agrícola via ação coletiva no movimento em estudo, são inspiradas profundamente pelas ideias de Karl Marx e Wladimir Lênin. As principais obras pelas quais os dois pensadores se dirigem ao campesinato, no caso de Marx o *18 Brumário de Luís Bonaparte* de 1852, e a de Lênin, *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia* de 1899, são ambas condenatórias a esta camada social que vive no campo. Estas obras sob nosso ponto de vista só podem ser compreendidas de maneira adequada no quadro das lutas políticas em que se inseriam seus autores, como nos orienta Ricardo Abromovay (1998). De um lado Marx condena o campesinato ao que ele denomina “um saco de batatas” e por outro lado, Lênin, que desfere vários golpes condenando o modo de vida camponês. Neste sentido quero mostrar como o MST se apropria do pensamento de Marx e Lênin e os apresenta como norteadores da construção do ideário teórico-ideológico do movimento. Neste sentido demonstraremos, como o MST criou seu ideário teórico-ideológico baseado nas ideias de organicidade, método e consciência. Retirados de Marx e Lênin para fazer destes elementos organizativos, referências em suas cartilhas, escritos e livros.

Palavras-chave: Ações coletivas; Agricultores; MST; Cooperativas; Reforma Agrária.

The fundamental ideas of the formation of the MST's theoretical framework as guides for its collective actions

Abstract: This essay aims to demonstrate how the Landless Workers Movement (MST) problematized the choice of a theoretical framework to produce collective actions. The formation of cadres and the development of agricultural cooperation via collective action in the movement under study are deeply inspired by the ideas of Karl Marx and Wladimir Lênin. The main works by which the two thinkers address the peasantry, in Marx's case “the 18th Brumaire of Louis Bonaparte” from 1852, and Lenin's “The Development of Capitalism in Russia” from 1899, are both condemnatory to this stratum. society living in the countryside. From our point of view, these works can only be adequately understood within the framework of the political struggles in which their authors were inserted, as Ricardo Abromovay (1998) guides us. On the one hand Marx condemns the peasantry to what he calls “a sack of potatoes” and on the other hand Lênin, who strikes several blows condemning the peasant way of life. In this sense I want to show how the MST appropriates the thought of Marx and Lênin and presents them as the leader of the construction of the theoretical-ideological ideas of the movement. In this sense, we will demonstrate how the MST created its theoretical-ideological ideas based on the ideas of organicity, method and consciousness. Taken from Marx and Lênin to make these organizational elements, references in their primers, writings and books.

Keywords: Collective actions; farmers; MST; Cooperatives; Land reform.

¹ Doutor em Sociologia, professor Associado do curso de Ciências Sociais da Unioeste - Campus de Toledo- PR.

Contextualizando o objeto empírico: um olhar sociológico para o MST.

O Brasil vive um momento histórico de muita importância. Esse momento foi concretizado nas eleições presidenciais onde o presidente eleito não simpatiza muito com os movimentos sociais, principalmente os que lutam pela terra. Esse fato coloca os movimentos sociais, no caso, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), numa encruzilhada onde as elites brasileiras, aliadas com o capital internacional, impõem um novo caminho, um novo modelo de desenvolvimento para o país apoiados pelo presidente eleito. O novo presidente Jair Bolsonaro já acenou não dar trégua para o MST e também repensar as demarcações de terras indígenas no país. A grosso modo, este novo presidente tende a fortalecer o modelo do agronegócio exportador de matérias primas e o não favorecimento da agricultura familiar que desempenha hoje a maior fornecedora de alimentos para as famílias brasileiras e muito menos aos movimentos sociais que lutam pela reforma agrária no Brasil.

Nesse sentido, o MST vem desenvolvendo estratégias as mais variadas possíveis para driblar a coerção sobre seus líderes e evitar os assassinatos no campo. A principal delas é a constituição de formação de quadros teóricos no movimento para fortalecer as demais atividades práticas desenvolvidas. Para o MST de alguns anos para cá, o principal é estudar, formar quadros para impulsionar ocupações e outras ações de modo coordenado e eficaz.

É por esta razão que a formação de quadros e o desenvolvimento da cooperação agrícola no MST são inspirados profundamente pelas ideias de Marx e de Lênin. Neste sentido, escolhemos discorrer sobre três ideias e/ou elementos organizativos que aparecem frequentemente nas cartilhas, escritos e livros do movimento e que se referem às questões de formação e da cooperação: a organicidade, o método e a consciência. As ideias de Marx e Lênin são fundamentais na construção do ideário teórico-ideológico do MST e, agora, o papel nesta parte do trabalho é identificar algumas destas ideias imersas no ideário político-ideológico do movimento, bem como de outros pensadores revolucionários que estão presentes nos escritos e práticas desta organização e/ou deste movimento social.

A estrutura organizacional do MST se fundamenta na premissa leninista do centralismo democrático e quando o movimento fala do assunto o invoca para referir-se à necessidade de organicidade². É de se perguntar: Por que um movimento ligado a camponeses procura em teorias revolucionárias marxista-leninistas seu ponto de apoio já que ambos os teóricos inspiradores relegaram ao mesmo campesinato um papel secundário nas obras que escreveram e na revolução que fizeram? Marx e Lênin propuseram uma organização revolucionária para vencer o capitalismo, e isto se torna uma fonte inspiradora para o MST.

Para Lênin, necessitava-se fazer a revolução com no mínimo uma centralização política de uma organização de uma vanguarda de revolucionários profissionais, de dirigentes preparados, além da unidade e disciplina. Segundo Brenneisen (2002, p.89), “isto porque, segundo as concepções de Lênin, as massas não estavam preparadas para governar, necessitando, portanto, de um período de transição, onde se daria o processo de reeducação, tarefa a ser realizada pela vanguarda dirigente”.

Lênin condenava a força do hábito dos trabalhadores, pois achava que estes hábitos (que no MST são chamados de vícios como o das formas artesanais de trabalho) eram a força mais terrível que existia no sentido de ligar as massas às ideias de propriedade privada, coisa muito presente segundo ele nos camponeses.

As ideias que o MST prega aproxima-se das de Lênin, no entanto este queria formar um partido; e o MST, o que é? Um partido ou um movimento social? De acordo com Lazzaretti (2007) o MST é um movimento social que se apega às ideias de Marx e Lênin para organizar as massas. Para os

² Para o MST, o significado e o conteúdo da organicidade abrangem: ampliar a participação, elevar o nível de consciência das famílias, formar militantes, ter o controle político do espaço geográfico, implantar os círculos orgânicos, se manter permanentemente vigilante, afastar os inimigos e acumular forças (MST, 2005, p.88). Esta obra é o mais novo manual de organização do Movimento Sem-Terra.

líderes do movimento, é necessário obedecer aos princípios revolucionários de seus formuladores porque esses princípios vão dar uma correta consciência social aos assentados e aos que lutam pela terra. Isso está claro quando vemos o que escrevem os líderes nacionais do movimento como Ademir Bogo no livro *Lições de Luta pela Terra* quando invoca o Marx da Ideologia Alemã e diz: “encontramos nos textos de filosofia de K. Marx e F. Engels que ‘não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas o seu ser social que determina a consciência’. Sendo assim, nossa preocupação deve ser a de organizar corretamente os ‘seres assentados’ para que venham a ter correta consciência social” (BOGO, 1999, p.102).

A influência de Lênin em termos teóricos ao ideário do MST também pode ser vista nas obras citadas como as mais importantes por Bogo (2005), tais como: *As tarefas dos Sociais Democratas Russos* (1897), em que Lênin reafirma que havia uma profunda relação entre as tarefas democráticas e os socialistas e orientava qual deveria ser o papel do partido e *O Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia* (1899), em que apontou as contradições existentes no campo e no desenvolvimento do capitalismo na Rússia. Porém, as obras que mais influenciaram o MST na questão da organização são: *Que Fazer?* de Lenine (1986) e *Um Passo à Frente e Dois Passos Atrás* e as *Dois Táticas da Social Democracia*. No livro *Que Fazer?* o quarto capítulo traz o texto denominado “O trabalho artesanal dos economistas e a organização dos revolucionários”, em que Lênin aprofundou a crítica sobre as contradições da visão economicista, alertando que seus adeptos queriam conferir à luta econômica um caráter político e, por isso, defendiam que não havia necessidade de se ter uma organização centralizada. No caso, isso seria submeter à consciência à espontaneidade, que representava uma doença de crescimento do movimento. Nesta obra, o MST vai se espelhar para fazer a crítica ao trabalho chamado artesanal dentro dos assentamentos.

É fundamental, diz Bogo (1999, p.131), “efetuar a combinação entre movimento e organização, para evitar a desintegração gratuita do movimento social que adquire, através do tempo, evidência política como o MST, mas carrega dentro de si enormes fragilidades espontâneas que devem ser superadas para que este movimento de massas passe, sem mudar sua natureza, para organização de massas, criando dentro de seu ser uma estrutura orgânica, que lhe dê sustentação”. Em seguida cita Lênin para reforçar esta ideia:

A espontaneidade não está presente em movimentos que lutam apenas temporariamente, mas também naqueles que lutam apenas por objetivos imediatos. Como nos diz Lênin, no seu livro “Que Fazer?”, escrito em 1902. “...tomadas em si mesmas, estas greves constituíam uma luta sindical, mas não ainda socialdemocrata; marcavam o antagonismo entre operários e patrões; porém, os operários não tinham, e não podiam ter, consciência da oposição irreduzível e de seus interesses com toda a ordem política e social existente, isto é, a consciência socialdemocrata. Neste sentido, as greves após 1890, apesar do imenso progresso que representaram em relação aos tumultos, continuavam a ser um movimento essencialmente espontâneo. (BOGO, 1999, p.132).

Este método de trabalho artesanal, segundo Bogo (2005), baseava-se mais no entusiasmo do que na qualificação de seus executores. Esta doença, diz o autor citando Lênin, do uso de métodos artesanais não residia apenas na falta de preparação, mas na estreiteza do conjunto do trabalho revolucionário, o que impedia de se chegar a uma boa organização.

Na construção da organicidade, o movimento ressalta a necessidade da organização com capacidade de tomar as iniciativas e agir organizadamente com métodos eficientes. Destacamos aqui na construção da organicidade do MST apenas um exemplo, o da criação das brigadas³ ao estilo leninista de organização das massas operárias. Lênin insistiu muito nessa questão, a da valorização da organização dos operários, mas insistiu mesmo foi na organização dos revolucionários. Na obra *Que Fazer* estabelece os fundamentos das razões necessárias da organização dos revolucionários que

³As brigadas são uma certa quantidade de famílias que o dirigente do movimento vai dirigir. As brigadas variam de tamanho, podendo ser composta de 200 a 500 famílias.

dependeriam de cinco pontos: 1º) não seria possível um movimento revolucionário sólido sem uma organização estável de dirigentes; 2º) quanto mais a massa se integrasse à luta, maior seria a necessidade de ter essa organização; 3º) a organização deveria ser composta por pessoas que fizessem da atividade revolucionária a sua profissão; 4º) pelas condições do país, quanto mais restringissem a organização aos revolucionários profissionais, tanto mais difícil seria o trabalho da repressão; 5º) isso ajudaria a atrair pessoas de outras classes para a militância (BOGO, 2005).

Com relação à organização das brigadas, de acordo com o MST (2005, p.89), “após longo processo coletivo de análise e debates realizados nos últimos anos, constatamos nossa fragilidade orgânica e tomamos a definição política de implantar uma nova organicidade no MST, reestruturar a organização de base juntamente com as instâncias, compondo-as a partir de alguns passos”.

Os passos são os seguintes:

- 1º) Inicia-se pela constituição de brigadas de até 500 famílias. Para cada brigada é eleito um dirigente estadual.
- 2º) Cada brigada tem sua direção própria, formada por um dirigente estadual mais um dirigente para cada 50 famílias ou para cada cinco núcleos, e mais um representante de cada setor. Este coletivo forma o comando político da brigada.
- 3º) Criação dos núcleos de família. Um núcleo é formado por dez famílias e é coordenado por uma mulher e um homem.
- 4º) Organização dos setores em cada brigada. Cada setor tem um representante para cada 50 famílias que formam o coletivo do setor na brigada. A brigada deve discutir quantos setores deve criar (frente de massas, formação, educação, produção, finanças, comunicação, cultura, gênero, saúde e outros).
- 5º) Formação da coordenação da brigada. Dela deve participar a direção, mais os coordenadores e coordenadoras dos núcleos.
- 6º) Criação de uma secretaria para cada brigada. (MST, 2005, p.89-90).

Mais à frente, nesta mesma obra, o movimento mostra o método adequado da constituição das brigadas, de funcionamento dos núcleos e dos setores estaduais (coordenação estadual, cursos, etc.).

No livro recentemente lançado pelo movimento intitulado *Método de Trabalho e Organização Popular*, aparece à discussão do método que o movimento deve adotar para melhorar o trabalho de organicidade dentro de dois objetivos: o tático e o estratégico. Para o MST (2005, p.07), “o método é a capacidade de se colocar no lugar exato os elementos e requisitos para se construir o caminho que nos leva a um determinado fim. Este fim pode estabelecer como objetivo determinado, podendo ser um objetivo intermediário de longo prazo. Ou então poderíamos chamá-los de objetivo tático e objetivo estratégico”.

Espelhando-se na teoria de Mao Tse-tung, o método deve ser encarado como algo adaptado dependendo do objetivo e da situação em que se encontra a realidade. Em sua teoria, Mao Tse-tung colocava como papel dos intelectuais na busca de objetivos revolucionários a necessidade do engajamento em trabalhos práticos e teóricos na realização de questões práticas importantes para desse modo atingir o objetivo. (TSE-TUNG, *Apud* BOGO, 2005),

Na organização, o método se constitui de duas diretrizes básicas e dois eixos que orientam a sua aplicação:

As diretrizes:

- A) Política ideológica – significa sua definição de classe e clareza do rumo que deve ser seguido. Isto porque o método tem o objetivo de nos levar a um determinado lugar ou a um lugar ideologicamente antecipado. Ele orienta o rumo que deve ser seguido para chegar àquele objetivo estabelecido.
- B) Técnica organizativa – nenhum método pode ser abstrato. Deve ser profundamente concreto em suas funções técnicas e na prática organizativa. Os métodos somente se desenvolvem e comprovam sua eficiência na medida em que

forem aplicados sobre uma determinada realidade para transformá-la, de acordo com esta visão antecipada que se tem do objetivo. (MST, 2005, p. 08-09).

Podemos compreender os dois eixos como sendo aqueles que sustentam o peso para transportar o método e que se constituem em:

Os dois eixos

A) Elementos estruturantes:

São as partes constitutivas do método que, alinhadas, compõem a estrutura do método como: estudo, domínio da realidade pró e contra, decisões políticas, definição de objetivos, estabelecimento de metas, análise das consequências, checagem permanente, plano e contra plano, avaliações, etc.

B) Requisitos orgânicos:

É o lado do método que irá garantir o objetivo estabelecido. É o que se coloca como fundamental antes da partida. Imaginem quais devem ser os requisitos orgânicos para um avião decolar. Na checagem feita pelos pilotos se verifica se ele pode ou não decolar. Por exemplo, um requisito fundamental é o combustível que já deve ter sido colocado no tanque antes de ir para a pista. Assim como uma marcha deve ter seus requisitos para poder iniciar, caso contrário ela pode “cair” como o avião. (MST, 2005, p. 08-09).

Mais adiante no mesmo texto, o movimento expressa como vê o método dentro do movimento da realidade. Isto inspirado na visão da dialética materialista de Marx. Utilizam como exemplo a preparação de uma marcha pelo movimento. Não é à toa que a marcha que o movimento fez de Goiânia a Brasília no ano de 2005 tenha recebido tantos elogios por causa de sua excelente organização⁴. De acordo com o MST (2005, p. 09-10), “a dialética é o conjunto de contradições e movimento interno que existe em todas as coisas. Nada é estático e tudo se relaciona, se tomarmos como referência uma ação que vise alcançar determinado objetivo de sensibilizar a sociedade para a reforma agrária, apontada pela linha política anteriormente elaborada”.

Os requisitos orgânicos inicialmente podem ser os aspectos correspondentes à preparação de uma marcha como: criação de coordenações e equipes que cuidarão da: preparação da base, da busca de alimentos, segurança, infraestrutura, divulgação, busca de apoio, marcação de pontos de parada, carro de som, ambulância, bandeiras etc. Ou seja, deve-se garantir tudo o que é indispensável para a marcha começar bem. Mas a realidade política muda mais rapidamente que a realidade material, por isso é preciso prestar atenção nas transformações que vão acontecer. Já quando iniciarmos a preparação da marcha veremos que aparecerão coisas que não estavam previstas. São novos requisitos orgânicos que o movimento interno fez aparecer. Podemos citar como exemplo a prisão de alguns coordenadores. Um dos requisitos será a contratação de advogados. (MST, 2005, p.09-10).

Dentro do desenvolvimento de ações, pela lógica de seu próprio desenvolvimento interno, também, segundo o MST, podem aparecer bloqueios originados pelo próprio movimento contraditório das coisas. O exemplo dado pelo movimento é novamente o da marcha, em que pode ocorrer a não aceitação das rádios locais a darem divulgação ou de campanhas contrárias para que ninguém apoie com alimentos e com a própria participação. Neste caso, para o MST, este desbloqueio só será possível se “os elementos estruturantes, de análise e domínio da realidade estiverem sempre presentes no decorrer da ação como os dois eixos de um carro, estão sempre onde o carro está. Isto porque é normal quando se está em meio a uma ação somente pensar nas coisas práticas e menos nas análises e avaliações” (MST, 2005, p.12).

⁴ Sobre a Marcha Nacional pela Reforma Agrária no ano de 2005, o MST elaborou um “livreto” com 63 páginas onde mostra a estrutura organizativa da Marcha e orientações gerais. Neste livreto publicado em março de 2005, vemos como o movimento, inspirado em seus “gurus” ideológicos é realmente organizado (MST, 2005a).

Outro elemento presente nas cartilhas, livros e materiais didáticos elaborados pelo movimento é a noção de consciência. Parafraseando Marx e depois o citando, nos diz Bogo (1999, p.108), “todo ser social é um ser político, pois sua tarefa fundamental no mundo é formar a sociedade e viver nela. Na mesma medida em que o ser humano faz a sociedade, formará sua personalidade e seu caráter através da convivência e de todas as influências sociais. Acontece que muitas pessoas não têm consciência disso”. Citando Marx da Ideologia Alemã, o MST entende consciência da seguinte forma:

A consciência, portanto, é desde o início um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de mais nada, mera consciência do meio sensível mais próximo e consciência da conexão limitada com outras pessoas e coisas situadas fora do indivíduo que se torna consciente; é ao mesmo tempo consciência da natureza que, a princípio, aparece aos homens como um poder completamente estranho, onipotente, inexpugnável, com o qual os homens se relacionam de maneira puramente animal e perante o qual se deixam impressionar como o gado; é portanto uma consciência puramente animal, da natureza. (MST, 2005, p.84).

Esta citação de Marx da Ideologia Alemã tem a função de reforçar nos militantes do MST o empreendimento da construção de uma nova consciência. Esta consciência deverá nascer da experiência já acumulada por outras pessoas dando contornos de uma formação cultural. Posteriormente, esta mesma consciência social vai se desenvolvendo através do aprendizado, despertando em cada ser humano uma vocação profissional. Esta consciência o MST chama de social e faz parte de um relacionamento natural entre pais e filhos e colegas de trabalho contribuindo na formação da conduta e do caráter de cada ser humano.

O que importa depois desse passo de consciência é dar o passo seguinte, ou seja, elevar esta consciência para uma consciência política. Esta só será apreendida a partir da compreensão de cada um do seu papel na sociedade. “Ela se forma através da convivência, mas eleva-se a partir do estudo, da elaboração de objetivos a serem alcançados, e das responsabilidades assumidas conscientemente de desenvolver atividades que levem todas as pessoas a terem dignidade, praticando valores e se colocando a serviço das transformações necessárias para o progresso e bem-estar da humanidade”. (BOGO, 1999, p.109).

Carregando esta noção para os assentamentos pode-se considerar que consciência social “é tudo aquilo que fazemos para garantir a sobrevivência ao relacionarmos com a natureza e com a comunidade. Mas como é uma nova realidade que se forma a partir do assentamento, muita coisa nova ainda está fora da consciência social, portanto, através dos atos que praticamos diariamente é que desenvolveremos esta consciência” (BOGO, 199, p.109).

Os graus de consciência social foram resumidos pelo movimento nos textos apresentados pelo Laboratório Organizacional de Empresa coordenado por Moraes, que são, segundo o MST, três: o grau de consciência ingênua, de consciência crítica e o grau de consciência organizativa.

No primeiro caso, referente à consciência ingênua, os indivíduos se dão conta de seus problemas ou de sua miséria, mas não chegam a identificar os fatores responsáveis, ou seja, as causas. Em geral, atribuem sua miséria e seus problemas a um fatalismo, à natureza, à vontade de alguma divindade, a Deus. Chegam a imaginar que os pecados dos homens ou o destino de cada um determina sua miséria. No segundo caso, a consciência crítica, os indivíduos já identificam os fatores responsáveis por seus problemas, por sua miséria, identificam os latifundiários, os fazendeiros, a polícia e o Estado como elementos sociais que os agridem. Até aqui o grau de organização continua sendo frágil e quase não existe. Mas apenas quando os grupos com um grau de consciência crítica experimentam durante muitos anos a ineficácia de suas formas artesanais de organização, ou ainda quando recebem dos operários das grandes empresas a consciência organizativa, é que eles conseguem criar estruturas eficientes e capazes de responder aos objetivos do grupo (MST, 2005, *apud* MORAIS, 1986, p.19).

Para o MST, o grau de desenvolvimento da consciência organizativa o conduzirá à racionalização metodológica e, por conseguinte, ao manejo da categoria econômica dos resultados que, finalmente, responderão pela eficiência das ações (BERRIEL, 2015).

Conclusão

O Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) problematizou a escolha de um referencial teórico para produzir ações coletivas, se apropriou do pensamento de Marx e Lênin e os apresentou como norteadores da construção do ideário teórico-ideológico do movimento baseado nas ideias de organicidade, método e consciência para fazer destes elementos organizativos, referências em suas cartilhas, escritos e livros.

Estas três categorias escolhidas para mostrarmos as referências teórico-ideológicas na atuação política do MST são importantes porque refletem o grau de organização que possui o movimento e dá a este um *status* de movimento social organizado. Isto porque constrói e elabora a necessidade de uma consciência crítico-organizativa para seus militantes e membros, tanto nos acampamentos quanto nos assentamentos e, principalmente, serve para mostrar a sociedade de um modo geral, que não é um movimento baderneiro como a imprensa costuma noticiar. Tudo isso amparado em teorias que se fizeram respeitadas historicamente pela humanidade e, acima de tudo, mudaram diversas sociedades que viviam sob a égide do capitalismo.

Referências

- ABRAMOVAY, Ricardo. **Paradigmas do capitalismo agrário em questão**. São Paulo: Editora Hucitec & Editora da Unicamp, 1998.
- BERRIEL, Maycon Cardoso. **O campesinato e o Marxismo: algumas breves considerações de Marx e Engels**. Rio de Janeiro: UERJ/FPP, V colóquio internacional Marx e Engels, 2015.
- BRENNEISEN, Eliane C. **Relações de poder, dominação e resistência**. Cascavel: Edunioeste, 2002.
- BOGO, Ademar. **Lições da luta pela terra**. Salvador: Memorial de Letras, 1999.
- _____. (org.). **Teoria da organização política**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.
- LAZZARETTI, Miguel Ângelo. **A produção da ação coletiva no MST: relações de poder e subjetividade**. João Pessoa. Tese de doutorado, 2007.
- LENINE, V. I. **Um passo em frente dois passos à retaguarda**. Santos, Editorial Estampa, 1975.
- _____. **Que fazer?**. São Paulo: Hucitec, 1986.
- _____. O desenvolvimento do capitalismo na Rússia. In: **Obras escolhidas**. São Paulo: ALFA-ÔMEGA, vol. 2, 1987.
- MARX, Karl. O dezoito brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas**. São Paulo: ALFA-ÔMEGA, vol. 1, 1985.
- MORAIS, Clodomir Santos de. Elementos sobre a teoria da organização no campo. **Cadernos de Formação do MST**. São Paulo. nº 11, 1986.
- MST. **Método de trabalho e organização popular**. Setor de Formação do MST. São Paulo. Fevereiro de 2005.
- _____. **Marcha nacional pela reforma agrária**. V Mutirão Nacional de Formação, São Paulo, 2005a.

Uma etnografia católica: Carinho e cuidado através dos objetos em Finados

Lilian Tellini Solda¹
Andréia Vicente da Silva²

Resumo: No Brasil, os ritos de finados são predominantemente católicos. O cemitério se torna um espaço de socialização já que o feriado também é uma ocasião de reencontro para os vivos. É comum que as famílias se reúnam para preparar os túmulos. Neste artigo, foram identificados alguns objetos levados ao cemitério municipal Cristo Rei, em Toledo, Paraná, durante o Dia de Finados de 2020 pelos enlutados. A partir daí, discutiu-se a respeito da utilização e dos significados desses objetos rituais procurando relacioná-los com a forma com que os católicos encaram a morte e o próprio cemitério. Para tal, realizou-se trabalho de campo no cemitério dias antes e no feriado, bem como, foram entrevistados católicos para buscar os significados dos objetos utilizados nas homenagens. O trabalho desenvolvido demonstrou que é através dos objetos rituais que os sentimentos dos vivos em relação aos mortos se materializam em forma de ação.

Palavras-chave: Cemitério; Finados; Objetos; Homenagens.

Affection and care through objects in Finados

Abstract: In Brazil, the All-Soul's Day rituals are mainly catholic. The cemetery becomes a space for socialization given that the holiday is also an event of gathering for the one who are alive. It is common for the families to meet to prepare the graves. In this article, I identified some objects which were taken to Toledo Municipal Cemetery, Cristo Rei, during All-Soul's Day in 2020 by the grieving people. Then, I promote a discussion concerning the utilization and meaning of the ritual objects aiming to connect them to the way catholic people understand death and the cemetery itself. I collected the information through field work, interviewing catholic people. It is possible to conclude that it is through the ritual objects that the feelings of the people materialize in actions.

Keywords: Cemetery; All-Soul's Day; Objects; Tributes.

Introdução

O Dia de Finados, também conhecido como o Dia dos Mortos ou Dia da Saudade, está presente em várias culturas e em diferentes povos há muito tempo. As diferenças e particularidades deste dia são vivenciadas de acordo com o contexto em que cada indivíduo ou grupo está inserido, das suas crenças e costumes. Neste dia, o culto aos mortos é o objetivo central, assimilado tanto pelos cristãos, quanto pelos ateus, sendo comum aos crentes e aos descrentes. Este dia se naturalizou tanto que por vezes é difícil definir suas origens (ARIÈS, 2012). De acordo com Mísia Reesink (2010, p.155): “O Dia de Finados, que ocorre em 2 de novembro, teve início no século XI, sendo o dia designado pela Igreja Católica como data em que a Igreja Militante (os vivos católicos) se lembra e se apieda da Igreja Penitente (as almas ainda não completamente salvas), sendo, portanto, uma data comemorativa muito antiga no calendário católico”. Já Weverson Bezzera Silva (2019, p.32) diz que a origem da data tem várias vertentes. Os estudos “[...] relatam ter ocorrido no século X. Porém antes desse século, já

¹ Graduada em Ciências Sociais, Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Campus de Toledo. lilian.solda@unioeste.br.

² Pós-doutoranda da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), Professora do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste), Campus de Toledo. deiavicente@gmail.com

existia uma memória aos mortos nos tempos do pré-cristianismo. No século II, um grupo do paganismo antigo que tinha suas práticas próprias na celebração à memória dos mortos”.

No Brasil, o dia de Finados é um feriado católico. Segundo Andreia Vicente (2017, p.414) “Embora o cemitério como instituição pública e, portanto, laica, esteja aberto para todos, existe um domínio simbólico ritual e territorial em seu interior que é católico”. Nos cemitérios, os túmulos com pequenas capelas, com imagens de santos e anjos, cruzeiros, terços, rosários, revelam a significativa presença do catolicismo no espaço. Além disso, o poder público e a administração de cada cemitério atuam em grande escala na preparação do espaço para a realização dos rituais, como a missa. Nota-se que a premissa do espaço laico não se realiza. Mesmo que o cemitério público não seja legalmente ordenado em princípios religiosos, é evidente que os ritos católicos seguem comandando a lógica espacial.

Em Finados, é comum que as famílias se reúnam para preparar os túmulos. Essa ida ao cemitério acontece alguns dias antes do feriado e/ou no dia. As atividades realizadas variam entre reparo, pintura, marcenaria, limpeza, decoração, mas principalmente, e mais ligado ao Dia de Finados, o ato de acender velas e fazer orações. SILVA (2019) afirma que o Dia de Finados “[...] significa algo que findou, acabou ou morreu - é um feriado religioso, dedicado a orações e homenagens de diversas formas aos entes queridos que já partiram, como entrega de flores, objetos simbólicos e acender velas.”.

Finados é um processo alongado no tempo, que não se relaciona apenas ao dia do feriado, mas se inicia semanas antes. E, apesar de ser um dia dedicado à memória dos que já faleceram, o Dia de Finados também é um momento de reencontro para os vivos, tanto que o cemitério se torna um espaço de socialização. Reesink (2012) destaca que as pessoas que vão aos cemitérios em Finados, vão matar a saudade de um parente ou amigo morto. Mas não só. A sociabilidade do Dia de Finados vai muito além da visita aos mortos. É um ritual caracterizado pela interação e confraternização entre os vivos, no qual os laços sociais são fortalecidos e renovados, ao mesmo tempo em que os vínculos com os mortos são mantidos.

Pensando neste dia e tudo que ele envolve, o objetivo central deste artigo é identificar quais são os objetos rituais mais presentes no cemitério Cristo Rei, localizado no município de Toledo, no Paraná, ao longo desse processo de Finados. Questiona-se a respeito da sua utilização e significados, e da relação com a forma pela qual os católicos encaram e significam a morte e o próprio cemitério. Para tal, realizou-se o trabalho de campo no cemitério, antes e no próprio feriado de 2020. A partir destes dados e da revisão bibliográfica traçou-se um panorama geral a respeito do uso dos objetos rituais. Estas observações foram complementadas com entrevistas abertas, buscando ampliar e aprofundar a compreensão dos significados desses objetos.

Em contexto pandêmico, definir os entrevistados foi um fator complicado. O objetivo inicial era entrevistar as pessoas que estavam no cemitério fazendo suas visitas aos túmulos dos mortos. Todavia, a pandemia além de tornar as visitas mais curtas que o habitual, também fez com que as pessoas evitassem contatos físicos prolongados. Este contexto ampliou a perspectiva do silêncio e de gestos contidos, intensificando a perspectiva da cidade dos mortos em um lugar de sociabilidade menos verbal e mais performática dos sentimentos. A solução encontrada para tal contexto específico foi entrevistar oito jovens católicos, da Paróquia São Cristóvão que frequente em Cascavel. Estes aceitaram participar do projeto com muito entusiasmo. Devido a pandemia da COVID-19, as conversas foram realizadas com o auxílio da tecnologia, através de chamadas de vídeo nos anos de 2020 e 2021.

O catolicismo faz parte da vida de uma das autoras. Assim, inspirada na leitura de Roberto DaMatta (1987) questiona-se: Como estranhar a própria cultura? Como se pode estar no campo, reconhecer os objetos que estão presentes na própria rotina, e pensá-los não como nativa, mas como pesquisadora? DaMatta fala sobre transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico. Ele compreende o familiar como algo que poderia ser parte do universo social diário, enquanto o exótico como sendo o oposto disso, algo complexo, de difícil interpretação. O autor passa então a se perguntar até que ponto o que é familiar é realmente conhecido pelo antropólogo? E até que ponto o exótico é realmente desconhecido? Para transformar o familiar em exótico é necessário questionar, para situar os eventos do mundo diário à distância, do mesmo jeito questiona-se o exótico, descobrindo nele o conhecido e o familiar.

Da mesma forma, Gilberto Velho (1978), em sua obra “observando o familiar”, explicou que estar familiarizado com o ambiente não significa que conhecemos todos os pontos de vista dos envolvidos. Nas suas palavras “O fato de dois indivíduos pertencerem à mesma sociedade não significa que estejam mais próximos do que se fossem de sociedades diferentes.” (VELHO, 1978, p.124-125). Este processo de estranhamento só se torna possível quando o antropólogo é capaz de confrontar intelectual e emocionalmente as diferentes versões de todos os fatos.

