



PLANÍCIE CIENTÍFICA

REVISTA DISCENTE

REVISTA DISCENTE
PLANÍCIE CIENTÍFICA
V.2, N.1, JAN./JUL. 2020

REVISTA DISCENTE PLANÍCIE CIENTÍFICA

Revista do curso de Ciências Sociais do Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional da Universidade Federal Fluminense
V.2, N.1, Jan./Jul. 2020

Apoio Institucional

Laboratório de Estudos em Métodos e Pesquisas em Ciências Sociais
Universidade Federal Fluminense / Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional
Departamento de Ciências Sociais
Rua José do Patrocínio, n.º 71, Centro, Campos dos Goytacazes – RJ – CEP: 28300000

EQUIPE TÉCNICA

Editores Executivos

Bruno dos Santos Azevedo
Rhuana de Oliveira Lima

Editoras Supervisoras

Gisele Maria Ribeiro de Almeida
Jacqueline da Silva Deolindo

Corpo Editorial

Anelize dos Santos Ribeiro
Haline Alves de Medeiros Mesquita
Luiz Victor Pessoa de Barros Rufino
Vitória Marinho Wermelinger
Williams Moreira de Barros Luna

Periodicidade

Semestral

Contatos

E-mail:
revistaplaniciecientifica@gmail.com
Site: periodicos.uff.br/planiciecientifica

Revisão e Normalização de Referências

Emanuelle Moreira Machado
Humberto Fernandes
Jacqueline da Silva Deolindo
Lucas da Silva Deolindo
Williane de Sá Marques

Diagramação

Bruno dos Santos Azevedo

Identidade Visual e Capa

Luiz Felipe Jordão Souza
Foto: Lucas Coelho

COMITÊ CIENTÍFICO

Prof. Dr. Carlos Eugênio Soares de Lemos
Universidade Federal Fluminense

Prof.ª Dr.ª Claudete Gomes Soares
Universidade Federal da Fronteira Sul

Esther de Souza Alferino
Universidade Estadual do Norte Fluminense

Prof. Dr. Flávio Lins Rodrigues
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.ª Dr.ª Giuliana Franco Leal
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Guilherme Ferreira Vargues
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Prof.ª Dr.ª María Del Carmen Villarreal Villamar
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof.ª Dr.ª Marta Mourão Kanashiro
Universidade Estadual de Campinas

Vanessa Marins Amado Henriques
Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

COMITÊ CONSULTIVO

Henrique Rodrigues Moreira
Universidade Federal Fluminense

Raquel dos Santos Duque
Universidade Federal de Juiz de Fora

PARECERISTAS *AD HOC*

O corpo editorial da Revista Discente Planície Científica agradece a todas e todos que colaboraram com a emissão de pareceres a fim de nos auxiliar na escolha e na editoração dos trabalhos que compõem esta edição. Com exceção dos *Ficcionalis* e *Resumos de Monografia*, todos os trabalhos passaram por avaliação *duplo-cego*.

Adriano Cecatto

Universidade Federal de Minas Gerais

Ana Ligia Muniz Rodrigues

Universidade Federal da Paraíba

Anderson Gonçalves Costa

Universidade Estadual do Ceará

André Luciano Alves

Faculdades Integradas de Taquara

André Luiz Machado das Neves

Universidade do Estado do Amazonas

Andréa Lúcia da Silva de Paiva

Universidade Federal Fluminense

Anna Kristyna Araújo da Silva Barbosa

Universidade Federal da Paraíba

Antônio Augusto Oliveira Gonçalves

Universidade Federal de Goiás

Arildo dos Santos Amaral

Universidade Federal Fluminense

Breno Augusto da Costa

Instituto Federal do Triângulo Mineiro

Bruno Márcio de Castro Reis

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Carlos Abraão Moura Valpassos

Universidade Federal Fluminense

Carlos Eugênio Soares de Lemos

Universidade Federal Fluminense

Douglas Manoel Antonio de Abreu**Pestana dos Santos**

Universidade Estadual do Maranhão

Cláudio Araújo de Souza e Silva

Universidade Federal Fluminense

Daniel Pereira Rocha

Universidade Federal da Bahia

Danilo Moreira dos Santos

Universidade Federal do Vale do São Francisco

Diego Ricardo Assunção Velho

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Diego Pontes

Universidade Federal de Santa Catarina

Edivan de Azevedo Silva da Costa

Universidade Estadual de Campinas

Emerson Rodrigues da Cunha Palmieri

Universidade Estadual de Campinas

Eva Poliana Carlindo
Universidade Estadual Paulista

Fabio Akira Shishito
Instituto Federal de Educação,
Ciência e Tecnologia de São Paulo

Felipe Nogueira da Cruz
Universidade Federal de Juiz de
Fora

Gabriel Duarte Carvalho
Universidade Estadual do Norte
Fluminense

Gabriela Scotto
Universidade Federal Fluminense

Henrique Dias Sobral Silva
Universidade Federal de Minas
Gerais

Icaro Yure Freire de Andrade
Universidade Federal da Paraíba

Íris Nery do Carmo
Faculdade Unyleya

Jacqueline da Silva Deolindo
Universidade Federal Fluminense

Jayme Karlos Reis Lopes
Pontifícia Universidade Católica do
Rio de Janeiro

João Gabriel Cunha
Universidade Federal Fluminense

João Mateus Ferreira Silva
Universidade Federal Fluminense

José Colaço Dias
Universidade Federal Fluminense

Juliana Borges de Souza
Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro

Laionel Vieira da Silva
Universidade Federal da Paraíba

Leidy Janeth Erazo Chavez
Universidade Estadual de
Campinas

Leonardo Gonçalves Ferreira
Centro Federal de Educação
Tecnológica de Minas Gerais

Leonardo Perdigão Leite
Universidade do Estado do Rio de
Janeiro

Liliane Luz Alves
Centro Universitário Inta

Luciana Borges Patroclo
Universidade Estácio de Sá

Luciana Railza Cunha Alves
Universidade Federal do Pará

Luciano von der Goltz Vianna
Universidade do Estado de Mato
Grosso

Luiza Aragon
Universidade Federal Fluminense

**Marcelo Nicomedes dos Reis Silva
Filho**
Universidade Federal do Maranhão

Marcos Marques de Oliveira
Universidade Federal Fluminense

Marcos Nogueira Milner
Centro Brasileiro de Análise e
Planejamento

Mariana Aparecida dos Santos Panta
Universidade Estadual de Londrina

Mateus Aparecido de Faria
Universidade Federal de Minas Gerais

Mateus Coelho Martins de Albuquerque
Universidade Federal do Paraná

Olíria Mendes Gimenes
Universidade Federal de Uberlândia

Rafael Franklin Almeida Bezzon
Universidade Estadual Paulista

Rafaela Machado
Arquivo Público Municipal Waldir Pinto de Carvalho

Raquel Brum Fernandes da Silveira
Universidade Federal Fluminense

Ricardo Bruno da Silva Ferreira
Universidade Federal Fluminense

Ronan da Silva Parreira Gaia
Universidade de São Paulo

Sérgio Mendonça Benedito
Universidade de São Paulo

Simone Oliveira Mestre
Universidade Federal de Minas Gerais

Simone Silva
Universidade Federal Fluminense

Thainá Rosalino Freitas
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Thaís Nascimento Cordeiro
Centro Universitário Fluminense

Thays Assunção Reis
Universidade Federal do Tocantins

Thiago Fragoso
Centro Universitário Fluminense

Vagner Silva Ramos Filho
Universidade Estadual de Campinas

Victor Pereira de Sousa
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Vitor Luiz Gomes Mota
Universidade Federal Fluminense

Viviane Aparecida Lopes
Universidade Federal Fluminense

William Bueno Rebouças
Universidade Federal Fluminense

QUE A CIÊNCIA PREVALEÇA!

Rhuana de Oliveira Lima¹

Bruno dos Santos Azevedo²

Caras leitoras e caros leitores da Revista Discente Planície Científica,

É com muita satisfação, alívio e alegria que apresentamos a edição de número 1 do segundo volume da nossa revista. Em um momento em que a ciência é tão fundamental quanto desafiada, conseguir entregar à comunidade acadêmica uma seleção de ótimas produções de nossos colegas brasileiros e até de outros países traz um orgulho imenso. Entre a preocupação consigo e com os próximos no contexto da pandemia, se dedicar a essa tarefa tão importante não foi nada simples, mas muito gratificante.

Nas duas primeiras edições alcançamos, por meio dos trabalhos publicados, 9 (nove) Instituições de Ensino Superior distintas e continuamos esse alcance na atual edição. Somando as seções, são mais de 6 (seis) trabalhos de IES diferentes em uma única edição, o que nos proporcionou uma ótima diversidade de Instituições. Isso ocasionou um alcance geográfico federativo e até internacional, pois nesta edição publicamos uma submissão vinda de Coimbra. Esses dados expressam que além da nossa divulgação estar se difundindo, nossa produção científica continua presente e crescente.

Este ano, como nas outras edições, temos a honra de receber trabalhos de pessoas comprometidas e atuantes com a ciência. Neste número, os professores doutores Paulo Gajanigo e Rogério Souza assinam o trabalho “Registros do cotidiano durante a pandemia de COVID-19: um relato de pesquisa”, no qual dissertam sobre uma pesquisa em andamento junto a um grupo do Facebook, que reúne relatos do cotidiano durante a pandemia de COVID-19 desde o início do isolamento social. Construindo assim uma memória cultural desses tempos tão difíceis.

Também sobre esse tema, entrevistamos a Prof^ª. Dr^ª. Bárbara Breder, que atua no Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense em Campos dos Goytacazes

¹ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense, no Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional, é Editora Executiva da Revista Discente Planície Científica.

² Bacharel e licenciando em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense no Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional, é Editor Executivo da Revista Discente Planície Científica.

e nos proporcionou uma fluida, completa e enriquecedora conversa. Nós compreendemos que no momento de tensão e isolamento que enfrentamos, nada seria mais oportuno do que falarmos sobre saúde mental. Abordamos questões como a necessidade dos dados sobre número de contaminados e mortos, a importância de investimentos em pesquisas de todas as áreas, os desafios da relação entre estudos e isolamento e outras inúmeras questões fundamentais.

O ano de 2020 foi mais do que surpreendente. Enquanto iniciávamos o ano e preparávamos mais um processo de edição da revista, uma pandemia tomou conta do planeta.

O Brasil é hoje um dos países em situação mais preocupante. Com as medidas de isolamento, à primeira vista poderia parecer que estar trancados em casa seria uma boa forma de se dedicar ao processo editorial mais intensamente e acelerar o seu desenvolvimento. Entretanto, o isolamento social por conta de uma pandemia não é qualquer *home office*. Durante um momento tão delicado do país e conseqüentemente de cada um dos nossos editores e supervisoras, essa foi talvez a edição mais desafiadora da recente história da Revista. Todo esse desafio torna essa edição mais do que especial para todas e todos nós do corpo editorial.

Ao lembrar do início da nossa jornada na revista, nos recordamos das metas estabelecidas, como a obtenção do nosso ISSN (Número Internacional Normalizado para Publicações Seriadas (International Standard Serial Number, no original em inglês) e nossas primeiras bases de indexadores. Nesta edição, podemos celebrar o alcance de tais metas, em um ano obtivemos nosso ISSN (2673-1569) e iniciamos nossa base de indexadores como o Google Acadêmico. Cumprindo e criando novas metas, nossa revista se mostra firme e em constante expansão, nos mostrando o quão gratificante é estar atuando como membro de um projeto mais do que necessário na atual conjuntura.

Agradecemos o empenho de cada pessoa que compõe nosso corpo e fortalece nosso projeto. Ao fim dessa edição, fica a certeza de que nem mesmo uma pandemia como há muito não se via pode parar a difusão do conhecimento científico. Esperamos que o futuro seja tão surpreendente quanto está sendo nosso presente, mas que seja da melhor forma possível.

Agradecemos também às autoras e autores que confiaram e confiam no nosso trabalho e contribuem com grandes produções, garantindo a qualidade de nossas publicações.

Por fim, agradecemos às professoras supervisoras, Jacqueline Deolindo e Gisele Almeida, que com muita lucidez e dedicação coordenam nosso trabalho e o tornam cada vez mais relevante.

Fortalecer a RDPC é fortalecer a universidade pública e a ciência brasileiras, que apesar de tantos empecilhos, continua sendo referência em qualidade de ensino, pesquisa e extensão.

Vida longa à Planície Científica!

REGISTROS DO COTIDIANO DURANTE A PANDEMIA DE COVID-19: UM RELATO DE PESQUISA

DAILY RECORDS DURING THE COVID-19 PANDEMIC: A RESEARCH REPORT

REGISTROS DIARIOS DURANTE LA PANDEMIA DE COVID-19: UN INFORME DE INVESTIGACIÓN

*Paulo Gajanigo¹
Rogério Souza²*

RESUMO

Este artigo tem o objetivo de apresentar um relato sobre uma pesquisa em andamento junto a um grupo na plataforma Facebook de produção e compartilhamento de relatos do cotidiano durante a pandemia do Covid-19. Aponta-se para o contexto do início do isolamento social, realizado em boa parte do território nacional e no mundo, e para as diversas iniciativas nacionais e internacionais de coleta de relatos cotidianos. Indicam-se aspectos relativos à literatura de testemunho e a construção de uma memória cultural. Ao final do artigo, foram anexados três relatos de autores diferentes, publicados anonimamente, a fim de ressaltar o efeito de diário coletivo que o grupo no Facebook provocou.

Palavras-chave: Cotidiano. Relato. Testemunho. Memória.

ABSTRACT

This article aims to present a report about a research with a group on Facebook for producing and sharing daily reports during a Covid-19 pandemic. The article points to the context of the beginning of social isolation, which affected a large part of the national territory and the world, and also points out several national and international initiatives for collecting daily reports. Aspects related to the testimony literature and the construction of a cultural memory are indicated. At the end of the article, reports by different authors were published anonymously to highlight the effect of the collective diary that the group on Facebook caused.

Key words: Daily life. Report. Testimony. Memory.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo presentar un informe de investigación en curso con un grupo en el de Facebook para producir y compartir informes diarios durante la pandemia de Covid-19. Señala el contexto del comienzo del aislamiento social, llevado a cabo en gran parte del territorio nacional y del mundo, y las diversas iniciativas nacionales e internacionales para recopilar informes diarios. Se indican aspectos relacionados con la literatura testimonial y la construcción de una memoria cultural. Al final del artículo, se adjuntaron tres informes de

¹ Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais, Campos dos Goytacazes, Universidade Federal Fluminense. Professor do Programa de Pós-Graduação de Cultura e Territorialidades da UFF e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UENF. Membro do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo (UFF) e do Laboratório de Estudo da Cidade e Cultura (IUPERJ-UCAM). E-mail: paulogajanigo@id.uff.br

² Professor e Coordenador do Programa do Mestrado em Sociologia Política PPGSP (IUPERJ-UCAM). Coordenador do Laboratório de Estudos da Cidade e Cultura LECC (IUPERJ-UCAM). Coordenador e Membro do Comitê de Pesquisa “Memória e Sociedade” junto à Sociedade Brasileira de Sociologia - SBS. E-mail: rogeriosouza@iuperj.br

diferentes autores, publicados anonimamente, para resaltar el efecto del diario colectivo que el grupo en Facebook causó.

Palabras clave: vida cotidiana. Reporte. Testimonio. Memoria.

Apesar de parecer catastrófica, a pandemia não tem a forma de uma catástrofe. Diferentemente de um evento explosivo, todos nós fomos percebendo seu surgimento de forma paulatina. Fomos entendendo aos poucos quais eram as ameaças e quais tipos de consequências teríamos nas nossas vidas. Esse processo de compreensão foi se dando em conjunto com a sensação da aproximação da ameaça. Nos questionávamos se o vírus já estava entre nós, se viveríamos os mesmos problemas que estávamos vendo na China, depois Itália, Espanha e EUA. Num primeiro momento, a pandemia não significou a destruição de nossos planos, mas um estado de atualização constante deles, e recalculávamos a rota a cada dia.