Mariza Peirano (2008) e Roberto Cardoso de Oliveira (2000) são outros dois autores fundamentais para responder estas questões. A primeira defende que não podemos eliminar a experiência pessoal nem a personalidade do investigador do trabalho etnográfico. Este é um recurso para criar um diálogo vivo entre pesquisador e pesquisado, e somente durante a escrita, se poderia comunicar ao leitor as experiências e a sua interpretação. O segundo, na conferência “O trabalho do antropólogo: Olhar, ouvir e escrever”, me direcionou principalmente no trabalho de campo. O primeiro desafio no terreno foi olhar para o ambiente, a construção do cemitério, os jazigos, as divisões, a forma de colocar os objetos. O olhar nos prepara para algo muito maior do que apenas observar ou descrever o que está sendo visto, mas entender os seus significados. Ao mesmo tempo do olhar e seguindo a mesma lógica, o segundo desafio foi ouvir conversas. Tanto nos corredores, em frente aos túmulos, esperando a missa começar, e mesmo nas entrevistas. Segundo o autor, o pesquisador carrega um conjunto de ideias-valores que direcionam as ações, precisei então me desvincular dessas ideias, e reaprender a olhar e a ouvir as informações que estava recebendo.

Assim, definimos esta como uma etnografia católica. Segundo Gilmar Rocha (2006, p.108) “Os textos etnográficos expressam valores, ideias, sensibilidades, enfim, “estruturas de significados e pensamentos”. São uma categoria de pensamento, onde a ação, razão e afetividade não estão separados. Essa discussão também é feita por Marilyn Strathern (2018). Para ela uma etnografia não é uma tradução do mundo do nativo, não é a forma de buscar o sentido oculto. É uma recriação daquilo que foi vivido no campo, demonstrado na escrita, através do repertório de vida do antropólogo, da escolha teórica, dos questionamentos que direcionam o olhar.

Além disso, a experiência de uma das pesquisadoras como católica facilitou a realização das entrevistas. Afinal, não se passou pelo que Favret-Saada experienciou durante o campo que originou seu artigo “ser afetado”. Ela diz que “[...] ninguém jamais teve a ideia de falar disso comigo simplesmente por eu ser etnógrafa” (FAVRET-SAADA, 2005, p.157). A sua atitude foi se deixar ser afetada pelos rituais e ao ser capturada na teia simbólica conseguiu ganhar um espaço entre os interlocutores. Durante minhas entrevistas não precisei enfrentar barreiras como estas para conseguir as respostas. Os entrevistados se sentiram confortáveis em falar com alguém que já conheciam, sem o medo do julgamento ou de que suas palavras fossem desqualificadas. Esclarecemos que não vamos nos referir aos meus informantes por seus nomes verdadeiros.

Nas próximas linhas busco fazer a contextualização dos estudos cemiteriais assim como do cemitério Cristo Rei.

Os cemitérios

A origem dos cemitérios tal qual conhecemos hoje no Brasil urbano tem suas raízes na Idade Média europeia – influência trazida pelos colonizadores portugueses. Naquela época, as pessoas eram enterradas em espaços sagrados, nas igrejas e suas dependências, perto de seus santos de devoção, na intenção de serem protegidas por eles (ARIÈS, 2012, p.188). O lugar exato onde se era enterrado dependia da sua condição econômica e posição social. A morte era vista como algo costumeiro. Na modernidade, essa convivência entre vivos e mortos passou a incomodar, deixou de ser a presença de uma alma imortal, e passou a ser reconhecida como o corpo morto, representando a podridão e a possibilidade de contágio de doenças. Tornou-se, então, assunto para as autoridades públicas. Quando em 1763, na França “a Corte do Parlamento, por sua vez, intérprete da emoção geral decidiu ocupar-se da questão e ordenou [...] um inquérito sobre o estado dos cemitérios parisienses e sua transferência

para fora da cidade” (Idem, p. 193). Essa transferência se deu dos anos 1785 a 1787, onde mais de mil carroças de ossadas foram tiradas dessas terras e mais de dez mil pés de terra foram removidos. Os cemitérios foram reconstruídos aos arredores das cidades. No entanto, com o crescimento populacional, e o aumento do número de mortes, logo o que ficava às margens já se tornava parte das cidades novamente. Fazendo se encontrar a cidade dos vivos com a cidade dos mortos.

No Brasil, com o passar dos anos, no fim do império e início da república, a igreja católica perdeu grande parte do domínio político, principalmente com a separação entre Igreja e Estado. Maria Elizia Borges (1997, p.17) ao estudar o contexto cemiterial brasileiro disse que “mesmo com a perda da influência política a igreja manteve-se fiel aos seus dogmas tradicionais[...]”. Atualmente, apesar de toda a transformação nas formas dos cemitérios, o que não se alterou foi a presença do catolicismo.

A pesquisa de campo que dá origem a este artigo foi realizada no cemitério Cristo Rei que foi construído afastado do centro da cidade de Toledo, mas evidentemente a cidade cresceu e se desenvolveu desde então. Hoje ele fica localizado na Avenida Maripá, uma das mais movimentadas da cidade, no bairro Jardim La Salle. A sua construção se deu no ano de 1949, com a morte de José Drago. Supostamente, anteriormente havia outro cemitério, com oito sepulturas. Felicetti, morador da região e pioneiro da cidade, contou que viu alguns crânios no chão e que o cemitério havia sido aterrado tempos antes. Na época, Padre Patuí sugeriu que construíssem um novo, dando origem ao cemitério Cristo Rei, o primeiro da cidade. A necrópole tem uma área de aproximadamente 56 mil metros quadrados, com mais de 15 mil pessoas enterradas e não conta com mais espaço para expansão, visto que nos arredores há casas (DAL PIVA, 2017, p.21).

Importa considerar que nas minhas conversas com os interlocutores, o cemitério se apresentou de diversas formas e a partir de diferentes expressões de sentimentos. Ora como um espaço de saudade, ora de tristeza, mas também como espaço de alegria, tranquilidade, paz e conforto. Percebe-se que essas expressões públicas dos sentimentos, durante esses rituais de culto aos mortos, reforçam o caráter social que tem. São processos decorrentes do luto. Segundo Durkheim (1895), os fatos sociais são modos de agir, pensar e sentir que apresentam uma existência própria e independem das manifestações individuais, já que exercem sobre o indivíduo uma coerção exterior.

Para Rezende e Coelho (2010), as emoções são socialmente construídas. Por mais que essas emoções sejam situadas no corpo, existem regras de expressão que afetam as manifestações dos sentimentos, que podem variar de acordo com as diferentes sociedades e seus contextos sociais. Segundo as autoras “As emoções tornam-se então parte de esquemas ou padrões de ação aprendidos em interação com o ambiente social e cultural, que são internalizados no início da infância e acionados de acordo com cada contexto” (2010, p.27).

Marcell Mauss (1921, p.332) em *A expressão obrigatória dos sentimentos*, ao analisar os ritos orais fúnebres na Austrália, escreveu: “Mas todas estas expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do seu grupo são mais do que simples manifestações, são sinais, expressões compreendidas, em suma, uma linguagem”. Para o autor, todos os sentimentos acerca da morte não podem ser apenas fenômenos psicológicos ou fisiológicos, são “[...] fenômenos sociais, marcados eminentemente pelo signo da não-espontaneidade, e da obrigação mais perfeita” (1921, p.325). Os sentimentos não são independentes das interações sociais. Nas emoções decorrentes da morte há elementos performativos e cheios de significados culturalmente e historicamente construídos. Assim sendo, são esses sentimentos que explicam o trabalho dos enlutados no Dia de Finados, e é por meio deles que os objetos se materializam em forma de ação.

Pré feriado e a pluralidade de sentidos da limpeza e organização

Gilberto Velho, em *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas* (2003, p.13), fala sobre um dos desafios do antropólogo. “Quando um antropólogo faz uma etnografia, uma de suas tarefas mais difíceis, como sabemos, ao narrar um evento, é transmitir o clima, o tom, do que está descrevendo. A sucessão dos fatos no tempo, o número de participantes, a reconstituição das

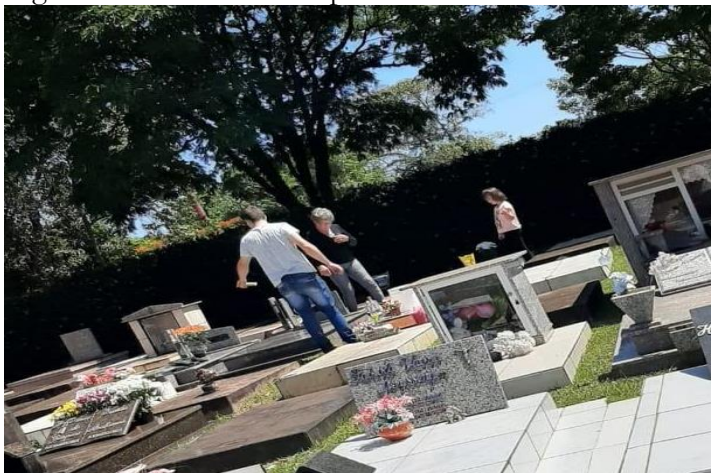
interações, são etapas fundamentais [...]”. A partir de agora apresento os fatos que vivenciamos em situação de campo na véspera do Dia de Finados, no cemitério, narrando a construção do espaço público, seus principais eventos e objetos encontrados.

Nesse sentido, é preciso considerar o Dia de Finados como uma sequência de eventos. Primeiro, a preparação do espaço público. Esta preparação é realizada tanto pela administração do cemitério, com trabalhos relacionados à pintura, corte de grama, limpeza das calçadas, serviços de marcenaria. O objetivo de tais atividades é deixar tudo preparado para quando os habitantes da cidade visitarem o lugar durante o feriado. Os familiares enlutados também realizam limpeza nos túmulos particulares. As preparações começam antes do dia 02 de novembro. Visitamos o campo no dia 31 de outubro de 2020 e era visível que o cruzeiro e o meio fio dos corredores do cemitério haviam sido pintados recentemente.

Para todos os lados que olhávamos, havia pessoas com suas famílias portando baldes e panos nas mãos, indo e vindo entre as torneiras de água e os túmulos. Algumas raras pessoas estavam sozinhas, mas desempenhavam o mesmo papel. Vassouras, rodos, esponjas e sabão também roubavam a cena. A presença de mulheres era maioria. Os enlutados aparentavam ter majoritariamente mais de 40 anos, mas também havia crianças. Poucos eram os adolescentes e jovens até 20 e poucos anos. Essa presença feminina marcante também foi relatada em uma das minhas entrevistas. Paula³ me contou que visita os túmulos de seus avós, e que normalmente sua mãe e suas tias se ocupam da limpeza, enquanto seus tios homens frequentam o cemitério apenas no feriado. Ela nunca questionou sua família sobre o porquê fazem isso. Segundo ela, “apenas fazem” (...) “Normalmente vai a minha mãe e a minha tia que são as duas filhas mulheres que estão dispostas. E, elas vão uns dois dias antes e limpam”.

Nota-se então que o zelo nesse momento, em sua maioria, é realizado por mulheres. Segundo Silva (2019, p.43) “[...] no culto dos mortos as mulheres tinham uma incumbência que é o cuidado com os túmulos. Florir e limpar os túmulos eram divididos para as mulheres e filhas, pois o cemitério está totalmente ligado com a última morada, que também está relacionado como uma dependência do cuidado da casa que ocupa a posição da mulher”.

Figura 01 – Familiares limpando os túmulos.



Fonte: Da autora, 2020.

Em uma das andanças pelo cemitério presenciamos uma conversa que nos chamou atenção⁴. Um senhor estava fazendo a limpeza do túmulo sozinho. Ele jogava água e passava pano. Um casal chegou e eles se cumprimentaram num clima que me pareceu que já se conheciam. Sem muita conversa a mulher já pergunta: - “cadê a Maria?” O senhor de branco apontou para a direção e falou que ela estava limpando o túmulo de fulano e logo em seguida completou: - “a muié (sic) [que eu imaginei ser a Maria] tá com a bucha, aqui tá meio sujo ainda, mas acho que não quer dizer”. A mulher então pegou a

³ Paula, 20 anos. Entrevista realizada em 28 de fevereiro de 2021.

⁴ Destacamos a frase tal como ouvimos. As conversas aconteciam enquanto eu caminhava pelos corredores do cemitério, e não necessariamente eram comigo. Víamos e as ouvíamos. Para Roberto Cardoso de Oliveira (2000, p.28) “o Olhar e o Ouvir constituem a nossa "percepção" da realidade focalizada na pesquisa empírica”. Portanto, essas informações foram utilizadas para as interpretações dos dados.

esponja que estava dentro do seu balde e tentando limpar o lugar falou: - “não quer dizer não, isso aí é uma questão de amor mesmo”.

Esta conversa nos fez refletir sobre o significado da limpeza. A limpeza dos túmulos não é questão de apenas retirar a poeira e os resíduos que se depositam com o tempo. Não envolve apenas o sentido de deixar limpo. Tem relação com o gesto, com a ação. Além da sujeira estar incomodando, o que importava na situação era o afeto relacionado ao túmulo, ao ente querido. Mary Douglas, em seu livro “Pureza e perigo” (1976) faz uma reflexão sobre os sentidos e conexões entre pureza, poluição e perigo que nos ajudam a pensar as questões de limpeza. Para a autora, a sujeira é a desordem. Ela é impura, deve ser afastada para que se possa manter o padrão e proteger os lugares sagrados. Em suas palavras “[...] diremos que se o impuro é o que não está no seu lugar, devemos abordá-lo pelo prisma da ordem. O impuro, o poluente, é aquilo que não pode ser incluído se quiser manter esta ou aquela ordem.” (DOUGLAS, 1976, p.33). Ainda segundo a antropóloga, não há pureza ou impureza absoluta, ambas existem aos olhos de quem as vê, principalmente porque as diferenças entre o sagrado e o profano podem variar. O que é puro em relação a uma coisa pode ser impuro quando se trata de outra coisa, dependendo da crença, costume ou contexto em que está inserido.

Verifica-se um exemplo prático. Vicente da Silva (2018, p.246) em um dos seus trabalhos de campo se deparou com um cemitério passando por mudanças. Essas transformações envolviam a estrutura física, a reordenação de túmulos e os rituais. O administrador do cemitério, evangélico, na tentativa de realizar uma higienização no espaço, proibiu alguns ritos específicos de religiões afro-brasileiras. Enquanto a presença de objetos católicos, como velas e flores, inclusive os mesmos objetos vistos no Cemitério Cristo Rei durante o trabalho de campo, se mantiveram legítimos. Naquele contexto, a proibição das oferendas relacionadas ao candomblé⁵ foi aprovada pelos católicos, ao passo que os praticantes das religiões afro-brasileiras questionaram tais ordens recentemente estabelecidas. A relação entre o legítimo, o puro, o profano, varia de acordo com o contexto e com as referências disponíveis a indivíduos e contextos específicos.

Nosso interesse principal durante a observação direta dos ritos que antecederiam finados era entender o processo de limpeza. Complementamos elementos observados com entrevistas a respeito da mesma temática. Nas respostas obtidas, a ideia de ordem foi sublinhada. Outros sentidos também se fizeram presentes, tais como a questão da homenagem.

Marina me contou que em sua casa sempre foi tradição limpar tudo jogando água. Segundo ela, essa ação demonstra dedicação, da mesma forma fazia com o túmulo.

“Normalmente leva água, porque é tudo com cerâmica né, então joga água mesmo pra (sic) lavar o morto [risos]. Eu acho que vem da nossa cultura, da nossa educação aqui de casa, vai fazer uma coisa, “ah hoje tem que fazer faxina”, tem que limpar bem, se dedicar, então tem o costume de jogar água. Eu acho que isso tá (sic) meio que subentendido na nossa cabeça, de que eu vou lá, mas vou tentar fazer o meu melhor, então não vou passar só um pano. Eu vou lavar realmente tudo que tem ali pra (sic) lavar, pra (sic) deixar realmente limpo. É um sinal de dedicação quando a gente joga água nas coisas, acho que essa é a ideia que fica na nossa cabeça.”. [...] então uma vez por mês ou a cada dois meses a gente vai lá limpar, [...] daí dia de finados passa cera, leva às flores esses negócios” (Marina, 21 anos. Entrevista realizada em: 09 de fevereiro de 2021)

Na fala de Marina há uma comparação implícita entre a limpeza da casa e do túmulo. Percebe-se que ambos têm sentidos relacionados ao privado e íntimo e envolvem os mesmos procedimentos. O túmulo pode ser visto, então, como a casa de alguém, que merece esforço, tempo e dedicação. É nesse contexto que Maria fala:

⁵ Durante todo este dia no campo, e no feriado, não identificamos a presença de manifestações de matrizes afro-brasileiras, mesmo sendo um território plural, onde as diversas culturas e diversas religiões poderiam estar presentes.

“Parece que a vó sempre foi caprichosa com as coisas dela... No meu pensamento, assim, quando a pessoa morre ela vai ser sepultada ela tem que ficar em um lugar bonito, agradável, porque lá vai ser sua última morada, de lá o corpo não sai mais, o corpo vai se deteriorar lá, então seria importante que fosse o reflexo da sua casa, se é uma casa bem cuidada, limpinha, então o local de sepultamento também” (Maria, 48 anos. Entrevista realizada em: 14 de novembro de 2020).

O elemento principal que representa essa dedicação é a água. Marina comentou que não vai “passar só um pano”, vai “lavar realmente”. No sentido de que quando se passa pano ainda pode restar algum resíduo de sujeira, mas jogando água isso não aconteceria. Muito do que ela comentou também está relacionado com o fato da água fazer parte de diversos rituais como elemento de purificação e salvação no catolicismo. Conforme explica o Catecismo da Igreja Católica (2000, p.341), “desde a origem do mundo, a água, esta criatura humilde e admirável, é a fonte da vida e da fecundidade”. O mesmo catecismo ainda diz que é através dela que somos batizados e por muitas vezes curados das nossas chagas. Neste sentido, nota-se que o uso da água para a limpeza também pode ser lido como símbolo de purificação do túmulo, e conseqüentemente da pessoa enterrada ali.

A limpeza de todas as impurezas, apesar de ter relação até certo ponto com um processo de afastamento da morte, não é sustentada desta forma neste estudo. José Carlos Rodrigues escreveu em *Tabu da Morte* (2006), que a morte é o deslocamento da vida. “Toda essa preocupação social em afastar a morte supõe, evidentemente, uma certa consciência realista do desaparecimento dos indivíduos” (2006, p.67). O autor se preocupou em estudar principalmente as representações sociais da morte, colocando-a como um produto da história ao analisar os séculos e as sociedades. A morte passa de algo cotidiano e comum quando o luto era coletivo, para ser considerada uma ruptura brusca no andamento da vida, individualizando o processo do luto e distanciando os vivos dos mortos. Aqui, ao contrário, percebe-se o luto em sua expressão coletiva que produz uma aproximação entre vivos e mortos.

Marina ainda relatou que o cemitério lhe traz uma sensação de “conforto”.

“Conforto. Eu acho que embora tem gente que acha ruim, eu como católica, a minha busca é pelo céu, e aquelas pessoas já estão nessa segunda fase que é uma coisa que eu espero muito, entende. [...] eu acho que o cemitério me traz isso assim, embora a gente sente falta daqueles que foram, mas essas pessoas estão com Deus, elas estão vendo aquilo que a gente busca aqui na terra, como é grandioso isso. Então eu acho que é um conforto de quem já teve uma experiência muito maior. Eu acho que é isso que me traz, o cemitério me traz uma paz assim” (Marina, 21 anos. Entrevista realizada em: 09 de fevereiro de 2021).

Negrão (2014) enquanto conta sobre suas experiências como católico na infância, corrobora com esse pensamento “[...] apesar de pregar a existência de uma vida após a morte, os princípios católicos utilizavam a própria morte como figura simbólica para representar a “vida eterna” passada na incerteza do purgatório ou na crueldade do inferno, em caso de o pecador não se arrepender antes de realizar a passagem para o mundo espiritual”.

Para Paula, a partir de um referencial cristão e católico, a morte é o fim da vida terrena. A fé é de que a pessoa tenha seguido os princípios morais durante a vida e esteja desfrutando da vida eterna junto de Deus. Entende-se que o portal de encontro com os mortos está fechado. Portanto, a visita no túmulo é no corpo de seus entes queridos, que é a casa. O reencontrar com o espírito não acontece, mas a visita mantém viva a memória da alma do falecido, na esperança de que ele esteja em um bom lugar no céu.

Considerando que são esses sentimentos e desejos que perpassam a vida do católico, não haveria sentido no distanciamento com a morte. Ela não é vista como algo ruim, mas como parte do processo que tem início, meio e fim. E o fato de estar presente no cemitério e realizar a limpeza do túmulo o aproxima mais do seu ente querido. A limpeza realizada neste dia não tem apenas relação com a própria sujeira, mas com o trabalho que a envolve.

O segundo ponto que convém destacar é o final da fala de Marina. Existe uma diferença quando ela e sua família vão ao cemitério ao longo do ano fazer a limpeza e quando a realizam no feriado. O uso da cera e o depósito de flores neste dia reforçam a ideia de maior dedicação. Não basta apenas estar limpo. É preciso deixar brilhando. Uma maneira de se dedicar ainda mais para homenagear o ente querido e, da mesma forma, alegrar o ambiente para a comunidade que virá visitar.

Ainda sob a lógica da ordem, João, inseriu outros elementos a este debate quando descreveu sua concepção de feio e bonito. Estabeleceu considerações sobre o túmulo de sua mãe, falecida há poucos meses. De acordo com o interlocutor, um dos motivos da sua tristeza era o fato de que a família ainda não havia encomendado uma pedra para fazer o entorno do túmulo, nem a minicapela, conforme era desejo da falecida. Segue seu relato:

“Porque se você vê uma coisa feia, você fala assim, “aquilo é feio” entendeu? Se você vê um negócio mal arrumado, desajeitado, deteriorado, cê (sic) fala “aquele negócio não tá bonito”. Pra (sic) pessoa que morreu não tá enxergando, não tá vendo, mas pra mim é um desleixo deixar um negócio desarrumado, desorganizado, feio. Então pra mim (sic) vai ficar melhor, vai satisfazer o meu ego de ver aquilo bonito. É como se fosse uma homenagem que eu quero fazer pra (sic) aquela pessoa, entendeu?” (João, 51 anos. Entrevista realizada em: 14 de novembro de 2020).

A preocupação de João é ambígua. Ao passo que sua intenção em homenagear a mãe e realizar os desejos dela sobre o túmulo, reflete também a preocupação de como outros enlutados perceberão o estado de conservação da sepultura, ou seja, como aquilo se apresenta aos vivos. Nesse sentido, o túmulo não estava cumprindo o seu papel como homenagem ao ente querido.

Outro sentido que apareceu na fala de João é que enquanto o túmulo estivesse apenas no cimento bruto, da forma padrão como são feitas as gavetas no cemitério em que está enterrada, não haveria individualidade. Todos os outros túmulos são feitos daquela forma, inclusive os que não tem ninguém enterrado ainda. Não teria como identificar aquele morto como ser único e insubstituível.

Com relação a essa estética dos túmulos, algo nos comoveu durante a entrevista com Marina. Ela relatou que depois da morte dos seus avós, sua família estava buscando inspiração para fazer os ornamentos do jazigo e não gostaria que fosse algo impessoal. O desejo era que o modelo arquitetônico praticado fizesse sentido para a família, para os falecidos e para outros familiares que visitariam o local. Foram então passear nos cemitérios da cidade e ver como eram as construções.

“Esse processo de buscar inspiração foi muito bacana porque no fim de tudo eu não queria pegar e simplesmente fazer uma cópia de algum que tava (sic) lá. Eu queria colocar alguma coisa que realmente representasse os meus avós e a minha tia e tudo isso né. [...] isso é o que vai simbolizar eles para nós. Então tipo assim, é um cuidado que cada um demonstra de uma forma através da arquitetura do túmulo, ou através da flor que tá lá, através do objeto, através das fotos” (Marina, 21 anos. Entrevista realizada em: 09 de fevereiro de 2020).

Segundo Antônio Mota (2009), é no começo do século XX que essa individualidade dos túmulos ganha força. Antes disso, o desejo das famílias de manter um jazigo próprio era a materialização da memória do grupo. O espaço na necrópole era visto como continuidade da própria casa e os membros ali enterrados como pertencentes a uma mesma unidade que era essencial para garantir a continuidade e a perpetuação dos laços. A visita aos túmulos foi se tornando uma prática familiar desde essa época. “Todo o esforço de agregar elementos escultóricos aos túmulos refletia não só o desejo de diferenciação por parte da família do morto, por meio da individualização do túmulo, marca distintiva de um patronímico, mas era também revelador de uma significativa mudança em relação aos hábitos e às expectativas diante da morte” (2009, p.77).

Com o processo de distanciamento dessas premissas, ainda segundo o autor, “[...] no túmulo construído para um único indivíduo ou casal, sobressaía o desejo de valorizar e enaltecer determinados atributos da pessoa do morto, ocultando outros indesejáveis[...]” (MOTA, 2009, p.82). Construíam-se traços que pudessem identificar um indivíduo, cultivando a memória dele, em especial e pessoalizando as homenagens.

Assim sendo, é possível categorizar este evento como um gesto de homenagem, consideração, cuidado e sobretudo lembrança do ente querido. Estar presente na necrópole, especialmente neste dia, mantém a memória em relação ao morto, faz com que mesmo depois da morte, ele não seja esquecido e ainda receba carinho e cuidado em forma das ações. Todo o dia 31 segue da mesma forma, com limpeza, organização, mudança de objetos e a colocação de algumas flores e velas. É importante notar que os objetos relacionados a limpeza, como baldes, vassouras, rodos, panos e esponjas são elementos essenciais para que essa limpeza se realize. Sem o uso deles não seria possível materializar os sentimentos.

O dia dos mortos e os objetos agentes

Os objetos se apresentam como uma manifestação da relação entre vivos e mortos, e principalmente, da relação de ambos com a fé, e influenciam as sensações e sentimentos que os enlutados têm quando se dirigem às necrópoles.

No Dia de Finados chegamos ao cemitério por volta das 07:30 da manhã. Do lado de fora já era possível notar diferença. A Avenida Maripá estava com restrições de movimentação de carros em uma de suas vias e apenas pedestres podiam passar. Nas calçadas próximas à entrada havia grande número de vendedores de flores de todos os tipos, tamanhos e valores. Vendiam-se também velas e lanches como, por exemplo, algodão doce e salgadinhos. Se comparado ao dia anterior, o cenário era totalmente diferente. No interior do cemitério a presença dos objetos para limpeza quase não podia ser notada, enquanto as flores e as velas ganharam espaço transformando a paisagem cemiterial. Esta é a segunda parte da sequência de eventos.

Categorizamos os objetos de finados como agentes. Mesmo que seja preciso que alguém os leve ao cemitério, a sua agência se estabelece através do seu papel ativo naquele ambiente. Fabio Mura (2011) fala sobre a relação de objetos e sujeitos na qual o primeiro é considerado como algo material e, portanto, natural, ao passo que a noção de sujeito remeteria ao mundo social. Segundo o autor, essa visão entende ambos como substantivos. Ele propõe que esta concepção seja modificada dando lugar a sentidos de sujeito da ação e objeto da ação como representando diferentes condições em que um elemento possa se encontrar em um jogo de relações. Neste jogo, um ser humano poderia tanto ser sujeito como objeto em algumas relações, o mesmo podendo acontecer com os objetos. É através desses objetos que os sentimentos se materializam em forma de ação.

Ingold (2012) trata dos objetos de forma diferente da proposta deste artigo. O autor propõe um “ambiente sem objetos” ao afirmar que o mundo em que vivemos não é composto apenas por eles, mas por coisas. Define o primeiro como um “fato consumado” que está fixo em uma estrutura, onde os processos vitais são removidos. Já o segundo como um “acontecer, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam” (INGOLD, 2012, p. 31). A coisa então teria o poder de vazar e se relacionar com as outras coisas, seguindo o fluxo vital. Sendo assim, o problema da agência para ele é tentar reanimar o mundo dos objetos. As coisas se movimentam porque estão vivas, e essa vida representa a troca contínua dos materiais, dentro do que ele vai chamar de malha. Partindo das premissas deste autor, no decorrer deste artigo não percebemos os objetos como fixos no tempo e no espaço. Cada um deles assume um papel, tem um significado e uma ação dentro do que está acontecendo. E cada um desses objetos assume uma ação ao aproximar e conectar os enlutados aos seus mortos.

Em vários espaços do cemitério foi possível ver pessoas sozinhas ou em grupos, conversando, fazendo orações, prestando homenagens. Sentamos no palco que estava montado para a celebração.

Este lugar transformou-se em ponto estratégico para observação direta, já que é central e perto do cruzeiro. Essa era a visão do local privilegiado.

Figura 02 – Visão do palco para o cruzeiro.



Fonte: Da autora, 2020.

Dali pudemos ver as direções em que as pessoas andavam. Percebemos certo padrão na forma em que elas chegavam ao cruzeiro. Não era de forma brusca. A chegada era mansa, como se estivessem pedindo licença antes de parar. Alguns bem perto, acendiam suas velas, colocavam seus objetos, outros ficavam mais afastados. Olhares para o cruzeiro, olhares para o chão, mãos cruzadas, mãos para trás, posturas meio incertas.

Todos os objetos que estão presentes no cemitério fazem parte do processo do luto ou dos rituais que o envolvem (REESINK, 2010). Fazem parte dos sentimentos e emoções que variam de pessoa para pessoa e são difíceis de significar. Mas, em contexto geral, são usados com a mesma finalidade: homenagear e lembrar os entes queridos. Visíveis em toda a necrópole, e principalmente no cruzeiro, oração, terço e vela têm significados especiais, eles fazem parte de um mesmo ritual.

Instrumento de oração, intercessão e fé

É importante destacar antes de iniciar a discussão acerca do terço, que ele corresponde a terça parte de um rosário. Oliveira (2009, p. 85) remonta às origens do rosário. Depois de Maria, mãe de Jesus, pessoalmente ensinar São Domingos a rezar, enquanto ele lutava contra os hereges, ela apresenta o objeto como instrumento de oração. A devoção inaugura-se, então, em um contexto de batalhas religiosas. Segundo a autora: “Em tempos de heresia, o instrumento para a oração de Maria apareceu como a possibilidade de triunfo diante do inimigo: para a defesa ou para o ataque, o rosário constituiria a melhor artilharia”, o surgimento também tem outro caminho. Existia o costume de entregar flores a Maria quando se rezava. As pétalas das rosas passaram a ser usadas para contar as orações, dando origem às pedras do terço, e também ao conceito de que “cada ave-Maria rezada é uma flor entregue a Maria” (Idem p.92).

Em uma das entrevistas realizadas, Paula afirmou que considera suas orações como flores entregues a Nossa Senhora: “Eu penso dessa forma assim, que cada Ave Maria que a gente reza é uma rosa que eu entrego a Nossa Senhora, então dentro do catolicismo a gente tem Nossa Senhora como intercessora, então eu peço a Nossa Senhora, que por intercessão dela, que aquela alma ocupe um lugar lá no céu junto de Deus” (Paula, 20 anos. Entrevista realizada em 28 de fevereiro de 2020).

Em frente ao cruzeiro, num dado momento, algumas senhoras que estavam mais afastadas “puxaram um terço”⁶ de dentro da bolsa e começaram a rezar. Segundo o curso de formação publicada

⁶ Como se diz no jargão católico.

no site oficial da Canção Nova⁷. Este ato consiste em iniciar uma série de orações. Existem várias ramificações do terço. Há finalidades diferentes para cada uma delas. Conforme observei, a opção das mulheres foi o terço “mariano”. Pude perceber, pois, segundo a Canção Nova, esta oração é composta principalmente por um Pai Nosso e dez Ave-Maria que são repetidos cinco vezes, cada uma dessas vezes é chamada de “dezena”. Não demorou para que algumas pessoas que estavam em volta se juntassem para acompanhar as orações espontaneamente.

Paola Oliveira (2009, p.88) afirmou que mesmo que as origens do terço sejam distintas, o objetivo é “[...] oferecer um modelo de oração recomendado por Maria, a ser reproduzido pelos católicos”. Durante sua pesquisa, a autora entrevistou várias pessoas católicas a respeito dos significados do terço. Destaca-se não como amuleto nem como superstição, mas como uma arma contra o demônio e os males da vida, para proteção. Para seus informantes o terço pode ser bonito, mas acima de tudo ele precisa ser bom para rezar. O terço então, além de objeto, é a oração.

Foi possível notar no cemitério Cristo Rei que a presença do objeto foi marcante. Ele estava nas mãos, bolsas, túmulos e no cruzeiro. Na imagem abaixo os terços aparecem colocados próximos às velas esperando serem queimados.

Figura 03 – Cruzeiro.



Fonte: Da autora, 2020.

O uso do terço como objeto tem uma ligação direta e importante com a oração. Nota-se que mesmo sendo possível fazer uma prece sem usá-lo, sua presença por vezes é indispensável. O objeto se torna então um agente de intercessão na oração, conforme o fiel vai fazendo as suas orações e seguindo as pedras do terço com as mãos.

Em quase todas as entrevistas o terço foi citado como oração. Denise contou que usa o terço no cemitério em finados com objetivo de fazer orações e manter a espiritualidade com Deus, com a pessoa falecida, e em sentido mais amplo, com todas as almas. “O terço é por causa da oração, em especial o meu caso que eu comecei a estudar um pouco mais sobre as almas do purgatório, e a gente não tem como ter certeza se a pessoa está no céu ou se ela foi pro (sic) purgatório, e essas pessoas elas precisam de oração. A nossa oração através do terço ela é muito valiosa, é muito importante”. (Denise, 16 anos. Entrevista realizada em: 27 de fevereiro de 2021).

Durante as visitas, Pedro disse que ele e sua família sempre rezam em conjunto. A escolha do que vão rezar depende do momento. No entanto, ele afirmou que rezam pelo menos uma dezena do terço mariano. Uma questão inquietante durante as entrevistas foram essas repetições das orações até o fim do terço. Denise e Marina entendem as repetições como forma de confirmação daquilo que estão dizendo e daquilo que acreditam. Chamam atenção para o fato de que por vezes podem não prestar atenção no que estão dizendo de primeira, mas, conforme vão repetindo, em algum momento vão refletir sobre a própria oração. “Eu acho que no terço o fato de você sempre repetir é para você sempre estar lembrando. Eu posso não ter prestado atenção, às vezes, na primeira Ave Maria, mas na segunda eu presto e ela quer dizer a mesma coisa. E quanto mais eu vou rezando com mais profundidade aquilo

⁷ A Canção Nova é uma comunidade de carisma católico, que possui um dos maiores canais de comunicação. Disponível em: <https://formacao.cancaonova.com/espiritualidade/oracao/voce-sabe-como-rezar-o-santo-terco/>

parece que maior vai sendo a grandeza das palavras com que eu falo, entende? Então eu acho que é importante”. (Marina, 21 anos. Entrevista realizada em: 09 de fevereiro de 2021).

A oração se apresenta como uma ligação do fiel com seu lado espiritual e com o falecido que está intercedendo. Essa prática de intercessão é muito valorizada e independe do destino do morto. É na crença ao purgatório que essas orações passam a se intensificar. Segundo Jacques Le Goff (1984) o purgatório é o local onde os mortos são colocados para uma nova tentativa de salvação, um espaço intermediário entre o céu e o inferno. As orações poderiam ser um caminho para abreviar o tempo nesse espaço. O terço é um dos agentes dentro desse processo, representando em grande medida essa fé. As suas contas são marcadores da quantidade e da intensidade do cuidado e do carinho dos vivos para com os mortos.

A luz da vida

No ritual das orações as velas seguiam uma ordem. Elas sempre eram acesas na chegada, e somente depois a pessoa se posicionava para as preces. Segundo Reesink (2010, p.156) “Só depois de todas as velas acesas é que se reza, seguindo-se, na maior parte das vezes, o sinal da cruz. Acender velas pode ser feito acompanhado ou sozinho, ou de forma combinada”. A autora complementa: “Assim, quando se fala da vela, evoca-se obrigatoriamente a reza. Além disso, acender uma vela implica em rezar, pois a chama é associada à reza. Nesse sentido, pode-se dizer que a vela e a reza compõem um par nesse sistema” (2010, p.159).

Como a vela está associada à oração, seria através dessa última que ela poderia se manter acesa por todo o tempo. Inclusive, observa-se que a vela deve permanecer acesa até se queimar por completo. Alguns túmulos têm seus próprios vasos para colocá-las e protegê-las do vento. Nos mais ornamentais, esses vasos foram feitos especialmente para combinar com a arte funerária do jazigo. Em outros túmulos, tijolos, pedaços de papel, pedras, entre outros objetos encontrados pelo cemitério são válidos, desde que consigam impedir que o fogo se apague.

Figura 04 – Objetos mantendo as velas acesas.



Fonte: Da autora, 2020.

De acordo com Reesink (2010, p.162) “A partir disto, é possível compreender o sentido da vela no regime de salvação: acender uma vela seria “acender” a vida. Disto decorre que este objeto/símbolo é sempre concebido e manipulado em relação à escuridão e à claridade, quando estão em questão as almas do outro mundo”.

Pedro e Denise também categorizam a vela como iluminação, lembrança e homenagem.

“Eu acho que assim é uma forma de você homenagear, assim como a flor também é uma forma de homenagear, a vela você leva como se fosse um pouquinho da luz da vida, não sei se é essa palavra ou essa expressão correta, mas você leva um pouquinho da luz da vida... e você demonstra com essa luz da vida que você que está vivo continua lembrando daquela pessoa que já se foi” (Pedro, 24 anos. Entrevista realizada em 06 de fevereiro de 2021).

A iluminação no sentido de ser “luz da vida” tem relação com várias passagens da bíblia católica. Em uma delas Jesus se coloca como sendo a luz do mundo: “Falou-lhes, pois, Jesus outra vez, dizendo: Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andar⁸ em trevas, mas terá a luz da vida” (Bíblia Ave Maria, João 8:12). Segundo a Canção Nova⁸ é a vela que representa essa luz para os fiéis, ou seja, a vela acesa representaria a expressão da vida de Jesus Cristo Ressuscitado. Nesse sentido, o ato de levar a vela até o túmulo é como se levasse a presença de Jesus, reconhecendo que a luz dele habita em todos e tem o poder de conduzir os caminhos, principalmente após a morte. Além disso, a vela também representa a fé daqueles que rezam e a iluminação da memória. Enquanto a ação de estar acesa acontece, o enlutado mantém a presença do morto viva, iluminada, o querido permanece na memória do visitante. Corpo, alma, memória e lembrança se encontram através da agência deste objeto.

O carinho em forma de presente

Um dos objetos mais presentes e que embelezam os cemitérios no Dia de Finados são as flores. Existem flores de todas as cores, e tamanhos, artificiais ou naturais. Algumas são plantadas em casa, enquanto outras são compradas.

Figura 05 – Túmulos floridos.



Fonte: Da autora, 2020.

Perguntei aos meus interlocutores: por que os enlutados levam flores aos cemitérios no Dia de Finados? Outra questão que me inquietava era entender se o material e a origem da flor importavam de

⁸ Disponível em: <https://formacao.cancaonova.com/igreja/catequese/para-igreja-velas-tem-um-significado-muito-importante/>.

alguma maneira. Denise, uma de minhas informantes, comentou que sua família costuma levar flores naturais ao cemitério. Para ela, o cheiro suave das flores remete a passagem entre a vida e a morte. Da mesma forma como daria um presente ao vivo, as flores ao ente querido preservariam a memória e a lembrança do morto.

O pai de Clara está enterrado em um cemitério com gavetas verticais. Sendo assim, o espaço para prestar suas homenagens é pequeno. Se restringe a uma prateleira fixada em frente à lápide. “Normalmente a gente leva a natural né, porque lá no da vó tem que plantar, não, eles plantam, eles deixam um período, daí replantam. Lá no do pai também, na gaveta, é em cima né, daí a gente deixa... normalmente a gente leva a natural, muito difícil a gente levar a artificial, mas tem gente que prefere porque a artificial fica né...”. (Clara, 40 anos. Entrevista realizada em: 22 de dezembro de 2020).

Paula também considera a flor natural como mais interessante. Na sua fala há uma valorização do natural em relação ao artificial. Para ela, as flores demonstram o carinho e o respeito pelo falecido. Ela complementa: “até a artificial ela acaba durando mais, então cada vez que a gente vai no cemitério é só ir trocando.” (Paula, 20 anos. Entrevista realizada em 28 de fevereiro de 2021).

E no mesmo sentido das duas, Marina também comenta:

“É mais flor e algum arranjo assim. Mudamos o vaso nesse sentido... Dia de Finados a gente tenta colocar a natural, mas durante o ano fica a artificial e ela é comprada mesmo. Eu acho que é a questão de você trazer um pouquinho da natureza, embora tenha grama tudo lá. A flor sempre significa assim uma oferta né, para quem tá lá, é uma forma de agradecimento de certa forma ou uma forma de admiração. Você dá uma flor para alguém que você quer bem, que você tem um carinho né. A flor acho que simboliza isso, mesmo eles não estando presentes aqui a gente sabe que eles intercedem, então nesse momento como memória a gente leva flor em forma de carinho.”. (Marina, 21 anos. Entrevista realizada em 09 de fevereiro de 2021).

Dessa forma, verifica-se que as flores naturais e as artificiais são utilizadas de forma alternada por outros interlocutores. As entrevistadas relatam preferir flores naturais no Dia de Finados. Durante o ano, utilizam as flores artificiais. A partir disso, um dos fatos que conecta as duas opções de flores é a durabilidade delas, que permite duas interpretações.

A flor artificial faz com que não haja a necessidade de ir com tanta frequência ao cemitério para a manutenção do túmulo, mantendo a ordem e a limpeza por mais tempo. Exige menos dedicação e menos tempo de trabalho, mas não deixa de demonstrar o carinho e a lembrança. Inclusive, a maior durabilidade da flor faz com que esse carinho não seja interrompido, permanecendo constante. Por outro lado, a flor natural exige mais tempo dedicado ao cuidado. Além da manutenção das flores, há o cuidado com a terra, com a quantidade de água, com os nutrientes necessários. Se isso não acontecer, ela morrerá rápido, interrompendo a demonstração de carinho.

Marina também sublinhou a necessidade de trocar o vaso da flor. Não apenas levar uma flor diferente, mas mudar o lugar onde ela vai ser colocada. Assim como o material da flor evoca a quantidade de trabalho necessária, essa substituição retoma a ideia de quantidade de tempo dedicado ao cuidado do túmulo e simboliza o fato de que todos os objetos presentes precisam fazer parte de um mesmo contexto e de uma mesma aparência.

Por mais que seja um objeto bonito, a flor não está lá apenas pela estética. Ela é um presente. Através do trabalho e da dedicação, as flores são agentes do carinho, memória, lembrança, gratidão e admiração expressado pelos enlutados. É uma ação dos vivos levá-las ao cemitério. E elas com sua presença mantêm constante as relações com os mortos e ao morrer.

Objetos específicos

Caminhamos pelo cemitério no dia 02 de novembro na intenção de encontrar novos objetos. As quadras dedicadas ao enterramento das crianças, ou quadras dos infantes, eram as mais diversificadas. Desde túmulos coloridos, até brinquedos como, por exemplo, bonecas, carrinhos e ursos de pelúcia. Podemos associar esses objetos com as atividades rotineiras das crianças: as brincadeiras. Seus túmulos demonstravam memória e afetividade, não apenas como uma forma de amenizar a dor da perda, mas de manter a lembrança, de retratá-la como criança, levando uma relação de perpetuidade.

Figura 06 – Túmulo infantil.



Fonte: Da autora, 2020.

No Dia de Finados havia um senhor conversando com uma mulher mais nova em frente a um túmulo. Os dois estavam olhando com carinho para uma foto. O homem comentou: -“Essa foto aí é do dia que ele foi jogar bola”. A mulher respondeu: -“Verdade... a gente não tem tanta foto dele, né...”. As fotos pessoalizam os momentos vividos. Vemos que mesmo depois da morte, a foto faz lembrar momentos, gerando uma reaproximação entre o vivo e o morto. Percebemos também o lamento na fala da mulher por não terem tantos outros momentos registrados para rever.

Não apenas nos cemitérios, mas as fotos registram e marcam momentos importantes da vida das pessoas. Quem nunca olhou para uma foto e lembrou exatamente o que estava acontecendo e quais eram seus sentimentos no dia? Essas são reações comuns que uma foto provoca nas pessoas. Adicionemos tudo isso as fotos de pessoas falecidas. Elas carregam o peso da dor da perda e da saudade.

Segundo Soares (2007, p.19) é o afeto ao morto que produz a memória dele. “Quanto mais amada for a pessoa perdida, maior a importância conferida aos pertences, aos lugares e aos artefatos produzidos para representá-la, no caso específico, os registros imagéticos. É esse conjunto memorial que ajudará o trabalho de luto, a ocupação do vazio deixado pelo morto e o cultivo de lembranças”.

Na intenção de entender esses sentimentos, perguntamos aos informantes. A tristeza e a alegria foram os primeiros sentimentos a aparecer, ambos representados pelo choro. “Eu digo que é um misto, de alegria de poder estar ali, de poder sentir a presença deles e ao mesmo tempo uma tristeza de você só ter as lembranças né, você não poder ter a pessoa... Então é aquele misto mesmo de emoções, as lágrimas podem vir tanto da tristeza, da falta, da saudade, mas também tem aquelas lágrimas da gente poder lembrar e recordar das coisas boas que a gente vivenciou”. (Clara, 40 anos. Entrevista realizada em 22 de dezembro de 2020).

Percebe-se que a alegria e a tristeza têm relação direta com a saudade. Segundo Reesink (2012) a memória se constrói pela saudade. É questão de afetividade, de amor. Há então vários elementos para refletir na fala das interlocutoras.

Clara relatou sentir saudade dos momentos bons. Ela não falou apenas da saudade, ela complementou sua frase com os momentos bons. Reesink (2012) explicou que sem o esquecimento a fase do luto seria impossível, e a memória irrealizável, ao passo que: “[...] o esquecimento é prova de não-amor, enquanto que a lembrança, a memória, é precisamente a sua declaração, a proclamação de

sua autenticidade. Aquele que ama não esquece nunca, menos ainda quando se trata de um ente querido. Entretanto, o paradoxo do esquecimento se exprime também pelo fato de que o esquecimento dos maus momentos é condição quase necessária para a perpetuação (reprodução) desse amor [...]” (REESINK, 2012, p.376). Percebe-se que Clara se referiu a isto. Quando não se pensa nos momentos ruins, não significa que ama menos o seu ente querido, significa que prefere se lembrar dos bons. É mais fácil manter esse amor vivo se lembrando apenas disso.

Lidar com a saudade é complicado. Um significado próprio para a palavra também é difícil de encontrar. Para Damatta (1994, p. 19) “[...] categoria do pensamento e da ação [...] uma palavra com capacidade performativa. Uma categoria tal como ocorre com palavras de ordem [...] – ao ser dita e invocada, promove e implica um fazer, um empenho, uma perspectiva ou um compromisso, definindo um estado interno e permitindo ou desculpando uma ação externa”. Ainda segundo o autor, a saudade pode ser um conceito duplo, como universal e comum a todos os homens, mas também pode ser singular. Para as entrevistadas, essa saudade tem relação com a memória e o amor em relação ao morto. Esses sentimentos são permanentes. A morte não perpassa, então, apenas pela tristeza, mas por vários outros sentimentos a envolvem: “[...] pode-se dizer que a saudade alimenta e é alimentada pelo amor, pela afeição: quanto mais se ama, mais se sente saudade de alguém. E essas relações entre saudade e amor são estabelecidas através da memória [...]” (REESINK, 2012, p.380).

Verifica-se então que a fotografia, assim como os objetos infantis, preserva a imagem do morto, mantendo-o presente na memória. Ao mesmo tempo em que as fotos podem carregar lembranças tristes, de formas negativas, elas também podem ter a função de aliviar as cargas emocionais. Uma lembrança visual do falecido faz com que ele não seja esquecido. Leva acalento para o corpo e conforto para o enlutado.

Considerações finais

Não há um processo de afastamento da morte na contemporaneidade católica. Inclusive, afirmamos que além da morte se relacionar com a tristeza e a impureza, ir ao cemitério também é motivo de alegria, conforto, tranquilidade e paz. Essas visitas aos finados, os significados dos objetos e os sentimentos presentes em todo o processo de morte retomam a ideia dela como um processo natural. Fica evidente que ela faz parte da experiência humana e é experimentada de formas particulares por cada um. Consequentemente, as maneiras de demonstrar sentimentos e de vivenciar o luto são específicas e especiais. O luto é um processo comum e frequente. Ele é tanto relacionado a aspectos psicológicos, sendo individual, quanto associados às relações com o mundo exterior, e, portanto, social (SILVA; RODRIGUES; AISENGART, 2021). Assim, participar dos rituais de Finados, da construção do espaço cemiterial, faz parte deste grande processo.

Dessa forma, os ritos de finados no Cemitério Cristo Rei expressam as relações sociais entre os mortos, os vivos, os objetos e seus compartilhamentos públicos. Finados se apresenta como expressão da comunidade. Neste contexto, os dados expostos aqui, apesar de se estruturarem a partir das emoções do luto, vão além das homenagens. Representam o encontro entre os vivos e o espaço de sociabilidade. Ademais, os objetos que estiveram presentes em todas as etapas da construção de Finados fazem parte desta estruturação, ao passo que são agentes das emoções. Eles são tudo aquilo que não se pode expressar com palavras.

Referências

- ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- BORGES, Maria Elizia. Arte funerária: apropriação da Pietá pelos marmoristas e escultores contemporâneos. In: **Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre, v. XXIII, No. 2, p. 15-28, 1997.

- DAL PIVA, Jessica. **“Jamais serão esquecidos”:** Memória e Monumentos no Cemitério Cristo Rei. 77f. Monografia - Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2017.
- DAMATTA, Roberto. **Antropologia da saudade.** Conta de Mentiroso: Sete Ensaios de Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, p. 17-35, 1994.
- DAMATTA, Roberto. **Relativizando, uma introdução à antropologia social.** Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico.** Queluz de Baixo: Presença, 1985.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. São Paulo: **Cadernos de campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta a vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. Porto Alegre: **Horizontes Antropológicos**, ano 18, n. 37, p. 25-44, 2012.
- JOÃO PAULO II. **Catecismo da Igreja Católica.** São Paulo: Edição típica Vaticana, Loyola, 2000.
- LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório.** Chicago: University Chicago Press, 1984.
- MAUSS, Marcel. A Expressão Obrigatória dos Sentimentos (Rituais Funerários Australianos). **Journal de Psychologie**, 18, Oeuvres, v.III, p. 269 – 282, 1921.
- MOTA, Antonio. Formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 24, No. 71. p. 73-93. 2009.
- MURA, Fabio. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de Antropologia da Técnica e da Tecnologia. **Horizontes Antropológicos.** (UFRGS. Impresso), v. 36, p. 95-125, 2011.
- NEGRÃO, Marcos Vinicius Nascimento. **Iluminando os mortos - um estudo sobre o ritual de homenagem aos mortos no dia de finados em Salinópolis – Pará.** 162f. Dissertação - Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém do Pará, 2014.
- OLIVEIRA, Paola Lins de. Circulação, usos sociais e sentidos sagrados dos terços católicos. **Relig. Soc.** [online]. vol. 29, n. 2, p. 82-115, 2009.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo.** 2. Ed. Brasília: Paralelo 15. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia ou a teoria vivida. In: **Revista Ponto Urbe.** São Paulo, v. 2.0, No. 2, p. 1-10, 2008.
- REESINK, Mísia Lins. Quando lembrar é amar: tempo, espaço, memória e saudade nos ritos fúnebres católicos. **Etnográfica**, vol. 16 (2), p. 365-386, 2012.
- REESINK, Maisa Lins. Reflexividade nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados. **Mana** 16 (1), p. 151-177, 2010.
- _____, Mísia Lins. Reflexividade nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados. **Mana**, v. 16 (91), p. 151-177, 2010.
- REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das emoções.** Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- ROCHA, Gilmar. A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v.15, n. 14, p. 99-114, 2006.
- RODRIGUES, José C. **Tabu da Morte.** Rio de Janeiro: Editora Fio Cruz, 2006.
- SILVA, Weverson Bezerra. **“LEMBRE DE MIM”:** um olhar antropológico sobre o Dia dos Mortos no cemitério Senhor da Boa Sentença em João Pessoa/PB. 90F. Monografia - Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

SILVA, Andreia Vicente da; RODRIGUES, Cláudia; AISENGART, Rachel. Morte, ritos fúnebres e luto na pandemia de Covid-19 no Brasil. **Revista Nupem**, Campo Mourão, v. 13, n. 30, p. 214-234, 15 set. 2021.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2018.

SOARES, Miguel Augusto Pinto. **Representações da morte: fotografia e memória**. 149 f. Dissertação - Mestrado em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: VELHO, G. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 31 - 48, 2003.

VICENTE DA SILVA, Andreia. Encontros e tensões religiosas em finados. **Illuminuras**, v. 18, p. 413-424, 2017.

_____. Andreia. Disputas, compartilhamentos e exclusões rituais num cemitério público brasileiro. **Estudos de religião**, São Paulo, v. 32, n. 02, p. 235-263, ago. 2018.

A burocracia em Michel Foucault

Marco Antonio Arantes¹

Resumo: Este artigo busca investigar as considerações de Michel Foucault sobre a burocracia. Para tanto, o texto investe na argumentação a favor da tese de que, para o filósofo, a burocracia e a racionalização ocidental estão pontilhadas por descontinuidades históricas, de maneira que os resultados das organizações burocráticas nem sempre correspondem aos efeitos reais, tornando-se irracionais e arbitrarias quando petrificadas na sociedade. Esse artigo baseia-se na premissa de que a burocracia responde como uma nova racionalidade política na governamentalidade liberal, e conduz a uma individualização das racionalidades, ou seja, a um novo *ethos* e a um novo modo de vida, na medida em que o indivíduo exercita sua subjetividade como forma de maximização da competição de mercado. Daí resulta que para Foucault as relações de poder estão presentes nas instâncias burocráticas na governamentalidade liberal, determinando uma separação entre o poder governamental e o poder soberano, bem como na consolidação de uma cultura de medo e insegurança dos Estado-Providência e dos Estados totalitários.

Palavras-chave: Burocracia; Racionalização; Governamentalidade; Estado Providência; Liberalismo

The bureaucracy in Michel Foucault

Abstract: This paper aims at investigating Michel Foucault's arguments on bureaucracy. Thus, the writing invests in pro-argument of the thesis that, for this philosopher, western bureaucracy and rationalization are matched by historical discontinuities, so that the results of bureaucratic organizations do not always correspond to the real effects, therefore, they become irrational and arbitrary when fossilized in society. This study is based on the premise that bureaucracy responds as a new political rationality in liberal governmentality. It leads to an individualization of rationalities, that is, to a new ethos and a new way of life, as the individual exercises his subjectivity as a way of maximizing market competition. As a result, for Foucault, power relations are present in bureaucratic instances in liberal governmentality, determining a separation between governmental and sovereign power, as well as consolidating a culture of fear and insecurity in the welfare state and totalitarian states

KEY-WORDS: Bureaucracy; Rationalization; Governmentality; Welfare States; liberalism.

Introdução

O presente artigo se propõe a investigar o tema da burocracia na obra de Michel Foucault. Para isso, parte da premissa investigativa de que para o filósofo a burocracia é tratada como fruto de uma nova racionalidade política, cujos efeitos são observáveis na incidência de uma racionalização das individualidades, que é extensiva ao âmbito social, e que se traduz num novo modo de vida marcado pela ideologia do “empreendedor de si” e pela competitividade de mercado.

A burocracia é um tema que se encontra diluído, e muitas vezes, colocado em segundo plano na obra de Michel Foucault (1926-1984). Como foi observado por Castro (2016), comparando-o com Max Weber (1864-1920) para quem a burocracia ocupa uma posição privilegiada em seu pensamento -

¹ Professor Associado do Curso de Ciências Sociais da Unioeste. Doutor em Ciência Política pela PUC-SP. E-mail: marco.arantes@zoho.com.

ambos partem de uma reflexão histórica sobre nós mesmos, mas também intercaladas por várias diferenças.

Segundo Giddens, os escritos de Foucault corroboram para essa aproximação com as modalidades de poder analisadas por Foucault, levando-se em conta que representam “a contribuição mais significativa para a teoria da administração desde os textos clássicos de Max Weber sobre a burocracia” (GIDDENS, 1998, p.319).

É importante frisar que em Foucault, o tema da burocracia avançou para regiões inexploradas por Weber. O tema está ligado a concentração de poder, regulação, disciplina, controle social e análises sobre a previdência social, cuja implantação resultaria numa proletarização e estatização dos encargos sociais. Para Foucault, as relações de poder percorrem as instâncias burocráticas examinadas como governamentalidade, incidindo na separação entre o poder governamental e o poder soberano, bem como no medo e na insegurança dos Estados-Providência e dos Estados totalitários.

Para analisar o tema, é importante se ater as preocupações de Foucault, que nunca foi indiferente a dominação que marcou o século XIX e XX. Ela é perceptível na administração penitenciária, nos manicômios, nas escolas, nos hospitais, nos campos de concentração e nos projetos urbanísticos. Já Weber analisou fábricas, empresas e escritórios, sejam estatais ou particulares, assim como a gestão controladora do governo conduzida por uma administração burocrática. Giddens, portanto, não estava enganado quando constatou importantes estudos sobre a burocracia implícitos na obra de Foucault.

Para realizar a análise, parte-se do entendimento de que a burocracia está dispersa e imbricada ao tema das relações de poder, na historicidade genealógica do sujeito moderno que encontra uma margem de liberdade nas práticas burocráticas que os constituem. Ela pode ser notada na autonomização das penas e na criação de uma justiça penal após o desaparecimento das execuções públicas ocorridas no período dos suplícios. Também pode ser notado no enterramento burocrático das condenações, que acentuaram um recalamento técnico das penas voltado para a “correção” e a “reeducação” do condenado, que veladamente expressava “uma certa discricção na arte de fazer sofrer, um arranjo de sofrimentos mais sutis, mais velados e despojados de ostentação” (FOUCAULT, 2014a, p.13).

A obra de Foucault explora uma pluralidade de temas, mas é o tema da burocracia que será tratado no artigo, tendo como pano de fundo os efeitos da racionalização na sociedade moderna. No que segue, o propósito é mostrar que a burocracia está presente nas instituições disciplinares como uma modalidade de poder individualizante que se projeta no corpo, determinando comportamentos normativos sustentados por um aparato administrativo, policial e judiciário, sem o qual não seria possível impor coerções e fazer contrair hábitos que estão ligados a prática da vigilância, da punição e do controle. A burocracia também diz respeito à segurança e a gestão de controle populacional, proteção das cidades e segurança nas relações comerciais no entorno das cidades.

Uma das principais obras analisadas é o seu curso do *Collège de France - Sécurité, Territoire, Population* (1977-1978). Nesta obra, Foucault afirmou que com o crescimento urbano, os ilegalismos entre as diferentes classes se proliferaram, o comércio se expandiu e o sistema de saúde respondeu às novas doenças urbanas. A circulação indicou um momento de reflexão sobre as cidades, uma reflexão em termos de soberania e de como uma cidade devia funcionar. A circulação diz respeito também à segurança no meio, sendo uma noção muito utilizada por arquitetos e urbanistas no início do século XVIII para refletir as mudanças do espaço urbano.

E funcionar burocraticamente envolvia falar em funções econômicas, morais e administrativas. O que estava em jogo era a eficácia política da circulação. E a burocracia teve um papel fundamental nessa organização espacial num contexto histórico mercantilista, cujo modelo científico e administrativo da ciência cameral teria se propagado no século XVII nas câmaras dos príncipes, responsáveis pelo planejamento dos órgãos administrativos e controle burocrático.

Num segundo momento de análise, a burocracia toma a forma da governamentalidade, envolvendo elementos burocráticos que não estariam diretamente ligados ao Estado, mas implicando em um equilíbrio entre técnicas de regulação e técnicas de si, ou seja, um equilíbrio entre técnicas

exteriores e técnicas operadas pelo próprio sujeito no liberalismo, que é visto por Foucault como uma nova forma de racionalidade política, impulsionando nos indivíduos um *ethos* e um modo de vida, e não apenas uma política econômica para o fortalecimento do mercado.

I. Burocracia e dispositivos de poder

Uma pergunta que deve ser feita é: até que ponto as instituições disciplinares podem ser consideradas uma análise da burocracia propriamente dita? O artigo parte da hipótese de que o tema da burocracia é atravessado por outras modalidades de poder, sendo que ela não está ligada a produção e a circulação do capital social, mas como uma unidade de poder que articula e produz instâncias de poder diversas e difusas. Ou seja, a burocracia não é vista como uma modalidade de poder centrada e materializada em alguma instituição, mas como uma instância descentrada, capilar, que produz germinações diversas que se multiplicam e se diversificam na sociedade.

Foucault é cauteloso ao utilizar o termo burocracia e não a trata como um conceito, mas entende que o funcionamento das instituições disciplinares exige uma dinâmica burocrática que passa pelas instâncias políticas e engrenagens disciplinares. Isto fica mais claro no curso de 1973-1974 – *O Poder Psiquiátrico*, obra que imprime um novo sentido para suas pesquisas sobre poder, afastando-se de uma definição do poder via soberania. Nas obras que se encaixam no período genealógico, como *Vigiar e Punir* (1975, data original) e *A Vontade de Saber* (1976, data original) haveria uma preocupação de Foucault com os dispositivos de poder. Ele cita vários tipos de dispositivos: de segurança, de sexualidade, carcerário, de saber, de verdade, de subjetividade. Segundo Chignola (2014), o uso do termo dispositivo não tem uma definição completa e é utilizado de forma generalizada por Foucault. “Um dispositivo é, portanto, em primeiro lugar, o ponto de ligação de elementos heterogêneos: discursos, sim, mas também os regulamentos, soluções arquitetônicas, decisões administrativas, proposições filosóficas e morais, tecnologias” (CHIGNOLA, 2014, p.7).

As obras *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber*, à época, marcam um deslocamento de suas pesquisas para o funcionamento do poder, e, por conseguinte, para pesquisas sobre a institucionalização e tipos de racionalidades de poder. Não que deixasse as análises discursivas de lado, mas “faltava ao seu trabalho a análise do poder, da relação entre o discursivo e o não discursivo” (CASTRO, 2016, p.124). Neste ponto, aprofundou questões ligadas aos regulamentos, costumes, hierarquias, burocracias e tecnologias econômicas.

Em Foucault a burocracia desponta como uma instância de poder que se converge em quatro modalidades de poder que atravessam a sua obra: o poder disciplinar, biopoder, biopolítica e governamentalidade. Em todas as modalidades a burocracia está presente, seja atuando sobre o corpo ou sobre a população. Quando ele analisa as modalidades de poder, ele questiona a ciência, a racionalidade, a liberdade e a modernidade. Notoriamente Foucault pensou o poder disciplinar como um poder individualizante que atravessa o corpo, mas que não se limitava as questões biológicas e fisiológicas. Notoriamente, o poder disciplinar é uma modalidade de poder que surge no século XVII com a criação das prisões, na mesma época da Revolução Francesa e da Revolução Industrial. Trata-se de um poder que opera politicamente sobre o corpo, produzindo relações de poder que podem supliciá-lo, modificá-lo, sujeitá-lo e marcá-lo. Embora se trate de um poder individualizante, ele tem como pilar o Estado administrativo e burocrático. Tais estudos conduziram Foucault aos efeitos de verdade de uma ciência e os seus efeitos de poder “demonstrando a existência de uma correlação entre os três poderes: econômico, político e médico” (BERT, 2013, p.76).

A burocracia, neste contexto, teria a função de hierarquizar, punir, vigiar e segmentar nas engrenagens disciplinares. No mais, em decorrência da utilização econômica dos corpos num sistema de sujeição e da necessidade do indivíduo, formar-se-ia uma estrutura burocrática investida de relações de poder e dominação que conduziria os corpos a obediência e a submissão. Segundo Motta, o mecanismo de disciplina “codifica perpetuamente o permitido e o proibido, ou melhor, diz ele, codifica o obrigatório e o proibido” (MOTTA, 2012, p. XL).

O poder disciplinar significa também administrar sem o uso de armas e força física, mas por intermédio de uma tecnologia do corpo que é utilizada pelos aparelhos e instituições, ou seja, estão presentes na sociedade como formas difusas, capilares e microfísicas que extravasam os limites do Estado. “O corpo é investido por relações de poder e dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição” (FOUCAULT, 2014, p.29).