Em fevereiro, nós, os autores deste texto, iniciamos o planejamento de um projeto sobre coleta de registros da vida cotidiana. Nossa ideia inicial era formar um grupo de estudantes para experimentarmos formas de coletar registros com o fim de arquivar nossa vida cotidiana. A inspiração veio do trabalho de um de nós no arquivo Mass Observation, um projeto de quase cem anos de coleta de fotografias, diários, relatos da vida cotidiana britânica que trataremos mais à frente. Como muitos, demoramos um pouco para entender que o projeto não seria apenas adiado por algumas semanas. Em nosso caso, no entanto, acreditamos que a mudança do projeto teve um impulso que nos tirou da espera das atualizações sucessivas. Sentimos que havia uma urgência por relatos e registros da mudança ampla da rotina.

Decidimos fazer a coleta de relatos durante a pandemia por meio da plataforma Facebook³. A primeira adaptação que fizemos do projeto foi lidar com a impossibilidade de encontros presenciais. Por isso, realizar o projeto por meio de uma rede social nos ajudaria a convocar voluntários e a ter um espaço virtual em que pudéssemos compartilhar os registros. No entanto, tínhamos uma preocupação ao usar o Facebook. Como rede social configurada numa dinâmica de curtidas e comentários, nosso temor era de que a produção dos relatos fosse pressionada pelos desejos e temores das reações imediatas do público. A solução pensada foi criar um grupo privado dentro da plataforma com os colaboradores e não permitir comentários nas postagens dos relatos. Além disso, permitimos relatos anônimos. Dessa

³ Criamos no dia 19 de março de 2020 um grupo no Facebook intitulado “Relatos do cotidiano durante a pandemia”.

forma, tentamos criar uma dinâmica mais afastada daquela típica da plataforma digital e mais próxima das pesquisas tradicionais com a de grupos focais - o que nos proporcionou também um aprendizado em relação ao fazer da pesquisa tendo como ferramenta uma rede social.

Divulgando em nossas redes, em pouco tempo o grupo produziu muitos relatos. De 19 de março, quando o grupo foi criado, a 20 de abril já tínhamos cinquenta relatos; até o final de maio, chegamos a cem. Por sugestões dos colaboradores ou nossa, coletamos também intervenções artísticas, relatos de sonho e inventário de fotografia de objetos. Aos poucos, fomos percebendo que tanto o exercício de relatar como o de ler os relatos tinham um efeito emocional. Nesse contexto de incertezas, ler as angústias dos outros e poder contar para alguém o que estavam sentindo diminuía a sensação de isolamento. Não tínhamos pensado nisso, mas o grupo ganhou também uma aura de trabalho emocional.

Como vocês devem ter percebido, este texto está sendo também algo como um relato, neste caso, de uma pesquisa em andamento. Relato é uma forma literária bem apropriada para registros no calor dos acontecimentos, sem as pretensões de síntese ou conclusão. Nas pesquisas científicas, fazemos uso com frequência de relatórios como etapa parcial. Mesmo quando o relatório é final, ele está lá como algo a ser finalizado, completado por articulações, sistematizações e sínteses, e por produtos como artigos, livros ou ações. A forma parcial do relato parece colocá-los mais próximo dos eventos, é como se fosse uma primeira demão semântica do real em nossa busca por produzir conhecimento.

Nas primeiras semanas da quarentena, pulularam iniciativas de coleta de relatos na imprensa. A princípio, isso não nos parece digno de nota, pois a imprensa trabalha com relatos. Na verdade, eles compõem boa parte do que ela oferece ao público. O que é instigante é que, de repente, a imprensa ficou inundada de relatos sobre a vida ordinária das rotinas e hábitos. Isso porque, para além de ter focos de intensidade como as portas de hospitais, os cemitérios, ou as filas da Caixa Econômica Federal, ou as coletivas das autoridades, a quarentena é um evento sobre o ordinário, um evento de mudança de rotina e de hábitos. Não à toa, recorreu-se ao formato do diário, em que relatos se acumulam dia após dia, como a iniciativa da Folha de S. Paulo - com a série “Diário de confinamento”. É como se por meio dos relatos diários entenderíamos o que estamos vivendo coletivamente. Aos poucos, fomos também percebendo que nosso projeto no grupo do Facebook estava configurando um diário, um estranho diário que não trabalhava na relação entre intimidade e individualidade, mas entre intimidade e coletividade, pois foi sendo formado por uma sequência de dias escritos por

diferentes mãos e cujos autores escreviam lendo também os relatos anteriores (ao final de nosso texto, selecionamos três relatos que nos parecem indicar esse aspecto de diário coletivo).

As redes sociais têm, há um bom tempo, alterado a dinâmica entre intimidade e coletividade. Se os meios de comunicação de mão única como o rádio⁴ e a TV significaram a entrada do público na intimidade do lar, os assistentes pessoais digitais (*smartphones, tablets* etc.) realizaram dois movimentos novos: permitiram que o público se embrenhasse ainda mais na vida doméstica - não há cômodo dentro da casa que o aparelho celular não possa estar e muito frequentemente está -; e como aparelho de mão dupla, o local de onde falamos ao público também se alterou radicalmente, pois o discurso não só é produzido na domesticidade, como tem sua estética. Se isto não estava evidente, ficou escancarado durante o isolamento social. Do debate político jornalístico às apresentações artísticas, tudo é produzido a partir da casa, com fragmentos de intimidade sendo expostos. Ouvimos a infectologista, o comentarista político, a jornalista falando de dentro de casa e os ouvimos em nossas próprias casas. É como se o público fosse a soma das intimidades e não seu oposto⁵.

Nesse sentido, nos parece relevante que tenham surgido inúmeras iniciativas pelo mundo de coleta de relatos da vida cotidiana, reforçando a ideia de que a pandemia deve ser registrada por um olhar pedestre e íntimo. Estamos catalogando-as e, considerando apenas EUA, Reino Unido, França, Bélgica, Luxemburgo, Espanha e Brasil, contabilizamos mais de vinte iniciativas de instituições arquivísticas. São projetos, em sua grande maioria, específicos para a pandemia, o que nos faz questionar por que essas instituições decidiram realizar esses projetos agora.

A busca pelo registro histórico por meio de relatos de pessoas comuns não é novo. O projeto britânico citado no início, por exemplo, coleta desde 1936 registros da vida cotidiana feitos por voluntários. Criado com o objetivo de ser uma antropologia de nós mesmos quando a antropologia estava dedicada ao estudos de sociedades não-ocidentais, uma das atividades iniciais do projeto foi o recrutamento de “observadores” voluntários, que foram incentivados a escrever relatos, o que fizeram no dia 12 de cada mês durante um ano (SHERIDAN et al., 2000, p.33). O projeto cresceu bastante durante a segunda grande guerra e recebeu forte

⁴ Aqui vale lembrar da forma como Brecht (2007) considerava o rádio. Para o autor, o rádio foi reduzido de um meio de comunicação a um meio de emissão ao retirar a possibilidade de resposta ao emissor.

⁵ Sobre a relação entre privacidade e publicidade mediada pelos novos aparelhos digitais, ver Mateus. S (2015).

incentivo estatal nesse período. Para o governo, era importante ter um “termômetro” da vivência da guerra feito por pessoas comuns.

No âmbito da produção literária, foi a partir do pós-guerra que se percebeu um aumento significativo da chamada “literatura de testemunho”, tipo literário onde sobreviventes narram em primeira pessoa as experiências dos campos de concentração e dos crimes cometidos pelo aparelho estatal. O Holocausto ocupou, enquanto significante, o centro das narrativas testemunhais em torno do qual gravitam inúmeras outras experiências em perspectivas similares como as do *gulag* nos regimes ditatoriais, dos campos de concentração, dos extermínios étnicos no continente europeu e das mortes e torturas causadas pela ação direta do aparelho de estado nas ditaduras latino-americanas. Em todos, as obras trazidas pela literatura de testemunho tematizaram o “evento-limite” da experiência humana ao problematizar “os limites da representação” do evento traumático (SELIGMANN-SILVA, 2013). “O conceito de testemunho desloca o ‘real’ para uma área de sombra: testemunha-se, via de regra, algo de excepcional e que exige um relato. Esse relato não é jornalístico, reportagem, mas é marcado pelo elemento singular do ‘real’”. (*Ibidem*, p.47).

Em voga nas três primeiras décadas dos pós-guerras, a literatura de testemunho teve forte influência nas pesquisas sobre memória social, coletiva e, atualmente, nas pesquisas e trabalhos sobre memória cultural⁶. O campo da história oral também recebeu forte influência da literatura de testemunho, principalmente na forma do relato pessoal que as autobiografias traziam em suas estruturas textuais. Ou seja, relatos autorais de testemunhas vivas que experimentaram os acontecimentos históricos recentes. No Brasil, a partir dos anos de 1980-90, com a reabertura democrática, as pesquisas de história oral, memória e crítica literária experimentaram um aumento significativo em suas produções⁷.

Uma marca na produção de conhecimento como citado acima em torno da literatura de testemunho se dá pelo trauma da experiência. Tanto que na literatura de testemunho, na maioria dos casos, as fontes orais, as testemunhas oculares e os relatos autobiográficos

⁶ Ver o trabalho da pesquisadora alemã Aleida Assmann (2016).

⁷ Ver Ferreira & Amador (2011), que traz um balanço do campo da história oral no país e as inúmeras discussões em torno da temática junto à História enquanto disciplina. Ver também Seligmann-Silva (2013) para um balanço sobre as relações entre literatura de testemunho em relação aos trabalhos de História e Memória. Sobre Memória Social e Coletiva, ver Souza & Gadea (2017), que trazem um balanço da produção acadêmica e de pesquisa no país sobre a temática da memória junto às Ciências Sociais.

trataram-se de vítimas da violência do estado, sobreviventes de traumas históricos que trouxeram à tona, histórias ocultas, ou como denomina Michael Pollak (1989), “subterrâneas”, produzindo novos olhares e entendimentos sobre o nosso tempo presente e conseqüentemente reescrevendo esse tempo. O cotidiano dessas testemunhas da história, suas lutas, fadigas, perdas, superações e traumas ajudaram a rever e repensar o passado na busca por justiça no presente. Ou seja, caminham na mesma direção de Walter Benjamin (1996), numa história contada a “contrapelo” colocando no centro da análise a vida e os relatos daqueles que experimentaram o fato-limite.

Isso pode ser evidenciado na obra de Primo Levi, um dos mais proeminentes representantes da literatura de testemunho cujo legado é objeto de estudos por diversos pesquisadores de variadas nacionalidades até hoje. Levi (2016), em uma de suas últimas obras, “Afogados e Sobreviventes”, finalizado em 1986, um ano antes de sua morte, expressa sua intencionalidade em narrar a si próprio e aponta de antemão a difícil missão:

Quero examinar aqui as recordações de experiências extremas, de ofensas sofridas ou infligidas. Neste caso atuam todos ou quase todos os fatores que podem obliterar ou deformar o registro mnemônico: a recordação de um trauma, sofrido, é também traumático, porque evocá-la dói ou pelo menos perturba; quem foi ferido tende a cancelar a recordação para não renovar a dor; quem feriu expulsa a recordação até as camadas profundas para dela se livrar, para atenuar seu sentimento de culpa. (LEVI, 2016, p. 18).

Não parece ser o trauma o principal impulso aos relatos que estamos vendo. Mas há algo na experiência da literatura do testemunho que pode nos ajudar a entender essa busca por registrar nosso cotidiano. Muitas iniciativas de coleta falam da situação de estarmos vivendo um momento histórico, uma mudança social única vivida por essa geração, ou seja, o caráter de excepcionalidade. Numa convocação a esses registros pelos franceses, Myriam Piguet e Caroline Montebello (2020) clamam por “uma história ordinária do extraordinário”. A escrita no calor dos acontecimentos, diferente do testemunho que tem um forte caráter retroativo, não trata do trauma, mas parece como uma medida profilática a ele. Se por trauma entendemos aquilo que violentamente nos acomete e para o qual não formamos uma compreensão, o impulso para o relato diário tenta evitar que o que nos acontece durante essa pandemia fique sem significação. Isso nos ajuda a entender porque vemos na busca pelos relatos durante a pandemia um forte caráter de expectativa e uma busca pelos detalhes ordinários. O Royal College of Physicians de Edimburgo (2020), por exemplo, ao sugerir que sejam mantidos

diários neste momento, pede para que se “registre o mundano assim como os grandes eventos”.

Essas convocações pedem uma postura que Benjamin (2006) enxergava na figura do colecionador de miudezas, do trapeiro. O que dizem os farrapos de uma pandemia? O que um conjunto de relatos de pessoas comuns nos revela sobre esse evento histórico global? Diferentemente do *ethos* jornalístico, a coleção de relatos que estamos discutindo não pretende ser o retrato mais fiel dos fatos. Ela não compete com as reportagens sobre a situação dos hospitais, as ações governamentais ou aderência aos decretos. Ela também não concorre com os gráficos de curvas exponenciais, picos, platôs e de curvas achatadas. Os relatos diários das pessoas comuns nos permitem entrar em contato com a forma como as pessoas vivem esse evento, como elaboram, como sentem, sob qual ritmo e ambiente vivem.

No conjunto dos relatos postados pelos colaboradores em nosso grupo no Facebook é significativa a relação da vida ordinária e o momento histórico. A escolha pelo tema do que se vai relatar se dá, na maioria das vezes, pela força da contingência, de uma situação corriqueira que em uma situação de normalidade, passaria sem nota, sem atenção, sem uma razão que a eleva à condição de registro escrito. No entanto, o momento da pandemia atrelado ao estado de quarentena parece ter retirado o cotidiano do ordinário e o elevado ao grau de importância simbólica e emotiva necessário para o registro de sua experiência junto ao grupo de relatos. Em sua grande maioria, os relatos tratavam do dia a dia em casa e as rotinas dos afazeres domésticos; das atividades escolares; do trabalho, alguns em *home office*, outros expostos na rua; das relações familiares e de amizades; e da vida na vizinhança do bairro ou na cidade. Entretanto, esses rituais da cena cotidiana, que faz parte da vida de cada um de nós, nos relatos colhidos, tomam uma dimensão simbólica e afetiva ao serem pensados e experimentados conjuntamente no momento atual. Assim, as cenas narradas, de gestos, comportamentos, posições e atitudes se engendram num circuito de sentimentos que parecem ter algo de comum - no duplo sentido da palavra que fala tanto do compartilhado quanto do ordinário. Temos medo, aflição, angústia, confiança, esperança, indignação, solidão, saudade e tantos outros afetos entrelaçados aos cotidianos, dos gestos mais simples, como o de acordar e lavar a louça do dia anterior e perceber a vinda de um choro por lembrar do distanciamento exigido entre as pessoas, por conta da quarentena. Do medo de saber que alguém próximo pegou um resfriado e que isso pode ser sinal de contaminação. Ou como a desconfiança de ter que ir para o trabalho na incerteza do grau de contaminação ou não. O

que os relatos vêm apresentando, e que também os tornam dignos de investigação, são também as dimensões da experiência do agora, do ordinário e do cotidiano tomados em conjunto com um evento único que nos engloba de forma heterogênea enquanto sociedade.