No biopoder, que é uma tecnologia de poder incrustado em técnicas, discursos, tratados e concepções que incidem sobre o corpo e dará origem a biopolítica, despontará uma burocracia que atuará sobre o corpo e a alma dos indivíduos, ditando às regras para a produção de um corpo normatizado. Como conceito, o biopoder “representa a síntese do moderno enquanto racionalidade funcional do poder que investe a vida, enquanto racionalidade instrumental da ação econômica que determina uma progressão cada vez mais abrangente do domínio capitalista” (NEGRI, 2016, p.157). Na biopolítica a burocracia tem um alcance coletivo, sendo que o Estado aparece como o grande aparelho de regulação e controle populacional, tais como controle de natalidade, óbitos, controle de endemias, pandemias, segurança pública, controle sobre a educação e a saúde pública, além da regulação sobre as previdências públicas e privadas. Na biopolítica dá-se o encontro entre o poder disciplinar individualizante e o controle populacional, de maneira que ambos “constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida” (FOUCAULT, 1988, p.131).

A burocracia também toma a forma de governamentalidade no momento em que Foucault desloca as suas pesquisas para o modelo de governo e estudos sobre neoliberalismos. O foco de suas pesquisas ficará centrado na observância das condutas, ou mais precisamente, a maneira de conduzir a conduta dos outros. Governar para Foucault tem um sentido específico. Foucault rejeita explicitamente a visão de que governar é um exercício direto do poder, como por exemplo, a relação de mando e obediência. Governar significa para si conduzir a forma do outro se conduzir. Por conseguinte, propõe uma ampla análise sobre as práticas governamentais e a nova racionalidade burocrática que estabelecerá às técnicas específicas de gestão da população que surgiram a partir do século XVI. Essa racionalidade política-histórica imposta pela governamentalidade, repousará sobre os mecanismos de segurança, sendo que a burocracia viabilizará os aparatos específicos do governo. E, nessa configuração social, a noção de governamentalidade é essencial para a compreensão do poder político que extrapola as instâncias do Estado. Foucault desenvolveu o tema da individualização das racionalidades como uma racionalidade econômica que circularia não apenas nas instituições da sociedade e no aparelho estatal, mas cujo alcance seria perceptível na esfera de existência do homem empreendedor, que transforma “um sujeito da troca e da satisfação de necessidades (liberalismo clássico) em um sujeito da competição e do aprimoramento do capital humano (neoliberalismo)” (BROWN, 2019, p.31). Não se trata, portanto, de um neoliberalismo apenas como princípio de mercado ou de uma política econômica, mas de uma capitalização do trabalho que transforma cada indivíduo em um empresário de si mesmo, ou como diz Foucault em *Nascimento da Biopolítica (1978-1979)*, num *homo economicus*. Como observa Foucault, “o *homo economicus* que se quer reconstituir não é o homem da troca, mas é o homem consumidor, é o homem da empresa e da produção” (FOUCAULT, 2008a, p.201).

Foucault não trata a burocracia como uma estrutura organizacional, que é predominante nas análises de Weber. O seu foco é a subjetividade dos indivíduos, e não a estrutura. Eles se distanciam neste aspecto, mas se aproximam na intencionalidade que movem os indivíduos nas engrenagens burocráticas, ou seja, “intenções e outros atributos da subjetividade que, supostamente, são recuperáveis a partir de uma compreensão interpretativa dos indivíduos que compõem as organizações, raramente apreendem os meios e formas pelos quais algumas representações subjetivas se tornam estrategicamente soberano” (CLEGG, 1994, p.1).

Se levarmos em conta que Foucault intensifica o seu pensamento com a prática política, temos um cenário em que a burocracia desponta como um governo de condutas e assujeitamentos. Esses assujeitamentos estão presentes em *Surveiller et Punir* (1975), obra que foi fruto de extensas pesquisas sobre a história dos castigos – ou mais precisamente, as formas clássicas de castigos - ministradas no *Collège de France* nos anos de 1971-1972. É neste momento que se ocupa com os detalhes do corpo, o mesmo corpo que é utilizado, organizado e calculado como um instrumento político. Com efeito, o

poder disciplinar teria a função de organizar o corpo no espaço e aumentar a sua eficácia de funcionamento. Isso não significa que o poder disciplinar tenha sido um elemento benéfico para os presos. Com efeito, o interesse por Foucault pela prisão se articula com o tema da relação entre saber-poder. Ele também é assujeitado pela força física e ideológica com o objetivo de transformá-lo num corpo produtivo e submisso. A burocracia teria um papel fundamental na sujeição individual, levando o processo de racionalização a um patamar que transcenderia o poder estatal. Cabe lembrar que para Foucault a sujeição não se limita a impor algo, mas se alarga para uma anatomia política que se opera no corpo [...] como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência) (FOUCAULT, 2014a, p. 135-136).

Há muitas referências feitas por Foucault sobre o desenvolvimento técnico e o desenvolvimento dos Estados administrativos. Ela tem relação com a expansão comercial e urbana, a burocracia administrativa e o crescimento demográfico. E o desenvolvimento dos Estados administrativos também tem relação com o desenvolvimento das técnicas militares para a proteção das cidades e segurança nas relações comerciais no entorno das cidades. Essas técnicas mencionadas por Foucault dizem respeito à segurança e a gestão de controle das cidades em forma seriada, tais como uma [...] série dos elementos que se deslocam, série dos acontecimentos que se produzem, séries indefinidas das unidades que se acumulam [...] na série indefinida dos elementos que se deslocam, há: a circulação, o número X de carroças, de passantes, o número X de miasmas; na dos acontecimentos, há: tantos barcos vão acostar, tantas carroças vão chegar; na série indefinida das unidades que se acumulam, há: quantos habitantes, quantas casas etc. (MOTTA, 2012, p.20).

Desde seus primeiros estudos sobre a loucura e as organizações penais, a temática da punição e das técnicas de poder centradas em corpos, seja de crianças, loucos, operários e presos, foram colocadas em prática em asilos, hospícios, hospitais, conventos, quartéis, com um planejamento burocrático de uma rotina diária administrada voltada para detentos, pacientes de hospitais, estudantes e internos de manicômios.

Essa engrenagem operaria a todo vapor nas organizações carcerárias, e foi potencializada pelo poder disciplinar que se apropriou dos procedimentos burocráticos. Com efeito, o poder disciplinar necessitou de uma organização burocrática para operar sobre o corpo e provocar a sua sujeição. Nesses procedimentos burocráticos, corpo e alma foram partes integrantes de uma tecnologia de poder num conjunto de normas e regulamentos administrativos. A burocracia atuaria na regulamentação de horários, na delimitação dos corpos nos espaços, no ritmo de trabalho, nas horas de descanso, na autoridade do diretor do presídio, na vigilância dos carcereiros, na autoridade médica, nos procedimentos dos enfermeiros, enfim, a burocracia atuaria como instância de poder que percorreria e atravessaria o corpo. Ela foi parte de uma maquinaria do poder que penetrou no corpo e na subjetividade dos indivíduos, moldando-o nas práticas disciplinares normalizadoras no próprio processo de resistência a essas mesmas práticas. Se a burocracia pode conduzir a um corpo normalizado, supõe-se também um corpo que resista ao poder de dominação burocrática.

O avanço dessa racionalidade é perceptível na constituição do sujeito assujeitado “no sentido de alguém controlado pela norma e regulado pelo biopoder” (CANDIOTTO, 2016, p.30). Ademais, nas estruturas carcerárias o poder disciplinar projeta os efeitos regulamentadores e disciplina às condutas individuais. Mas também se trata de individualidades que desafiam a racionalidade moderna, tal qual o julgamento de Pierre Rivière, que zombou da racionalidade jurídica, médico-legal e psiquiátrica.

II Burocracia e Estado governamentalizado

Segundo Gordon (1987, p.296), a partir dos cursos de 1978 e 1979, Foucault deu outro redirecionamento ao seu trabalho, deslocando-se dos estudos do microfísico, do particular e do regional, que individualizava racionalidades e estruturas de poder, para os estudos focados na

macrofísica do poder. Havia a condição de que para entender o Estado era necessário compreender as práticas de governo, e para se conhecer as prisões, era necessário compreender as práticas de punição. Foi uma fase de reflexões sobre a arte de governar ou a conduta das condutas. É quando a noção de governamentalidade passa a ser de interesse de Foucault, ajudando-o a compreender as complexas relações entre governo, política e Estado. Ele próprio definia o Estado como uma multiplicidade de governamentalidades. Cabe lembrar, conforme observa Gordon em relação a Weber, que em nenhum momento em seus estudos sobre racionalização é mencionado o termo racionalidade governamental, conforme foi utilizada por Foucault. Contudo, é interessante notar que Foucault explora um tema comum a Weber, o tema da individualização das racionalidades.

Desta forma, chamamos de individualização da racionalidade o avanço das racionalidades no âmbito individual, e que atuaria como um *ethos* e um modo de vida individual, sendo encarregado de produzir novas subjetividades.

Em seu curso no *College de France*, de 1 de fevereiro de 1978 sobre Governamentalidade, Foucault explica que o problema do governo se originou no século XVI como decorrência da superação da estrutura feudal e da chegada dos grandes estados territoriais. Os problemas de governo estenderam-se para o problema do governo das almas e das condutas, tema da pastoral católica e protestante; problema do governo das crianças, problemática central da pedagogia, que aparece e se desenvolve no século XVI; enfim, problema do governo dos Estados pelos príncipes. Como se governar, como ser governado, como fazer para ser o melhor governante possível etc. (FOUCAULT, 1979, p.277).

Ao propor uma aproximação do Estado Providencialista com a noção de governamentalidade, ele teve como perspectiva as estratégias de circulação e necessidade de governar e controlar os habitantes de um território. Com o conceito de governamentalidade, Foucault amplia as suas análises sobre os domínios do poder. A governamentalidade aparece como uma maquinaria de poder que reabsorve e dilui diferenças, impondo uma normatização de comportamentos numa lógica de racionalização da vida social e comportamental dos indivíduos. Por conseguinte, Foucault listou alguns temas ligados as pesquisas sobre governamentalidade, ressaltando a proeminência de um tipo de governo específico “que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança” (FOUCAULT, 1979, p.291).

A governamentalidade é uma nova economia do poder que se manifesta sobre os corpos. É uma perspectiva que vai além da dominação e é incompatível com as relações de soberania. Foucault alarga o conceito de governo quando introduz “as artes de governar”, aos “modos de governo”, que corrigem, orientam, dirigem, protegem, articulando-se ao menos três práticas de governo: política, ética e econômica. Metodologicamente, o conceito de governamentalidade foi utilizado para referir-se ao governo sem recorrer precisamente a palavra Estado. “Podemos fazer a genealogia do Estado moderno e dos seus diferentes aparelhos a partir de uma história da razão governamental” (FOUCAULT, 2008, p.476).

No conceito de governamentalidade, a burocracia não se limita às técnicas disciplinares. Ela potencializa um conjunto de técnicas de governo direcionadas as ações administrativas para o controle da população. Trata-se de temas ligados as relações de poder e problemas ligados ao Estado. Ela tem um foco em aparatos específicos de governo como a lógica da seguridade social e se dissemina na sociedade por meio de políticas de inclusão e seguridade que dissimulam uma regulação de comportamentos. Os programas de seguridade estão presentes em áreas diversas, tais como saúde, habitação, educação e em programas sociais.

Há reflexões que aproximam o tema da seguridade social com a burocracia nazista e fascista. Em um trecho da entrevista feita para Alexandre Fontana, intitulada “*Verdade e Poder*”, Foucault refletiu sobre os excessos de poder aparelhados no Estado nazista e estalinista, assim como a burocracia que sustentava o sistema político. O interesse pelos excessos do poder não era sem propósito. “Na atualidade o sistema de seguridade burocrático não desempenharia o papel, sereno, frio e calculista, característico da burocracia, de deixar viver e fazer morrer?” (Branco, 2015, p.110).

Ao analisar a Seguridade Social Francesa, Foucault remete a um texto escrito em 1947 pelo jurista Pierre Laroque, que desmonta a tese de que a seguridade se justificaria pelo papel econômico. Na lógica de Laroque, a seguridade seria paga pelo próprio trabalhador, cobrando-lhe encargos sociais sobre o salário. Do que é pago ao trabalhador, uma parte corresponderia as prestações sociais em forma de encargos sociais. Ou seja, é o próprio salário do trabalhador que paga a seguridade social (FOUCAULT, 2008).

Na ótica de Foucault subentende-se na seguridade social o caráter excludente das práticas includentes, tais como a seguridade social mencionada por Branco (2013), e outros mecanismos de controle com propósitos normalizadores. Exemplo, nesse sentido, é a moral da poupança, que seria utilizada como parte de uma disciplina de poder no século XIX, sobre a qual seria divulgada a crença de que salários baixos estimulavam o lucro do trabalhador, evitando o consumo desenfreado. “Hoje, ocorre o contrário, ou seja, uma exaltação ao consumo [...] os economistas descobriram o potencial do mercado interno: maior consumo, maiores lucros” (FOUCAULT, 2012a, p.23).

Em termos gerais, a regra seria a não exclusão na burocracia da seguridade. Isso significaria a não exclusão de um jogo econômico. A seguridade seria uma espécie de “imposto negativo” que não visaria combater a pobreza, mas apenas agir sobre os efeitos da pobreza. Ela também seria uma forma de impedir a redistribuição de renda e o combate à pobreza absoluta. Ademais, foi também uma forma de combater o avanço das políticas socialistas.

“Se se entender por política socialista uma política na qual se procurará atenuar os efeitos da pobreza relativa devida a uma diferença de renda entre os mais ricos e os mais pobres, é absolutamente evidente que a política implicada pelo imposto negativo ao contrário de uma política socialista” (FOUCAULT, 2008, p.282).

Não ter mais medo, estar seguro, estar coberto, não ter prejuízo, beneficiar-se de um programa social, ser atendido por um médico; tudo está muito próximo das estratégias biopolíticas e das tecnologias de medo. Ricos e pobres são estimulados a ingressar na seguridade. O medo de perder bens materiais e vidas está presente em todas as classes sociais. Não é ocasional a expansão da seguridade e das tecnologias do medo, estimulado pela “consciência dos riscos e incertezas econômicas que acompanham o empreendedorismo socialmente esperado” (LEMKE, 2017, p.71). Em certo sentido, a individualização das racionalidades é parte constituinte da seguridade social. Sentir medo é fazer parte de uma sociedade segregada e dividida entre particulares, numa “linha de demarcação que se materializa especialmente em condomínios fechados [*gated communities*]” (LEMKE, 2017, p.72). Este medo, analisado por Holert em *Angst Essen Seele* (2001), se propaga e “individualiza a sociedade” (HOLERT, 2001, p.24). Trata-se de uma ampliação do conceito de segurança para além de um Estado autoritário e Estado de Direito. Por isso que falar em segurança para Foucault é também falar em “relações sociais. Ela se apoia em fatos estatísticos, em cálculos de riscos e em rotinas sociais” (LEMKE, 2017, p.70).

O controle social burocrático está por trás dessas engrenagens que aparentemente estão apenas gestando, planejando e administrando pessoas para lhes darem “segurança”. Segundo Lemke, “para além da experiência estética da insegurança controlada, há também um interesse no cálculo de risco que é fruído como liberdade em férias de aventuras, alpinismo, experiências com drogas, etc”. (Lemke, 2017, p. 75). A seguridade, portanto, promove um nivelamento por baixo, passando a impressão de uma segurança geral, mas que dissimula para o resto da sociedade que “vai-se deixar agir, precisamente, os mecanismos econômicos do jogo, os mecanismos da concorrência, os mecanismos da empresa” (FOUCAULT, 2008, p.283).

No mais, o caráter da sedução da seguridade incide em um falso sentimento de pertencimento e inclusão. Não se trata de uma sedução meramente mercadológica, mas de uma relação de dependência e assujeitamento, que está submetido a constantes alterações burocráticas. Além disso, surgem instituições de assistência, algumas no início vinculadas à Igreja, mas, sobretudo, “vamos ter mecanismos mais sutis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e coletiva, de seguridade, etc.” (FOUCAULT, 1999, p.291).

A compreensão da burocracia em Foucault passa pelo entendimento de um alargamento da noção de governo. Tal noção é analisada por Foucault nos cursos “Segurança, Território e População”,

“Nascimento da Biopolítica” e em “Defesa da Sociedade”, também conhecido como “Genealogia do Racismo”, obras que podem ser consideradas, em seu conjunto “uma genealogia da racionalidade política moderna” (CASTRO, 2016, p.124).

Em Foucault, ela é mais ampla e promove novas técnicas de governo na contemporaneidade. Pode-se falar de governo de si mesmo e das formas de governo sobre os outros. Todas elas estão imbricadas. Não é apenas uma relação consigo mesmo, e, por esse motivo, tal discussão conduzirá Foucault a estudos sobre o poder pastoral, polícia e dispositivos de confissão. “[...] devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno dessas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética” (FOUCAULT, 2010, p.225).

Segundo Michel Senellart, o surgimento do poder pastoral remete a uma dupla face da racionalidade moderna, que é individualizante e totalizante, e tem uma relação direta com o fortalecimento do Estado do bem-estar social. Por isso, é considerada a matriz da razão política moderna. “Estas duas tendências vinham se articular, no século XVIII, na teoria do Estado de polícia, ou seja, de um Estado que tende a aumentar o seu poder, cuidando, de uma maneira minuciosa e metódica, da felicidade de seus súditos (de onde o nome de Estado de bem-estar, *Wohlfahrtsstaat*, pelo qual é também designado”. (SENELLART, 1995, p.2).

Sennelart (1995), ao contrário de Melinda Cooper, centrou suas análises no enfraquecimento do Estado de bem-estar social. Cooper (2017) sinalizou para um seguro mútuo entre o Estado e a família, que combinaria objetivos econômicos e objetivos morais. Trata-se de uma visão conservadora que atribuiria ao âmbito privado familiar e não o Estado de bem-estar social a responsabilidade da educação das crianças. A família seria a guardiã da autoridade e da moralidade. A tarefa da família seria frear os excessos democráticos praticados pelo Estado do bem-estar social, especialmente relativos ao acesso dos mais pobres ao ensino superior gratuito. Cooper (2017) percebeu uma relação de concordância entre conservadorismo social e família tradicional. Estado e defensores conservadores da família estariam defendendo os mesmos valores, mas por vias diferentes. O medo não seria mais estar descoberto pelo Estado. O medo deveria ser superado pelo empreendedorismo individual que lhe daria a segurança econômica, e ao mesmo tempo, seria o impulso vital para a preservação de suas convicções morais e políticas. É como que se uma autoburocracia e um autogerenciamento de si mesmo provocasse uma mudança abrupta de valores, a ponto de converter “trabalho em capital humano [...] reposicionando e reorganizando o Estado” (Brown, 2019, p.30). Segundo Foucault (2008), a governamentalidade liberal tornou o indivíduo um empresário de si mesmo, um burocrata de si mesmo, de maneira que a questão da liberdade individual e a questão da segurança individual tornaram-se questões inelutáveis para o empresário, ou seja, o foco seria a proteção dos interesses individuais contra os interesses coletivos. Outra condição básica da governamentalidade liberal foi a de que os interesses coletivos não interferissem na liberdade individual. “É necessário também que a liberdade dos processos econômicos não seja um perigo, um perigo para as empresas, um perigo para os trabalhadores. A liberdade dos trabalhadores não pode se tornar um perigo para a empresa e para a produção.” (FOUCAULT, 2008a, p.89). Brown (2019) observa que Foucault chama esse sujeito empreendedor autoburocrata que zela por sua liberdade de uma multidão de empresas. Segundo Brown “Esse portfólio inclui o cuidado com os filhos, educação, saúde, a aparência e - a provisão para a velhice” (BROWN, 2019, p.50).

Com o conceito de governamentalidade, a burocracia se expande para além do controle social dos corpos assujeitados, dóceis e úteis. Nessa burocracia, a engrenagem administrativa não se limitaria a administrar, enquadrar e a fixar. A arte de governar envolveria também uma autoadministração, um autogerenciamento, uma autoburocratização, ou seja, novas formas de controle nos modelos de organização contemporâneo de automação, internet, tecnologia e novas relações de trabalho. Também envolveria um governar a si mesmo na reorganização produtiva do trabalho contemporâneo. O que não significa que trabalhadores estivessem desvencilhados da questão da exploração da mão de obra ou da escravidão salarial; mas o corpo estaria em fuga, como se retornasse ao cenário da fábrica modelo, onde a casa mantinha-se separada do local de trabalho. O tempo transformado em produto

permaneceria, mas sua assimilação seria distinta. A diferença é que ele não está apenas na casa ou na fábrica, mas estaria em espaços não demarcados e em contínuo movimento.

Nessa autoadministração dos corpos, os indivíduos vendem o tempo e fluem em ambientes de trabalho heterogêneos. Ela pode ser exteriorizada, como já era anteriormente, mas ela nos escapa no “corpo fluido” que se reinventa nas heterotopias burocráticas. Na maioria das vezes, o trabalho aconteceria em ambientes que sequer lembrassem um escritório, uma indústria, uma fábrica ou uma empresa. Assim, os indivíduos não seriam visíveis na engrenagem da burocracia e alguns nem estariam tão familiarizados com rotinas e horários. O corpo estaria sempre recebendo ordens do superior e estaria a par de procedimentos normalizadores. “A exploração do trabalho se radicaliza na ordem tecnoempresarial, desmantelando e desorganizando as associações operárias, centrais e sindicatos, promovendo a terceirização” (RAGO, 2015, p.51).

Mas qual é o sentido de se falar em heterotopia burocrática? A princípio, heterotopias não são carregadas de negatividade. Elas também podem ser os espaços heterotópicos do desvio (como prisões, clínicas psiquiátricas, asilos para idosos e casas de repouso); espaços proibidos ou espaços heterocrônicos (bordeis e casas de parto); espaços que se diluem e/ou congelam no tempo (cemitérios), espaços de purificação (purificação religiosa e higiênica), espaços que justapõem realidades em vários espaços (teatros, cinemas, jardins). Remete também ao teatro e às feiras que se situavam às margens das cidades, com os seus personagens circenses, como espaços ligados ao tempo e a eternidade. Há também o espaço de invenção, isso pode ser notado, ao ver uma criança saltar no colchão da cama. A criança transforma e sobrepõem espaços. O espaço que a criança imagina é onírico. O seu quarto pode ser uma floresta, uma montanha, uma cachoeira. Podem ser espaços que concentram a realidade como uma ilusão, à maneira dos jardins, teatros e salas de cinemas. Todos projetam e criam novos espaços. É como uma concentração da realidade. Segundo Foucault “a heterotopia tem como regra justapor em um lugar real vários espaços que, normalmente, seriam ou deveriam ser incompatíveis” (FOUCAULT, 2013, p.24).

Foucault define esses espaços heterotópicos como espaços “absolutamente diferentes: lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los. São como contraespaços” (FOUCAULT, 2013, p.20). São, portanto, espaços reais que também podem estar carregados de tensas relações de poder. São os chamados “espaços de tensões”, como às prisões, espaços destinados aos indivíduos com comportamentos desviantes. A essas pessoas, são reservadas às heterotopias do desvio, os espaços de exclusão, espaços punitivos e espaços disciplinares. São também espaços onde se opera, contesta e se produz poder. “Isto significa que os lugares que a sociedade dispõe em suas margens, são antes reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente à média ou à norma exigida” (FOUCAULT, 2013, p.22).

No seu ensaio *As Heterotopias* (1966), duas conferências radiofônicas feitas nos dias 7 e 21 de dezembro de 1966, no *France-Culture*, Foucault deixa transparecer a sua visão sobre a burocracia. Essa burocracia que opera além dos locais tradicionais e está afastada dos locais sacralizados. Esses espaços são caracteristicamente incomuns, múltiplos e complexos. Ele os denomina de “espaços outros” em contraposição aos “espaços dos mesmos”. Com efeito, a expansão da burocracia, da tecnologia e o exercício do poder no contexto da racionalidade ocidental, propiciou o crescimento desses espaços que contestam os espaços sacralizados. As suas formas são variadas. As heterotopias estão presentes no cotidiano administrativo das sociedades modernas, seja nas zonas rurais, seja nos grandes centros urbanos. Com observa Foucault “não há, provavelmente, nenhuma sociedade que não constitua sua heterotopia ou suas heterotopias. Na verdade, porém, essas heterotopias podem assumir, e assumem sempre, formas extraordinariamente variadas, e talvez não haja, em toda a superfície do globo ou em toda a história do mundo, uma única forma de heterotopia que tenha permanecido constante” (FOUCAULT, 2013, p.21).

Falar em heterotopia burocrática é problematizar os novos espaços burocráticos na modernidade. E espaços para Foucault estão relacionados a criação de contraespaços, espaços que produzam sujeitos dóceis e obedientes às administrações burocráticas, hierárquicas e segmentadas. Foucault tem em vista esse mundo de trabalho burocrático, cujo trabalhador oscila em uma nova configuração capitalista com “múltiplas redes e espaços simultaneamente. Nesse regime que substitui a

identidade pela senha, os indivíduos devem ser capazes de autoadministrarem-se, assumindo os riscos, sob pena de serem considerados perdedores e fracassados” (RAGO, 2015, p.50).

Em Foucault, a perda de autonomia individual é definida como assujeitamento; ou seja, os indivíduos são submetidos a processos de objetivação e de subjetivação que transformam os homens em sujeitos. Mas em pessoas livres, a burocracia se expande e flui além de suas atribuições iniciais e pode comprometer a autonomia. “É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso a sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito” (FOUCAULT, 1995, p.235).

Pode-se dizer que Foucault não coloca em xeque a razão em si e os valores que estão por trás dessa razão burocrática. O significado valorativo da razão não é o seu objeto em si, nem mesmo se ela é importante para um regime político ou para a economia de um país. No entanto, demonstra interesse pelas histórias das subjetividades e os modos de objetivação dos sujeitos. Com efeito, subjetividades fragmentadas e excluídas e punidas pela loucura, pela doença, clandestinidade, doenças e delinquência. De outro lado, objetividades que transformam sujeitos em saberes médicos, psiquiátricos e jurídicos.

Conclusão

Todo o esforço desse artigo teve como objetivo analisar as considerações foucaultianas acerca do tema da burocracia, relacionando-a com as modalidades de poder analisadas por Foucault. Sabe-se que a burocracia para Foucault foi parte constituinte dos excessos de poder que não decorreram somente dos problemas econômicos, mas também decorreram dos excessos praticados pelos aparelhos de Estado totalitários que conduziram a uma condição humana de miséria, fome, tortura e desumanização nos campos de concentração. Pode-se dizer que as análises de Foucault tiveram como foco os excessos das formas totalitárias de poder e as respectivas racionalidades políticas.

Mas cabe lembrar que o poder para Foucault não teve a sua origem na burocracia estatal. Tal burocracia não se materializou apenas na propriedade e nas instituições. Ela também foi parte constituinte da individualidade humana. Se ela está no Estado, ela também está dispersa nos poderes privados. A burocracia também não está subordinada apenas ao sistema produtivo. A sua existência e operacionalidade também se condiciona aos mecanismos disciplinares dos regimes punitivos das sociedades contemporâneas. Essa racionalização privada, ou individualização das racionalidades, exauriu os princípios básicos do Estado do Bem-Estar Social, além de provocar uma mudança na produção de subjetividades. Não se trata apenas de uma defesa da economia de mercado, mas de um mercado que também necessita de um suporte político, que ele chama de governamentalização do Estado, baseado nas mudanças de condutas, que realoca os sujeitos no sistema econômico capitalista, o que os torna mais tolerantes as recessões econômicas e independentes em relação do Estado do Bem-Estar Social. Na governamentalidade liberal a burocracia estaria no cerne das práticas de controle e vigilância da população carcerária, assim como nas políticas administrativas liberais que promovem programas e dispositivos de seguridade social.

A burocracia também para Foucault tem um sentido de exclusão, pois ao voltar seus estudos para a racionalidade ocidental, centrou-se numa série de saberes que tinham sido desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados cientificamente, tais como a desrazão, a loucura, a sexualidade, o corpo, os ilegalismos, a anormalidade, o desviante, o criminoso, a monstruosidade, enfim, em tudo aquilo que desconcertava a racionalidade ocidental. Com efeito, as suas análises foram fundamentais nas investigações sobre a “constituição do que somos e daquilo que fizemos e fazemos com nós mesmos” (ALBUQUERQUE JR, VEIGA-NETO & FILHO, 2011, p.9).

Outro aspecto diz respeito aos desvios da burocracia. Ele a trata como uma forma de racionalização descontínua que embaralha sistemas formais de organização. Ele não a compreendia como um devir humano rumo a um progresso universal da humanidade. Neste ponto ele está muito próximo de Max Weber.

Certamente para Foucault, nenhuma instituição foi plenamente controlada pela burocracia. Em hospitais, por exemplo, poderá haver sujeira onde às regras determinam a insalubridade e, poderá haver contaminação e infeções em pacientes graves em alas que não deveriam ter micro-organismos. Não há insalubridade onde predomina a burocracia. Em todas as instituições encontramos válvulas de escape para o desmonte burocrático. Weber também teve essa percepção, pois para ele, a burocracia e a vida não eram feitas apenas de regras, normas e regulamentos. Com efeito, a desorganização pode reinar onde deveria ser organizado. Infecções hospitalares, acidentes de trabalho, falências, desentendimentos, processos, demissões, contaminações, cronogramas não cumpridos, fugas de manicômios, prisões, enfim, a burocracia seria subvertida no cotidiano das sociedades modernas.

Cabe notar que, para Foucault, o indivíduo não está preso às malhas burocráticas. Sua visão de poder não permitiria ver o indivíduo inerte no poder burocrático. Em vista disso, Foucault não se preocupa em fazer uma defesa de valores e atitudes racionais ou irracionais. Ele não parte dos princípios que movem as condutas e objetivos de uma ação racional ou irracional. Diferente de Weber, não prioriza a crença consciente no valor de uma ação para lhe dar sentido na tessitura social. Não são as ações dos agentes o seu foco de interesse. Contrariando muitas interpretações weberianas, Schluchter afirma que Weber “não fala apenas de ‘meios’ ou ‘fins’, mas também de ‘valor’. No entanto, ao contrário do conceito de fim, Weber deixa o conceito de ‘valor’ indeterminado” (SCHLUCHTER, 2014, p.221-222). Seu investimento, portanto, se dá nas relações entre racionalização e poder e não num julgamento da razão.

No mais, conforme foi observado, burocracias são tipos extremos de heterotopias. Em suas mais variadas formas, tentam sem êxito regulamentar a vida em todos os espaços. Horários, regulamentos, espaços hierarquizados com cargos variados, sua organização repousa no desejo de se estabelecer um ordenamento de longo alcance para que cada indivíduo cumpra o seu dever.

Por fim, ressaltamos que a burocracia para Foucault não nos cria um mundo familiar e asséptico de confusões e contratemplos, mas descontínuo, informal, espaços heterotópicos que fluem nas práticas cotidianas visíveis a olho nu.

Referências

- ALBUQUERQUE JR, D. M de; VEIGA-NETO, A.; FILHO, A. de S. Apresentação. *In*: Durval Albuquerque Junior, M., Veiga-Neto, A. & Souza Filho, A. (Org.) **Cartografias de Foucault**. 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- BERT, J. F. **Pensar com Michel Foucault**. São Paulo: Parábola, 2013.
- BROWN, W. **Nas Ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no ocidente. São Paulo: Ed. Filosófica Politéia, 2019.
- BRANCO, G. C. A Seguridade social em Michel Foucault. **Ecopolítica**. São Paulo. v.5, pp. 76-89, jan./abr, 2013.
- BRANCO, G. C. **A Michel Foucault**: filosofia e biopolítica. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- CANDIOTTO, C. Sujeito, agonística e seus desdobramentos políticos no pensamento de Michel Foucault. *In*: NALLI, M.; MANSANO, S. R. V. (Org.). **Desdobramentos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault** – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- CLEGG, Stewart. Weber and Foucault: Social Theory for the Study of Organizations. 1994. Disponível em <**Weber and Foucault: Social Theory for the Study of Organizations**>. Acesso em 01 de Junho de 2022.
- CHIGNOLA, S. Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze. **Cadernos IHU Ideias**. ano 12, nº 214, vol. 12. 2014.

- COOPER, M. **Family Values**. Between neoliberalismo and the new social conservatism. New York: Zone Books, 2017.
- FOUCAULT, M. A Governamentalidade. *In: A Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. O Sujeito e o poder. *In: DREYFUS H. L.; RABINOW, P. (Org.), Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 205-298, 1995.
- FOUCAULT, M. **Em Defesa da sociedade**: curso no *Collège de France* (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, M. **Segurança, território e população**: curso no *Collège de France* (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. **O Nascimento da biopolítica**: curso dado no *College de France*: (1978-1979) São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, M. **O Governo de si e dos outros**: curso no *Collège de France* (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. Loucura, uma questão de poder. *In: FOUCAULT, M. Ditos e Escritos*. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp.104-169, 2012a.
- FOUCAULT, M. **O Corpo utópico**: As Heterotopias. São Paulo: n-1, edições, 2013.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- FOUCAULT, M. A Ética do cuidado de si como prática da liberdade. *In: FOUCAULT, M. Ditos e Escritos*. 5 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 258-280. 2014a.
- LEMKE, T. **Foucault, governamentalidade e crítica**. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2017.
- GIDDENS, A. **Política, sociologia e teoria social**: encontros com o pensamento clássico e contemporâneo. São Paulo: Fundação da Editora Unesp, 1998.
- GORDON, C. The Soul of the citizen: Max Weber and Michel Foucault on rationality and government. Rationality and government. *In: WHIMSTER, S.; LASCH, S. (Org.). Max Weber, rationality and modernity*. United Kingdom: Allen & Unwin, pp. 293-316, 1987.
- HOLERT, T. **Angst essen Seele auf**. *Jungle World*, 31 de Outubro. pp. 24-25, 2001.
- MOTTA, M. B. Apresentação. *In: FOUCAULT, M. Ditos e escritos*. 8 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 4-15, 2012.
- NEGRI, A. **Quando e como eu li Foucault**. São Paulo: n-1 Edições, 2016.
- RAGO, M. **Inventar outros espaços**: criar subjetividades libertárias. São Paulo: ECidade, 2015.
- SCHLUCHTER, W. **O Desencantamento do mundo**: seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.
- SENEILLART, M. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo Social**, Rev. Sociol. USP, São Paulo, 7(1-2), 1-14, outubro, 1995.

Possibilidades de emancipação humana: um caminho possível.

Roberto Biscoli¹

Resumo: Procuo, nesse pequeno ensaio teórico, discutir algumas possibilidades de mudança social no que diz respeito à realidade vivida por grupos sociais historicamente estigmatizados em especial a população negra brasileira. O que se questiona é como construir uma identidade valorizada socialmente, positiva para um povo estigmatizado² no qual o complexo de inferioridade esta muito presente no contexto social brasileiro sendo que a representação coletiva do que é ser negro acaba por produzir um racismo negro contra o negro, pois nas palavras de Fanon (2009, p.30) “a civilização branca, em especial a cultura europeia impuseram ao negro um desvio existencial violentíssimo que até a aquilo que se chama de alma negra é frequentemente uma construção do branco”. Base o exposto, parto do pressuposto que a desalienação do negro passa por um processo de transformação das representações coletivas que produzem e reproduzem as injustiças culturais e simbólicas ligadas à dominação cultural e as injustiças econômicas que acontecem na estrutura político-econômica da sociedade.

Palavras-chave: Mudança Social; Reconhecimento; Redistribuição; Representações Coletivas.

Possibilities of human emancipation: a possible path.

Abstract: In this short theoretical essay, I try to discuss some possibilities of social change with regard to the reality experienced by social groups historically stigmatized, especially the black Brazilian population. What is questioned is how to build a socially valued, positive identity for a stigmatized people in which the inferiority complex is very present in the Brazilian social context, and the collective representation of what it is to be black ends up producing black racism against black people, because in the words of Fanon (2009, p.30) “white civilization, especially European culture, imposed on the black a very violent existential deviation that even what is called the black soul is often a construction of the white”. Based on the above, I start from the assumption that the black disalienation goes through a process of transformation of the collective representations that produce and reproduce the cultural and symbolic injustices linked to cultural domination and the economic injustices that occur in the political-economic structure of society.

Keywords: Social Change; Recognition; Redistribution; Collective Representations.

1 Introdução

A submissão do negro a uma condição de inferioridade social, e de não humano é retratada em vasta literatura temática e teórica deixando claro a existência de uma realidade social habitada por representações coletivas sobre o negro enraizadas socialmente e praticadas no contexto social, vividas e experienciadas no cotidiano muitas vezes de forma explícita e violenta e praticamente sempre de forma velada, mas não menos perversa.

De acordo com Escobar e Baptista (2018, p.62):

¹ Roberto Biscoli é doutor em Ciências Sociais, professor da área de antropologia no Colegiado do Curso de Ciências Socais na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – Campus de Toledo.

² Para a sociologia o estigma está relacionado com a identidade social dos sujeitos e ou dos grupos sociais, sendo definido como marca ou sinal que designa o seu portador ou grupo social como desqualificado ou menos valorizado, conferindo-lhe um grau inferior de status social.

A população negra, no período colonial escravista, não tinha direito a dignidade ou a humanidade, era um povo considerado sem alma perante a igreja. Mulheres negras e homens negros, de forma animalizada, eram utilizados como reprodutores de escravos, que forneciam mercadoria gratuita aos escravocratas. Não existia família negra. Todo bebê negro que nascia, fazia parte do comércio do dono de escravos. Poderia ser alugado, vendido, açoitado, usado até a quando suas forças não aguentassem mais. Eram simplesmente coisas, animais, menos pessoas. E as mulheres negras, desde a infância, serviam como objeto sexual. O estupro e todo o tipo de violência sexual eram comuns quando se tratava do corpo das mulheres negras. Por todo esse contexto, negros e negras, em várias partes do mundo, sofrem com a colonização de suas mentes e com “complexo de inferioridade” internalizado em relação ao branco.

Arelado ao exposto acima, construiu-se um discurso no Brasil que fala sobre democracia racial, de convivência pacífica entre brancos, negros e indígenas com a finalidade de encobrir, as desigualdades sociais. Na visão de Figueiredo (2015, p.155), “as desigualdades sociais caminham lado a lado com o discurso da democracia racial e da mestiçagem, o que dificulta, sobremaneira, que os negro-mestiços no Brasil tenham consciência da sua condição social estar relacionada à sua condição racial e, conseqüentemente, assumirem a identidade negra”.

O fato é que, no Brasil,

Negros nascem com peso inferior a brancos, têm maior probabilidade de morrer antes de completar um ano de idade, têm menor probabilidade de frequentar uma creche e sofrem de taxas de repetência mais altas na escola, o que leva a abandonar os estudos com níveis educacionais inferiores aos dos brancos. Jovens negros morrem de forma violenta em maior número que jovens brancos e têm probabilidades menores de encontrar um emprego. Se encontrarem um emprego, recebem menos da metade do salário recebido pelos brancos, o que leva a que se aposentem mais tarde e com valores inferiores, quando o fazem. Ao longo de toda a vida, sofrem com o pior atendimento no sistema de saúde e terminam por viver menos e em maior pobreza que brancos. (IPEA, 2007 apud CICONELLO, 2008, p.3).

É no cotidiano que o racismo é percebido, vivido, experienciado: vemos isso nos postos de trabalho, nas universidades, nas programações televisivas, onde os negros/as, quando aparecem, ocupam as tradicionais posições de subordinação como nos papéis de empregada doméstica, de bandido, de prostituta, de menino de rua, de segurança; vemos isso nas piadas e expressões de cunho racista. São milhões de atitudes, gestos, opções e decisões que diuturnamente são tomadas dentro de uma estrutura social e simbólica na qual a cor da pele é um determinante importante. (CICONELLO, 2008).

No Brasil existe um contexto ideológico e histórico forçando a assimilação por parte da população negra de uma identidade estigmatizada que lhes foi imposta pela população branca, fato este que acaba sendo naturalizado por negros e não negros. Para Fanon (2008) esse condicionamento bloqueia possibilidades de emancipação, que somente acontecera mediante ação externa. “O negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo” (FANON, 2008, p.26) precisando ser liberado de si próprio.

A essa internalização de categoria atribuída ou imposta de um grupo a outro grupo, Escobar e Baptista (2018, p.62) chamam de “colonização de mentes” que se dá nas representações coletivas atingindo não negros e negros produzindo uma alienação de todos frente à realidade social.

Nesse sentido a alienação do negro não é apenas uma questão individual, e sim um fenômeno socialmente construído, que afeta negros e não negros e que se faz presente nas representações coletivas de uma sociedade, que opera como importante mecanismo do colonialismo, ou seja, funciona

como engrenagem de um sistema político capitalista, sendo o racismo também, para além dos domínios coloniais, um mecanismo de distribuição de privilégios em sociedades marcadas pela desigualdade. (ROCHA, 2015).

Fanon nos chama a refletir sobre como libertar o homem negro de si próprio. Para Fanon (2009, p.28) “a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais”. Mas a luta tem que ser ainda maior, ou seja, a luta deve ser uma luta pela libertação do ser humano e pela resignificação da cultura e das suas representações culturais.

Fanon (2008, p.15) concorda que “racismo e colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele” e que apresentam desdobramentos como formas de dominação entre os seres humanos no mundo moderno. “Significa, por exemplo, que os negros são construídos como negros” (FANON, 2008, p.15). Base o exposto, racismo e colonialismo, na sua origem, podem ser comparados à religião, pois, são produtos do pensamento coletivo. “A religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas” (DURKHEIM, 1983, p.212).

Nesse sentido, racismo e colonialismo são representações coletivas que “traduzem a maneira pela qual o grupo se enxerga a si mesmo nas relações com os objetos que os afetam”. (DURKHEIM, 1987, p.26). Sua superação passa pela desconstrução dessas visões de mundo, desse sistema de ideias, das práticas sociais internalizadas pelas pessoas negras e não negras.

Para Rocha (2015, p.111), a superação do racismo e do colonialismo passa pela emancipação humana, passa pela descolonização dos homens. “Descolonizar é criar homens novos, modificar fundamentalmente o ser, transformar espectadores em atores da história”. O que vem de encontro a visão de Fanon (2008, p.15) que “anuncia que gostaria de transformar o negro em um ser de ação”.

2 Possíveis caminhos

Nancy Fraser (2001, p.247) apresenta um caminho possível para a superação do racismo. Destaca que sua preocupação “é a relação entre o reconhecimento da diferença cultural e a desigualdade social”, e com essa afirmação ela nos dá dicas do caminho a ser trilhado. Reconhece as injustiças sociais entre elas à injustiça cultural ou simbólica ligada a padrões sociais de representação como dominação cultural, não reconhecimento do outro, o desrespeito ao outro. E a injustiça econômica, enraizada na estrutura político-econômica da sociedade, como a exploração capitalista, a marginalização econômica, a privação das condições econômicas mínimas a vida (FRASER, 2001).

Qual a solução para tais questões sociais? Segundo Fraser (2001, p.252) “O remédio para injustiça cultural, é algum tipo de mudança cultural ou simbólica, a ser chamado por ela de reconhecimento”, o que produz na realidade social alterações nas representações coletivas sanando injustiças culturais. “O remédio para injustiça econômica é reestruturação político-econômica de algum tipo, que ela vai chamar aqui de redistribuição”. (p.252).

O problema desses tipos de remédios para os problemas sociais é que reivindicações de reconhecimento estão ligadas a grupos que afirmam seus valores, tendendo a promover diferenciação entre grupos e reivindicações redistributivas exigem a abolição de arranjos econômicos que causam especificidade de grupos como salários diferentes para homens e mulheres. Ou seja, as políticas de reconhecimento tendem a promover a diferenciação, e as políticas redistributivas tendem a eliminar as diferenças.

A questão racial e sua superação apresentam uma complexidade ainda maior, pois segundo Fraser (2001, p.259) “raça é uma coletividade ambivalente, diferenciada tanto na estrutura político-econômica com na estrutura cultural valorativa”, ela precisa ao mesmo tempo reivindicar e negar suas especificidades, pois quando oprimida ou subordinada, sofre injustiças ligadas à economia política e a cultura simultaneamente.

Como parte de um legado histórico do colonialismo e da escravidão, que elaboraram categorizações raciais para justificar as formas brutas de apropriação e de exploração, negros, pessoas de cor ocupam ainda hoje posições de trabalho mal pagas, sujas, domésticas evidenciando uma divisão de trabalho, como uma casta político-econômica, pautado na cor, na raça (FRASER, 2001). O resultado é uma estrutura político-econômica que gera modos de exploração, marginalização e privação específicos de raça. Visto nessa perspectiva, “injustiças raciais aparecem como uma espécie de injustiça que clama por soluções redistributivas, exigindo a abolição da divisão racial do trabalho. A lógica do remédio é eliminar a diferença de raça”. (FRASER, 2001, p.263).

Por outro lado, raça também tem dimensões culturais-valorativas. Um aspecto central do racismo é o eurocentrismo: “que é a construção autoritativa de normas que privilegiam traços associados com o fato de se ser branco. Ao lado disso está o racismo cultural: a desvalorização e depreciação de coisas tidas como negras, marrons e amarelas”. (FRASER, 2001, p.263). Temos aqui injustiças de reconhecimento que exigem a construção de uma identidade positiva para o grupo que valorize elementos raciais negros.

Com base no exposto as pessoas de cor sofrem pelo menos dois tipos analíticos de injustiças, elas necessariamente requerem pelo menos dois tipos analiticamente distintos de remédios, redistribuição e reconhecimento.

O problema aqui é que os dois remédios apontam para direções opostas. A lógica da redistribuição é eliminar as diferenças raciais, a lógica do reconhecimento é valorizar a especificidade racial. Como podem as raças estigmatizadas simultaneamente lutar para abolir diferenciações raciais e valorizar a especificidade cultural de grupos raciais subordinados?

Para sair desse dilema Fraser (2001) sugere dois outros remédios para curar injustiças que estão presentes nas situações que necessitem de reconhecimento e redistribuição. Fraser os chamará de afirmação e transformação. Por remédios afirmativos para injustiças entendem-se remédios voltados para a correção de resultados indesejáveis de arranjos sociais sem perturbar o arcabouço que os gera. Por remédios transformativos, entendem-se remédios orientados para a correção de resultados indesejáveis precisamente pela reestruturação do arcabouço genérico que os produz.

Os remédios afirmativos são usados para corrigir injustiças culturais, associados ao multiculturalismo dominante. Esse tipo de multiculturalismo propõe reparar o desrespeito por meio da reavaliação das identidades injustamente desvalorizadas do grupo, enquanto deixa intacto tanto o conteúdo dessas identidades quanto as diferenciações de grupo que as embasam. (FRASER, 2001).

Os remédios transformativos são associados a desconstrução. Eles reparariam o desrespeito por meio da transformação da estrutura cultural-valorativa. Pela desestabilização das identidades e diferenciações de grupos existentes, esses remédios não iriam apenas elevar a autoestima dos integrantes dos grupos atualmente desrespeitados, mas mudariam a percepção de todos sobre a individualidade. (FRASER, 2001)

Fraser (2001) cria uma matriz onde estão contidos horizontalmente os remédios afirmativos e os transformativos. O eixo vertical vai conter os dois aspectos de injustiças: redistribuição e reconhecimento. Na primeira célula, cruzam-se redistribuição e reconhecimento, aparece o projeto do Estado do Bem-Estar Liberal. Na segunda célula, cruzam-se redistribuição e transformação, aparece o projeto socialista. Na terceira célula, cruzam-se reconhecimento e afirmação, aparece o projeto dominante do culturalismo e na quarta célula, cruzam-se reconhecimento e transformação, aparece o projeto de desconstrução.

Vale destacar que essa matriz lança simultaneamente, o multiculturalismo dominante como análogo cultural do Estado do Bem-Estar liberal, e a desconstrução como análoga cultural do socialismo como demonstrado na tabela a seguir:

	Remédio de Afirmação	Remédio de Transformação
Injustiça de Redistribuição	Quadro 01 O Estado do Bem-Estar liberal: Realocações superficiais de bens existentes: apoia diferenciação entre grupos, pode gerar não-reconhecimento.	Quadro 02 Socialismo: Reestruturação profunda das relações de produção, elimina diferenciações entre grupos, pode ajudar a curar algumas formas de não-reconhecimento.
Injustiça de Reconhecimento	Quadro 03 Multiculturalismo dominante: Realocações superficiais de respeito às identidades de grupos, apoia diferenciações entre grupos.	Quadro 04 Desconstrução: Reestruturação profunda das relações de reconhecimento, desestabiliza diferenciações entre grupos.

(FRASER, 2001, p.273).

Para resolver ou minimizarmos os problemas do racismo na sociedade, é necessário corrigir, reparar injustiças econômicas e culturais, pois, trata-se de um fenômeno que necessita de reconhecimento e redistribuição.

Fraser (2001) utilizando-se da presente tabela, analisa até que ponto pares de remédios poderiam ser simultaneamente usados para lidar com a questão racial como coletividade ambivalente.

No caso de se combinar os quadros 01 e 03, redistribuição afirmativa com reconhecimento afirmativo. A redistribuição afirmativa para reparar injustiça racial na economia inclui ações afirmativas, e um esforço para que pessoas de cor tenham participação justa nos empregos existentes e lugares educacionais, enquanto deixa intactos a natureza e o número desses empregos e lugares. Já o reconhecimento afirmativo para reparar injustiça racial na cultura inclui nacionalismo cultural, o esforço para assegurar as pessoas de cor respeito por meio da valorização da negritude, mas deixa intacto o código binário branco/negro que dá sentido à relação. (FRASER, 2001).

A combinação desses dois remédios, redistribuição afirmativa e reconhecimento afirmativo coloca de um lado a política socioeconômica liberal de anti-racismo e do outro a política cultural de nacionalismo negro ou poder negro não é a melhor combinação para corrigir o problema racial pois a redistribuição afirmativa não afeta o nível profundo no qual a economia política é influenciada pela raça. Não ataca a divisão por raça dos explorados, do trabalho em excesso, nem de ocupações de subempregos. Deixa intactas as estruturas que geram a desvantagem racial. Ao beneficiar essas pessoas com programas assistenciais (cotas em universidades, por exemplo) elas podem ser vistas como pessoas privilegiadas, com um tratamento especial. Problema este que é acentuado quando acrescido da estratégia do nacionalismo cultural de reconhecimento afirmativo que visa valorizar as diferenças dos negros, que neste caso aparece como uma afronta ao Estado de Bem Estar liberal. (FRASER, 2001).

No caso de combinar os quadros 02 e 04, redistribuição transformativa com reconhecimento transformativo. Redistribuição transformativa para reparar injustiça racial na economia consiste de alguma forma de anti-racismo socialista democrático ou de anti-racismo social-democrático. E reconhecimento transformativo para reparar injustiças raciais na cultura consiste da desconstrução anti-racista voltada para desestruturar o eurocentrismo por meio da desestabilização de dicotomias raciais. Neste caso estamos combinando a política socioeconômica anti-racista socialista com a política cultural de desconstrução anti-racista. (FRASER, 2001).

O objetivo de longo prazo do desconstrutivismo anti-racista é produzir uma nova visão de mundo, novas representações coletivas em uma cultura na qual são substituídas dicotomias hierárquicas raciais por redes de diferenças cruzadas múltiplas que são fluídas e não massificadas. Objetivo este que é consistente com a redistribuição transformativa socialista. A desvantagem na utilização desses tipos de remédios, para ser aplicado no Brasil, é que seus efeitos são a longo prazo, pois tanto a política cultural desconstrutivista anti-racista como a política econômica socialista anti-racista, atualmente estão

deslocadas, não fazem parte dos interesses imediatos e identitários da maioria das pessoas negras e não negras no Brasil.

Apesar da desvantagem, o cenário que mais escapa do dilema de redistribuição/reconhecimento é o socialismo na economia e desconstrução na cultura, pois teriam o poder de produzir transformações na realidade social, seja econômica ou cultural ao lidar com coletividades ambivalentes como é o caso da raça. Destaca-se ainda que essa combinação promove melhor a construção de coalizões, necessária hoje dados a multiplicidade de antagonismos sociais. Nesse contexto, o projeto de transformação as estruturas profundas da economia política e da cultura parece ser orientação programática ampla capaz de fazer justiça a todas as atuais lutas contra injustiça. Ela não supõe um jogo de soma zero. (FRASER, 2001).

3 Considerações finais

A emancipação humana, a desalienação do negro e do não negro, as transformações culturais e econômicas são processos complexos que exigem mudanças nas visões de mundo, nas representações coletivas da sociedade brasileira, que rompam com o colonialismo europeu que impôs ao negro esse desvio existencial violentíssimo e que possam minimizar ou eliminar as injustiças culturais e simbólicas e as injustiças econômicas.

Quando Fanon (2008, p.26) diz que o negro esta “no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo”, que é preciso ainda o tornar um homem de ação, e para isso aconteça ele tem que tomar consciência das realidades econômicas e sociais, fica evidente a necessidade de ações, individuais e coletivas que produzam as transformações culturais, simbólicas e estruturais na sociedade.

As ações podem ser das mais simples as mais complexas. Figueiredo (2015, p.156) destaca que “o modelo que vigora hoje nos movimentos feministas negros jovens brasileiros é uma assunção da identidade negra baseada na aceitação de si”. Aceitação que implica no uso do cabelo natural como símbolo de afirmação da identidade negra. Esse é um processo de desconstrução identitária e ao mesmo tempo de construção de uma nova identidade que passa pela reelaboração de discursos e práticas que reinventam a experiência negra.

O objetivo das ações pode ser produzir efeitos a curto ou a longo prazo, mas seu foco deverá ser produzir uma nova visão de mundo, novas representações coletivas que corrijam as injustiças sociais.

4 Referências

- CICONELLO, Alexandre. O desafio de eliminar o racismo no Brasil: a nova institucionalidade no combate à desigualdade racial. In.: **From Poverty to Power**. 2008.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Editora da EDUFBA, 2008.
- FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata a Judith Butler. **Periódicus**. Salvador. n. 3 v. 1, 2015.
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In.: Jessé Souza (org). **Democracia hoje**. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: ed. UNB, 2001.
- SCOBAR, Geanine Vargas; BAPTISTA, Maria Manuel R. T. Lesbianidade negra, interseccionalidades, e o pensamento descolinizado. In: **Cultura e identidade: subjetividades e minorias sociais**. FILHO, Flavia Ferreira Lisboa; SILVA, Thomas Josue (orgs.) Santa Maria: FACOS-UFSM, 2018
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 13 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.1987.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. In.: **Os pensadores**. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural.1983.

ROCHA, Gabriel dos Santos. Antirracismo, negritude e universalismo em Pele negra, máscaras brancas de Frantz Fanon. **Sankofa**: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Ano VIII. nº XV. Agosto/2015.

Juventude brasileira: dificuldade de definição

Ísis Oliveira Bastos Matos¹

Resumo: O tema deste ensaio refere-se a dificuldade conceitual da categoria juventude, especialmente num país como o Brasil onde persistem distintos recortes distintivos socialmente de raça, classe, gênero. Assim, dada a dificuldade de definição do tema e o interesse que o tema juventude sucede, pretende-se problematizar acerca da definição da juventude enquanto um seguimento homogêneo, buscando mapear como a literatura tem tratado o tema, especialmente no caso brasileiro. O objetivo deste ensaio é modesto: tentar aproximar a problemática da definição do tema juventude com o mapeamento da literatura produzida sobre os jovens brasileiros nos últimos anos.

Palavras-chave: Juventude; juventude brasileira.

Brazilian youth: difficulty in defining

Abstract: The theme of this essay refers to the conceptual difficulty of the youth category, especially in a country like Brazil where distinct socially distinctive cuts of race, class, gender persist. Thus, given the difficulty of defining the theme and the interest that the youth theme follows, we intend to problematize the definition of youth as a homogeneous segment, seeking to map how the literature has treated the theme, especially in the Brazilian case. The objective of this essay is modest: to try to approach the problem of defining the theme of youth with the mapping of the literature produced on young Brazilians in recent years.

Keywords: Youth; Brazilian Youth.

O conceito de juventude

O tema da juventude tem adquirido crescente destaque dentro e fora da academia. O seu peso quantitativo contribui para o ajuste de foco. Dados da Pesquisa Nacional sobre Perfil e Opinião dos Jovens Brasileiros (2013), desenvolvida pela Secretaria Nacional de Juventude (SJNI), estimou algo em torno de 51,3 milhões de jovens brasileiros com idades entre 15 à 29 anos. Porém, o interesse pelos jovens não se restringe ao seu peso numérico, mas sim pelo potencial revelador de uma realidade futura a partir do comportamento destes jovens.

Ainda que os estudos que focam no intervalo da vida entre a infância e a vida adulta não seja uma novidade, há uma singularidade com relação aos jovens deste início de século que revitaliza o interesse por esse conceito. Os jovens atualmente

[...] possuem uma facilidade especial para se integrar às velozes mudanças de ordem tecnológica que caracterizam este século. Nasceram sob a vigência da nova cultura de mudanças grandiosas, das permanentes revoluções tecnológicas, em que o computador e a internet são uma forma de vida. Tem flexibilidade, versatilidade, gana de participar de inovações (KLIKSBURG, 2010, p. 212-213).

¹ Doutora em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Professora no Curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. E-mail: isis.bmatos@gmail.com

Portanto, reconhecer a sua especificidade, saber como age e pensa, bem como os possíveis sinais conflituosos que apresentam, é de grande utilidade para a delimitação desse conceito que tem se apresentado na literatura de forma tão ampla. O termo juventude é polissêmico e transita entre os campos da Biologia, Psicologia e Sociologia. E, como qualquer conceito com características sociais, é inacabado na medida em que se constitui na sua trajetória existencial, refletindo em si a característica do conceito-processo. E, portanto, está naturalmente em disputa entre as diversas áreas do conhecimento que se debruçam sobre o tema.

Assim, puberdade, jovem, adolescente, juventude, entre outros, mais que formas de expressão, esses diversos termos usados para definir o segmento populacional entre a infância e a idade adulta denotam o lugar de fala dos interlocutores. Ademais, a diversidade teórica e metodológica, que é tão particularmente ligada a fenômenos sociais, fica expressa diante da impossibilidade de um único arcabouço teórico apresentar de forma completa e definitiva a juventude. Desse modo, esforços cooperativos e interdisciplinares tem buscado qualificar a juventude como fenômeno social heterogêneo.

A definição clara sobre o que é juventude é importante haja vista a polissemia do termo. A expressão puberdade é própria das Ciências Médicas, e está diretamente ligada às mudanças corporais com o início nas mudanças hormonais e termina com a maturidade do aparelho reprodutor. A expressão adolescência é própria da Psicologia e está afeita às mudanças de comportamento, mentalidade e personalidade do indivíduo. O termo juventude é mais utilizado pelas Ciências Sociais que lança luz sobre os processos de socialização e as suas consequências (TRANCOSO e OLIVEIRA, 2014). Assim, o conceito preciso poderá contribuir “com vistas a compreender o comportamento, a rede de relações sociais e as novas instabilidades que configuram este seguimento social (juventude)”. (JESUS, 2008, p. 36).

Origem e definições sobre o conceito

Desde a Grécia antiga há uma preocupação com a juventude, principalmente no campo moral e pedagógico². No século XVIII Jean Jacques Rousseau voltou a sua atenção para a educação política desse segmento já que considera que “(...) um indivíduo é flexível somente durante a juventude, porém se torna incorrigível quando amadurece” (ROUSSEAU, 1978, p.50). Os limites entre um segmento da vida e outro eram nebulosos, sendo que a distinção tal qual conhecemos atualmente ocorreu da estruturação do sistema escolar na Europa do século XVIII.

Da necessidade de ordenar os indivíduos em grupos com conhecimentos afins, surgiram conceitualmente as diferentes etapas da vida: criança, jovem e adulto. Tal divisão contribuiu para compor os limites do que mais tarde seria denominada juventude enquanto um grupo social específico dotado de características que o diferenciava das primeiras fases da vida e do mundo adulto (ARIÈS, 1978, p.10).

Durante o século XIX, marcado por ascensão e queda de impérios, revoluções tecnológicas e intenso processo de urbanização não foi propício para a pesquisa empírica sobre a juventude, adiando para o século XX o aprofundamento do debate iniciado no século XVIII. De modo que, num primeiro momento, houve a predominância de perspectivas estritamente biológicas para a delimitação do segmento juvenil. Para Philippe Ariès a estruturação do sistema escolar foi o responsável pela separação entre crianças e adultos e deu suporte para a constituição do termo juventude como grupo social específico. Portanto, o processo de alfabetização impôs uma diferenciação dos indivíduos nas suas diferentes fases da vida a fim de aprimorar o processo de aprendizagem (ARIÈS, 1978).

Desse modo, em termos históricos, nem sempre houve uma clara divisão entre as etapas da vida. Tais distinções são resultado de um processo de modificação da própria estrutura social ao longo do tempo. Portanto, as primeiras definições de juventude estavam diretamente relacionadas a um

² Paidéia.

intervalo etário específico que, por sua vez, relacionavam-se com as mudanças biológicas dos indivíduos. Porém, definições de cunho estritamente biológico não apresentam consenso na literatura. Bourdieu (1983), por exemplo, afirmou que “a juventude é só uma palavra” sem qualquer conteúdo inerente a não ser aquele que é depositado sobre ela. Para este autor, “[...] a juventude e a velhice não são dadas, mas construídos socialmente na luta entre os jovens e os velhos”. Ou seja, construídas socialmente, mas ainda assim, não de forma passiva, e complementa: Os “jovens possuem tanto mais dos atributos do adulto, do velho, do nobre, do notável, etc., quanto mais próximos se encontrarem do polo de poder”. De modo que fica evidente a disputa em torno do termo e a aceitação dos limites etários que delimitam a juventude como “dado biológico socialmente manipulado e manipulável” (BOURDIEU, 1983, p.113).

Dentre outros pontos, Bourdieu (1983) apresenta uma discussão histórica que busca o entendimento do que seja o indivíduo jovem. Ademais, apresenta críticas ao sistema escolar e não acredita que a instituição escola seja um espaço de socialização universal na medida em que reproduzem socialmente as desigualdades sociais vigentes excluindo da qualificação educacional os jovens das classes populares que encontram dificuldades diversas em continuar seus estudos.

Nos últimos anos nota-se desenvolvimento e aprofundamento do tema, sobretudo ao que se refere a aparente homogeneidade que o termo juventude deixa transparecer. Essa problemática da delimitação do tema também abriu espaços para teses ligadas a biologia. Margulis e Urresti (1996) propõem que a juventude seja compreendida como um período que combina maturação biológica e imaturidade social. E, portanto, a delimitação da categoria juvenil deve necessariamente considerar duas perspectivas: 1) a descrição puramente biológica, que leva em conta transformações e capacidades do corpo e a idade e, 2) o entendimento sociológico, que apresenta uma discussão mais elaborada sobre o tema, considerando aspectos biológicos, mas, sobretudo, culturais, sociais e de classe.

A partir da perspectiva sociológica, os estudos sobre a juventude dividem-se em duas correntes que apresentam suas singularidades, mas que não impede que sejam analisadas de maneira conjunta, são elas:

1) juventude enquanto fase da vida: toma o segmento juvenil como um conjunto social constituído, prevalecendo o caráter de homogeneidade que constitui um segmento uniforme, definida por termos etários;

2) juventude enquanto classe: apresenta os jovens a partir de um conjunto diversificado, heterogêneo, com diversas ‘culturas juvenis’, que supõe diferentes pertencas de classe, situações econômicas, interesses, oportunidades no mundo do trabalho, entre outros aspectos. Enquanto que ‘culturas juvenis’ é o conjunto de crenças, símbolos, normas e valores partilhados pelos jovens. Essa ‘cultura juvenil’ pode ainda ser inerente às gerações ou assimilado dependendo do enfoque geracional ou classista³ (PAIS, 2003).

A dimensão etária que divide a juventude de outras fases da vida, em si, não se constitui num problema. Esse ajuste pode ser definido sem maiores problemas a partir de uma decisão arbitrária, no limite. No entanto, o modo de entender esse segmento a partir dos problemas sociais por eles enfrentados, sim, merece maior atenção. “Os problemas de inserção profissional, os problemas da falta de participação social, os problemas de drogas, os problemas de delinquência, os problemas com a escola, os problemas com os pais, só para focar alguns dos problemas socialmente reconhecidos como específicos dos jovens” (PAIS, 2003, p.34).