REFERÊNCIAS

- ASSMANN, Aleida. **Espaços da reconstrução: formas e transformações da memória cultural**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2016.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**. Obras escolhidas 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.
- BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte/São Paulo, Editora UFMG/Imprensa Oficial, 2006.
- BRECHT, Bertold O rádio como aparato de comunicação Discurso sobre a função do rádio . **Estudos Avançados**, 21(60), 2007, p. 227-232.
- LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades**. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Paz e Terra, 2016.
- FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (org). **Uso & Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2011.
- MATEUS, S. “A psico-morfologia da experiência social: da atomização da privacidade à intimidade pública”. **Animus - Revista Interamericana de Comunicação Midiática**, 14 (27), p.135-146, 2015.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (org). **História, Memória, Literatura**. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.
- SOUZA, Rogério Ferreira de, GADEA, Carlos A. Memória Coletiva e Social no Brasil Contemporâneo. **Revista Brasileira de Sociologia**, v. 5, n. 11., set/dez 2017.

SHERIDAN, Dorothy; STREET, Brian; BLOOME, David. Introduction: Literacy Theory and Mass-Observation. In: SHERIDAN, Dorothy; STREET, Brian; BLOOME, David. **Writing Ourselves: Mass-Observation and Literacy Practices**. Cresskill: Hampton Press, 2000.

FIGUET, Myriam; MONTEBELLO, Caroline. ‘**Covid-19** : Pour Une Mémoire Ordinaire de l’extraordinaire’. Libération, abr. 2020.

ROYAL COLLEGE OF PHYSICIANS OF EDINBURGH. “**RCPE recording COVID-19 / coronavirus**”. Disponível em: www.rcpe.ac.uk/heritage/rcpe-recording-covid-19-coronavirus/ Acesso em: 12 jun. 2020.

FRAGMENTO DE UM DIÁRIO COLETIVO DA PANDEMIA⁸**Autorx 1, São Domingos – Niterói-RJ, 19 de março de 2020**

6º dia de quarentena – Primeira saída de casa desde o isolamento

Por aqui começamos nosso isolamento faz 6 dias, aulas suspensas, eventos desmarcados e aumento dos casos de COVID-19, desde então, não paro ler sobre casa medida de segurança necessária para diminuir ou ao menos retardar o contágio do COVID-19, essa semana fomos surpreendidos pela notícia da segunda morte do Estado do Rio de Janeiro pelo vírus, o idoso de 69 anos havia morrido em Niterói, no hospital de Icaraí. É diante desse cenário de isolamento e medo que decido sair de casa para fazer coisas fundamentais, como ir ao mercado, pet shop e farmácia.

Saí de casa por volta das 14h40 em direção ao supermercado, no caminho poucas pessoas na rua, alguns comércios já fechados e uma ou outra pessoa no ponto de ônibus. Uma outra tentativa de ir ao mercado, já havia acontecido naquela semana por parte de minha companheira, no entanto, as prateleiras estavam vazias, então, esperamos mais alguns dias até que eu pudesse ir. Quando cheguei no Centro de Niterói, havia pouco movimento, alguns artesãos na calçada, mas ninguém passava ou parava por ali, foi o que ouvi um deles dizer quando eu passava.

Até o momento, a experiência de sair de casa estava desesperadora, o medo do contágio, eu me sentia em pânico, e cada passo que dava para mais longe de casa, sentia uma vontade de voltar correndo. O meu corpo começou a coçar, principalmente meu rosto e cabeça, eu sabia que não podia encostar minhas mãos no rosto, quanto mais eu as afastava do meu rosto, mas meu corpo e rosto coçavam, meus olhos ardiavam, meu nariz coçava, meus ouvidos, meu pescoço e etc. Tentei me forçar em outras coisas e a tentar perceber meu entorno, e quanto mais eu via pessoas, mas vontade de correr pra casa eu sentia.

O mercado ficava próximo ao shopping, o shopping estava aberto, mais havia mais seguranças que o comum, sempre que alguém entrava, um deles retirava uma fita que parecia de contenção de fluxo. Quando cheguei ao mercado, percebi o maior número de seguranças na entrada também, verifiquei as prateleiras e encontrei parte do que procurava lá, os preços

⁸ Os relatos foram publicados tal como recebidos, mantendo suas grafias e imagens, no “Grupo de Relatos do cotidiano durante a pandemia” do Facebook - <https://www.facebook.com/groups/2261561834146786/>

havia subido, em especial, o preço dos legumes, frutas e verduras, álcool em gel ou álcool 70 líquido não tinha. Comecei a ficar muito angustiada, ao ver as pessoas passando as mãos no rosto, e nenhum dos (as) trabalhadores (as) do supermercado usavam algum tipo de proteção. As farmácias estavam sem máscaras e álcool em gel, informavam que o estoque havia terminado e ninguém sabia ao certo informar quando chegaria, eu consegui um frasco pequeno de 30ml que era o último de uma das farmácias, em uma delas havia filas e mais filas, cheguei a tentar contabilizar a quantidade de pessoas em uma das farmácias, eram umas 15 pessoas só na fila de remédios, além das pessoas que circulavam a atendiam. A farmácia se localizava no terminal rodoviário de Niterói, no mesmo local encontrei cerca de 7 ou 10 pessoas (maioria homens) usando máscaras, enquanto eram entrevistados, me informei sobre a situação, estava acontecendo uma manifestação de motoristas pelo direito a quarentena ou ao menos, por alguma medida de prevenção que também os alcançassem.

Em busca de um pet shop, uma das minhas últimas tarefas do dia na rua, percebi que a maioria das lojas já estavam fechadas, inclusive, as de pet shop tanto que demorei cerca de 40 min para conseguir encontrar uma, cheguei a ir em 4 lojas diferentes e apenas uma estava aberta. Já na volta para casa, duas coisas chamaram minha atenção, a primeira foi a banca de tabaco, o dono do pequeno comércio falava ao telefone bem preocupado, eu perguntei se estava tudo bem e ele informou que os produtos não estavam chegando e que a qualquer momento ele teria que fechar a banca por ordem da prefeitura, a situação o preocupava pois não sabia como faria a partir para se manter financeiramente depois que sua banca se fechasse. Por fim... Indo para casa por voltas das 17h20, a cidade semi fantasma de Niterói, voltou a encher. Eram centenas de trabalhadoras e trabalhadores que naquele momento se dirigiam para os pontos de ônibus, barcas e para o terminal rodoviário da cidade. Afinal, a quem pertence o direito de cuidar da saúde? Quem pode ou não ser contaminado? A quem pertence o direito do isolamento pela saúde individual e coletiva? Essa é a cidade aparentemente fantasma nos horários de pico.

Autorx 2, São Paulo-SP, 12 de abril de 2020

Hoje o céu da quebrada estava em um azul encantador. Me alegrei por vê-lo, por ser Páscoa e por estar em casa sã e salva, orei em agradecimento. Dias de céu azul e gratidão estão sendo raros devido ao desgaste e variações de humor que tenho sentido de forma tão intensa.

Fui criada em lar cristão, a agenda da casa da minha família começa ser organizada na quinta à noite com minha mãe preparando o cardápio da Sexta-feira Santa, seguindo para o culto do pesar no sábado e com a celebração da páscoa no domingo - dia de máxima importância.

No domingo, temos o culto matutino às 7h e café da manhã com todos os membros da igreja, almoço em casa e culto noturno às 19h.

Esse ano, a mudança na rotina escancarou a falta de significado desse ritual como prática para além da instituição religiosa, fazendo da data algo banal.

Não fizemos nada na sexta, sequer lembramos. Nada no sábado. Nada no domingo, que particularmente, foi um dia de muito estresse.

Tentei acalmar os ânimos, fiz questão do almoço na mesa e puxei uma oração.

À noite, somente após mensagens no grupo da igreja, minha mãe decidiu que era páscoa. Me interrompeu no trabalho que estava desenvolvendo e impôs nossa participação no culto que seria transmitido e na Santa Ceia.

Explodi, argumentei, esbravejei, a entristeci e a discussão terminou comigo ceando na frente do notebook e mandando foto da família no grupo da igreja.

Sentimento? Cansaço e esgotamento.

Fui deitar pensando que Cristo não foi prioridade nesse dia e que eu não sou a “boa cristã”.

Autorx 3, Campos dos Goytacazes-RJ, 18 de abril de 2020

Tem sido angustiante demais. Trabalho em um hipermercado, onde sou vendedor de produtos eletrônicos. Então, atendo muitas pessoas todos os dias. O ser humano na condição de cliente, que possui algum poder de compra, ainda que fictício (crédito), acha-se também proprietário de nossas vidas enquanto trabalhador subordinado a servir-lhe.



A pandemia pra mim tem escancarado algumas coisas, seja o lado mais desumano das pessoas, seja o quase completo abandono da coisa pública, seja o cinismo das grandes corporações privadas, que se verdadeiramente não são responsáveis pelo surgimento do vírus de um lado, tem suas atividades lucrativas normalmente marcadas com sangue e suor do trabalho vivo, bem como atuam como financiadoras das privatizações do outro.

Por que falo isso? Tem sido surpreendente o aumento das vendas de produtos eletrônicos, mais surpreendente ainda foi a empresa triplicar as metas de vendas e quintuplicar os assédios, além de ter reduzido o quadro de funcionários. Se antes a empresa não fornecia EPIs como máscaras e luvas, ela agora fornece. Mas a proteção maior ainda é para seus lucros e não para as pessoas que o produzem.

O calor insuportável, assédios, os desvios de função já nos eram comuns antes da pandemia, da mesma forma que é normal que a categoria de trabalhadores de supermercado não seja representada por centrais sindicais ou movimentos sociais onde poderíamos pautar essas demandas. As diversas profissões que atuam em um supermercado sequer são consideradas como carreira. Estávamos abandonados, centenas de milhares de nós, um público diverso e majoritariamente formado por mulheres chefes de família que sobrevivem com um salário mínimo. Agora estamos ainda mais. Assim que a pandemia passar, a "barca" de demissões vai passar de novo.

Devido ao forte fluxo de clientes, faltam alguns itens de consumo, mesmo que a empresa tenha limitado o volume de mercadorias por cliente. Então, a mesquinhez humana faz com que certas pessoas acreditem que o funcionário seja responsável pela ausência do produto na gôndola. Somos angustiados, alguns têm ansiedade, depressão, no geral somos infelizes, subremunerados e não temos mecanismos de defesa, nem jurídica, nem política. É péssima a sensação de impotência, de presenciar cenas humilhantes da nossa dignidade e nada poder fazer.

Tudo isso porque estamos no último processo, somos a última etapa antes do consumo final. Imaginem o que não acontece em uma lavoura de cacau?

ENTREVISTA COM A PROFESSORA BÁRBARA BREDER: PSICOLOGIA E PANDEMIA¹

Bruno dos Santos Azevedo²

Em 2020, o mundo se deparou com uma situação como nenhuma outra em muito tempo. A COVID-19, doença respiratória causada pelo *SarsCov2*, conhecido como “novo coronavírus”, se tornou uma pandemia em menos de 4 meses após o primeiro caso registrado na província de Wuhan, na China. Em Março, o primeiro paciente foi registrado no Brasil, onde no dia da realização dessa entrevista, já se contavam mais de 60mil mortos pela doença. A pandemia de COVID-19 alterou bruscamente nossas rotinas. O isolamento social, ainda que tardio e brando no país, mudou o cotidiano dos brasileiros e a crise não foi só na saúde. Buscando entender os impactos da pandemia na saúde mental das pessoas e as relações da Psicologia, das Ciências Humanas e da Universidade com a conjuntura atual, conversei com a professora do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense em Campos dos Goytacazes, Bárbara Breder. Bárbara é coordenadora do Laboratório de Psicanálise, Política, Cultura e Estudos de Gênero (UFF/PUCG), supervisora do estágio em clínica psicanalítica no Serviço de Psicologia Aplicada (SPA/UFF), mestre e doutora em Ciência Política pelo Programa de Pós Graduação em Ciência Política PPGCP/UFF e psicóloga formada pela Universidade Federal Fluminense - UFF. Esta entrevista foi realizada no dia 9 de Julho de 2020, de forma remota. Durante a conversa, tivemos queda na conexão com a internet de ambos os lados diversas vezes, além da aparição inesperada da filha da professora. Citar essas situações aqui fará todo sentido mais adiante, na resposta da professora sobre as atividades remotas.

BRUNO AZEVEDO: *Qual o papel das ciências humanas nesse contexto de pandemia?*

BÁRBARA BREDER: Você já começa com uma pergunta bem complexa. Qual o papel das ciências humanas no combate de algo que é viral? Eu tenho falado muito da importância

¹ A escolha do tema e da entrevistada foi uma decisão coletiva do corpo editorial e a elaboração do roteiro e preparação da entrevista contou com a colaboração de Rhuana Lima, editora executiva da Revista Discente Planície Científica.

² Bacharel e licenciando em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense no Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional, é editor executivo da Revista Discente Planície Científica.

de a gente pensar um olhar ampliado sobre a questão. Porque especificamente no Brasil, a questão da COVID possui camadas múltiplas. Eu tenho chamado de uma certa miríade do olhar plural que a gente precisa lançar sobre um fenômeno que é muito complexo, então é importante, primeiro, a gente preparar esse terreno. É um vírus, então a gente poderia pensar a princípio que é da área biológica ou da saúde, o principal campo de saber para compor o avanço e o enfrentamento do vírus, mas é um vírus que está aí colocando para a gente, a olhos nus, a complexidade da nossa existência. A princípio esse recorte de ciências humanas, ciências biológicas, ciências da saúde é um artifício, é algo que a gente cria para poder dar conta da produção de conhecimento dentro de um determinado campo, de uma perspectiva das disciplinas. Mas o que se coloca no cenário, hoje, é algo complexo, é algo da ordem do fenômeno, é algo que se coloca a ver. Os recursos que a gente tem ou construiu ao longo da história, da nossa história de conhecimento, não são suficientes sozinhos, apartados, para dar conta de uma estratégia de saída possível. É importante que a gente faça nesse momento e, talvez, mais do que nunca, uma associação interdisciplinar, uma relação complexa de olhar a partir de diversas disciplinas para o que está posto. Porque um vírus que começa a se difundir e contaminar, que tem a ver com uma relação de expropriação da natureza, violenta, que a gente faz, então é algo que está aí nas ciências ambientais. É algo que as ciências ambientais têm que se debruçar para pensar. Mas também convoca as ciências biológicas a pensar o funcionamento próprio do vírus, de contaminação, contágio, como ele funciona, vetor, enfim. Mas também convoca as ciências da saúde como um todo quando a gente pensa em tratamento, em vacina, em pesquisa. Mas também convoca as ciências humanas, porque a gente está falando necessariamente de um vírus que nos coloca em isolamento social, então é algo que também impacta nossa vida social e coletiva, e no Brasil a gente tem mais um desdobramento que é o desdobramento político, a politização do vírus que nos envolve também na área das humanas como você faz a pergunta, para a gente poder pensar quais fatores políticos estão envolvidos nesse momento que a gente tem que permanecer em isolamento social, porque nenhuma política pública, direcionada pela OMS, está sendo implantada no nosso país. E ainda é algo que a psicologia precisa pensar porque o isolamento social traz o afastamento, quebra de laços, adoecimento psíquico. A gente está numa situação muito complexa, num fenômeno extremamente complexo e que as ciências humanas, então, partindo já para a conclusão da resposta, tem que se haver com isso, porque ela é parte integrante para poder pensar o enfrentamento, mas tem que ter em mente que a gente só vai conseguir alguma articulação robusta e efetiva, uma estratégia possível, se a gente pensa no

caráter interdisciplinar. Então, tentando responder um pouco mais objetivamente: as ciências humanas tem tudo a ver, ela precisa estar no campo, nesse enfrentamento, produzindo conhecimento a partir da sua base, mas atenta, e como qualquer disciplina, qualquer campo, é muito pouco sozinha para fazer esse atravessamento. A gente precisa pensar complexamente um fenômeno que é complexo. A gente precisa pensar, de forma plural, um fenômeno que reverbera diversas camadas da nossa existência. Em última instância são questões existenciais que a gente está vendo agora.

BA: *Quais você considera que são as consequências mais relevantes da pandemia e das medidas de isolamento para a saúde mental dos indivíduos? Você acha que existe algum ponto positivo nessa situação que estamos vivendo?*

BB: O que é que a gente está vivendo hoje neste fenômeno super complexo? Uma experiência de fim de mundo! Algo que estava aí sólido para a gente, de referenciais simbólicos, de organização social estão virando “areia” bem diante dos nossos olhos, e isso vai desde o aspecto político, desde o aspecto dos referenciais simbólicos de autoridade que direcionam a nossa vida em coletivo, desde a nossa relação com o outro, das coisas mais simples, do encontrar na rua, quer dizer, os hábitos da sociabilidade. O que a gente está experienciando é uma certa ruína da maneira que a gente experienciava o mundo até aqui. Eu acho que isso é o primeiro ponto. Por quê? Porque vai exigir uma reconstrução, então você já me coloca assim: “Ah, quais são os aspectos positivos e negativos?”. É difícil a gente apontar, primeiramente, os aspectos positivos. Talvez eu poderia pensar o seguinte: que a questão da pandemia e do isolamento coloca uma questão de base que é o olhar de frente para nossa construção sócio-histórica. Por quê? Independente de a gente pensar nas questões psicológicas, vamos botar primeiro a realidade concreta em cena. Porque eu estou falando de relação simbólica, eu estou falando das relações de sociabilidade que estão sustentadas necessariamente pelo campo da cultura, pelo campo da linguagem, pelo campo que nos é formativo, pensando mesmo na realidade concreta e materialidade histórica. Nesse sentido, eu acho positivo a gente estar vendo de frente, de uma maneira nua, talvez como nunca antes, os aspectos tão desiguais na formação do nosso país. Não tem mais como a gente negar que esse país é um país racista, que é um país misógino, que é um país desigual de condições. Eu não sei se eu diria que isso é algo “positivo”, mas em certo sentido é porque a gente não pode mais negar a nossa herança sócio-histórica, que não fica num passado distante, mas se atualiza cotidianamente. Nesse sentido, a gente tem algo coletivo que se haver. Eu tenho trabalhado

em colaboração num blog que se chama “*Diálogos do fim do mundo*”, é até do Departamento de Ciências Sociais³, em parceria com o Departamento de Psicologia, que eu faço parte. E a gente estava imaginando isso: “Nossa, a gente está vivendo o fim do mundo!” e, em certa medida, a gente diz: “Que bom!” Que bom que esse mundo racista, misógino, desigual, de concentração fundiária, de terra, de riquezas; ele está ruindo, ou pelo menos alguma coisa está sendo mexida aí. A gente não sabe se a saída vai ser uma saída autoritária, de ratificar e fortalecer essa desigualdade. Mas também pode ser uma outra saída, que a gente faça coletivamente com um debate robusto e profundo dessas questões para que a gente possa ter uma saída democrática, ou pelo menos de desconstrução e reconstrução de algo novo, de um utopia ativa mesmo, que eu estou falando, nesse sentido. Eu acho positivo a gente estar, na ordem do dia, discutindo questões que antes ficavam debaixo do tapete, numa negação do racismo, numa negação da misoginia, numa negação da violência contra os povos originários do nosso país que hoje não têm como, mais, a gente negar, porque isso está posto em cima da mesa, enfim, nas conversas cotidianas. Nesse sentido, também, já que a gente está na universidade, a universidade não pode mais se furtar a esse papel, de ter isso como pauta prioritária na formação dos nossos alunos, tendo em vista que a gente está numa universidade pública, socialmente referenciada, publicamente financiada. Nesse sentido, deixa o terreno um pouco mais claro para pensar: qual é a missão? Para o que é que serve a universidade hoje? Já que a gente está falando dela... E também no sentido do cidadão comum, de se haver com a história do próprio país de formação de uma maneira que, antes, a gente negava. Ficava nessa coisa recalcada, nessa história que a gente não olhava de frente, não tomava isso como um ponto importante de trabalho, então acho que se há um ponto positivo é esse de a gente não poder mais se furtar. Ou quem se furta a esse debate, se furta sabendo o que está fazendo, no sentido de que há um processo de desalienação. Não é porque “não sei”, é porque “eu não quero debater”. Então, tudo bem, você está replicando o discurso hegemônico. Não dá mais para ficar em cima do muro, no sentido de que se você não discute, você replica o discurso hegemônico. Eu acho que está na hora da universidade, estou falando da universidade porque a gente está nela, entender que esse é o principal ponto hoje: de a gente poder pensar de que maneira a universidade pode contribuir para defender, garantir democracia, ser um espaço democrático e pensar o seu valor social. Eu acho que é para isso que a gente existe em Campos. Instituto de Desenvolvimento Regional, essa é a nossa missão, essa é a nossa

³ Da UFF de Campos dos Goytacazes

vocação, para sair um pouco dessa coisa empresarial de missão e valores, mas acho que essa é a nossa vocação. Então, num primeiro ponto, eu acho que esse seria um ponto que talvez a gente pudesse estabelecer como positivo, porque, de resto, eu acho que sobram muito desafios duros, com os quais a gente está tendo que se haver agora. Vamos falar do vírus: é um vírus em uma escala global, numa pandemia que mostra para a gente, talvez esse seja um ponto positivo dessa situação que a gente está vivendo, que não tem fora, que a gente está numa unidade nesse planeta e que não existe fronteira para o vírus. Não tem como a gente fugir para outro país, não tem como a gente se esquivar de se pensar interconectado, global, pertencente de uma mesma espécie, por mais óbvio que isso possa parecer. Na nossa vida, a gente não se orienta a partir, geralmente, dessa ideia. Outro ponto positivo, talvez, que a gente possa pensar, é que não tem mais como não ver o dano que a gente causa ao meio ambiente quando a gente faz um uso violento dos seus recursos. É importante que a gente discuta a ecologia na ordem do dia e isso está presente nos nossos cotidianos, desde a maneira que eu dispenso meu lixo, até a comida que eu boto na mesa. Isso também é algo que a gente precisa repensar para hoje, não é para depois, porque os estudiosos de situações pandêmicas e também de questões ecossociais, apontam que com a maneira que a gente usa o meio ambiente - e o vírus é fruto disso, tem a ver com esse uso violento dos recursos - não vai ser a primeira pandemia que a gente vai viver. Se a gente mantém esse uso, dessa forma indiscriminada, a gente está num processo de encaminhamento pro fim de um mundo, de um flerte com o esgotamento dos recursos naturais. Se tem algo positivo é que a gente não pode mais deixar de se haver com essa questão: a complexidade do fenômeno é também porque esse vírus coloca para a gente uma série de questões de várias ordens. E aí, entrando mais propriamente na minha área, pensando a questão do adoecimento psíquico, pensar, também, que esse vírus coloca o ser humano de frente pro maior tabu da existência humana, que é a morte. A gente fala muito do negacionismo, pensando na questão da ciência, do negacionismo da ciência, mas a gente faz algo similar com a morte, no sentido de que a gente não a conta na nossa vida. A gente se orienta na vida como se a morte fosse algo que não fosse acontecer, quando, na verdade, é algo que a gente tem mais que certo na nossa existência: de que um dia todos nós iremos morrer. Eu tenho conversado com alguns amigos e também, às vezes, quando eu dou aula sobre o Hegel, que fala da importância da morte, inclusive da negação da morte, da negação enquanto ser para a morte, para a gente poder advir enquanto ser vivente e quando a gente recebe a notícia de que alguém morreu, a gente se assusta, como se fosse algo: “Como assim? Ontem eu estava com ele!” Mas eu acho que nos traz essa mensagem de que: lembrem-se,

somos mortais! A gente está de frente para o maior tabu humano e não de qualquer maneira, porque a gente está extremamente vulnerável, por quê? Porque a gente não vê o vírus, a gente não sabe onde ele está, e mais ainda: ele pode estar em qualquer lugar e advindo das pessoas queridas. Então, a gente precisa fazer o isolamento social. A gente precisa sair do contexto que nos dá sentido à vida, que é a relação com o outro, para um confinamento em casa. A gente já está indo para o quinto mês - março, abril, maio, junho e julho - de confinamento, perdendo isso que nos dá sentido da vida, que é na relação com o outro. Eu só sou professora porque eu tenho alunos, então, estar fora da sala de aula, estar fora da UFF, é algo que me adoce psiquicamente, porque me tira referenciais simbólicos importantes, que estão postos na relação direta com o outro. Nós somos seres sociais, também. Somos seres biológicos e somos seres sociais e precisamos dessa interação para estabelecer um sentido na vida. Então, olha que loucura: a gente está em um momento em que os sentidos de vida estabelecidos até aqui são suspensos. A gente está em um momento em que aquilo que dá sentido à minha existência, que é a relação com o outro, também está suspenso. Eu estou em uma suspensão, também, das relações afetivas, porque eu estou longe dos meus amigos, estamos, dos nossos familiares, dos nossos lugares da cidade que também nos fazem pertencer. Não estar circulando na UFF é algo que promove um sofrimento muito grande, tanto aos professores quanto aos alunos, quanto aos técnicos. Porque trabalho é algo importante, que nos dá esse sentido. A gente está nesse contexto, vivendo algo pandêmico, que nos exige abdicar e abandonar as relações afetivas e de sentido de vida, uma rotina comum. Nós estamos com aquele registro e com tudo que dava sentido à nossa vida em ruínas. A gente está frente a um vazio de sentido, num medo iminente. Não só estamos afastados dos nossos afetos, porque quando a gente recebe a comida em casa, ou quando a gente recebe alguém, ou tem que sair na rua de máscara, o contato com o outro é algo que me causa medo. A gente está vivendo um medo cotidiano, aquilo que me trazia prazer, que era ir ali embaixo, comprar um açaí, trocar uma ideia, conversar, jogar papo furado. Por que é que a gente joga papo furado? Porque é uma maneira de a gente fazer justamente esse movimento: eu sou alguém, você é alguém, eu te dou um sentido na sua existência e você me retribui com sentido, no sentido imaginário, vamos pensar assim. Isso está rompido, e no lugar disso veio o oposto, você pode ser um vetor para mim e eu posso ser uma ameaça para você. A gente faz uma troca, do valor da relação social, que também é difícil para a gente sustentar, e, fora isso, cada ato cotidiano passou a ser um ato de sobrevivência. Como a gente faz os memes de dar banho na batata palha, de receber as compras em casa. Então, algo que era simples passa a ser uma ameaça à

minha existência. A gente está num mecanismo de luta ou fuga, a gente está num mecanismo de proteção da própria vida, que nos tira dessa outra experiência de vida maior, que é a coletiva, a de sentido, a criativa e a gente acaba ficando nessa zona inicial de tentar manter a vida biológica, vamos dizer assim. Isso não se faz sem ônus. Há o sofrimento, um ônus psíquico. Fora isso, a gente ainda tem as situações de confinamento muitas vezes solitária, muitas vezes insalubres, porque nem todo mundo tem casa, por exemplo, para poder ficar, se proteger. Acho que isso também aponta para aquilo que eu estava falando inicialmente, que nós não estamos no mesmo barco. A gente está em uma mesma tempestade, mas os recursos que a gente tem são recursos muito diversos e não tem mais como a gente deixar de olhar para isso. Eu quero falar do retorno às aulas, mas eu deixo isso para frente. Vou primeiro pensar aonde a gente está. A gente tem, por exemplo, as crianças longe das escolas, então, isso traz um sofrimento, claro, da interação da criança, mas também traz uma dificuldade em casa, porque a gente está falando que nem toda família é uma família que tem um lar saudável, por exemplo. As relações podem estar adoecidas. Então, a gente tem um aumento da violência contra a mulher e a gente precisa dizer isso, a gente precisa lembrar que as pessoas LGBTQI geralmente não encontram um lugar acolhedor em casa, pelo contrário, muitas vezes esses lares são violentos, o que leva muitos deles a sair de casa precocemente e se valer dessas outras relações: na universidade, em outros lugares como uma substituição dessa família, dessas relações afetivas, a gente está falando que existem mães solo com crianças em casa, tendo que trabalhar remotamente. É uma série de complexidades, idosos que estão sozinhos em casa, sem conseguir sair e sem recursos também. A gente está falando de trabalhadores que não podem fazer o isolamento social porque está sendo exigido que estejam nos seus postos de trabalho de uma maneira vil e criminoso, eu tenho classificado assim a abertura do comércio. Pessoas que não podem proteger a si e aos seus porque têm que sair para trabalhar. A gente está numa disputa de projeto de país que está se dando numa arena muito difícil. Tudo isso para dizer que um sofrimento psíquico não é algo que está descolado disso, ele é algo que faz parte desse contexto. A Psicologia, muitas vezes, ajuda numa despolitização das questões. Eu posso dizer: “Ah, ela está ansiosa!”, e não estou vendo que ela está passando por uma situação de violência e que essa ansiedade não acontece do nada, acontece porque ela se sente ameaçada, que a qualquer momento ela pode sofrer uma agressão, seja física, verbal, moral ou psicológica. A gente precisa ter muito cuidado, porque a psicologia às vezes faz isso. E todo meu encaminhamento na pesquisa e a minha contribuição para a formação dos alunos na UFF é pensar isso: que o sofrimento psíquico está incluído nessa realidade concreta. Ele

não está flutuando nisso, ele está articulado. Quando eu tenho que falar de saúde mental nesse contexto, eu digo assim: é esperado que estejamos nessa situação de sofrimento psíquico. Nesse sentido, quando a gente faz a análise só do sintoma, a gente pensa o sintoma como algo que está na relação com a realidade e se a realidade é uma realidade adoecida, violenta, como eu estou dizendo, na ausência de sentido de vida e também de perspectiva de fim. Porque uma vez que a gente não tem uma política pública de gestão da crise, a gente não sabe quanto tempo a gente vai ficar confinado em casa ou nessa ameaça dupla, que é: “vá para o trabalho e arrisque sua vida ou fique em casa trabalhando em *home office*, em uma situação precária, que produz sofrimento e violenta”, porque, para mim, isso que é uma violência. Nesse sentido, se a gente está sofrendo, eu diria assim: que bom, não é? Porque é sinal que de que de alguma maneira no seu psiquismo você está saudável, porque você está reagindo ao que está posto com sofrimento. Olha quanta coisa que eu já “trouxe para a mesa”, para a gente pensar, e a gente pode desdobrar mais um aspecto que é o seguinte: a gente está contando sessenta mil mortos, não é isso?