De modo que essa diversidade de perspectivas sobre o objeto ‘jovem’ ensejou uma série de estudos sobre a juventude que buscaram verificar as diversas especificidades brasileira tendo em vista as desigualdades sociais nas quais estão submetidas. Portanto, a multiplicidade de perspectivas teóricas e metodológicas não é essencialmente negativa, pois gera esforços cooperativos e interdisciplinares na disputa de melhor qualificar a juventude enquanto fenômeno social. E, em alguns casos, essa diversidade pode se apresentar de maneira exponencial na medida em que cerca o objeto de estudo com vários olhares diferentes e complementares.

³ Neste artigo não serão esmiuçadas essas nomenclaturas. Para uma discussão mais completa ver Pais (2003).

Nesse sentido, partindo do senso comum brasileiro, alimentado pela mídia e indústria de cultura de massa, predominam entre os jovens sentimentos de apatia, individualidade e não envolvimento com a vida pública.

A juventude brasileira

Como já sinalizado, o tema da juventude tem sido abordado em diversos aspectos. Ademais, a participação política ou os sentimentos de apatia política tem sido recorrente nos estudos sobre a juventude brasileira.

Neste sentido, Abramo (1994) analisou um segmento específico da população jovem na cidade de São Paulo, os “*darks*” e “*punks*”. Segundo a autora, durante a década de 1980, os grupos de jovens que compunham esses segmentos eram apontados como frutos de um modismo da indústria cultural. De modo geral, eram rotulados como individualistas, indiferentes às questões sociais e imbuídos de um comportamento de rebeldia. Tal definição se deve, em parte, a idealização de um modelo ideal de comportamento juvenil que tinha como referência os jovens das décadas de 1960 e 1970. Assim, a partir dessa premissa, as gerações posteriores eram marcadas por um traço de negatividade, passividade e incapacidade de reflexão crítica. Por outro lado, as mudanças socioeconômicas, políticas e culturais, pelas quais passaram a sociedade brasileira entre os anos de 1970 a 1980, influenciaram fortemente no processo de diversificação das manifestações juvenis e, portanto, no enfrentamento de definições rasas sobre o comportamento juvenil.

Se antes, o tipo idealizado de juventude, tinha um inimigo em comum (luta pela democratização do Estado brasileiro), em meados dos anos 1980, houve uma acentuada mudança no contexto socioeconômico e político no país que pulverizou as bandeiras de luta dos jovens. De modo que, tendo em vista as possibilidades advindas do crescimento econômico experimentado naquele período, os setores de jovens urbanos de baixa renda vivenciaram novas experiências de incorporação aos mercados de trabalho e ao consumo, além da ampliação da escolarização e intensificação das relações sociais por meios das novas mídias de comunicação. Para a autora foi esse o cenário que favoreceu o surgimento dos grupos por ela estudado: *darks e punks*. Portanto, antes de ser um movimento alienado da vida política, fruto de um comportamento midiático, pela perspectiva da autora, o comportamento rebelde dos jovens tratava-se de uma resposta específica a um cenário de crise social (ABRAMO, 1994).

Outro estudo de destaque sobre jovens brasileiros é apresentado por Mische (1997) que buscou compreender o comportamento dos jovens dos anos 1990. Naquele período, segundo o autor, também predominava a generalização de apatia política e atitudes extremamente individualista por parte dos jovens. Essa percepção, de forma mais diluída, persiste até hoje. “A geração *shopping center*”, como eram retratados, por outro lado, surpreendeu ao saírem às ruas das principais cidades brasileiras posicionando-se em defesa do processo de *impeachment* do então presidente da República Fernando Collor de Mello.

A fim de compreender as motivações dos jovens que caracterizaram a sua participação política em 1992, Mische (1997) é categórica ao afirmar que comparações nostálgicas com os movimentos de combate ao regime militar não se sustentam. “Os caras pintadas foram atores privilegiados em uma ampla mobilização da sociedade civil e política contra o Governo Collor”, enquanto o movimento de estudantes dos anos 1960 surgiram de uma polarização política entre o Estado militar e a oposição estudantil (MISCHE, 1997, p.136).

Nesse sentido a autora destaca que as movimentações *pró-impeachment* se mobilizaram numa linguagem universalizante de cidadania que, ao mesmo tempo em que, permitiu englobar várias juventudes (e não apenas estudantes), conversou com a sociedade no geral. Assim, para a autora, a identidade jovem (principalmente aquela atrelada à identidade estudantil) foi diluída numa caracterização mais abrangente de cidadão. Mische (1997) pondera que a transformação da identidade participativa de estudantes à identidade de cidadãos só foi possível pelas transformações interpessoais e

organizacionais que vieram na esteira da modernização social. Os jovens dos anos 1990 estavam submetidos a uma rede muito mais ampla de sociabilidade que os jovens da década de 1960.

Essa nova configuração, que exige maior coordenação devido à segmentação dos diversos envolvimento, é a causa apontada pela autora para que a identidade estudantil tenha tido pouca reverberação entre os jovens das décadas seguintes, de modo que a categoria cidadão emergiu como alternativa de articulação entre as identidades múltiplas. Desse modo, a autora dá pistas de um possível advento de uma consciência cívica, ainda que difusa, entre os setores mais amplos da sociedade no qual está inserida a juventude (MISCHE, 1997).

Outro trabalho importante sobre os jovens brasileiros é apresentado por Nazzari (2006) que verifica a pertinência da socialização política na promoção de crenças e valores de confiança que incrementem comportamentos de apoio às instituições democráticas. Apesar de chegar a uma conclusão diversa dos autores ora citados, é importante destacar que o foco da autora estava nas agências de socialização. Para atingir seu objetivo, a autora verificou o impacto das agências socializadoras tradicionais (família, escola, igreja e associações comunitárias), num contexto de modernização das sociedades contemporâneas, no comportamento político dos jovens.

Embora o trabalho de Nazzari (2006) apresente alguns indicadores de cultura política dos jovens entrevistados, o foco da autora se direcionou à análise da capacidade de formação política dos jovens a partir das agências socializadoras, e não se restringiu aos valores políticos dos jovens em si. A autora chega à conclusão que “as variáveis principais de capital social (...) não estão sendo favorecidas pelo processo de socialização política vigente, o que, por sua vez, estaria predispondo os jovens a desenvolverem atitudes de apatia e indiferença em relação ao seu envolvimento e participação em atividades associativas” (NAZZARI, 2006, p.200).

Na contramão dos resultados apresentados por Nazzari (2006), Krucke (2005) indica uma preferência da juventude pela democracia. O autor recorre a Moisés (1995) para reafirmar que o grau de escolaridade (seguido da renda e ocupação) é determinante para a participação política sofisticada e, portanto, para a qualidade da democracia. No entanto, Krucke (2005) contesta uma relação direta entre educação e sofisticação política. Se assim fosse, o índice de adesão ao regime democrático deveria ter aumentado com o tempo dado a expansão quantitativa de acesso à educação formal.

Por outro lado, a participação política, em estudos mais recentes, começa a ser relativizada. Para Paul Singer (2005) os nascidos num mesmo período (coorte) vivenciam as mesmas experiências, mas a forma como lidam com esse mundo são influenciados pelas suas condições históricas particulares. E, portanto, destacam-se as diferentes trajetórias econômicas, políticas e sociocultural entre os membros da mesma corte. Sua análise tem foco nos anos 90 e o autor considera que as mudanças na organização do Estado, principalmente ao que se refere à transferência dos serviços públicos para o voluntariado, acarretou mudanças na concepção de envolvimento político dos indivíduos, limitando-se a esfera mais próxima, onde realmente se veja o resultado da ação política (SINGER, 2005).

Nesse sentido, Ribeiro (2008) conclui que a juventude nascida ou socializada na vigência das instituições democráticas consolidadas não difere em termos de valores políticos das juventudes socializadas em outro momento político. O autor fazendo uso da metodologia usada na pesquisa mundial de valores *World Values Survey (WVS)*, buscou verificar se a adesão dos chamados valores pós-materialistas estaria sendo acompanhada de uma postura mais democrática entre os brasileiros, considerando a sua cultura política atravessada por elementos autoritários e extrema desigualdade social. A conclusão final é que apesar de um pequeno número de indivíduos pós-materialistas, estes são portadores de atitudes e valores relativamente mais favoráveis à democracia.

Numa perspectiva paralela a de Ribeiro (2008), Brigante del Porto (2012) aponta que a faixa de idade que inclui a juventude não é um fator importante para determinar um posicionamento político favorável ao regime democrático se comparado com outras faixas etárias. Para tanto a autora analisa dados longitudinais de *surveys* nacionais realizados nos anos de 1989, 1993 e 2006 para acompanhar o processo de formação de valores políticos das coortes de grupos jovens após do processo de redemocratização brasileiro. A autora não encontra diferenças significativas de comportamento político se comparados jovens e os concidadãos mais velhos. E aponta para a pertinência do pressuposto da

socialização enquanto um evento perene no decorrer da vida⁴ e, por isso afirma que a experiências políticas favoráveis vivenciadas recentemente causam maior impacto na valoração política por parte dos indivíduos que do a sua posição etária.

Como se pode observar, as discussões recentes sobre a juventude brasileira têm abordado diversos aspectos do mesmo objeto e produzido um resultado qualitativo considerável na busca de fatores explicativos de uma situação paradoxal como a jovem em geral e, sobretudo, da juventude brasileira tão cindida por desigualdades inúmeras. Nesse sentido, explicações de naturalização de determinados modelos de jovem não se sustentam, contribuindo para análises mais superficiais sobre o comportamento da juventude.

Nesse sentido, as discussões mais recentes buscam compreender o fenômeno da juventude dentro do seu constante processo de evolução histórica. Este é o caso da tese recentemente defendida no PPG da UFRGS. O autor da tese, Moraes (2017), busca subsídios teóricos na cultura política para verificar a adesão dos jovens nas manifestações de junho de 2013, no Brasil, que levaram milhares de pessoas para às ruas na defesa de bandeiras diversas, tendo em vista que a cultura política brasileiros, e dos jovens especialmente, é definida como apática politicamente. Buscando compreender os efeitos do uso das mídias sociais para a robusta mobilização ocorrida em 2013, Moraes (2017) afirma que a internet e as redes sociais alteraram a rotina dos jovens brasileiros, na medida em que proporcionaram novas formas de interação e acesso a um grande fluxo de informações, porém, tanto a internet quanto as redes sociais, são meio e não constituem um fim (político) em si mesmo.

Os achados de Moraes (2017) contribuem para o fortalecimento da tese de que a internet reforça, através da socialização política, a cultura política e o capital social já existente na sociedade. No entanto, a autora afirma que suas conclusões são conjunturais na medida em que seria preciso uma análise longitudinal para acompanhar as consequências do uso da internet nas próximas gerações. Um olhar mais apurado sobre as distintas realidades dos jovens confere uma especificidade ao objeto de estudo.

Como já dito anteriormente, não há consenso na literatura de juventude sobre qual o melhor foco de análise tendo em vista que os jovens brasileiros estão submetidos a uma série de problemas de ordem econômica, social, familiar, entre outros, imputando novas formas de sociabilidade na juventude contemporânea quantos forem os olhares sobre o objeto de estudo.

Assim, ao considerar os percalços e penetrar no cotidiano da juventude contemporânea, ultrapassam-se as definições míticas⁵ de juventude enquanto indivíduos dotados de um comportamento comum, de uma consciência comum a partir de uma definição etária que, no limite, não explicam a contento o fenômeno da juventude na atualidade.

Ainda que não se menospreze o vigor das consciências geracionais que acentuam as diferenças entre as gerações passadas e futuras, constituindo-se em verdadeiras consciências coletivas geracionais, há que se considerar, por outro lado, que nem todos os jovens de uma dada geração se identificarão com determinada consciência devido a fatores sociais, culturais e materiais intrínsecos de cada realidade individual. De modo que, ao abandonar conceituações a priori, baseadas muitas vezes em mitos, podem revelar “uma categoria socialmente construída, formulada no contexto de particulares circunstâncias econômicas, sociais ou políticas, uma categoria sujeita a modificar-se ao longo do tempo” (PAIS, 2003).

Ou seja, a construção de uma categoria que considera mais fatores materiais e existenciais dos jovens em detrimento de mitos. Essa mudança de perspectiva extrapola a dimensão teórica e permite modificações interiores aos jovens, quanto à sua representação social, ou ainda em relação às ‘culturas’ ou à ‘cultura juvenil’, viabilizando compreensões mais amplas sobre esse segmento (PAIS, 2003, p.37).

⁴ Ainda que não desconsidere que na infância e adolescência são as fases de maior receptividade dos indivíduos nos processos de socialização.

⁵ Boa parte da construção desse mito se deve a indústria cultural que define um modo de ser e agir como caracterizador da juventude. Esse aspecto da indústria cultural juvenil pode ser encontrado em Pais (2003).

Outrossim, as discussões da condição do jovem na sociedade atual, bem como os processos de transição do jovem para a vida adulta, devem considerar o contexto histórico/cultural e problematizar a definições estritamente físico/biológica.

(...) não sendo passível de delimitação etária, a juventude representa, histórica e socialmente, uma categoria social gerada pelas tensões inerentes à crise do sistema. Sociologicamente, ela representa um modo de realização da pessoa, um projeto de criação institucional, uma alternativa nova de existência social (FORACCHI, 1972, p.160).

Nesse sentido, este ensaio se distancia de premissas teóricas que avaliam o comportamento da juventude como resultado de um ciclo da vida, pois se assim fosse o comportamento intrínseco à juventude deveria ser encontrado em todos os estratos sociais. Ao que parece não é isso que acontece, uma vez que há tanta produção acadêmica sobre juventude quantas diferenças entre jovens.

Referências

- ABRAMO, Helena W. **Cenas juvenis: punks e darks, no espetáculo urbano**. São Paulo: Página Aberta, 1994.
- ARIÈS, P. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: Zabar Editores, 1978.
- BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BRIGANTE DEL PORTO, F. **“Jovens da democracia?”** Valores políticos das coortes da juventude brasileira no período democrático recente (1989-2006). 2012. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Campinas, SP, 2012.
- FORACCHI, M. M. **A juventude na sociedade moderna**. São Paulo, Livraria Pioneira, 1972.
- JESUS, A. R. **A imagem da recreação da juventude: televisão e propaganda**. 2008, 131f. Dissertação (Mestre em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador: 2008.
- KLIKSBERG, Bernardo. Mitos sobre a juventude latino-americana. In: SEN, Amartya; KLIKSBERG, Bernardo. **As pessoas em primeiro lugar: A ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado**. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- KRISCHKE, P. Questões sobre a juventude, cultura política e participação democrática. In: ABRAMO, H.; BRANCO, P. (Orgs.). **Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional**. São Paulo: Perseu Abramo, 2005.
- MARGULIS, Mario & URRESTI, Marcelo. La juventud es más que una palabra. In: MARGULIS, M. (org.). **La juventud es más que una palabra**. Buenos Aires, Biblos, 1996.
- MISCHE, A. De estudantes a cidadãos: redes de jovens e participação política. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 5/6, p. 134-50, 1997.
- MOISÉS, J. A. **Os brasileiros e a democracia: bases sócio-políticas da legitimidade democrática**. São Paulo: Ática, 1995.
- MORAIS, J. A. **Cultura Política e capital social: os efeitos do uso da internet na socialização de jovens no sul do Brasil (tese doutorado)**. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.
- NAZZARI, R. K. Capital Social e socialização política dos jovens no Brasil. **Revista Educação Unissinos**, V.9, N° 2, Ago/2006.
- PAIS, J. M. **Culturas juvenis**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- PESQUISA NACIONAL SOBRE JOVENS BRASILEIROS. **Atlas do Desenvolvimento Humano**. Programada das Nações Unidas (PNUD), 2013.

- RIBEIRO, E. A. **Valores Pós-Materialistas e Cultura Política no Brasil** [tese]. Curitiba/PR. Universidade Federal do Paraná/UFPR: Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2008.
- ROUSSEAU, J. J. **Do contrato social**; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes. Tradução de Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SINGER, P. **Desenvolvimento Econômico e Evolução Urbana**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- SINGER, Paul. A economia solidária como ato pedagógico. In: KRUPPA, Sonia M. Portella (org.). **Economia solidária e educação de jovens e de adultos**. Brasília: Inep/MEC, p. 15-20, 2005.
- TRANCOSO, A. E. R.; OLIVEIRA, A. A. S. Juventudes: desafios contemporâneos conceituais. **Revista ECOS**, v. 04, nº 02, 2014.

A história se escreve na estrada.

Notas de duas pesquisas em andamento a respeito de motociclismo, motocicletas e motociclistas

Antônio P. Pontes Filho¹
Simone Cinti de Lima²

Resumo: Este artigo trata do presente momento de estudos de dois projetos de pesquisas distintos, feitos por cada um dos autores. Estes trabalhos são próximos tendo em vista serem complementares, posto que ambos têm como finalidade: levantar o maior número possível de informações a respeito do motociclismo na região oeste paranaense em um deles; e no outro, explorar mais a realidade do motociclismo paranaense, via alguns dos motoclubes e dos motociclistas existentes no Paraná, o que evidencia a ligação que possuem e a mútua contribuição que se fazem. Desta forma cada pesquisa parte de uma perspectiva diferente de como olhar seu objeto, ao mesmo tempo que este mesmo objeto é comum para ambos os trabalhos. Também, cabe ressaltar que, pelos pesquisadores se encontrarem em diferentes estágios profissional e de tempo trabalho com pesquisa, aquele que aborda o tema na região oeste paranaense, sendo uma primeira aproximação ao tema por parte da pesquisadora, possui muito mais um caráter exploratório de busca de fontes primárias e secundárias, de mapeamentos etc. Aqui são apresentados alguns dos dados já obtidos em nossos trabalhos, os quais partem da observação participante, do contato com integrantes de motoclubes, de conversas com mecânicos de motos, de conhecer, em parte, a cena *custom, biker* paranaense, como também da rotina dos levantamentos de bibliografias e outras fontes de informação.

Palavras-chave: Motoclubismo; Moto; Motociclismo Paranaense; Antropologia urbana.

History is written on the road. Notes from two ongoing surveys on motorcycles, motorcycles and motorcyclists

Abstract: This article is addressed from the present moment of studies of two distinct research projects, made by each of the authors. These works are close in view of being complementary, since both have the purpose of both to raise as much information as possible about motorcycling in the western region of Paraná in one of them; and on the other, explore more the reality of motorcycle racing in Paraná, via some of the motorcycle clubs and motorcyclists existing in Paraná, which shows the connection they have and the mutual contribution that is made. In this way each search is part of a different perspective of how to look at your object, while this same object is common for both jobs. It is also worth mentioning that, by the researchers being in different professional stages and of time working with research, the one that approaches the theme in the west region of Paraná, being a first approach to the theme by the researcher, has much more an exploratory character of searching for primary and secondary sources, mappings, etc. Here are presented some of the data already obtained in our work, which start from participant observation, contact with members of motorcycle clubs, conversations with motorcycle mechanics, to know, in part, the custom scene, biker Paraná, as well as the routine of the leads of bibliographies and other sources of information.

Keywords: Motorcycle Club; Motorcycle; Motorcycle Racing in Paraná, Urban anthropology

¹ Doutor em Ciências Sociais (UNISINOS, 2015). Docente do curso de Ciências Sociais e membro do Grupo de Pesquisa em Antropologia Social, da Universidade do Estadual Oeste do Paraná. E-mail: apontesfilho@yahoo.com.br

² Acadêmica do 4 ano do curso de Ciências Sociais e membro do Grupo de Pesquisa em Antropologia Social, da Universidade do Estadual Oeste do Paraná. E-mail: simone.cinti27@gmail.com

Ao fazermos uma pesquisa nós nos focamos nas diversas ações e etapas a nossa frente até a data final da conclusão de todo o trabalho, com a sua publicação e ou a sua comunicação. Desta forma, muitas vezes, nos esquecemos de momentos anteriores a este trabalho: o encantamento que temos sobre algum aspecto da realidade, o deixar-nos envolver pelo que a realidade nos apresenta dela mesma e, com isso, fazer disto o foco de nossa atenção e eleger o nosso objeto de estudo. Bem como, ao longo de todo o trabalho de estudos, constatarmos que, por maiores que sejam nossos interesses e esforços, será impossível para nós, darmos conta imediata de todas as facetas da realidade que queremos conhecer.

Sempre haverá a necessidade de avançarmos no caminho de sabermos aquilo que vislumbramos nos estudos, que tivemos uma vaga noção, todavia serão partes da totalidade que só serão conhecidas e compreendidas como devem com um novo trabalho de pesquisa, e depois outro e outro. O encantamento que temos ao descobrir o novo vai sendo desvelado à medida que nos aprofundamos nos estudos, entretanto algo novo sempre surge, uma vez dada a amplitude do objeto estudado.

No momento que antecede o início de nossos estudos, aquele da inspiração que temos, da intuição sobre algo, nós vislumbramos a totalidade admirada e nada dela se apresenta a nós em contradição. Quando, porém, transpomos para a pesquisa afim de sabermos mais e por isso, questionarmos a realidade, aí, além dos aspectos próprios da prática científica, constatamos que teremos a compreensão do objeto escolhido, a partir da nossa experiência vivida com ele ao longo do trajeto de irmos a conhecê-lo. Quanto mais isto impregnar nossa própria experiência mais conheceremos do nosso objeto de estudos, quanto mais nossa história pessoal e a do nosso objeto se aproximarem, melhor será nossa compreensão do mesmo. As experiências que buscamos adquirir estão entrelaçadas com as bibliografias descritas e com a compreensão de uma realidade que buscaremos conhecer por meio de nossas idas ao campo, de estarmos junto com as pessoas.

A todo instante grandes coisas e minúcias do que estudamos chamarão nossa atenção e sobre elas nos debruçaremos. Nada do que se apresenta a nós, tanto no trabalho de campo quanto no dia-a-dia dos trabalhos de escritório, é irrelevante, ainda mais que aquilo que cada coisa é e significa estão dados por outras pessoas que não nós. Mesmo quando significarmos aquilo que apreendemos, isto será sobre o significado dado pelos outros. Fatos e coisas com as quais as pessoas vivem, a estas devemos observar nos detalhes dos detalhes, fazermos com que eles e seus modos de ser nos sejam familiares para, deste modo, formular nossos questionamentos, esperarmos e guardarmos suas respostas (DAMATTA, 1978; GEERTZ, 1978). Por exemplo, ao estarmos com um harleiro³ e um dono de uma moto *BMW* perguntamos se as *Harleys* pingam ou não óleo.

Nos estudos que ora fazemos e do qual falaremos aqui, nosso olhar se direcionou e ainda direciona para o motociclismo. Obviamente cada um de nós está em uma posição profissional e de estudo diferente, o que reflete a nossa própria experiência de vida com a pesquisa e o conhecimento, com a prática de nossa profissão. Embora ambos nos encantamos pelo mesmo objeto, o motociclismo, temos diferentes experiências que refletem em ideias que se conjugam entre si. Afora isso, nós nos equiparamos tendo interesse no mesmo objeto, para o conhecer melhor e o comunicar aos outros. Antes de falarmos para os outros, ainda estamos falando entre nós.

De início, ainda pelo encantamento no momento anterior ao trabalho acadêmico, para nós todas as partes vistas e as novas estavam em harmonia e expressavam a grandeza do que víamos. A própria noção de motociclismo era óbvia. Ao acessarmos as mais diversas fontes sobre o tema: trabalhos científicos (monografias, dissertações, teses e artigos científicos); livros sobre motociclismo; *blogs* e *motonlogs* com relatos de viagens; contas no *Instagram*, *Facebook*, *Youtube*, *Rumble*, *Twitter* entre outros, todas as coisas estavam sob aparência harmônica, todas convergiam em nosso entendimento. As relações e correlações entre as coisas do motociclismo, havia para nós como uma perfeita complementariedade entre o objeto, as diversas fontes e os nossos olhares.

A partir da constituição de nossas pesquisas, “vamos estudar mais e de forma regular sobre motos e motociclistas”, houve a normal quebra dessa “sabedoria toda” sobre motos e motociclistas. Não nos é nem foi mais possível ver a harmonia que vimos, coube e cabe a nós aguardarmos o

³ Referência comum entre os motociclistas com relação àqueles entre eles que possuem uma motocicleta *Harley Davidson*.

momento da conclusão dos nossos trabalhos para, talvez, reencontrá-la. A inspiração, a intuição ficam de lado e entram os afazeres da produção científica.

Isto por conta da necessária circunscrição do objeto, a qual devemos fazer; da submissão do objeto de estudo e a nossa mesma a um método de pesquisa que elegemos, indo até o seu limite; da necessidade de nós estipularmos e alcançarmos objetivos de conhecimento factíveis com a pesquisa; das restrições dadas a nós pelas fontes consultadas ao que podemos conhecer por meio delas; pela adoção de um embasamento teórico para nos nortear, das poucas perspectivas possíveis das quais olharmos num estudo, entre outros tantos aspectos das práticas acadêmicas. O embasamento teórico quebra aquela primeira impressão que temos do novo e, então, adentramos no que realmente viemos fazer, ou seja, o trabalho científico.

Por tanto, do motociclismo e os motociclistas que sabíamos o que eram anteriormente, agora as coisas precisam passar pelo crivo da teoria e do método para que venhamos a compreendê-las, na apreensão que for possibilitada por estes. Para tanto, enfatizamos, nada melhor do que partirmos de como aquelas pessoas, os motociclistas, classificam, conceituam e significam isto. Nada melhor do que irmos a eles pedindo e esperando que eles compartilhem suas experiências, seu modo de vida, seu tempo conosco. Igualmente, nós ficarmos com cada fato observado, aguçarmos nossa atenção para que nenhum detalhe do que fazem e do mundo a sua volta se perca e sejam por nós compreendidos. Buscando e acrescentando ao nosso entendimento, também, as quantidades, as qualidades e todos os demais predicados das coisas observadas quando de lá estivermos. Tudo o que observarmos, anotarmos em nossa cadernetas e diários de campo, tudo que escrevermos, seja no estilo seja no conteúdo (MILLS, 2009), as informações e dados obtidos (BECKER, 2022), ou seja, tudo que é feito por nós já passa e continuará a passar pelos critérios teórico-metodológicos da área de conhecimento em que estamos (OLIVEN, 1985; PEIRANO, 1995; CRESWELL, 2010; DAMATTA, 2010; HANNERZ, 2015), de tal modo que o olhar de outros se acrescentarão ao nosso e nos ajudarão a ampliar nossa visão, de forma que ao término possamos fazer compreender a realidade que nos propusemos a estudar.

Deste modo, no presente momento, trabalhamos com a noção de motociclismo como sendo: o uso que o motociclista faz da motocicleta de forma constante, em atividades ordinárias e extraordinárias em sua vida. Por exemplo: transporte; meio de trabalho; viagem; pertencer a “cultura *custom*”; estar na “cena *custom*”; motoclubismo; prática desportiva etc. Portanto, motociclista é aquele que tem uma moto e a utiliza.

Como é dito pelos diferentes tipos de motociclistas em seus diferentes modos de pertencimento e identidades: gostar de motos é bom, mas não é suficiente para ser um motociclista; a moto tem que ser sua, e você tem que usá-la (a questão da frequência do uso é motivo de discórdia). Esta relação de ser proprietário da moto imbrica tanto a relação entre a moto e o motociclista, com na própria identidade de motociclista, e em todas as situações vividas nas quais moto e motociclistas estarão daí por diante. O tempo de estar com os irmãos; o tempo do rolê; o tempo do motoclub; o tempo da viagem, de estar na estrada; o tempo da memória, da recordação, do contar para os outros; o tempo de se escrever a própria história (ELIAS, 1998; GELL, 2014; RICOUER, 2018).

Um aspecto importante é como os motociclistas distinguem e ordenam o conjunto das motocicletas. Não há um único modo e ou padrão, as motocicletas são classificadas de diversas maneiras. De forma restrita, por exemplo, quanto ao seu uso nas práticas desportivas elas são: motovelocidade, motocross, *trial*, enduro, supermoto, *rally raid*. Sobre o motociclismo como esporte no Brasil veja-se o trabalho de Bitencourt et al. (2006)

Ao observarmos o motociclismo vemos que motos, motociclistas e seus grupos também são distinguidos uns dos outros:

- 1) pelo estilo, pelo tamanho/cilindrada, pelas nacionalidades e pela marca das motocicletas;
- 2) grupos de pertencimento ou não, para motociclistas

Com relação ao estilo das motos, elas podem ser nominadas: *street*, *scooter*, *naked*, *speed*, *trail*, *motorad*, *bigtrail*, *touring*, *cruiser/custom*.

O tamanho é dado pela cilindrada das motocicletas. Serão classificadas de pequenas aquelas que estão abaixo das 300cc. As motocicletas médias, aquelas que estão no intervalo de 300cc e abaixo das 1.000cc. Já as consideradas grandes, todas aquelas que estiverem acima das 1.000cc.

Muitas vezes se fala das motos com referência as suas nacionalidades. A título de exemplo e deixam de fora algumas marcas já passadas ou não tão conhecidas em nosso país, temos a seguinte classificação:

- 1) As americanas: *Indian* e *Harley Davidson*.
- 2) As japonesas: *Honda*, *Kawasaki*, *Suzuki* e *Yamaha*. Quando acrescidas das chinesas (*Haojue*, *Shineray*) e indianas (*Royal Enfield* e *Baja*), passam para a categoria de asiáticas.
- 3) As europeias: *Triumph*, *Norton* (inglesas), *BMW* (alemã), *Moto Guzzi*, *MV Augusta*, *Ducati Aprilia*, *Bimota*, *Cagiva*, *Gilera*, *Piaggio* (italianas). Do mesmo modo de como dito acima, todas elas são englobadas pela referência “as gringas”.
- 4) O Brasil teve marcas nacionais, como a *Kasinski* e a Amazonas.

As principais marcas em operação no Brasil, atualmente, são: *Honda*, *Kawasaki*, *Suzuki*, *Yamaha*, *BMW*, *Harley Davidson*, *Royal Enfield* e *Triumph*. As marcas japonesas e a *Royal Enfield* têm motos mais acessíveis ao grande público e uma gama de produtos bem grande, cobrindo a maioria dos estilos. As europeias e a *Harley Davidson* são consideradas como motos premium, pelo alto custo que tem a maioria dos seus modelos, o que limita o acesso de um público maior a elas. Lembrando que entre as japonesas há modelos, como por exemplo a *Gold Wing* 1.800 cc, da *Honda*, que está entre as mais caras do mercado, igualmente colocada na categoria premium.

Com relação aos motociclistas estes podem ser identificados pela maneira com que vão para estrada, para o rolê, para a padaria. Alguns gostam mais de passeios sozinhos; outros, com um pequeno número de amigos, coisa de no máximo 5 ou 6; outros ainda são casais andando sozinhos ou com outros casais; outros preferem andar em grupo, fazer um bonde, um comboio. Normalmente estes últimos pertencem a um moto grupo ou motoclube ou, ainda, podem ser convidados por membros destes para irem com eles.

Quando o motociclista (ou motoqueiro ou *biker*, há discordância na nomenclatura entre eles mesmos) se liga a um grupo de motociclistas também há distinções. Eles podem se ligar a diferentes grupos de motociclistas, com maior ou menor comprometimento de seus membros, por conta de estatutos, regimentos e normas que se autoimpõem ou não.

Dentro os estilos mais brandos para seus membros há os moto-grupos, como por exemplo aqueles de testemunho cristão, e dos grupos de proprietários de uma marca como, por exemplo: o *Harley Owners Group – HOG*⁴ (PACHECO, 2013; DUARTE, 2019), ou o *Heritage Springer Owners Netherlands – HSON* e *Heritage Springer Owner Indonesia*⁵; ou *Goldwing World*, *GoldWing Club Finland* e o *Gold Wing Club Brasil*⁶. Há aqueles grupos mais rígidos em suas estruturas, com regras e constituição de sedes, locais específicos para os encontros rotineiros dos membros, como os moto-clubes. Ainda sim estes estão classificados em:

- a) os motoclubes “normais” ou aqueles que não são 1%, os tais 99%;
- b) os motoclubes originados das forças de segurança, os *Law Enforcement*, *LEMC*;
- c) há, especificamente nos E.U.A., os motoclubes ditos 3%;
- d) e, por fim, os motoclubes 1%, normalmente, associados a imagem de *badboys*, malvados, porradeiros, ao mesmo tempo em que são vistos como os que preservam mais o estilo do motociclismo root, o espírito *biker*, que respeitam o Código *Biker*, etc.

⁴ Os HOG são Clubes compostos de proprietários da HD, que compraram suas motocicletas zero quilometro, ou seja, não é apenas ter uma HD. Os HOG são encontrados nos diversos países que têm *dealers* (concessionárias) da marca. Muitas vezes são referidos a cidade ou ao estado como, por exemplo, *Harley Davidson Novosibirsk*, na Rússia.