BA: *Acho que já chega a sessenta e quatro mil.*

BB: Sessenta e quatro, que corresponde a, eu vi uma comparação, oito aviões cheios caindo por dia, a gente está fazendo luto enquanto espécie. Se eu sei que sessenta mil pessoas morreram até aqui e que mais de mil pessoas vão morrer por dia e que vão continuar morrendo e que esse pico só tende a aumentar, já que não está sendo feita nenhuma política de gestão disso, se eu estou sofrendo, isso é sinal de dignidade, de alguma dignidade. Eu tenho pensado o sofrimento primeiro como esperado, já que a gente está vivendo algo que é de uma ordem, de uma tragicidade, que são mortes evitáveis. A gente precisa marcar muito isso quando a gente fala dessas mortes, são mortes que poderiam ser evitadas, que poderiam, não, que deveriam ser evitadas. É a morte de um projeto de país, é a morte de referenciais simbólicos, é a morte de pessoas, é a morte de uma relação ordinária habitual com a vida que eu tenho que repensar. Fora os lutos pessoais, porque a vida não para. A gente continua vivendo e tem que se haver com as nossas questões antigas. Se a gente sofre hoje, é algo esperado. Eu acho que esse é o primeiro ponto. Não é natural, no sentido de ser naturalizado, mas é esperado, porque a situação que a gente está vivendo é uma situação, repito, de violência, de perda de sentido de vida que a gente tinha, de perda de referenciais simbólicos, de perda de um projeto de país que a gente compartilha, porque a gente está na UFF, a gente está ali, independente se eu sou professor, aluno, se eu sou da Psicologia ou se eu sou das

Ciências Sociais, a gente está ali no espaço público de promoção de um país mais justo também e a gente está vendo pessoas morrerem, mortes que poderiam ser evitadas, mortes que vão continuar acontecendo, ao mesmo tempo que a gente desvelou esse país tão desigual. Darcy Ribeiro fala de um país com os intestinos à mostra, eu gosto dessa expressão, a gente está aqui vendo. Então, é muita coisa para a gente fazer luto ao mesmo tempo e muita tragédia e horror, também. Acho que a gente está de frente para o horror de um esgarçamento do tecido social, do tecido civilizatório, que é o que nos dá alguma segurança, a gente está como vida nua, em puro desamparo e isso produz um sofrimento que é fruto dessa relação que a gente está tendo com essa realidade tão dura, tão aguda, tão grave que a gente está vivendo hoje. Ele comporta, em si, algo da dignidade, porque nos coloca empaticamente na relação com o outro, não só na relação com o outro, mas com um projeto de país unitário.

BA: *Quero retomar uma coisa. Você falou bastante sobre universidade e esse é um ponto principal que eu queria tocar. Sobre a questão da volta às aulas. Algumas universidades voltaram, já estão nas aulas remotas ou pelo sistema de EaD, e outras pensam em voltar só quando acabar a pandemia. A UFF ainda não deu uma posição oficial, mas há a perspectiva de que deve voltar às aulas no final do ano.⁴ Qual o impacto disso? É possível conciliar estudos e pandemia?*

BB: É gravíssimo o que a gente está vivendo! Eu tenho uma colega, Luana, que também é professora do departamento, que disse: “Gente, não é uma vírgula na nossa história.” No sentido de que não é qualquer coisa que a gente está vivendo. Quando eu falo que o sofrimento psíquico está envolvido nessa arena, de disputa de projetos políticos de país, de projeto de país, isso também se dá na universidade. Se a gente pensa em voltar às aulas agora em EaD, a gente está considerando que todo o projeto que a gente desenvolveu com o REUNI vai por água abaixo. Se a gente considera o retorno das aulas remotamente, a gente está assumindo que a gente vai assumir e defender uma universidade elitista, feita de homens brancos para homens brancos. Por que eu estou falando isso? Porque a gente está desconsiderando que os nossos alunos são de camadas sociais, de cores, de existências diferentes. Toda luta que a gente fez, que a gente faz no sentido de manter a universidade plural, tem uma fala da Maju que eu adoro, eu já repeti numa mesa que eu fiz na ADUENF, se eu não me engano, e vou repetir aqui: a universidade tem que ser pintada de povo. Eu acho

⁴ Em 17 de Julho, a UFF anunciou o retorno às aulas, de forma remota, a partir de Setembro de 2020. A decisão foi controversa, gerando muitos debates e inquietações por parte da comunidade acadêmica.

que a universidade, ela tem que ser espaço de defesa de democracia e de efetivação da democracia dentro dos seus muros. No sentido de que a universidade pertence ao povo, à classe trabalhadora. Porque se a gente volta às aulas agora, a gente está simplesmente ignorando que existe uma classe trabalhadora, que nossos alunos são trabalhadores, que nem todos os nossos alunos têm acesso à Internet, que muitos deles usam o laboratório da UFF para poder escrever os seus trabalhos. Se a gente volta remotamente, eu acho que é parte desse véu, sabe? Que a gente tem que ter muito claro: professor, aluno, técnico, seja o que for, se a gente defende o retorno agora, a gente está defendendo uma universidade elitista feita de homens brancos para homens brancos. Por que que eu estou falando isso? Porque não está se considerando o número enorme de pesquisadoras mães que a gente tem na universidade. A gente tem uma produção imensa das mulheres na academia que antes a gente não via. O que aconteceu com o período de pandemia? Não sei se você viu esses números. A produção das mulheres pesquisadoras caiu, em números que nunca se haviam visto antes, enquanto os números dos homens pesquisadores mais que dobrou. Então, recentemente, eu escrevi um artigo de um livro com duas colegas: a Rubiane e a Tábata, questionando isso. De que maneira o isolamento produz um lugar de escritório e *bunker* super positivo para os pesquisadores, que agora podem se dedicar à produção intelectual, enquanto que as mulheres, na medida em que as escolas estão fechadas, estão impedidas de exercer sua função pública. É isso que a gente vai fazer? Agora pensa na aluna que é trabalhadora e mãe solo, que não é uma nem são duas, mas grande parte do nosso corpo discente. A gente vai considerar, então, assumir que essas mulheres não devem estar na academia, não é verdade? Na medida em que a gente não pode garantir o acesso aqui e agora... Estamos só nós dois nessa chamada, e a gente já travou algumas vezes. Como é que vai ser o acesso dos alunos a isso? Sequer a internet é popularizada no nosso país. Eu acho que isso tem que estar muito claro para a gente. Agora, não tem como voltar presencialmente. Por que não tem como voltar presencialmente? Porque a gente não fez a gestão, a gente sequer fez um isolamento. A gente não fez isolamento social coletivo. A gente não tem gestão pública dessa crise, a gente fez praticamente facultativo. Tem pessoas que puderam estar em casa e pessoas que não conseguiram sequer optar por estar em casa porque, enfim, teve a questão da renda e não teve nenhuma política pública robusta capaz de contornar e gerir essa crise. Eu tenho chamado de gestão da crise. O que se fez no Brasil foi uma gestão, no sentido de maximizar o caos para criar um terreno estável para medidas autoritárias e, não, o contrário, no sentido da gente fazer uma gestão para poder novamente habitar a vida com o mínimo de normalidade. O

“novo normal” não pode ser reafirmar esse mundo que a gente precisa desconstruir, esse mundo desigual, esse país desigual. O novo normal não pode ser ratificar a exclusão de grande massa dos nossos alunos da universidade, que são as mulheres, os negros, também os LGBTQI, que muitas vezes não encontram condições de saúde mental, porque sofrem violência também na universidade. Então, é preciso que a gente, antes de decidir se volta ou se não volta às aulas, se vai ser EaD ou presencial, antes de pensar isso, a gente tem que pensar para que serve uma universidade. Para que serve a universidade hoje, num país tão desigual? Serve para defender democracia e acesso democrático, desenvolver região, para isso que a gente existe em Campos, então, a partir daí é que a gente vai pensar como que a gente vai existir. Eu fico muito aflita, é um ponto de angústia muito grande para mim, porque eu sei que a maior parte dos meus alunos são bolsistas de desenvolvimento acadêmico e, na maior parte dos meus alunos, são os primeiros da família a entrar para uma universidade pública. Isso conta muito. Eu sou a primeira da minha família a ter doutorado. De uma parte da família, eu sou a única que tem, entre homens e mulheres. Uma mulher com doutorado, isso significa muito. Eu sou de classe trabalhadora, então a gente precisa entender que o que a gente fez com o REUNI foi incompleto, concordo, falta estrutura, concordo, a gente precisa fazer a crítica, precisamos. Mas neste momento a gente precisa entender, também, que foi uma entrada massiva, que foi a ampliação do acesso. Não só para alunos, mas também para professores. Eu fui bolsista REUNI no mestrado, por isso que eu gosto de defender tanto a UFF, porque eu entrei nessa brecha progressista, vamos chamar assim, do nosso país. A universidade precisa comportar essas pessoas. Que pessoas? LGBT, tanto no quadro de professores, quanto no quadro de alunos. Então, acho que antes de a gente pensar, para tentar concluir um pouco a resposta, em retorno às aulas e de que modo vai ser, a gente tem que pensar qual universidade a gente quer e para isso a gente precisa promover a democracia dentro dos seus muros e para fora dela e, para isso, eu preciso garantir o acesso. Repito, a gente está aqui numa chamada a dois e a gente já caiu. Imagina isso numa sala com sessenta alunos, cada aluno tendo que se haver com o trabalho, porque está precarizado, como é que vai ficar bolsa de assistência estudantil que já vinha em declínio? Eu tive que trabalhar na minha graduação, imagino que você também tenha colegas que trabalhem na graduação, que estão trabalhando remotamente em casa, ou tendo que se arriscar no comércio e em outros postos de trabalho, e quando ele vai na rua trabalhar, ele bota a vida em risco e quando volta é esse sentimento de luta e fuga, como é que ele vai abrir um livro e vai ler? Como é que ele vai pegar o conteúdo e vai assimilar, se no que ele está posto ali é um risco de existência básica?

Como é que as suas colegas vão fazer, que são mães? Para ler? Eu sou mãe solo, então para eu produzir um artigo ou aula, eu faço com minha filha em volta, mas tem uma hora que ela vai para a escola e aí eu consigo estar na UFF. Hoje a escola não existe, então a gente não vai mais ter professoras mulheres? A gente vai ficar só com os pesquisadores brancos, homens? Que vão promover a metodologia, nenhuma metodologia é neutra, a gente sabe disso. Ou a gente vai fazer uma pluralidade de olhar, uma pluralidade epistêmica, uma pluralidade metodológica? Eu tenho alunas que vêm das classes trabalhadoras. Uma aluna, que é uma mulher negra feminista, recentemente foi trabalhar na saúde mental e se colocou essa questão ali. Esses dias eu fui banca de uma aluna do mestrado que trabalhou sobre o *hip-hop* de Campos dos Goytacazes a partir da perspectiva LGBT e eu disse a ela: “Taís, só você poderia ter feito essa dissertação.” E aí eu estou querendo trabalhar com essa ideia do intelectual orgânico. A gente não vê do neutro, a gente vê de uma posição, então o que eu estou querendo dizer: quanto mais plural for a perspectiva, as perspectivas, os pontos de olhar a realidade da produção de conhecimento, melhor a gente vai compreender o país que a gente vive, melhor a gente vai compreender a região que a gente vive, vai desenvolver os nossos campos de conhecimento. Se não, a gente vai ficar sempre na perspectiva da ciência positivista, fechada em determinada metodologia, olhando para determinados objetos, já escalados na cena como tradicionais e clássicos, e a gente vai ficar repetindo e não vai discutir, ao meu ver, o que interessa, que é a pergunta: como fazer desse país um país mais justo e mais igualitário? E aí tem tudo a ver com as ciências humanas, que foi a primeira pergunta que você colocou.

BA: *Existe uma estrutura no SUS que seja adequada ao tratamento da saúde mental? A pandemia pode gerar alguma reformulação?*

BB: Então, o SUS é um projeto fabuloso. A ideia da universalização é algo que acontece em pouquíssimos países. Eu posso citar o Brasil, o Canadá tem uma situação meio mista e aí eu deixo indicado o documentário: “SICKO: SOS Saúde”, do Michael Moore, que ele faz um apanhado dos sistemas de saúde. Eu dou essa disciplina geralmente no curso, “Psicologia e políticas públicas”, e lembro que o Sistema Único de Saúde, um sistema único que vale em todo o território nacional, com acesso garantido para todo e qualquer brasileiro, independente de quanto ganha, independente da classe social, independente se trabalha ou não, é algo extremamente revolucionário, extremamente precioso e que a gente não pode abrir mão. O que a gente tem no nosso país é o sucateamento e, por conta do interesse de empresas privadas, a não efetivação desse sistema como deveria ser. Então, isso eu acho que a gente

precisa deixar muito claro. Porque o sistema de saúde particular é complementar ao público. A gente acha que é o contrário, que o público é para quem não tem o particular. Não, a lógica não é essa, mas por que a gente pensa assim? Porque a gente foi ensinado a pensar assim pelas grandes mídias, pelo pensamento, também, que a gente entende as políticas sociais como assistencialistas e não enquanto direito, então o que a gente tem no Brasil hoje? A definição de que saúde é um direito e isso está na Constituição Federal. A gente está com problemas de efetivá-la no momento em que as medidas autoritárias estão mais a fundo e que não respeitam a Constituição, mas isso é outro papo. Mas o que a gente conseguiu consolidar, isso é muito importante: a saúde enquanto direito. Isso significa que o Estado tem o dever de prover e isso não acontece em todos os países. Você deve ter visto uma reportagem que, nos Estados Unidos, um cara foi curado da COVID e saiu com uma dívida de um milhão de dólares, por quê? Nos EUA e em outros países, a saúde não é um direito, ela é uma mercadoria, ela é uma questão de consumo como qualquer outra. Então, essa perspectiva brasileira de que saúde é um direito, e não é à toa, porque o SUS é consolidado junto com as lutas pelo processo de redemocratização do país pós-ditadura militar, que faz com que a saúde seja uma pauta de direitos. Isso é fabuloso. A Lei 8.080 é a lei que funda o SUS e traz isso logo de cara, que esse conceito de biopsicossocial, que é um pouco o que a gente estava falando na primeira pergunta sobre a questão do vírus, que é uma questão biopsicossocial, é uma questão complexa. Sendo assim, o enfrentamento também tem que ser complexo. A ideia da saúde, do SUS universal para todo país, porém descentralizado, ou seja, cada município faz a sua gestão a partir das suas necessidades, é algo sensacional e rizomático, a partir das UPAs, a partir dos hospitais, e tira a lógica do hospital, também, do centro. Também trabalha com a ideia de recuperação, prevenção e promoção. Você não vai só tratar de quem está doente, você vai evitar que essas pessoas adoçam, e isso é muito mais barato para o Estado, e para a pessoa... nem se fala! Assim, se eu trato bem da minha pressão alta, eu não preciso fazer uma cirurgia cardíaca, se eu tenho agravos por conta de questão da pressão e diabetes, enfim. Dispensa de medicamento gratuito, a gente tem. Por exemplo, algumas condições das infecções sexualmente transmissíveis, das ISPs, que você tem a dispensa gratuita de medicamento. Gratuita porque ela foi paga publicamente a partir dos impostos, também precisamos lembrar disso. Não é porque o Estado está dando, é porque nós, coletivamente, financiamos as pesquisas e a produção desses medicamentos. Então, o SUS é algo muito importante, muito precioso, muito caro, algo que a gente precisa defender porque é justamente isso. Vamos imaginar aqui, então. A COVID-19 coloca isso. Quem é que está produzindo conhecimento