⁵ Este é um exemplo curioso, ambos os Clubes são diretamente relacionados a marca *Harley Davidson*, porém os Clubes *HSON* e *HSONID* são restritos as HD do modelo *softtail Heritage*, mais especificamente, aquelas *Heritages* que possuem o garfo no estilo *springer*.

⁶ Estes e outros tantos Clubes são de motociclistas proprietários de motos *Honda Goldwing*, as quais vão das 1.000cc a 1.800cc

Em comum entre quase todos, além de rodarem mais ou menos, há práticas de assistências sociais, que cada um desenvolve ao seu bel-prazer. Alguns motoclubes, principalmente aqueles ditos *oldschool*, podem ou não as fazer, mas destacam que sua unidade, seu querer estar junto é a “paixão pela moto”, de estar com os irmãos. Lembrando que todos os estilos de moto-grupos, grupos de proprietários e moto clubes se caracterizam como fraternidades e sororidades. Os laços de afinidade ali desenvolvidos nortearam fortemente as ações de cada um dos membros, em especial, no estilo moto-clube.

Assim, estamos vendo que tais sistemas classificatórios implicam no posicionamento dos motociclistas (MCNUNAN, 2021) com relação as regras de cada motoclube; aos códigos morais (MINISTERIO MOTOCICLÍSTICO AMM BRASIL, 2019), particularmente o não escrito “Código *Biker*”; a adoção de máximas e provérbios com, por exemplo, o título deste trabalho; a organização eventos próprios, puros, mistos; a confraternização com outros moto clubes parceiros; as zoeiras e jocosidades; territórios e alianças entre grupos; linguajar e gestos próprio do meio, como por exemplo: rolê, perrengue, rola, chimar, bate e fica, bate e volta, coletado, PP, *road captain* (aqueque), rolha, ferrolho, anjo, bonde, trem, comprar terreno, pernada, bandeira, cores, brasão, etc. Estes modos de ser, de agir, de pensar e expressar presentes no motociclismo, criam a categoria de serem diferentes, de estarem fora do padrão da sociedade, de *fuck the rules, fucking the rules* (ELIAS, 2000; BECKER, 2008).

Como para ambas as pesquisas o objeto é o mesmo, apenas diferindo as mesmas pela abrangência e ponto de vista que cada um de nós individualmente se propôs, vimos nos últimos meses afinando nossa própria linguagem, bem como fazendo a coleta do máximo de dados possíveis acerca dos diversos grupos de motociclismo na região oeste paranaense para um dos trabalhos e do contexto paranaense para o outro. A partir deles, angariar a compreensão das representações elaboradas do motoclubeismo paranaense de modo geral. Lembrando que a divisão de nossos trabalhos é algo específico a nós enquanto pesquisadores, e não algo estanque de grupos daqui, dali e de acolá, afinal moto foi feita para rodar.

Como em outros trabalhos a organização do nosso próprio pensamento a respeito do que estudaremos e do que queremos saber nos conduziu, ainda de forma preliminar e não conclusiva, a começarmos o mapeamento das cidades e dos locais no Paraná nos quais existem grupos de motociclistas, como por exemplo: Balaios MC, Bodes do Asfalto MC, HOG Paraná, Gárgulas MC, Insanos MC, Medusa’s MC, Abutres MC, *Profanum* MC, Javalis MC, Filhos da Viúva MC, Pilotas Londrina MG, Estradeiros MC, Fazedores de Chuva e mais centenas de outros; a localização de sedes e subsedes (ou *chapter* ou capítulo ou facção) de seus membros; os locais dos eventos de motos mais destacados, como o que ocorre em Cascavel; as rotas dos rolês de maior destaque, como aquele feito na Serra da Graciosa ou na Serra Rastro da Serpente.

Da mesma forma nos levou a fazer o levantamento bibliográfico sobre o tema. Para tanto, pesquisamos na rede as palavras chave: moto, motocicleta, motociclismo, motociclista, *biker*, motoqueiro, motoclube. Afora termos mais específicos como marcas e modelos das motocicletas, pois não são a mesma coisa. Por exemplo, uma coisa é procurar por moto *Honda*, outra é procurar pela *Valkyrie* ou pela *Shadow 1100*, que são modelos *custom* dessa marca. Igualmente, pesquisar por *Harley Davidson*, e pesquisar por *Road King* e *Electra Glide Classic* (ambos os modelos são *custom*), valendo isto para todas as marcas. Os resultados das buscas na rede sempre são diferentes, conforme vamos trabalhando nossos termos mais especificamente. Mais um exemplo: buscar motocicleta *custom*, motocicleta *bigtrail*, motocicleta *naked*, motocicleta baixa cilindra, *Harley Davidson* até 2003, motos novas, motos usadas, motos de leilão, etc, etc.

Também procuramos referência a obras acadêmicas ou não em plataformas como Portal da Capes e *SciELO*, sites de algumas das principais livrarias, e o portal Estante Virtual, que congrega milhares de sebos de livros do país. Desta forma, adquirimos e baixamos da rede várias obras como pode ser visto abaixo, tanto livros, teses, dissertações e trabalhos científicos inteiros. Como, também, artigos de mídias especializadas, materiais dos motoclubes e motociclistas.

Pelo menos do modo que praticamos nossas buscas, o primeiro momento é como se fosse uma procura sem um filtro, olhamos e baixamos tudo, a partir de que tenha algum dos termos selecionados.

Obviamente, coletamos de tudo, apesar de boa parte não ser aproveitada para os nossos estudos, seja por deficiência no texto, seja por estar fora de contexto, entre outros critérios de exclusão que adotamos. Este primeiro momento permite acharmos muitas coisas, obtendo muito material bom para nossos estudos, e bem diversificados.

Uma das gratas surpresas deste modo de procedermos é encontrarmos trabalhos de colegas de outras áreas de conhecimento, portanto, de outras ciências que não a nossa, que trazem olhares diferentes para o mesmo objeto, já que partem de outras perspectivas de categorias, conceitos e teorias, além de metodologias distintas as nossas. É de muita importância para nós enquanto pesquisadores, termos ao menos essa noção do que pesquisadores de áreas diferentes estão falando sobre o assunto que nos colocamos a estudar. Isso faz com que tenhamos outras perspectivas de como o motociclismo pode ser estudado de uma forma ampla e sob diferentes ângulos, como é o caso de uma colega citada logo abaixo, que trabalha a questão da estética feminina no motociclismo.

Exemplificamos com os estudos de:

- 1) Pinto (2013), Magnani e Cunha (2017), Corgozinho e Montagner (2017), Souza, Malta e Freitas (2018), Monteiro, Almeida, Bonfim e Furtado (2020) Santos, Paes, Gomes E Morais (2021) tratam a respeito dos riscos para os motociclistas do uso das motocicletas. Eles abordam em seus estudos, cada qual ao seu estilo e nos modos próprios de suas áreas, questões tais como os vários casos de acidentes, traumatismos sofridos por motociclistas, riscos inerentes à prática do motociclismo, entre outras. Em alguns dos trabalhos aponta-se para o uso de equipamentos para a segurança dos motociclistas, típicos de cada estilo de moto e pilotagem. O que fica evidente é a necessidade de que os equipamentos que vestem e calçam os motociclistas: capacetes, jaquetas, macacões, calças, luvas e calçados sejam feitos de materiais resistentes a abrasão e quedas. Neste sentido é que há os certificados de qualidade para os capacetes por parte do INMETRO (nacional), do *ECE* (certificação europeia) e do *DOT* (certificação americana).
- 2) O trabalho de Amanda Morilha (2015) a respeito da estética feminina no motociclismo. Sendo que há toda uma gama de possibilidades para os estudos de estética e moda para motos e motociclistas, seja nas roupas e capacetes que usam; na customização das motos e capacetes.
- 3) A partir da óptica do marketing, comunicações, administração, produção e áreas afins de onde são oriundos, e nos quais estudam questões como adesão a marcas e modelos de motos, imagens de produtos, identidades dos consumidores, conseguimos os trabalhos de Fátima Pinto (2011), Luiz Almeida (2013), Cliverson Chiarelli (2015), Karina Weber (2015), Leonardo Glabow (2016).
- 4) Estudos sobre turismo, moto-turismo, viagens e eventos, que são uns dos principais motivos que levam a todos os motociclistas para as estradas, como os de Sergio Oller (2016), Maria Soares (2016), Gabriele Cruz (2018) e Carlos Ramoa (2019)

Há ainda centenas, senão milhares, de sites e canais do *Youtube* e do *Rumble*, especificamente sobre motociclismo. Cada um deles tem sua especificidade: motos *custom*, *bigtrails*, *speeds*; mototurismo, aventura, passeios; os mais diversos esportes com motocicletas; mecânica geral ou específica de uma marca.

Alguns dos canais seguidos por nós, são⁷:

- I. Canais no estilo autoral, *blog* ou *motovlog* como: *Wolfmann*⁸, Canal JB *Motovlog*/Jeff *Biancolini*, *Escape na Cidade*/Gus Durazzo, *KLE621FULL*/Kleber Atalla, *Motovlog Abriu o Farol*/carlosgonzalez1974/Carlos Gonzalez, *Roberty R7*, *Moto Bruta*, Domingos Bruxo, *Duzão Motovlog*, *Trocando o Óleo*, *Bikers Sem Fronteiras*/Cabelo Sanchez;

⁷ Já deixando claro que vários destes canais podem ser classificados em outras das categorias. Por exemplo, o canal do Filipecc que pusemos como de mototurismo, aventura, realmente tem isto como mote, todavia poderia ser listado junto com os de mecânica, pois ele é mecânico de *Harleys*.

⁸ Este é um dos mais antigos blogs sobre motociclismo ainda na ativa. Não migrou como outros canais para as outras mídias sociais. Como diz na sua apresentação “Um lugar para tratar de motos, em especial *Harley Davidson*, e assuntos relacionados.”

- II. De aventura, passeio, mototurismo: *Road Garage*/Filipec⁹, Canal Mileduque, Canal do Ruba Mototurista, Guga Dias, *Los Condes Kustom*;
- III. Sobre a história do motociclismo no Brasil e em geral: *WeBastardos*, *The Riders*, Max Quevedo/Índio Estradeiro, Menos Bar Mais Br;
- IV. De mecânica: Edgar Soares Motocicletas, *Gumps Garage*, Garagem Metallica, Madeira Performace, China IBMM, Pavilhão Oficina & Performance, Garagem Rabugentus, *Milwaukee Garage*;
- V. Esporte: *Lucky Friends Rodeo Motorcycle*, *Flat Track* Brasil, *Lutimm* Tripaseca;
- VI. Variedades: *Moto Play*/Amanda Pagliari, Motorama, Canal Momento Moto;
- VII. Moda: *Machina Helmets and Parts*, *Urban Helmet*;
- VIII. Pilotagem¹⁰: *Brasilriders*, *Cones Brothers*¹¹, CFB Pilotagem, Zanoni Botelho, Curso *Bigtrail* Floripa.

Do mesmo modo há os canais e ou mídias sociais estrangeiras, os quais podem ser classificados como acima, por exemplo:

- a) *Ride Like a Pro Jerry Palladino*¹²;
- b) *Chicho Lorenzo School*¹³;
- c) *Doc Harley (Low Country Harley-Davidson)*¹⁴;
- d) *MCrider - Motorcycle Training*¹⁵.

Obviamente, aqui é uma pequena amostra, entre centenas de outros que seguimos, de mídias de motociclismo nas diversas redes. Existem vários outros, os quais não citamos aqui. Cabe ressaltar que tal como fizemos com estas categorias acima, poderíamos procurar com outros termos para encontrarmos outras categorias também válidas e pertinentes ao nosso objeto, como por exemplo: moto clubes nacionais, moto clubes estrangeiros, customização, pintura, cultura *custom*, cultura *biker*, atividades sociais de motoclubes, equipamentos e peças, vendas de motocicletas, entre outros.

Salientamos que quase todos estes citados por nós e os outros tantos, multiplicam e repercutem suas mídias sociais, isto é, toda essa gente ligada ao motociclismo está nos canais de vídeos longos, como acima, mas também, nos de vídeos curtos, *Rumble*, *Twitter*, *Facebook* e *Instagram*. Aliás, este último com o *Youtube*, é onde mais estão presentes. Desta forma, cada uma de suas mídias chama, indica, atrai e reforça as demais, numa ação sinérgica.

Normalmente, para nós curiosos sobre o modo de vida de outras pessoas e grupos, para pesquisarmos basta usarmos estes mesmos nomes da lista acima, nos buscadores da internet para que os encontremos em suas diversas mídias sociais.

Também importante para qualquer estudo é termos, no mínimo, a noção das dimensões do nosso objeto, de sua quantidade, para que não percamos de vista a proporcionalidade do próprio fenômeno estudado, quando em relação a outros fenômenos.

De acordo com os dados já coletados por nós junto da Associação Brasileira dos Fabricantes de Motocicletas, Ciclomotores, Motonetas, Bicicletas e Similares ABRACICLO (2022), no nosso país

⁹ O *Road Garage* também é um *blog*. Como já mencionou várias vezes seu autor, Filipec, todas as mídias sociais hoje do *Road Garage* são em decorrência do *blog*. Ele e o público que tinha lá, foram juntos para as demais mídias, conforme ele as foi criando. O *blog* já não é mais tão ativo, como os demais canais.

¹⁰ Estes canais de *Youtube* e *Instagram* são para pilotagem de *bigtrails* e de motos *custom*. Há, também, canais que se dedicam a outros estilos como pilotagem de corrida, de *trail*. Há canais de auto-escolas que ensinam pilotagem de motos, mas muito mais focados em ensinar sobre o exame para habilitação do Detran.

¹¹ Este canal como mais alguns desta lista tem como público e alvo os motociclistas de motos *custom*. Neles são ensinadas as técnicas de pilotagem do estilo da polícia americana.

¹² Canal de *Youtube* americano sobre pilotagem no estilo da polícia americana.

¹³ Canal de *Youtube* espanhol sobre pilotagem e dicas sobre motocicletas e motociclismo, com ênfase em pilotagem para corrida.

¹⁴ Este canal é de dicas sobre manutenção de motos *Harley*. Como outros canais americanos, enfatiza o *DIY* “faça você mesmo” tão ao gosto dos americanos, bem como por ser esta uma prática que a própria *Harley Davidson* indica nos seus manuais de proprietários. Ou seja, aqueles consertos e modificações nas motocicletas possíveis de serem feitas em casa são incentivadas. Isto traz um maior domínio sobre os veículos e, igualmente, um cuidado maior quanto as manutenções dos veículos.

¹⁵ Este canal de *Youtube*, também americano, dá dicas tanto sobre pilotagem, motocicletas e manutenções básicas.

existem mais de 30 milhões de motocicletas. Também que o Brasil é o sexto maior produtor mundial de motocicletas, atendendo o mercado interno e exportando para outros países. Estima-se a produção nacional em 1,2 milhões de motocicletas ao ano. No presente ano, de janeiro a julho, foram produzidas 636.698 motos zero quilômetro, sendo que no mesmo intervalo no ano passado, 517.326 motocicletas. Estima-se que são 35,2 milhões os motocicletas condutores de veículos motorizados de duas ou três rodas (CALDEIRA, 2022).

Falando da realidade no estado do Paraná, conforme os dados obtidos do DETRAN-PR (2022), órgão oficial de controle da frota nacional de veículos motores, a frota paranaense de motocicletas, em sentido amplo, é de:

Ciclo motor	11.680
Motocicleta	1.167.127
Motoneta	319.840
Quadriciclo	63
Sidecar	444
Triciclo	2.788
Total	1.501.942

Os sites da Luna Seguros, Moto Clubes do Paraná e Moto Clube Rodas de Prata, listados abaixo, nos tem sido uteis para sabermos dos motoclubes existentes no estado e na região oeste. Neles encontramos dados sobre eles como: o número de moto clubes existentes; quantos já fecharam ou baixaram a bandeira; em alguns casos, quantos integrantes tem; localização deles pelas cidades e regiões do estado; em alguns casos, o contato deles; suas cores e brasões, etc.

Todo este conjunto de informações expostas acima acrescido das relações e contatos já mantidos por nós com motociclistas da região e do estado vem nos permitindo avançar no conhecimento que buscamos a respeito do motociclismo, dos motociclistas e suas motos na região oeste e no estado do Paraná.

As diversas maneiras como estas pessoas se ligam umas às outras por meio das relações sociais mantidas entre si, bem como as diversas maneiras que seus grupos, os eventos, rolês se relacionam para dentro e para fora do estado do Paraná, e mesmo para fora do país, são o material sobre as quais nos debruçamos e vimos trabalhando nos últimos meses e que, aos poucos, nos mostram como esta realidade de motociclistas, motocicletas e motociclismo compõem, integram e interagem com os demais aspectos da sociedade do estado.

Referências

ABRACICLO. <https://www.abraciclo.com.br/site/wp-content/uploads/2022/08/Abraciclo-Dados-do-Sector-2022.pdf>

ALMEIDA, Luiz O. V. de. **Comunidade de marcas e os proprietários de Harley-Davidson de Belo Horizonte.** Pedro Leopoldo: FPI, 2013. (Dissertação).

BECKER, Howard S. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio.** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Evidências: Sobre o bom uso de dados em ciências sociais.** Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

BÍTENCOURT, Valéria; AMORIM, Simone; CARONE, Julio C. Motociclismo. In: DACOSTA, Lamartine (org.). **Atlas do esporte no Brasil.** Rio de Janeiro: CONFEF, 2006.

- CALDEIRA, Arthur. **INFOMOTO**. <https://www.uol.com.br/carros/colunas/infomoto/2022/07/27/dia-do-motociclista-numero-de-brasileiros-que-andam-de-moto-cresce-51.htm>
- CHIARELLI, Cliverson. **A diferença é a alma A subcultura do consumo Harley-Davidson e uma comparação do significado da marca em diferentes culturas de consumo**. Biguaçu: UNIVALI, 2015. (Dissertação).
- CORGOZINHO, Marcelo M.; MONTAGNER, Miguel A. Vulnerabilidade humana no contexto do trânsito motociclístico. **Saúde Soc.** São Paulo, v.26, n.2, p.545-555, 2017.
- CRESWELL, John W. - **Projeto de pesquisa**. Métodos qualitativos, quantitativos e misto. Porto Alegre: ARTMED, 2010.
- CRUZ, Gabriele M. da. **Turismo e estilo de vida de motociclistas: análise do evento PARANAGUÁ MOTOS** sob a perspectiva dos participantes. MATINHOS: UFPR-Setor Litoral/TGT 2018 (Monografia).
- DAMATTA, Roberto A. O ofício de etnólogo ou como ter *anthropological blues*. In **Boletim do Museu Nacional**, n. 27, maio 1978. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1978.
- _____. **Relativizando, uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- DETRAN-PR https://www.detran.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-08/frota_julho_de_2022.pdf
- DUARTE, Priscila da Silva. **O processo de identificação dos membros de tribos urbanas: o caso do grupo de motociclismo da Harley-Davidson**. São Paulo: Fundação Getulio Vargas, Escola de Administração de Empresas de São Paulo 2019. (TESE).
- ELIAS, Nobert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GELL, Alfred. **A antropologia do tempo**. Construções culturais de mapas e imagens temporais. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GLABOW, Leonardo Zuccarelli - **A lovermark Harley-Davidson: uma construção sob a perspectiva da publicidade**. Rio de Janeiro; UFRJ/ECO, 2016. (Monografia).
- HANNERZ, Ulf. **Explorando a cidade**. Em busca de uma antropologia urbana. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LUNA SEGUROS. **Moto clubes em paraná**. [HTT*PS://LUNA.AC/MOTO-CLUBES/PR](https://LUNA.AC/MOTO-CLUBES/PR).
- MAGNANI, Fabio S.; CUNHA, Saulo dos S. Estudo da dinâmica das motocicletas em frenagens e curvas O efeito da técnica do piloto e da condição da estrada. **Revista Brasileira de Ensino de Física**, vol. 39, nº 2, e2311 (2017).
- MCNUNAN, Augusto. **Moto clubes, aquilo que escolhemos é o que nos define**. São Paulo: Editora Anjo, 2021.
- MILLS, Charles Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- MINISTERIO MOTOCICLÍSTICO AMM BRASIL. **Manual e orientações de conduta**. Maringá: Gráfica Massoni, 2019.
- MONTEIRO CS, ALMEIDA AC, BONFIM CV, FURTADO, BM. Características de acidentes e padrões de lesões em motociclistas hospitalizados: estudo retrospectivo de emergência. **Acta Paul Enferm.** 2020; eAPE20190115
- MORILHA, Amanda de M. **A estética feminina sobre duas rodas: uma proposta de vestuário para motociclistas**. Apucarana: UTFPR/CODEM, 2015. (Monografia).

- MOTO CLUBES DO PARANÁ. <http://motoclubesdaoparana1.tempsite.ws/>
- MOTO CLUBE RODAS DE PRATA. <https://www.rodasdeprata.com.br/2018/11/07/25-termos-e-palavras-muito-usadas-entre-motociclistas>
- OLIVEN, Ruben. **Antropologia de grupos urbanos**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- OLLER, Sergio M. **Moto-Turismo no Brasil: o caso do evento Motocapital em Brasília**. Brasília: UNB/CET, 2016. (Dissertação).
- PACHECO Izabela B.. **O desejo de viajar no estilo de vida *Harley Davidson*: um estudo sobre o *chapter HOG – The One*** Curitiba (PR). Irati: UNICENTRO/SCSA-DT, 2013. (Monografia).
- PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- PINTO, Fatima R. T. - **Você tem uma moto ou uma *Harley***. Vínculos com a marca *Harley-Davidson* em São Paulo. São Paulo: FFLCH/USP, 2011. (TESE)
- PINTO, Paulo V. H. **Avaliação do comportamento de risco de motociclistas no cenário brasileiro**. Brasília: UNB/DECA, 2013 (Dissertação).
- RAMOA, Carlos E. de A.; PIRES, Paulo dos S. O mototurismo e a sua relação com o turismo de aventura e o ecoturismo. **Rev.Tur., Visão e Ação**, v21, n2, 195-216, Mai./Ago. 2019 - Balneário Camboriú.
- RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.
- SANTOS FJ, PAES SR, GOMES JLS, MORAIS RLS. Motivação para a escolha da motocicleta: uma análise sob a perspectiva de motociclistas acidentados. **Cad Saúde Colet**, 2021;29(2):260-270. <https://doi.org/10.1590/1414-462X202129020056>.
- SOARES, Maria E. A. M. **Idas e vindas entre as paisagens e as festas motociclísticas e motoclubistas no estado de Goiás**. Goiânia: IES/UFG, 2016 (TESE).
- SOUZA HNF, MALTA DC, FREITAS MIF. Narrativas de motociclistas acidentados sobre riscos e os diversos meios de transporte. **Interface** (Botucatu). 2018; 22(67):1159-71.
- WEBER, Karina Pereira. **“Eu não pago 60 mil por uma moto. Por uma *Harley* eu pago.”: análise de consumo da imagem simbólica**. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/FCS, 2015. (Dissertação).

A *Ars Erotica* no mundo clássico – a visão somaestética de Richard Shusterman

Geraldo Magella Neres¹
Vania Sandeleia Vaz da Silva²

SHUSTERMAN, Richard. *Ars Erotica: sex and somaesthetics in the classical arts of love*. New York: Cambridge University Press, 2021. 420 p.

“Eros is not limited to the bedroom; attraction is the engine and energy of life. It makes the world go round while animating innumerable interpersonal sub-orbits”.

Richard Shusterman é professor na *Florida Atlantic University*, destacando-se como um dos mais importantes filósofos pragmatistas contemporâneos e um dos principais fundadores da nascente disciplina da Somaestética. Trata-se de um pesquisador bastante prolífico, tendo escrito inúmeros artigos e cerca de vinte livros, dois dos quais publicados no Brasil³. De formação inicial na filosofia analítica, ao travar contato com a obra de John Dewey, teve o interesse despertado pelo pragmatismo. Aliás, a proposta de constituição da Somaestética é um resultado direto da influência do pragmatismo de Dewey.

Em linhas gerais, podemos definir a Somaestética como um campo interdisciplinar que visa a compreensão ativa do corpo e a adoção de procedimentos práticos para exercitar o seu aperfeiçoamento performático, reconhecendo-o como o lócus por excelência da fruição estético-sensorial da vida e de expressão autoestilizada da subjetividade do indivíduo. Aqui fica muito nítida a influência exercida por Pierre Hadot⁴, tanto sobre Foucault, quanto sobre Shusterman: o entendimento da filosofia como uma arte de viver (Como viver uma vida significativa? O que é a boa vida?) transforma o corpo no instrumento fundamental da práxis filosófica. É no contexto deste espírito crítico da Somaestética, concebida como a arte do cultivo da percepção sensorial e da melhoria no desempenho somático, que o autor propõe um estudo filosófico da arte de fazer amor corporificada nas principais tradições culturais de erotismo.

O livro de Richard Shusterman – resultado de uma pesquisa hercúlea de investigação crítica de algumas das mais importantes tradições mundiais de *ars erotica* pré-moderna – vem, de alguma forma, completar o trabalho iniciado por Michel Foucault quando da publicação do primeiro volume de *História da sexualidade*⁵. Se Foucault, a partir da investigação de suas origens greco-romanas, abordou a genealogia da constituição da *scientia sexualis* no Ocidente; Shusterman, por sua vez, propôs-se a reconstruir criticamente a *ars erotica* em suas mais importantes expressões culturais pré-modernas, tanto orientais quanto ocidentais. Contudo, apesar desta aparente complementaridade temática, e apesar da

¹ Doutor em Ciências Sociais (UNESP), professor no curso de Ciências Sociais da Unioeste, Campus de Toledo, E-mail: geraldomagellaneres@yahoo.com.br

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

³SHUSTERMAN, Richard. *Vivendo a arte*. São Paulo: Editora 34, 1998, e SHUSTERMAN, Richard. *Consciência Corporal*. Rio de Janeiro: É Realizações, 2012.

⁴ O filósofo francês Pierre Hadot (1922-2010) é hoje reconhecido principalmente como uma importante fonte formadora de Michel Foucault. Uma de suas principais contribuições foi o resgate do conceito antigo da filosofia como instrumento privilegiado na definição do bem-viver. Neste contexto, a função da filosofia – pelo menos antes de sua colonização, primeiro pela teologia cristã e depois pela ciência moderna – seria aquela de proporcionar as condições do “exercício espiritual” (entendido em sua acepção inteiramente filosófica secular) necessário ao desenvolvimento existencial dos indivíduos. Grande parte de sua obra foi traduzida no Brasil.

⁵ Este talvez seja o projeto mais conhecido de Michel Foucault. O plano inicial da obra sofreu várias alterações, resultando em quatro volumes, sendo os três primeiros publicados ainda durante a vida do filósofo (*A vontade de saber*, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*) e o último deles (*As confissões da carne*) publicado postumamente em francês somente em 2018.

grande influência teórica de Foucault sobre Shusterman, podemos dizer que entre as duas abordagens transparece algumas divergências de fundo que merecem ser evidenciadas.

Em primeiro lugar, e talvez de maior importância, identificamos uma distinção fundamental na conceituação de Shusterman de *ars erotica*. Destoando de Foucault, que apresenta uma definição restritiva de *ars erotica*⁶, concebida em oposição diametral à *scientia sexualis*, Shusterman formula uma concepção mais nuançada, baseada na contextualização histórica de cada tradição cultural existente. Assim, sem aprofundarmos ainda a definição de *ars erotica* proposta pelo autor, que será abordada em detalhes logo mais abaixo, adiantamos que em sua conformação empírica, qualquer uma de suas diversas manifestações fenomênicas (arte erótica judaico-cristã, indiana, chinesa, japonesa, etc.) aparece como uma mistura complexa de discurso de legitimação do prazer e de busca de objetivos mais mediados, próprios da *scientia sexualis* (finalidades éticas, reprodutivas, médicas, mágicas ou soteriológicas). Então, à rigor, não existiria uma distinção absoluta nos fins buscados pelas duas tradições discursivas sobre o sexo, mas apenas concepções programáticas diferentes de educação sexual. A *scientia sexualis* propondo uma pedagogia negativa da educação sexual, centrada na profilaxia das DSTs, na prevenção da gravidez indesejada e no controle médico-higienista do desejo; e a *ars erotica* defendendo uma pedagogia positiva (e propositiva) de educação sexual, focada na “educação através do sexo” e no aperfeiçoamento somático dos amantes.

Em segundo lugar, destacamos a distinção dos arquivos históricos investigados. Enquanto Foucault se ocupou do pensamento ocidental, utilizando sobretudo as fontes representadas pelas culturas antigas greco-romana e de primórdios do cristianismo, Shusterman se ocupou da teoria erótica pré-moderna, principalmente oriental (culturas chinesa, indiana, japonesa, judaico-cristã e islâmica), mas também ocidental (cultura antiga greco-romana, medieval e renascentista). A extensão do arquivo histórico utilizado por Shusterman é gigantesca, exigindo um trabalho árduo e minucioso para analisar material tão vasto; mesmo reconhecendo que ele se restringiu apenas aos textos teóricos sobre a *ars erotica*, desprezando as fontes oriundas da literatura ficcional e das artes visuais.

Em terceiro lugar, considerando-se o enfoque geral da pesquisa, convém destacar que enquanto Foucault utiliza-se de uma perspectiva homossexual de investigação, Richard Shusterman adota uma perspectiva heterossexual⁷ de enquadramento de sua análise comparativa, distinguindo em grande medida o foco e os aspectos idiossincráticos destacados em sua exposição do tema: “Como minha experiência erótica foi majoritariamente heterossexual, este livro apresenta uma perspectiva um pouco diferente daquela de Foucault, mas que visa ser complementar”, em vez de substitutiva, “de seu trabalho fundamental” (p. xii). Apesar desta diferença de perspectiva, a análise do autor baseia-se na crítica do machismo, da heteronormatividade compulsória e da objetificação das mulheres, elementos que tradicionalmente sempre fizeram parte constitutiva da *ars erotica* pré-moderna. Aliás, ao lado da crítica à objetificação feminina e à heteronormatividade compulsória, é possível identificar também uma defesa da democratização das técnicas e habilidades estético-afetivas promovidas pela *ars erotica*, até agora restritas a uma minoria privilegiada da população.

Como resultado disto, o livro *Ars Erotica* de Richard Shusterman pode ser classificado como uma reflexão teórica, situada a meio caminho entre o ensaio filosófico e a história cultural das ideias, que busca situar a teoria erótica tradicional pré-moderna dentro de seu contexto histórico e cultural. É claro, contudo, que todo trabalho de contextualização histórica de leitura de textos clássicos sempre traz embutidos os interesses do leitor/autor em questão. De fato, a reflexão produzida por Shusterman

⁶ FOUCAULT, M. História da sexualidade 1: A vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2015. Capítulo III, p. 59-84.

⁷ É fundamental levar em consideração que as características do autor têm impacto na sua produção intelectual (como mostraram os criadores do método do contextualismo social, que podem ser conhecidos no dossiê publicado na *Revista Tempo da Ciência*, v. 26, n. 52, 2019) e, nesse sentido, o fato de que Foucault era homossexual e o autor afirma ser heterossexual tem impacto na sua apreciação do tema. Cabe ressaltar que o lugar de fala do autor é relevante: trata-se de um homem heterossexual, o que significa que sua superação do patriarcado e da heteronormatividade limita-se ao modo como ele consegue compreender os impactos destes imperativos na sua experiência. Uma mulher heterossexual, ou lésbica ou bissexual faria uma leitura diferenciada e poderia perceber melhor os ecos das normatividades em aspectos que o autor não percebeu completamente. A despeito disso, é importante considerar que a formação intelectual – filosófica ou científica – permite superar parte do peso das normatividades, apenas não muda o essencial que é adquirido pela vivência direta de uma condição.

visa a um objetivo muito específico, ou seja, insere-se no seu programa mais vasto de fundação de um novo campo de estudos que ele denomina de Somaestética. Do ponto de vista do plano de exposição, o livro está dividido em oito capítulos. O primeiro capítulo estabelece o quadro teórico-conceitual, enquanto os sete capítulos restantes examinam sistematicamente as teorias eróticas das principais culturas que definiram as bases de nossa civilização moderna.