sobre vacina? As universidades e os laboratórios públicos. A gente tem uma notícia da Fiocruz, que já desenvolveu em parceria com um laboratório e que está prevista a produção das vacinas ainda esse ano. Isso é política pública, só que a gente ainda não conseguiu levar para fora da universidade essa concepção para o cidadão comum, que está ali na sua vida cotidiana, de que ele está pagando por aquilo, que o SUS é dele, é um direito, não é um favor que o médico faz, não é algo assistencialista, mas é algo da ordem de um direito adquirido, de um projeto de país que a gente construiu. O SUS é muito importante, mas sem dúvida ele não foi efetivado como ele deveria ser. Eu estava falando da vacina, quem está produzindo a vacina são os pesquisadores financiados, e o que a gente está fazendo aqui? Eu também sou paga com recurso público, então, eu também estou fazendo algo que é o Brasil. Isso é muito importante, eu digo isso na sala e os alunos ficam assim: “Caramba, professora, é verdade!” Quando eu estou dando minha aula, eu estou fazendo algo que é meu, da minha vida, porque, como eu estava falando, me dá sentido para minha existência, tem a ver com meu Lattes e tudo mais. Mas também é o Brasil funcionando, também é política pública de educação funcionando. Então, quando o aluno faz a prova dele, não falta, está ali, tem a bolsa ou não, é monitor ou não, ele está fazendo algo da vida dele, mas ele também está fazendo um projeto de país se efetivar em política pública educacional, principalmente e, sobretudo, se ele vem dessas camadas que antes não tinham acesso. Então, é um comprometimento duplo. É uma engrenagem dupla. Se eu falto, se eu faço qualquer conduta inadequada, é algo que diz da minha vida, mas também é contra a própria política pública, então, a gente tem que ter isso muito claro, que ali a gente tem uma existência política por excelência, uma existência pública e isso não pode ser perdido de vista. Quem produz conhecimento sobre o vírus? São os pesquisadores públicos, o financiamento é público e nas universidades públicas, e daqui a pouco como é que a gente vai fazer a dispensa dessas vacinas? Pelo SUS, tem que ser pelo SUS, porque tem que ser gratuito e tem que chegar a todo mundo. É como são as vacinas de quando a gente é pequenininho e vai no posto e recebe e aí tem a cartela de vacina. Então, no Brasil a gente não paga por isso duas vezes, porque a gente já pagou enquanto imposto, então isso é o que a gente precisa defender como saída, então como é que a gente vai sair dessa? Não tem outro caminho que não defender a política pública. Não tem outro caminho que não pensar coletivamente que a minha existência está necessariamente vinculada à existência do outro. Talvez isso seja algo positivo que o vírus está trazendo: por mais que o meu pensamento seja individualista e liberal, para eu me manter vivo, eu preciso que todo mundo tenha possibilidade de lavar a mão, porque, se não, a gente vai ficar sendo vetores um do

outro. Saneamento básico é algo que o SUS entende como determinante de saúde. A gente tem essa preciosidade, a gente construiu isso que é maravilhoso, que é o SUS, mas que, não à toa, não foi efetivado em sua completude e, principalmente, agora sofre tal como as universidades, que são políticas públicas educacionais. Forte ataque, justamente porque o projeto de país que se mantém hegemonicamente é um país elitista. Quando eu estava dizendo que a universidade precisa se pensar porque a gente está nesse bojo, também, de pensar qual o país que a gente quer e a gente tem um projeto elitista e uma máquina a todo vapor funcionando. Então, o vírus, o que ele traz é também esse desafio de a gente se pensar coletivamente, pensar que ainda que eu esteja pensando em mim, na minha família, nos meus, no meu condomínio, eu preciso que todo mundo tenha acesso e também recursos de proteção. De vez em quando eu fico pensando enquanto eu estou higienizando os alimentos: nossa, é um vírus que morre com água e sabão, como que a gente não pôs fim a ele ainda? Porque que a gente ainda está com um inimigo tão grande, se ele é tão “fácil”, com muitas aspás, de ser combatido no sentido biológico dele? Eu estava lendo que a camada dele se explode quando tem água sanitária, sabão, mas é uma coisa muito doida, porque quando eu vejo as cenas do Leblon ou cena da praia, eu fico pensando que essas pessoas amam mais o capitalismo do que a elas mesmas. No sentido de que elas não podem abrir mão dessas insígnias de sentido da vida. Porque de certa maneira a subjetividade está ali grudada com essa existência que precisa da subjugação do outro, ou precisa de ser subjugado por alguém. Então, eu acho que o vírus, para combatê-lo, a gente precisa ter uma visão igualitária. Não porque somos iguais, porque não somos, mas porque há algo do comum da existência que a gente precisa defender. Garantir a diversidade, mas em um âmbito comum, de eu conseguir olhar pro outro e entender que ele é parte daquilo que eu sou, seja da espécie, enfim. Mas, principalmente, eu preciso que ele esteja vivo para que eu também possa sobreviver, acho que essa interdependência, talvez seja essa a palavra, a gente ainda não tenha acessado de maneira ordinária, cotidiana. Somos seres interdependentes, e para isso a gente precisa estar numa certa horizontalidade e não numa assimetria de expropriação um do outro. Faltou falar dessa parte: a gente tem a rede de saúde mental, então, dentro dessa visão holística, integral, universal de direito, a gente tem a produção de uma outra pasta, vamos dizer assim, dentro desse guarda-chuva maior que é a saúde mental, pensando nessa questão do adoecimento psíquico que é uma pasta muito importante e muito cara. A gente tem no SUS? Temos. Nós criamos a rede de saúde mental, de atenção psicossocial, olha que interessante: a atenção já é psicossocial, então, a gente não dissocia mente de corpo, o próprio SUS já faz isso, e ainda assim, dentro da perspectiva que a

gente faz, arbitrária, de recortar algo da saúde mental. Por que se recorta algo da saúde mental? Porque, historicamente, nós internamos, violentamos e retiramos direitos de pessoas que eram consideradas loucas. A gente tem no Brasil uma lógica manicomial histórica que não fica lá atrás, se ratifica, assim como o racismo e a misoginia, é uma lógica operacional. Embora a quantidade de hospícios tenha diminuído, no sentido do grande internamento, a lógica manicomial continua presente. Então, se a gente pega as políticas de saúde mental, a gente fica meio assustado com o quanto ela é nova. A data é 2014, 2016, 2004... Foi ontem que a gente começou, então, a fazer esse movimento que a gente chama de reforma psiquiátrica, no bojo da luta antimanicomial. E aí, uma das leis diz assim: sabe essas pessoas? Elas têm direitos. Sempre quando eu dou essa disciplina, eu penso assim: olha como a gente é louco, no sentido metafórico, como a gente é bárbaro, como a gente é vil - vamos botar direito os termos para não depor contra o próprio argumento que eu estou trazendo - a ponto de a gente ter que criar uma lei para lembrar que essas pessoas têm direitos e que elas não podem morrer de fome, de frio, de eletrochoque, de lobotomia, ou porque apanham e são torturadas dentro dos manicômios, não podem comer e enfim. Aí eu indico “O holocausto brasileiro”, que é um livro da Daniela Arbex muito bom, o “Bicho de sete cabeças”, que é um filme muito interessante com o Rodrigo Santoro, que diz dessa lógica de violência que a gente trata o outro diferente, alteridade. A gente criou essas redes, mas que como o SUS, não foram efetivadas como deveriam, então, ainda que a gente tenha alguns centros de atenção psicossocial, que são essas unidades específicas para a saúde mental, muitas delas estão sucateadas, muitas delas têm profissionais que não entendem o caráter político da sua organização político-social. Mais uma vez: a gente só vai sair da pandemia de COVID se a gente defender política pública. Defender em última instância é o quê? O que é política pública? Entender que o Estado deve garantir direitos, deve garantir a segurança e bem-estar de cada cidadão, independente da sua condição e, olhando a sua condição, entender que essa condição é uma condição historicamente criada. Logo, situações desiguais devem ser tratadas de forma desigual, então, a gente tem políticas públicas afirmativas para que essas pessoas que foram historicamente alijadas do processo e sempre estiveram à margem, tenham finalmente acesso. Aí a gente entra no acesso, é o quê? Saúde, acesso à educação, acesso à cultura e tantas outras pastas que a gente precisa pensar, e acho que, sem dúvida, avançar também na questão específica dos povos originários, que têm sido dizimados. Eu vejo alguns *posts*, acompanho, ainda que não seja uma especialista do assunto, mas essa resistência que já dura mais de 500 anos... Quando eu estou falando de políticas públicas que a gente precisa

defender, a gente não pode esquecer que essa camada da população brasileira, originária do nosso território, tem sido dizimada historicamente e agora com a COVID. Quando a gente vê essas últimas decisões do governo de suspender as possibilidades dessas pessoas se defenderem da morte, é algo que traz para a gente qual é a lógica que tem pautado, como a gente tem sofrido com esse projeto hegemônico de país que é sectário, que é elitista e que requer a concentração e não a distribuição de recursos e acessos.

BA: *Como você enxerga essas polêmicas da divulgação dos dados de mortos e/ou de recuperados para a saúde mental das pessoas?*

BB: Eu acho que a gente precisa saber. Vamos para a área clínica e pensar o seguinte: a gente está numa situação de puro trauma ainda, porque a gente está vivendo algo que a gente nunca viveu, a gente está sobressaltado cotidianamente, a gente está de frente para a morte e a gente ainda não tem recursos simbólicos para dizer o que é isso que a gente está vivendo. Hoje, a gente olha: “nossa, viveram a peste negra!”, mas a gente já construiu muita história e recurso simbólico para entender o que foi. Eu acho que isso vai ficar para outras gerações, dizer o que a gente está vivendo hoje, então, no sentido traumático do termo, a gente não tem ainda possibilidade de dar sentido a isso, nem coletivo e nem individual. E como é que a gente pode, então, sair de uma situação de trauma? Falando, elaborando e para isso a gente precisa de informações. Na clínica, por exemplo, a gente diz que o não dito tem um impacto, às vezes muito mais profundo, do que o dito. Às vezes a gente diz: “Não vamos falar disso que vai traumatizar.” Ou então algumas famílias que tratam diversos tabus familiares que em duas gerações ou na própria criança vai ter um efeito missivo no sentido da saúde mental. Eu penso que no âmbito político, no âmbito coletivo é a mesma lógica, nós precisamos saber. Até para a gente poder sair desse negacionismo. Porque tem algumas pessoas que negam por não poder suportar o horror, tem outras que negam por uma posição político-ideológica e tem algumas pessoas que negam por não estarem entendendo. A gente tem que ter muita clareza, de que assim como o processo de democratização do nosso país foi incompleto, o processo de consolidação do SUS foi incompleto, os processos de consolidação das políticas públicas de educação também foram incompletos. Então, a gente não conseguiu ainda e aí, eu acho que é um desafio quando a gente está na academia, produzir uma divulgação de informação tão rápida que chegue a qualquer um, como as igrejas fazem, como a mídia faz, a telenovela, enfim, por isso que eu acho importante: quanto mais plural formos enquanto universidade, mais saídas a gente vai encontrar para falar com o povo, com as pessoas comuns. Porque eu

estou dizendo isso: a gente esquece que a gente é uma franja, que o acesso à informação ainda é muito restrito. Enquanto isso, outros canais de informação informal ou não científica têm uma circulação mais rápida. Nesse sentido, para responder sua pergunta: nós precisamos saber quantos de nós estão morrendo, em que condições e a gente precisa saber, sobretudo - a gente enquanto população e principalmente a população comum, vamos dizer assim, no sentido de que não acessa, necessariamente por uma estratégia, como a gente está discutindo, a informação produzida, científica - nós precisamos saber que essas mortes poderiam ter sido evitadas. Eu acho que isso é o principal argumento que a gente precisa levar. Agora as escolas estão cogitando voltar, será que todas as mães sabem que estão morrendo mais de mil pessoas por dia e que a volta das crianças vai exigir que 800 cruzamentos se deem? Também tem essa pesquisa: se a gente voltar, 800 isolamentos que a gente está fazendo vão se intercruzar, porque o trabalhador tem que pegar o ônibus, tem que ir trabalhar, tem a faxineira, tem a cozinheira, tem a professora, os alunos, as mães, os pais, as babás, tem toda uma rede que retoma a circulação, as pessoas sabem que esse número de mortes são mortes que seriam evitadas? Que o fato de retornar às aulas vai impactar negativamente esse outro número? A gente precisa disso para a gente se organizar socialmente e também para elaborar, o que eu tenho dito para esses espaços que me chamam para pensar, de saúde mental: quanto mais espaços de elaboração eu tenho, mais possibilidade de sair dessa situação de trauma, de inibição e de sofrimento, entende? Então, volta às aulas: eu preciso ser parte disso, os alunos precisam falar sobre isso, nem que seja para deliberar nada, calendário, não, mas que a gente possa trocar e coletivamente produzir sentido e também elaborar luto junto. Acabei de falar que a gente está, de certa maneira, passando por vários lutos e a gente precisa muito elaborar esse luto juntos para poder avançar de alguma maneira. A gente precisa saber e isso é estratégico, porque na verdade a gente não sabe, porque a gente não faz teste como deveria. O Átila Iamarino, que é a referência que eu estou usando agora, sempre aponta que a gente faz uma testagem muito pequena, que o número que a gente tem, que é algo impressionante, de produção de corpos, a gente pode chamar assim, é subnotificado. Então, quantas pessoas a gente tem infectado? “Ah, mas as pessoas se recuperaram.” Sim, mas a gente tem que entender que nem todo mundo tem a mesma cobertura. No início, falei que a gente não está no mesmo barco. Não está no mesmo barco porque não tenho as mesmas condições de me defender: um trabalhador, uma pessoa que está numa situação de vulnerabilidade na rua por exemplo. Uma mãe de muitos filhos, que tem que trabalhar e ficar sozinha, os imunodepressivos, as pessoas com doença crônica, os idosos. O fato de eu, enquanto cidadã,

decidir manter o isolamento, porque acaba que é uma decisão facultativa, é claro que eu estou podendo fazer isso hoje porque a UFF ainda não voltou e está nesse debate, mas ainda que eu pudesse deixar minha filha ir, eu tenho que entender que isso reverbera não só na minha vida, mas na vida de outras pessoas. Velhinhos, senhores imunodepressivos, pessoas que tenham qualquer tipo de comorbidade, se pegam esse vírus é algo fatal. Não é porque eu sou jovem e que tudo bem eu tomar um “choppinho” no Leblon que eu não fiz mal a ninguém. No ato de eu sair de casa e me expor ao risco, eu não estou fazendo isso só com a minha vida, mas eu estou fazendo com uma cadeia de pessoas que não tem o mesmo recurso, porque eu não sei se o garçom do bar ou o faxineiro daquele bar tem saneamento básico na casa dele. Se ele tem condições de lavar as mãos antes de chegar em casa e tomar um banho. Eu não sei qual é a condição de moradia que essa pessoa tem. Porque é isso: está em casa, mas às vezes estar em casa é fazer aglomeração, porque a gente está falando de concentração de renda, a gente está falando de pessoas que não têm casa, eu acho que o vírus traz isso... A gente precisa saber dos números, a gente precisa saber quantos estamos morrendo, como estamos morrendo e o que poderia ser feito para serem evitadas essas mortes. Às vezes é muito ruim, claro, receber a notícia de que as pessoas estão morrendo, as pessoas estão morrendo, isso tem um impacto para mim, mas também, por outro lado, me dá possibilidade de elaborar, de olhar de frente isso que está posto. Só para concluir essa resposta, me veio um texto do Freud que é muito importante, o título é “Recordar, repetir e elaborar”, e ele vai trabalhar que na clínica - ele não está fazendo uma análise de conjuntura e nem do arquivo público, mas eu vou ter a ousadia de fazer a seguinte comparação-, é preciso que a gente rememore, que a gente recorde, nesse sentido, de questões sintomáticas da nossa vida, olhar de frente para as questões que me fazem sofrer para que eu possa elaborar, produzir sentido, para então não repetir mais esse sintoma. Isso é um pouco da lógica, e aí a gente poderia pensar, numa transposição, para pensar política ou o cenário atual, que a gente precisa saber daquilo que nos faz mal, daquilo que nos está adoecendo, para então poder elaborar coletivamente outras saídas para não repetir, porque, não saber, ser alienado, não traz felicidade e não traz saúde mental, pelo contrário. Na parte clínica, me deixa alienada do meu sintoma, daquilo que me faz sofrer e por isso eu continuo repetindo essa conduta e continuo me colocando em situações de sofrimento, e no âmbito político, eu acho que o Freud dá uma certa dica, se a gente poderia dizer assim, a gente precisa elaborar, mas para elaborar eu preciso saber quais são os números e qual é a realidade que está posta para não repetir.