Todavia, a incorporação da *ars erotica* ao projeto de constituição da Somaestética impõe dois problemas teóricos que exigem prévia solução. A propósito, somente a resolução destes problemas, que ocupa todo o primeiro capítulo do livro, é que vai permitir a configuração do quadro teórico exigido pela pesquisa, possibilitando a formulação de uma metodologia comparativa de investigação apropriada ao objeto de estudo e a criação de um vocabulário técnico-conceitual adequados à compreensão filosófica da arte de fazer amor. Além do mais, esta preocupação teórico-conceitual não se esgota no primeiro capítulo, mas avança também ao longo do livro, estando implicitamente presente mesmo nos capítulos que analisam as diferentes tradições culturais de *ars erotica*.

O primeiro problema é aquele de definir precisamente o sentido de arte no campo da expressão erótico-sexual humana. O que precisamente define o caráter artístico do fazer amor? Ou seja, em que sentido exato a expressão sexual pode ser considerada artística? Como uma forma de arte, de que modo a *ars erotica* pode contribuir para a arte de viver e o cuidado de si?

O autor responde ao primeiro problema teórico de modo gradual. Ele começa pelo resgate etimológico da expressão *ars erotica*, identificando tratar-se de uma composição híbrida formada pela junção da palavra latina para arte (*ars*) com a palavra grega para amor (*eros*). Apesar de usada normalmente para indicar uma obra de arte de conteúdo erótico, seja na literatura, seja nas artes plásticas em geral, o seu sentido específico de “arte do amor” (ou “arte de fazer amor”), já evidente desde a antiguidade na famosa obra de Ovídio (*Ars amatoria*), tornou-se um termo popular graças ao uso feito por Michel Foucault em seu primeiro volume de *História da sexualidade*. É que nesta obra, ao distinguir claramente entre a abordagem moderna do sexo (*scientia sexualis*) e a abordagem pré-moderna (*ars erotica*), o filósofo francês acabou por consolidar a definição corrente do conceito de *ars erotica* enquanto arte de fazer amor.

Uma vez recuperado o processo de definição do conteúdo postulado por Foucault, o autor reformula substancialmente o significado do conceito. Como já assinalado acima, na concepção de Shusterman a *ars erotica* não é um conceito integralmente antitético ao conceito de *scientia sexualis*, como queria Foucault, já que comporta elementos pertencentes a ambas as tradições discursivas. Assim, a *ars erotica* não pode ser definida de modo reducionista, como a tradição discursiva legitimada apenas pela busca exclusiva do prazer, constituindo-se no mínimo da articulação de três elementos essenciais: i) comporta uma tradição discursiva, que pode ser oral ou escrita, defensora do princípio do prazer (com gradações na legitimação religiosa do princípio do prazer), ii) almeja, ao mesmo tempo, além do prazer erótico-sexual imediato, outros objetivos mais mediatos, que podem ser éticos, médicos, reprodutivos ou soteriológicos e iii) inclui um corpo de técnicas eróticas e de estilos de fazer amor, legitimados pela cultura em questão, para prover a expressão artística da união sexual. Apesar de reconhecer todas estas dimensões, o autor privilegia a última acepção do conceito, definindo instrumentalmente a *ars erotica* como o exercício estético cultivado da resposta sexual humana.

Mas, então, quais são efetivamente as características da *ars erotica* que a qualificam como um tipo de arte? Para início de conversa, o autor afirma que a *ars erotica* é uma arte na acepção geral do termo, no sentido de que é uma prática que exige o domínio de certas habilidades ou o controle de um determinado processo de saber fazer. Por conseguinte, a *ars erotica* é principalmente uma arte no sentido grego de *techné*. Mais especificamente, a *ars erotica* pode ser definida como um conjunto de habilidades, nomeadamente no domínio de técnicas corporais ou psicofísicas, empregadas no cultivo da excitação, de sua intensificação e de prolongamento do êxtase durante a interação sexual entre os amantes⁸.

⁸ Note-se, entretanto, que esta afirmação tem validade parcial, pois se aplica na íntegra apenas às teorias eróticas mais desenvolvidas. Algumas formas de *ars erotica* são bastante rudimentares, tanto com relação ao repertório de técnicas eróticas disponibilizadas, quanto com relação aos níveis de cultivo estético do prazer sexual, centrando seus esforços principalmente na “pragmática da reprodução”. É o caso, por exemplo, da arte erótica desenvolvida pela tradição cultural judaico-cristã, de forte tendência ascética, que privilegia a produção da prole em vez da intensificação do prazer erótico-sexual.

Contudo, e este é um aspecto chave, a *ars erotica* é uma arte performática, no sentido dado pela língua inglesa ao termo. Ou seja, tal como a dança, o canto, o teatro etc. a excelência na execução da *ars erotica* exige o domínio prático refinado na condução do corpo, tanto do próprio corpo, quanto do corpo do/a amante.

Por outro lado, a *ars erotica* pode ser considerada como uma forma de arte também no sentido formal das *artes plásticas*. A investigação sistemática feita pelo autor identificou seis características presentes na prática das artes eróticas pré-modernas que as qualificam como similares formalmente às artes plásticas. A primeira delas é a valorização estratégica do deleite estético por parte da *ars erotica*, que faz com que algumas das disciplinas das belas-artes e de outras atividades artísticas afins sejam incorporadas ao ritual da união sexual, visando aprofundar e diversificar a experiência estético-sensorial do encontro erótico. Além de se ocupar da ampliação dos limites do uso prazeroso do corpo, a *ars erotica* ainda adiciona outras formas de estímulo estético dos cinco sentidos (como a música, a decoração, a perfumaria, a joalheria, a moda, a culinária, etc.) à experiência tátil da união sexual. Esta combinação de sensações visuais, auditivas, gustativas, tácteis e olfativas busca induzir uma espécie de sinestesia estética (fusão extática dos sentidos), que é o objetivo maior buscado pela prática disciplinada da *ars erotica*.

A segunda característica formal fundamental da *ars erotica* é sua defesa incontestada da preponderância da busca do prazer diante de outros interesses secundários ou subordinados. A *ars erotica*, mesmo reconhecendo as diferenças existentes entre as várias tradições, opõe-se radicalmente à mera concepção utilitária da sexualidade. No contexto da *ars erotica* o desejo aparece como um fim em si mesmo e os atos da paixão apenas como meios para a realização do prazer. As motivações utilitárias, quaisquer que sejam elas (reprodutivas, médicas, religiosas, etc.), são, com poucas exceções⁹, subordinadas à fruição do prazer erótico-sexual.

A terceira característica da teoria erótica clássica é ainda mais formalista. A *ars erotica* transforma a expressão sexual humana numa coreografia orquestrada de ações eróticas, criando um senso de organicidade e de harmonia estética. O encontro erótico é dividido em estágios formais, que se sucedem num crescendo de excitação (tal como no teatro, na música clássica ou na ópera), culminando no ápice da experiência orgástica. No entanto, a experiência estética não se encerra necessariamente ao término da cópula, mas pode se prolongar ainda mais, através da execução de uma série de outras atividades artísticas (conversação, jogos, discussões literárias ou filosóficas, etc.) que beneficiem o convívio íntimo dos amantes.

A quarta característica formal da *ars erotica* é dada pela valorização da busca do domínio artístico na execução das ações da paixão. Não do domínio meramente mecânico, mas do domínio *performático* (psicofísico): o praticante disciplinado da *ars erotica* almeja tornar-se um virtuose na execução de sua arte. Neste caso, as tradições específicas de *ars erotica* não apenas codificam uma determinada forma de execução dos atos eróticos (tipos de beijo, abraço, mordida, profundidade de penetração, posição sexual, etc.), como também estabelecem a forma de sua percepção subjetiva (os estados de êxtase, enlevo ou beatitude esperados de um determinado ato erótico). O cuidado de si preconizado pelas tradições de *ars erotica* criam estilizações estéticas próprias, decorrentes da ênfase no embelezamento externo dos corpos e no grau de cultivo de suas capacidades perceptivas interiores.

A quinta característica da *ars erotica*, que está diretamente relacionada à anterior, resulta da transfiguração efetuada nos corpos dos amantes durante o encontro sexual. Ou seja, durante a prática da *ars erotica*, devido à ressignificação cognitiva operada pela teoria erótica, os corpos dos amantes e as atividades da paixão são investidos de significados simbólicos auferidos pela cosmovisão religiosa específica de cada tradição cultural. Esta rede sutil de significados, que implanta o cultural sobre o biológico, é modelada pelo tipo de cultura religiosa hegemônica em cada sociedade.

Finalmente, coroando o conjunto de características que instituem a *ars erotica* como um tipo de arte formal, o autor identifica o interesse classificatório presente na maioria das teorias eróticas pré-modernas. A *ars erotica* estabelece padrões de classificação dos amantes potenciais, considerando-se

⁹ Estas exceções restringem-se às formas menos desenvolvidas de *ars erotica*.

critérios de beleza, tipo físico, tamanho dos genitais, virtuosidade performática ou de refinamento estético. Esta classificação, apesar de aparentemente pedante para os leitores contemporâneos, visa estabelecer uma tipologia capaz de reunir os pares eróticos mais adequados e esteticamente funcionais para a expressão artística da união sexual.

A distinção da *ars erotica* diante da perspectiva ordinária de expressão sexual humana funda-se, portanto, no cultivo da intenção, do *insight* e da habilidade estética na execução dos atos da paixão. A prática habilidosa da arte da união sexual definitivamente implica num grau de controle somático que falta na relação sexual comum e, de certa forma, acaba se afirmando como seu principal componente definidor. O prazer não deve ser evitado, nem grosseiramente desperdiçado no afã voraz de seu consumo, mas deve ser degustado de modo consciente e habilidosamente disciplinado. Só assim o prazer sexual ordinário pode ser polido, lapidado e estabilizado para que se transforme em prazer estético. Neste caso, o conhecimento exclusivamente teórico é insuficiente, já que só o domínio prático refinado do *soma* permite transformar a experiência sexual grosseira (apressada, ansiosa, utilitária, inconsciente, etc.) numa experiência erótica artística.

O segundo problema teórico é aquele de identificar os fundamentos ideológico-estruturais que dão forma e conteúdo concreto às diversas teorias eróticas pré-modernas. Quais são as bases culturais que definem os contornos estéticos formais e os níveis potenciais de fruição do prazer presentes nas diversas configurações culturais de *ars erotica*? Como a cultura, especificamente cada tradição cultural particular, molda e define a sua própria *ars erotica*?

Num certo sentido, toda atividade sexual humana poderia ser classificada como erotismo (como *ars erotica*), já que forçosamente sempre será mediada pela cultura. Como ser cultural, o homem só pode se expressar sexualmente, através da cultura. Assim, mesmo a mais trivial das relações sexuais entre os seres humanos, como aquela feita às pressas e com pouca percepção sensorial consciente da experiência, poderia entrar nessa classificação. Contudo, o conceito de *ars erotica* implica um passo além, implica na adoção de uma dimensão programática normativa, na disposição de constituir um conjunto de práticas e uma tradição discursiva que sistematize uma determinada concepção de conduta sexual artística legitimada pela cultura hegemônica de uma dada sociedade e época histórica específica.

Seguindo a sua argumentação, ainda no primeiro capítulo, o autor começa por defender que os seres humanos diferem dos demais animais pelo fato de distinguirem duas finalidades básicas na expressão sexual. A reprodução ou perpetuação da espécie, que é a razão básica da existência dos próprios mecanismos reprodutivos, que transforma a interação entre os sexos numa atividade geneticamente programada. E a busca do prazer, que é uma função subsidiária (no sentido biológico, não cultural), também fisiologicamente sustentada pela biologia, com uma plasticidade muito maior, que transforma a interação entre os sexos numa atividade culturalmente modelada. Esta relação dialética entre natureza e cultura é o que permitiu à humanidade a criação da *ars erotica*, a constituição de uma forma de arte que transforma as sensações e sentimentos diretamente sensuais na fruição estética ou artística típica do erotismo. Embora a reprodução continue sendo o imperativo biológico do sexo¹⁰, a busca pelo prazer estético tornou-se o imperativo cultural¹¹ postulado como fim maior pelas tradições pré-modernas de *ars erotica*.

Então, a *ars erotica*, como as demais artes plásticas, baseia-se no cultivo de capacidades naturais ou biológicas já presentes no organismo humano. Assim como o teatro, a dança ou a música foram instituídos como campos artísticos autônomos a partir do cultivo estético disciplinado da

¹⁰ Que a reprodução seja hegemonicamente pensada como o imperativo biológico do sexo é algo que aceitamos culturalmente no Ocidente, com predominância da matriz judaico-cristã – e mesmo em algumas outras culturas – mas sabemos hoje o quanto as diversas vertentes da Biologia estão impregnadas de explicações científicas que visam reforçar aspectos dogmáticos e ideológicos importantes para a ordem social vigente. Quer dizer, por que não pensar que é o prazer que induz seres humanos a buscar relações sexuais que acabam resultando em reprodução? Como explicar que seja necessário criar e reforçar narrativas ideológicas que estimulem a maternidade e a paternidade porque não são instintos, mas construções culturais com propósitos sociais e políticos? E ao mesmo tempo criar narrativas em que o sexo precise estar relacionado com casamento, monogamia, reprodução, cerceamento do desejo (entendido como difícil de controlar)? Por que existe tanta dificuldade em aceitar que o que se deseja é o prazer decorrente do sexo e não suas consequências reprodutivas ou institucionais?

¹¹ Pelo menos tendencialmente, em função da diversidade de regulações religiosas na legitimação do cultivo do prazer.

expressividade cênica, da aptidão para a realização de movimentos graciosos precisos e da habilidade natural de fala do corpo humano, respectivamente; a *ars erotica* também foi construída pela cultura sobre a capacidade natural do corpo humano para experimentar o prazer originado da união sexual. Deste modo, os fundamentos ideológico-estruturais que dão forma e estrutura às diversas manifestações empíricas da *ars erotica* devem ser buscados naquilo que denominamos de *visão de mundo* ou *Weltanschauung* específica de cada cultura tradicional considerada.

Por conseguinte, os fundamentos da *ars erotica* podem ser identificados na convergência entre as influências gerais da cultura (oriundas de concepções estéticas autóctones difusas, presentes nas variadas idiossincrasias artísticas e estilísticas de cada civilização, sociedade ou povo) e a regulação ético-moral imposta pela matriz religiosa hegemônica em cada tradição cultural pré-moderna particular (diferentes graus de ascetismo e de negação do mundo impostos pela cultura religiosa). Desta influência recíproca entre a cultura artística originária e o destaque dado ao valor ético-moral do prazer surgem os vários tipos distintos de arte erótica, cabendo à religião um papel hegemônico na definição de sua conformação final¹². É necessário sublinhar, portanto, que existe uma gradação nos níveis de sofisticação estética e de afirmação hedonista do prazer sexual entre as diferentes tradições de *ars erotica*. Nem todas, por exemplo, atingiram o nível de sofisticação alcançado pelas riquíssimas tradições indiana e chinesa de erotismo, que desenvolveram não só a capacidade cognitiva para conceber estados extáticos ou beatíficos superiores de intoxicação estético-erótica (desconhecidos ou desconsiderados por outras tradições), mas que também foram capazes de criar a tecnologia psicofísica necessária para a sua indução. Enquanto a tradição artística geral da cultura define os níveis de desenvolvimento da sofisticação estética, o grau de ascetismo da matriz religiosa limita a profundidade de afirmação do prazer erótico-sexual postulado por cada tradição individual de *ars erotica*.

Ao longo dos sete capítulos restantes o autor apresenta uma análise crítica sistemática de cada uma das principais teorias eróticas pré-modernas, destacando os seus diversos desenvolvimentos estéticos particulares e suas possíveis contribuições para a arte de viver. O segundo capítulo examina as teorias eróticas da Grécia antiga e seu desenvolvimento posterior na cultura romana. A característica distintiva da *ars erotica* grega é dada pelo politeísmo de sua cultura religiosa. A religião politeísta grega, riquíssima em divindades masculinas e femininas movidas pelo desejo e pela busca insaciável do prazer (tão ao gosto dos simples mortais!), produziu uma *ars erotica* polimórfica profundamente afirmadora do deleite sexual. Ao estabelecer uma distinção clara entre reprodução (casamento) e prazer (sexo extramarital), a tradição cultural grega criou as condições para a explosão de uma pluralidade erótica¹³ que abriu espaço à homossexualidade, lesbianismo, bissexualidade, prostituição, concubinato, etc.; mas, também, para a defesa do ascetismo e do controle das paixões eróticas através do cultivo da razão. Em suma, as diferentes perspectivas filosóficas greco-romanas produziram teorias eróticas específicas, que competiam entre si num ambiente de relativo respeito mútuo, sem produzir uma tradição homogênea sistemática de arte erótica, nos moldes da chinesa ou indiana. Esta valorização positiva da diversidade da experiência sexual, herdada e desenvolvida em seguida pelos romanos, produziu uma *ars erotica* extremamente refinada, que acabou por se tornar um elemento fundamental da arte de viver da cultura greco-romana.

O capítulo terceiro examina a *ars erotica* produzida pela tradição cultural judaico-cristã. Aqui, diferentemente do polimorfismo do erotismo das tradições religiosas politeístas, temos uma cultura erótica profundamente influenciada pela concepção monoteísta da divindade. Nestas condições, a empreitada cultural de edificação da arte erótica precisa se subordinar ao modelo assexuado de um Deus monoteísta, sem parceiros ou parceiras sexuais (de certo modo amorfo ou assexual). Sem um modelo divino sexuado e afirmativo do prazer erótico, a tradição judaico-cristã é obrigada a fundamentar a sua arte erótica na busca da pragmática da reprodução. Ou seja, na ausência de um paradigma divino para o amor erótico prazeroso, a *ars erotica* volta-se inteiramente para a estetização da

¹² Segundo o autor, a religião seria o fator principal na definição da especificidade da *ars erotica* de uma dada tradição cultural.

¹³ É bom que se diga que esta exuberância polimórfica do erotismo grego não eliminou de forma alguma o “machismo heroico” e a misoginia típicos da cultura grega, que continuou vicejando ao lado desta pluralidade erótica cosmopolita. É preciso acrescentar ainda que a teoria erótica greco-romana é marcada por uma profunda discordância entre partidários do hedonismo (defensores do valor da beleza corporal e dos prazeres sensoriais) e partidários do ascetismo (defensores do controle rigoroso dos sentidos e da rejeição da irracionalidade passional).

reprodução ou produção da progênie. O desejo visa primordialmente à satisfação dos desígnios religiosos de perpetuação da espécie, não à busca do prazer. A tradição cristã aprofunda ainda mais estas características ascéticas, já presentes no judaísmo. Se a busca do prazer já era desestimulada quando o foco do erotismo judaico recaía sobre a produção de descendentes, agora que os teólogos cristãos passam a valorizar o celibato, esta busca é ainda mais drasticamente desencorajada. Na impossibilidade de adoção do celibato por todos, já que isto representaria o fim da sociedade, o casamento heterossexual monogâmico, com a subordinação da mulher pelo homem e o controle estrito da relação sexual pelas normas impostas pela religião passam a conformar a *ars erotica* judaico-cristã.

O capítulo quarto examina a tradição chinesa de *ars erotica*, considerada a mais antiga do mundo e uma das mais sofisticadas do ponto de vista estético. O autor chama a atenção para o equívoco cometido por Foucault¹⁴ que - no primeiro volume de *História da sexualidade* - cunhou o conceito de *ars erotica* exatamente a partir da análise da tradição erótica chinesa. Ou, pelo menos, da versão da teoria erótica chinesa conforme apresentada ao Ocidente pela publicação da obra de R. H. Van Gulik (*Sexual Life in Ancient China*) nos anos sessenta. Segundo Shusterman, o erro de Foucault, provavelmente estimulado pelo viés orientalista da edição do livro de Van Gulik, foi considerar a tradição erótica chinesa como sendo movida exclusivamente pela busca do prazer erótico-sexual, divorciado de quaisquer outras finalidades mediatas e, conseqüentemente, em total oposição ao discurso medicalizado ocidental do sexo, próprio da *scientia sexualis*. Ao contrário desta leitura, de clara tendência orientalista, o recurso direto aos textos originais da tradição mostra que a *ars erotica* chinesa concebe o prazer sexual primordialmente como um meio para a busca de objetivos médicos, espirituais e éticos estipulados pela religião chinesa (principalmente a religião taoísta, que defendia uma visão holística da realização espiritual).

Em seu contexto religioso original, fundado na busca mística da harmonia entre as duas forças complementares da natureza, o ato de fazer amor está profundamente vinculado às questões metafísicas de busca do equilíbrio entre as energias de Yin/Yang e ao cultivo alquímico da vitalidade; além de servir como instrumento privilegiado do autodesenvolvimento ético, ao favorecer o domínio sobre si mesmo que resulta da prática disciplinada das técnicas psicofísicas sexuais. A conclusão do autor é a de que a *ars erotica* era uma peça fundamental do projeto de autocultivo da tradição cultural chinesa clássica, contribuindo tanto para o aperfeiçoamento físico (aumento da vitalidade, prolongamento da vida, etc.), quanto para o desenvolvimento ético-moral (equilíbrio mental, aperfeiçoamento pessoal e respeito mútuo). Além disto, tal como a tradição indiana, a *ars erotica* chinesa foi uma das poucas teorias eróticas mundiais a produzir uma técnica de sublimação alquímica ou transformacional baseada no cultivo ígouico da beatitude erótico-sexual.

O foco do capítulo quinto é a análise da *ars erotica* indiana. Esta tradição é quase tão antiga quanto a chinesa, destacando-se pela abrangência sistemática no tratamento teórico da questão do prazer (existe todo um corpus de literatura dedicado à busca do prazer erótico, denominado de *Kamashastra*)¹⁵ e pelo empenho em criar tecnologias psicofísicas especificamente projetadas para a intensificação e o prolongamento da beatitude sexual (as sessenta e quatro artes do amor codificadas nestes tratados)¹⁶. No entanto, o grande destaque da tradição cultural indiana consiste na extrema sofisticação estética de sua *ars erotica*, que conseguiu como nenhuma outra fundir hedonismo e ascetismo, combinando a experiência do êxtase erótico com a beatitude mística da realização espiritual. Esta combinação criativa intrigante entre *prazer* e *ascese* cristaliza-se na figura mitológica do deus Shiva, às vezes representado iconograficamente com o falo ereto, considerado ao mesmo tempo tanto a

¹⁴ Foucault, 2015, p. 59-84.

¹⁵ A visão de mundo clássica hindu estabeleceu três propósitos a serem buscados pelos indivíduos ao longo da vida ou *Trivarga*, posteriormente acrescidos de um quarto, então denominados de *Purusbartas*, com cada um destes objetivos sendo regido por um corpo especializado de conhecimentos: i) a busca da autorrealização no nível sensual, especialmente do prazer sexual (*Kamashastra*), ii) a busca da autorrealização no nível político, econômico e profissional (*Arthashastra*), iii) a busca da autorrealização no plano ético-moral (*Darmashastra*) e, finalmente, iv) a busca da autorrealização no plano espiritual (*Mokshashastra*).

¹⁶ Estas artes, codificadas nos vários tratados eróticos indianos, ensinam as oito variações das oito atividades eróticas essenciais: 1) abraçar, 2) beijar, 3) beliscar e arranhar, 4) morder, 5) modos de penetração, 6) sons eróticos, 7) posições sexuais e 8) formas de intensificação do prazer. Como cada uma destas oito atividades eróticas comporta oito variações fundamentais, totalizam assim sessenta e quatro artes utilizadas no despertar da paixão.

divindade da virilidade e potência sexual, quanto o patrono das práticas ióguicas ascéticas. O próprio Kamasutra, unanimemente reconhecido como o texto fundador da *ars erotica* indiana¹⁷, corrobora esta mitologia de origem, quando em seu primeiro livro, remete ao touro Nandi (que serve de montaria ao deus Shiva) a autoria da redação dos escritos originais sobre o erotismo que lhe deram origem.

Os capítulos sexto e sétimo analisam as teorias eróticas das culturas islâmica e japonesa, respectivamente. Estas duas tradições de *ars erotica* sofreram influências significativas das tradições culturais mais antigas e ricas das teorias eróticas que lhes precederam; especialmente a influência indiana no caso do erotismo islâmico e a influência chinesa no caso do erotismo japonês. Contudo, apesar destas influências culturais exógenas diferentes, ambas as tradições partilham entre si uma característica bastante distintiva, que é dada pela valorização aguçada da estética sedutora do perfume e da combinação explosiva de delicadeza e de violência extremada na condução das ações da paixão. Embora a teoria erótica mulçumana tenha importado elementos das tradições indiana e greco-romana, ela teve que adaptar as tecnologias somaestéticas desenvolvidas por estruturas culturais politeístas à estrutura monoteísta da religião islâmica. O mesmo se deu com a *ars erotica* japonesa, que se desenvolveu sobre forte influência cultural das religiões e artes tradicionais chinesas, mas que adquiriu identidade própria ao se moldar organicamente aos fatores religiosos, sociais e políticos da cultura japonesa.

Finalmente, concluindo sua análise das principais tradições pré-modernas do erotismo, o capítulo oito encerra o livro, voltando-se para a investigação de algumas questões-chaves colocadas pela teoria erótica desenvolvida na Europa durante os períodos medieval e renascentista. Embora profundamente cristã, a cultura europeia medieval e renascentista também absorveu grande influência de outras matrizes civilizacionais, que contribuirão para moldar a sua teoria erótica na transição para a modernidade. A principal destas influências originou-se da redescoberta da tradição erótica pagã da antiguidade greco-romana, iniciada pelos eruditos monásticos medievais, chegando ao ápice com o empenho do humanismo renascentista em resgatar as contribuições dos clássicos para se pensar os problemas da época. Outra influência importante veio da cultura islâmica, cujos primeiros contatos mais sistemáticos iniciaram-se com as cruzadas, ampliando-se com a conquista árabe de grandes porções territoriais na Europa. As influências das teorias eróticas pagã e islâmica serão filtradas pela perspectiva filosófica cristã, inaugurando variações na *ars erotica* europeia que progressivamente superarão os limites estreitos da herança judaico-cristã. Este movimento tendencial de aperfeiçoamento das técnicas eróticas e de crescente afirmação do deleite sensual é apreendido pelo autor através da análise de algumas contribuições teóricas medievais (Abelardo e Heloísa, mas também da tradição do amor cortês, postulada por André Capelão) e renascentistas (distinguindo as contribuições neoplatônicas, célicas e cortesãs) ao desenvolvimento da arte erótica na fase inicial do longo processo histórico de transição europeia para a modernidade.

- - -

O que fazer com o conhecimento resultante da análise comparativa da teoria erótica pré-moderna? Como separar o joio do trigo, distinguindo as contribuições aproveitáveis no corpus da tradição clássica do erotismo, incorporando os desenvolvimentos nas técnicas eróticas e eliminando o sexismo? É possível a constituição de uma *ars erotica* inteiramente secular e adaptada ao nosso tempo? E, caso a resposta a esta pergunta seja afirmativa, quais seriam as características exigidas de uma *ars erotica* que se pretenda contemporânea e emancipatória?

De imediato, diríamos que a constituição de uma *ars erotica* secular, emancipatória e adaptada às condições de nosso tempo não só é possível, como é altamente desejável. Aliás, a configuração de uma nova *ars erotica* torna-se mesmo essencial diante dos dois graves problemas intrínsecos à teoria erótica tradicional identificados no livro. O primeiro deles decorrente do preconceito sexista multissecular entranhado nestas teorias, manifesto principalmente na objetificação do corpo feminino, na subordinação das mulheres e na imposição compulsória da heteronormatividade. O segundo problema

¹⁷ Na verdade, hoje sabemos que o Kamasutra é a versão escrita de uma longa e antiga tradição discursiva oral desenvolvida pela cultura hindu sobre o erotismo. A sua composição pode ser situada por volta do século III - IV de nossa era, mas a tradição oral que lhe deu origem é muito mais antiga, perdendo-se nas origens remotas da tradição cultural hindu.

é decorrente da natureza elitista do conhecimento da arte do amor, que tradicionalmente sempre esteve limitado a uma minoria da população. A natureza esotérica das artes do amor e a necessidade de tempo para se dedicar à sua prática fizeram com que (com raríssimas exceções) a *ars erotica* pré-moderna ficasse restrita a círculos fechados da elite. A solução destes dois problemas está no cerne de qualquer proposta de renovação ou refundação da teoria erótica. Neste sentido, o projeto político contemporâneo de constituição de uma nova *ars erotica* exige o compromisso integral com a defesa do princípio da liberdade sexual individual, fundada na busca ética do prazer e no reconhecimento da igualdade efetiva na relação entre os gêneros, transformando a fruição estética do prazer numa das possíveis vias para o acesso ao autocultivo ético-somático.

Ao discutirmos as linhas gerais do livro de Shusterman, identificamos que a *ars erotica* enquanto teoria ou sistema é uma estrutura constituída pela articulação de uma *ética* e de uma *estética*, possibilitando a instauração de uma tradição discursiva que cinge valores ou princípios axiológicos com concepções artísticas e estilísticas gerais na expressão da função sexual. As diversas tradições de *ars erotica* fazem exatamente isto, estabelecendo os níveis legítimos de cultivo do prazer através da regulação religiosa e selecionando no patrimônio artístico e estilístico coletivo das diversas culturas os traços estéticos eletivos que formalizam a configuração específica de cada arte de fazer amor. Neste sentido, afirmarmos que o primeiro elemento do par desta estrutura dinâmica – a saber, a regulação da economia política do prazer sexual pelos valores religiosos tradicionais – sofreu o inevitável desgaste do tempo, perdendo a sua imposição hegemônica incontestada. Não tem mais sentido funcional utilizar os dogmas religiosos ancestrais, forjados originalmente para regular a vida social de comunidades tradicionais agrárias, como princípios éticos para normatizar a vida de sociedades altamente tecnificadas, individualizadas e cosmopolitas do século XXI. Ainda mais nas novas condições de explosão das identidades políticas, da crescente compreensão da maleabilidade e plasticidade do *eu*, da composição de novos estilos de vida erótica e do revolucionamento radical dos costumes sexuais que se verifica atualmente. Por outro lado, a riqueza da expressão artística e estética das diversas teorias eróticas clássicas – o segundo elemento a compor a estrutura básica da *ars erotica* – mantém a sua importância singular, funcionando como uma espécie de fundo ou *pool* de possibilidades que pode ser utilizado nas novas experimentações que venham a assumir o projeto político de constituição de uma arte erótica autenticamente contemporânea e emancipatória.

Da mesma forma, o caráter elitista da *ars erotica* pré-moderna também não mais se justifica nas sociedades contemporâneas. Em contraste direto com as sociedades hierárquicas, nas quais a produção e veiculação do conhecimento era rigorosamente controlada, as sociedades democráticas contemporâneas organizam-se com base no livre fluxo de conhecimentos e informações. Consequentemente, não tem mais nenhum sentido manter em segredo a posse de uma arte que pode beneficiar à imensa maioria da população, como é o caso da *ars erotica*. Aqui, a dificuldade maior é construir a pedagogia adequada à difusão popular de uma educação sexual estética (não meramente médico-higienista) e os institutos sociais capazes de encampá-la. Nada que a experimentação social não consiga resolver quando se criam as condições políticas adequadas para a sua atuação.

É neste ponto que a reflexão de Richard Shusterman sobre a teoria erótica clássica fornece a sua contribuição mais importante. Ao providenciar uma compreensão crítica da teoria erótica clássica, ele identifica não só as raízes de suas atitudes sexistas, fornecendo assim o diagnóstico para a sua superação; mas, mais importante ainda, fornece uma visão sistemática destas teorias, permitindo um acesso amplo a estas tradições, desbordando os limites da comunidade acadêmica e alcançando uma ampla parcela do público não especializado. Até onde sabemos, apesar da vastidão imensurável da bibliografia sobre a sexualidade, este é o primeiro trabalho filosófico de qualidade a abordar comparativamente as principais teorias eróticas clássicas.

Então, como conclusão, afirmamos que uma *ars erotica* contemporânea, secular e emancipatória tendencialmente apresentaria, as seguintes características principais: i) seria plural, polimórfica e não homogênea, nos moldes da teoria erótica greco-romana, abrindo espaço à livre expressão da diversidade de orientações sexuais e de composição de novos estilos de vida erótica; ii) seria amplamente acessível, permitindo acesso livre a seus conhecimentos e práticas essenciais, exigindo assim a superação do modelo esotérico de iniciação às artes do sexo; iii) seria laica, mundana e profana

quanto à sua regulação ético-moral, mas aberta às experiências numinosas e espirituais do estado de êxtase ou de intoxicação erótico-sexual e, finalmente, iii) seria emancipatória, no sentido de ser orientada pela busca ética do prazer, do autocultivo e da igualdade substantiva na relação entre os amantes.