BA: *O isolamento social impede que as pessoas façam funerais, velórios e enterros. Qual é o impacto de não fazer a despedida como a gente costuma fazer?*

BB: É gravíssimo. Eu vivi isso. No início da pandemia, eu perdi a minha avó, não pela COVID, mas ela já estava internada e não pude ir ao enterro, não pude ir ao velório. Eu falei agora há pouco que a morte é algo que é o maior tabu social e a gente tem poucos recursos para lidar com isso. Eu tive experiência também de colegas que perderam entes queridos nesse processo, não necessariamente de COVID. São dois momentos existenciais e que a gente não tem muito recurso simbólico, que é o momento da chegada de alguém e o momento da partida de alguém. Quando alguém chega no mundo, a gente tem um pouquinho mais de alegria e de recursos simbólicos, e a gente vai fazendo um caráter meio festivo: chá de bebê, toda lógica de exames e tudo mais. Mas a partida, ela é um tabu social inclusive para os médicos, inclusive para a área biológica. Isso se coloca, e o que a gente tem, ainda que precário? São esses momentos do ritual funerário, no sentido do velório e do enterro e isso também nos é retirado nesse momento. Isso sem dúvida tem um impacto muito grande: da impossibilidade, por exemplo, de fazer um acompanhamento no processo de partida de alguém que está internado, porque ir ao hospital não é algo simples. Eu também tenho alguns relatos desse tipo de sofrimento, “gostaria de estar lá e isso me fez falta inclusive para elaborar a perda dessa pessoa, desse ente querido”, e se a gente está falando em mortes de COVID, a gente está falando de algo que a gente precisa somar na análise que a gente fez sobre o retorno às aulas, por exemplo, sobre o retorno ao trabalho. Porque no momento que eu estou ali, tentando dar conta de uma disciplina de Psicologia Clínica 1, de Teoria Política 2, eu acabei de perder meu pai, eu estou com meu irmão internado, enfim, eu estou nessa perspectiva de um luto que faz parte desse luto maior... Porque se a gente está falando de mais de mil mortes por dia, a gente está falando de mais de mil famílias, por dia, que ficam nessa situação de ter que elaborar esse luto. E aí, você tem toda razão: há os recursos, ainda que precários, que a gente tem de chorar junto, de rever pessoas, ou que acontece muito no velório: de contar histórias sobre. É comum, às vezes, a gente vai pro velório muito triste e de vez em quando a gente se pega rindo, quando alguém relembra de uma situação ou de valorizar aquela vida e de dizer que tem mais que biologia, que essa existência, ela foi mais do que uma existência biológica, trouxe sentido à vida de outras pessoas, trouxe sentido à minha vida. A minha avó, por exemplo, ela me traz uma referência de ser mulher feminista hoje. Alguém que se separou ainda quando o desquite não era possível, trabalhou sozinha, ela era artesã. Eu penso a minha profissão como acadêmica como uma profissão artesanal, disso que eu estava

dizendo, a pluralidade de olhar, de um “fazer com”, enfim, quando morre alguém, morre parte de mim também, no sentido de que foi essa pessoa que me deu esses recursos simbólicos para construção, para além dos recursos simbólicos que eu falava há pouco, gerais, coletivos, esses recursos mais individuais e pontuais. A gente não está tendo tempo de chorar os nossos mortos, nem enquanto espécie, nem nas famílias, e eu imagino que deve ser muito difícil para alguém que perde um parente, vítima das complicações da COVID, saber que essa vida poderia ter sido poupada, isso que fica tão abstrato, como a gente estava fazendo a análise agora. Quando a gente pontua isso no seio familiar, deve ser muito duro você saber que aquela pessoa poderia estar ali e foi uma vida ceifada, foi uma morte antecipada por uma ação necropolítica, vamos dar os nomes, então, uma gestão da morte pela morte, do pior. Eu acho que deve ser mais difícil para essas pessoas fazerem o luto, porque a possibilidade de conforto fica menor. Outra coisa que a gente diz: “Ah, é melhor do que ficar sofrendo, já era hora, cada um veio por um motivo.” Enfim, toda essa produção imaginária, religiosa e coletiva, eu imagino que para quem está nessa situação, deve ser um desafio muito maior. Só para concluir, profissionais que estão na ponta, profissionais de saúde que estão na ponta, muitos dos que morreram até agora, se a gente pega o levantamento de quem morreu no Brasil hoje de COVID, a gente vai ver: são essas camadas da população que estão numa situação de exploração e desigualdade social. Eu estou falando da população negra, das mulheres, a gente está falando da classe trabalhadora e a gente também está falando dos profissionais de saúde. Há um grande número de profissionais que está morrendo no *front* de batalha, e eu imagino que para esses profissionais, e eu tenho alguns amigos queridos que estão nesse lugar, também [é difícil] a gestão disso, da vida própria desse sentimento de “enxugar gelo”, de estar ali cuidando de alguém que a gente sabe que daqui a pouco esse leito vai ser reocupado, reocupado e reocupado e *ad infinitum*, porque eu não sei o que se espera de fim para essa situação.

BA: *Professora, eu li alguns artigos sobre a pandemia, sobre as questões da saúde mental na pandemia e li na revista “Debates in psychiatry”, um trabalho que fala sobre algumas pesquisas realizadas na China e no Japão com pessoas que estão em quarentena ou estão internadas com COVID e sobre como elas estão percebendo isso, e os resultados foram bem parecidos: com sentimentos de tédio, raiva e solidão. Qual seria a importância de um estudo desse no Brasil?*

BB: O que os outros países estão vivendo, eu vou brincar, é só o COVID. É claro que não é pouco, mas eu fiz essa piada sem graça para dizer que no Brasil a gente tem outras camadas que envolvem isso. Eu posso pensar que essas pessoas que estão em isolamento têm sofrido isso que a gente estava falando inicialmente: a perda dos laços afetivos, a perda dessa relação ordinária com a vida. Querendo ou não, é algo que dá sentido e numa dimensão muito íntima da nossa existência, que a gente não se dá conta. Vamos pensar aqui juntos: eu acordava, ia andando para o campus da UFF, chegava ali, já dava de cara com os grafites, via a fila da *xerox*, ia para o Chiquinho tomar um café e aí vinha um aluno: “professora!” Aí eu digo: “pois não?” “Aquela aula, tudo mais.” Aí eu encontro um colega, troco uma ideia, dou uma aula sobre os autores. Eu reafirmo que eu sou uma pesquisadora. Ninguém é pesquisador, professor, fora do seu ambiente. Médico, também, é exercendo seu ofício. O aluno, você só é aluno porque está estudando, está trocando. A gente está com essa perda dessas coisas cotidianas. Aí logo mais quando sai, o pessoal já está tocando um violão ali, já tem aquele aluno que quer fazer um projeto, te encontra na tenda, a gente não tem sala de professor, não tem como fugir, a gente está junto e cria um projeto de pesquisa nesse encontro. Mais tarde a gente vai ali, toma uma cerveja, toma um café, a gente circula na rua, eu vou ali no Santa Paciência, tomo um café, troco uma ideia, depois eu vou pro Soma, escuto a noite do vinil. São coisas muito simples que a gente não percebe que são essas coisas que dão o sentido à nossa existência, porque é basicamente o olhar do outro e essa vida que a gente está vivendo, também, que é um outro debate que a gente acabou que não tocou aqui, mas também é uma via de pensar como toda relação que era 3D passa a ser 2D. Então eu estou falando com você, mas a gente não está trocando energia. Quando eu dou aula presencial, que eu tenho falado muito isso, tem o olhar do aluno, tem aquele aluno que você sabe que não gosta da psicanálise, e que aí você já fala olhando para ele, que aí, quando ele te dá uma abertura, você coloca um conceito, aí ele consente, você diz: “cheguei naquele aluno.” Ou quando o aluno faz uma cara de que entendeu, isso a gente está perdendo. Sei lá, namoro, a relação de amizade, a coisa do bar, de encontrar amigos, agora a gente está aqui numa ação que a gente está atribuindo sentido, eu estou aqui: “Ah, vocês da revista, os alunos, a nossa UFF” e daqui a pouco vai cair, a gente vai desligar e a gente vai entrar num vazio, num puro vazio, é essa coisa de liga e desliga, não é essa coisa, por exemplo, de eu sair do Soma ou sair da UFF e ir caminhando de novo para minha casa, ir me distanciando dessas experiências que eu vivi, e também a padronização, porque eu trabalho no computador, eu me relaciono com meus amigos no computador, eu troco ideia pelo computador, eu estou no Instagram, a gente é praticamente

holograma, a gente virou um Instagram. As aulas online, nas crianças, essa coisa de a gente se ver na própria tela, é uma experiência que no mundo comum, ordinário, a gente não se vê, a gente está conversando aqui, mas eu estou me vendo fora a todo momento. Isso sem dúvida tem um impacto para sua identidade, então o que a gente tem hoje de recurso é: as letrinhas do Whatsapp, ou o áudio, ou quando muito uma interação dessa que a gente está fazendo, mas que também é 2D, não tem a outra troca que não é só das ideias, mas digo, da energia, do contato, eu sou uma pessoa que falo batendo, às vezes: “não, chega aqui que eu vou te mostrar”. O abraço, nossa, que dimensão importante que a gente perdeu que é o abraço! De estar com o outro, de acolher e ser acolhido, de uma troca que se dá de uma outra dimensão que não é, que isso a gente não sabe. Quando a gente vai poder trocar um abraço? Algo que é muito caro. Indo para outra área, mas eu acho que tem a ver, porque como eu falei inicialmente, tudo é complexo e a nossa relação também é corporal, também é de encontro, a troca também se dá em algo que a gente não pode ainda aprender a partir dos sentidos que a gente tem. O olhar está 2D, não está mais nas três dimensões, muito a gente vai perder em interação social. A máscara que me impede de ver o outro, de sorrir, eu brinquei: o sarcasmo está difícil, porque você faz a piada, mas está de máscara. Outro dia uma menina me reconheceu na rua e eu fiquei tão feliz, ela falou: “Você estudou no Externato!” Eu falei: “estudei, você me reconheceu de máscara!” Eu tenho brincado também que eu tenho pé de galinha, então é bom que quando eu dou um sorriso, a pessoa sabe que eu estou rindo, porque a boca já não tem mais, então é uma série de sutilezas, mas que são essenciais para a vida humana, isso que eu quero dizer com esses exemplos todos. Eu acho que esse tempo também está trazendo isso: o que é essencial para a nossa vida? Eu acho que se cada um de nós conseguiu fazer uma virada do isolamento para o recolhimento, a gente fica com a pergunta assim: pelo que vale a pena viver? O que me faz viver? E também em outra parte, por que eu morreria? Porque ver alguém hoje é se colocar em risco. Eu estou com saudade, imagina pais separados que moram em outra cidade, enfim, ver a filha, ver um filho, é correr um risco, é colocar tudo em risco: “Não, então venha, faça isso, tal”, aí vêm protocolos loucos, higieniza sapato, troca de roupa e de repente está com a filha!. Reafirmou que aquela é uma relação que faz viver, então eu acho que também tem esse sentido: quando puder ser abraçado, quem a gente vai abraçar? E nesse contexto que ainda é difícil, com quem a gente vai querer estar junto? Porque toda relação presentifica a morte. Já era assim, mas a gente negava, em certa medida a gente não tinha isso tão à flor da pele quanto a gente está vivendo hoje. Foram reflexões mais existenciais, mas acho que tem outra coisa que é interessante, que nós somos,

independente do lugar que a gente ocupa na universidade, nós somos pesquisadores. Ao mesmo tempo que nós somos pesquisadores de algo, nós também somos objetos, estamos vivenciando, eu acho que isso também traz uma ideia interessante da gente pensar em analisar, também, como quem está sofrendo essa ação, como algo desses dois lugares: de quem analisa, mas que também está submetido a isso.

BA: *Nesse momento de isolamento, não temos como fazer atendimentos psicológicos presenciais e têm se tornado mais populares as terapias on-line. Qual a diferença entre as terapias on-line e presencial?*

BB: O CFP, que é o nosso conselho, já regulamentava atendimento online, não é uma coisa nova, não é uma coisa que aconteceu só por conta da pandemia, o que aconteceu como novo foi a única via de acesso à terapia ou análise ser via remota, seja por Whatsapp, Skype ou ligação. O que acontece hoje, legalmente? O CFP liberou ainda para aqueles profissionais que não tinham essa modalidade atender nessa modalidade. Eu acho que isso é importantíssimo! Importante, para tentar ser um pouco mais objetiva do que eu fui até agora: a gente entender que o sofrimento faz parte desse processo que a gente está vivendo, a gente está vivendo algo muito duro, muito difícil, não sejamos indiferentes com nosso sofrimento. Porque ainda tem isso, não é? “Eu estou sofrendo é porque eu não sou forte o suficiente.” Não. A gente está vivendo algo muito difícil, então primeira coisa: reconhecer que estamos sofrendo ou que estamos tristes, ou as duas coisas, reconhecer que a gente está numa montanha russa, então hoje eu posso estar melhor, mas daqui a pouco eu posso estar pior e também ter a certeza que daqui a pouco eu posso estar melhor e também que a gente não vai cair num buraco sem fundo a vida inteira. Eu acho que isso é importante: a gente lembrar que essa oscilação faz parte da vida, sobretudo no momento que a gente está vivendo, então é esperado. Se eu pudesse falar com os alunos, já que é uma revista direcionada aos alunos, sobretudo: é natural que estejamos sofrendo, natural, não naturalizado, mas é esperado que estejamos sofrendo ou tristes. Acolha e respeite, eu acho que a gente precisa de autorrespeito no sentido de que acolher o próprio sofrimento é algo muito necessário. Ele existe e ele está aqui, o que eu vou fazer com ele? Eu acho que é uma pergunta. Cuidar de si é muito importante, e não é, o que eu tenho falado para muitos alunos, deixar de estar nas pautas políticas, nas pautas da vida. Eu falei com o C.A. [Centro Acadêmico] de Psicologia o seguinte: a gente precisa criar, a gente, cada um à sua maneira, porque somos plurais, uma estratégia de estar nas pautas de luta, mas não sucumbir a elas. Porque, se não, se a gente está

falando que a gente está numa gestão do pior, numa produção de sofrimento intencional, produção de corpos, se a gente adoce e morre, a gente fez par com a necropolítica, entende? O que eu estou querendo dizer em última análise? Cuidar de si, ter a si como prioridade de cuidado nesse momento é resistência, entende? Eu falei tanto de ideal de país, ideal de país, e nós, que estamos no mesmo eixo de construção de um país plural, se a gente começa a cair, no sentido de ou de não conseguir mais, de adoecimento ou mesmo de sucumbir no sentido da morte, porque a gente está falando das mortes de COVID, mas há muitas outras mortes acontecendo por conta de agravos de doença mental, passagem ao ato e de tristeza, depressão, que a gente não está contabilizando. O que eu estou querendo dizer em última análise, para ser menos confusa: se manter vivo hoje, existindo e insistindo em ser mantenedor mesmo de um ideal de país mais justo é algo de resistência, é um ato político em excelência. É um chamado: **cuide-se!** Cuide-se porque é um momento de adoecimento global, e no Brasil, com essa especificidade, cuide-se porque também é resistência. “Ah, mas aí você não está na pauta?” Não, porque eu preciso estar inteira para poder conseguir somar; se não, eu vou ser tragada e não vou poder compor qualquer luta possível posterior, se a gente pensa no tempo pós-pandêmico, que a gente não sabe quando, mas a gente deseja, e essa esperança tem que estar ativa, a gente tem que estar saudável para efetivar isso. Acho que a primeira coisa é isso. Estamos sofrendo, é esperado, valorize e seja generoso consigo mesmo em acolher o sofrimento e encontre estratégias de cuidado. Quais, Bárbara? Vamos lá: atendimento on-line, que é o que se está colocando como questão. Os profissionais estão habilitados para fazer esse atendimento e vai ser a partir da perspectiva teórica que você achar mais confortável. Tem uma rede em Campos que é o CONVIDA⁵, que é uma ação de três professoras do departamento de psicologia, a Elizabeth Pacheco, a Luana da Silveira e a Bruna Brito, que desenvolveram esse projeto de extensão que promove marcações de atendimento on-line neste momento com ex-alunos formados pela UFF e com profissionais que atuam em Campos. Tem o Instagram deles, vocês entram em contato e vocês serão acolhidos e encaminhados para um dos profissionais que estão habilitados e pensando toda essa complexidade, pensando o sofrimento dentro dessa complexidade, mas encaminhando o aspecto clínico propriamente dito, de acolhimento e acompanhamento dessas pessoas em sofrimento. Uma coisa que a gente precisa fazer também: preservar. Eu tenho falado isso, como eu falei, também sou objeto, estou sofrendo também, estou nesse contexto. O que funcionou para mim e para muitas pessoas também? Preservar dois momentos do dia, do acordar e do adormecer. Por quê?

⁵ <https://www.instagram.com/rede.convida/>

Preservar como? Não acorda e vai direto para o celular, porque no celular a gente tem um bombardeio de informação adoecedora, porque a realidade está adoecedora, então, como a gente não vai ficar alienado, a gente vai ler, preservar pelo menos esses dois momentos. Porque reduz um pouco essa ansiedade de você já acordar com um bombardeio e dormir depois de um bombardeio. Acordou, espera um pouco. E outras práticas, como eu falei agora há pouco, que remetam a gente ao corpo. Isso é importante, como a gente está sem perspectiva de futuro, como a gente entendeu que a gente não está controlando quase nada nesse momento, se situar no momento e no próprio corpo é uma maneira de a gente ter alguma ancoragem, alguma âncora nesse momento e aí cada um vai conseguir construir isso de acordo com os seus atributos, os seus interesses, seja o yoga, seja uma prática de arte marcial, seja correr, seja, enfim, a dança, que são aspectos, porque a gente também é corpo e a gente da academia fica achando que é só aqui na cabeça, não é? Então, no sentido de ancorar um pouco no corpo o aqui e agora. E para completar, tentar desenvolver algumas atividades que tragam algum prazer. Às vezes, coisas que a gente deixou lá atrás, sei lá, práticas que aí vai da intimidade e da singularidade de cada um. Porque eu, por exemplo, estou aprendendo violão, eu toco muito mal, todo acorde que eu faço eu fico muito feliz, no meio de tanto caos e tanto desespero e tanta tristeza, extrair um pouco de felicidade é algo extremamente saudável. Pego as questões existenciais no sentido que a alegria é subversiva, o que eu estou querendo concluir aqui e pensar com você: a produção de corpos tristes e doentes é uma estratégia, porque são mais fáceis de serem controlados, então se a gente consegue extrair, apesar de tudo, alguma alegria, é algo também da ordem da resistência e, fora isso, a gente já tem estudos dos nossos colegas das áreas de saúde de que a felicidade aumenta o sistema imunológico. Então, se a gente for pensar, até se caso a gente vir a ter contato com o vírus, a maneira que o nosso corpo estiver preparado para enfrentá-lo vai ser importante para o desenrolar dessas complicações ou não. A gente não pode esquecer que a felicidade tem esse duplo caráter. Aliás, triplo talvez, o caráter existencial, talvez não da felicidade, mas da alegria possível nesse momento, também porque é subversivo, porque está indo de encontro, está recusando esse projeto de produção de corpos tristes e adoecidos, e também, de quebra, produz essa reverberação no corpo, digamos, biológico, no sentido de aumentar a imunidade, então eu não sou especialista desse campo, mas eu sei que há estudos sérios que mostram a produção de anticorpos, enfim, como nosso corpo está mais saudável quando a gente consegue construir alguma âncora, vou chamar assim, de felicidade ou de alegria possível em tempos tão difíceis.

BA: *Tem mais alguma coisa que você gostaria de acrescentar sobre esse tema que talvez a gente não tenha falado?*

BB: Reforçar a construção, porque a saída desse momento vai ser uma construção plural, no sentido das áreas do conhecimento, e coletiva, no sentido, também, da gente poder pensar junto e pensando na universidade, se dobrando um pouco a outras cosmovisões, outras epistemologias, outra relação com a natureza, talvez outras existências tenham mais a contribuir do que a maneira que a gente tem feito. Eu estou dizendo propriamente dos povos originários, também de toda epistemologia africana que a gente tem se dedicado a estudar nessa relação mais igualitária, mais comum, do *ubuntu*. A Rubiana, que foi nossa aluna de Psicologia e agora é pesquisadora do mestrado, escreveu um texto muito lindo esses dias sobre isso. O que eu entendo é que a gente vai ter que estar junto nessas caixinhas de conhecimento para produzir algo novo, porque é algo que a gente nunca viveu, e também entendendo a necessidade da gente valorizar saberes que não estão na academia, as epistemologias e as outras produções de saberes, e necessariamente valorização de política pública, e em última instância, da defesa de um país mais igualitário.

A EDUCAÇÃO ATRAVÉS DO RITMO E POESIA: NARRATIVAS DO HIP HOP NO CONTEXTO AMAPAENSE

EDUCATION THROUGH RHYTHM AND POETRY: HIP HOP NARRATIVES IN THE AMAPÁ CONTEXT

EDUCACIÓN A TRAVÉS DEL RITMO Y LA POESÍA: NARRATIVAS DE HIP HOP EN EL CONTEXTO DE AMAPÁ

Wesley Vaz Oliveira¹

RESUMO

Esta pesquisa trata sobre o universo cultural do Hip Hop e seu viés educativo para os jovens de Macapá, capital do estado do Amapá. Elencou-se o seguinte problema de pesquisa: a carga de significado inerente as letras de rap expressam, em alguma medida, potencialidade educativa? Neste sentido, o trabalho terá como enfoque as narrativas de rap dos grupos amapaenses, analisando em que sentido suas falas almejam transformações sociais, consciência crítica e emancipadora frente à atmosfera hostil das desigualdades sócio-raciais, assim como compreender de quais maneiras elas podem ser incorporadas e interpretadas como práticas e medidas educativas. Para tanto, a pesquisa analisou trechos de músicas dos grupos de rap amapaense Relatos de Rua e C.R.G.V, e utilizou como procedimentos metodológicos a pesquisa bibliográfica e a teoria da semiótica francesa. Por conseguinte, constatou-se o rap como um instrumento de educação não-formal, configurando-se como elemento desencadeador de informação e pensamento crítico.

Palavras-chave: Rap. Amapá. Educação. Periferia. Emancipação.

ABSTRACT

This research deals with the cultural universe of Hip Hop and its educational bias for young people from Macapá, capital of the state of Amapá. The following research problem was listed: does the burden of meaning inherent in rap lyrics express, to some extent, educational potential? In this sense, the work will focus on the rap narratives of the Amapá groups, analyzing how their speeches aim for social transformations, critical and emancipatory conscience in the hostile atmosphere of socio-racial inequalities, as well as understanding in what ways they can be incorporated and interpreted as educational practices and measures. To this end, the research analyzed excerpts of music from the rap groups from Amapá Relatos de Rua and C.R.G.V, and used as methodological procedures bibliographic research and the theory of French semiotics. Consequently, rap was found to be an instrument of non-formal education, configuring itself as an element that triggers information and critical thinking.

Key words: Rap. Amapá. Education. Periphery. Emancipation

RESUMEN

Esta investigación aborda el universo cultural del Hip Hop y su sesgo educativo para los jóvenes de Macapá, capital del estado de Amapá. Se enumeró el siguiente problema de investigación: ¿la carga de significado inherente a las letras de rap expresa, en cierta medida, el potencial educativo? En este sentido, el trabajo se centrará en las narrativas de rap de los grupos de Amapá, analizando cómo sus discursos apuntan a transformaciones sociales,

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia na Universidade Federal de Minas Gerais.

conciencia crítica y emancipadora en la atmósfera hostil de las desigualdades socio-raciales, así como a comprender de qué manera pueden incorporarse. e interpretado como prácticas y medidas educativas. Con este fin, la investigación analizó extractos de música de grupos de rap de Amapá, Relatos de Rua y C.R.G.V, y los utilizó como procedimientos metodológicos de investigación bibliográfica y la teoría de la semiótica francesa. En consecuencia, se descubrió que el rap es un instrumento de educación no formal, configurándose como un elemento que desencadena la información y el pensamiento crítico.

Palabras clave: Rap. Amapá Educación. Periferia. Emancipación.

INTRODUÇÃO

A arte congrega múltiplas formas de experiências, saberes e potencialidades, que ressignificam o tempo-espço ao qual se manifestam (SOUZA, 2011). O espaço urbano, por sua vez, se apresenta como o palco central para tais manifestações, sendo atravessado por diversas formas de resistir e confrontar lógicas sociais excludentes, dominantes e segregadoras. Dentre as inúmeras manifestações presentes no mundo moderno, tem-se o movimento cultural Hip Hop, na qual será o *locus* desta presente investigação.

Desde a sua gênese, no bairro do Bronx, em 1980, o Hip Hop configurou-se como um movimento cultural que visava canalizar a violência entre as gangues², o descaso e o desamparo social da população das esferas sociais subalternizadas, por atrações artísticas e culturais, entretenimento, politização, busca de conhecimento transformador, senso crítico, dentre outros.

Neste sentido, em um contexto social e cultural fincado nas desigualdades econômicas e repressão policial, em Nova York, em 1980, mais especificamente no bairro Bronx; a Música, o *DJ*, a Dança e o Grafite se manifestaram com o intuito de canalizar o combate entre as gangues, pela arte, a dança e a música, resgatando a autoestima da população, além de contestar e denunciar a condição hostilizante que os jovens negros e hispânicos sofriam, bem como informar e conscientizar a população pobre sobre os seus direitos sociais, propondo alternativas para resistir à opressão que estavam submetidos.

Visto isso, o presente trabalho busca analisar de que forma o Hip Hop³, com o enfoque nas letras de rap no contexto amapaense, se configura, em suas narrativas, como um instrumento de transformação social, disseminação de conhecimento e saberes para a

² Conforme afirma Lima (2016), gangue é assumido como um grupo intersticial, originalmente criado de forma espontânea e, em seguida, através de conflitos, resultando comportamentos coletivos que contribuem para o desenvolvimento de uma tradição, solidariedade moral, consciência de grupo e apego a um território local.

³ Ressalta-se, que o Hip Hop é constituído pelas as linguagens artísticas, culturais e políticas do Dj, Mc, Break e Grafite. Contudo, o foco deste trabalho é no rap, formado pela junção do Mc com o Dj. Assim, aqui, Hip Hop está se referindo mais especificamente ao rap.

população de Macapá. Além disso, também busca compreender sob quais pilares as mensagens ritmadas pelos Mc's podem agregar posicionamentos e percepções positivas e críticas sobre a ordem social dominante atual. Ademais, elencou-se a seguinte pergunta norteadora: a carga de significado inerente às letras de rap expressam, em alguma medida, potencialidade educativa?

Na ânsia de lançar luz à pergunta supramencionada, o trabalho percorre minuciosamente os caminhos que a cultura Hip Hop trilhou, desde os seus primeiros traços na Jamaica, sua consolidação nos Estados Unidos e, por fim, sua imersão no Brasil, em específico, no estado do Amapá. A partir disso, o enfoque central do artigo será analisar as narrativas presentes nos rap's e esclarecer sob quais prismas e fundamentos os discursos se desdobram em teor educativo e emancipatório para seus ouvintes e expoentes.

Adotou-se como metodologia, a pesquisa bibliográfica com base nas obras e artigos científicos pertinente à temática. Ademais, utilizou-se a teoria da Semiótica Francesa para a análise de letras de rap amapaense, visto que, de acordo com Fiorin (1995), a semiótica dá ênfase ao conceito de texto como objeto de significação, sendo uma teoria geral dos textos, que se manifesta verbalmente ou visualmente, por uma combinação de planos de expressão visual e verbal.

A Semiótica Francesa se interessa por qualquer tipo de texto, independente da sua manifestação. Neste sentido, dar ênfase ao conceito de que o texto é um objeto de significação implica considerá-lo um todo de sentido, dotado de uma organização específica⁴, diferente da frase. Dar destaque à noção de que o texto é um objeto histórico leva a preocupar-se primordialmente com a formação ideológica de que ele é expressão, com as relações polêmicas que, numa sociedade dividida em classes, estão na base da constituição das diferentes formações discursivas (FIORIN, 1995).

Visto isso, esta investigação está dividida em uma introdução, quatro seções e uma conclusão. A primeira seção elenca a história do Hip Hop e seus principais elementos. A segunda, por sua vez, trata da história do movimento no estado do Amapá. Na terceira seção, a tônica central é na perspectiva educacional presente na história do rap, enquanto a quarta seção trata do rap enquanto ferramenta de educação não-formal. Por último, expõe-se os resultados apreendidos nesta pesquisa.

⁴ É importante frisar que este trabalho não tem por objetivo aprofundar-se em todos os componentes da teoria Semiótica, visto que ultrapassaria seus limites. Dessa forma, nesta pesquisa, a Semiótica foi utilizada somente como estímulo metodológico para a interpretação das músicas de rap.

HIP HOP – A CULTURA DE RUA

Como passo inicial, a acepção de cultura utilizada neste trabalho refere-se à abordagem dos Estudos Culturais, na qual propõe o deslocamento da forma de pensar a cultura na modernidade, colocando ênfase em todos os sistemas de significados e defendendo a extensão do significado de cultura. Não obstante, também realça as práticas culturais como uma rede de cultura viva, tais como: as análises das sociabilidades operárias, condutas de desviantes, as subculturas, bem como as subjetividades e identidades na atualidade (ESCOSTEGURY, 1998).

Visto isso, o Hip Hop se constituiu através da interação de duas formas que marcam a cultura, a produção diaspórica informada por traços de cultura e história de matrizes africanas ressignificadas localmente, e também como um movimento cosmopolita em diálogo com a moderna tecnologia urbana e letrada (SOUZA, 2011).

Neste contexto, percebe-se a hibridização cultural, visto que, conforme Canclini (2008, p.19), “são processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. Nessa perspectiva, o Hip Hop ao aportar em território amapaense, além de manter traços característicos da sua origem, é inevitável que a cultura local exerça influência sobre a mesma. Logo, o global e local coexistem, transformando e desenvolvendo-se de forma singular em um determinado contexto social.

O Hip Hop sendo uma cultura híbrida – não possuindo apenas uma cultura em si-, portanto, é improvável demarcar precisamente o local de seu surgimento através de uma única versão, porém, há evidências de seus primeiros traços na Jamaica, em 1930, e, posteriormente, nos Estados Unidos. Ademais, uma das correntes mais expressivas, segundo Souza (2011), é a que afirma que o fenômeno consolida-se como cultura e obtém reconhecimento social e político a partir de seu surgimento nos bairros de Nova York nos anos 1980, quando ganha contornos sociais e artísticos.

Alguns aspectos ajudam a compreender o surgimento da cultura Hip Hop na Jamaica que, entre 1920 e 1930, diante do alto índice de desemprego e crises governamentais e contundentes problemas sociais e raciais, um grupo de jovens, os rudes boys, como afirma Souza (2011, p. 59), “sem colocação profissional e com baixa escolaridade, fizeram do cotidiano vivido nas ruas tanto um espaço de sociabilidade como de possibilidade de ascensão por meio da música”.

Nesse sentido, o ambiente urbano permitiu aos rudes boys a criação de um estilo de vida no qual o uso da linguagem visava falar das experiências cotidianas e marcar posições de contestação contra o que a sociedade pretendia estigmatiza-los: “negros”, vindos do interior, “ignorantes”, e sem especialização profissional (SOUZA, 2011). Em vista disso, esses jovens, por intermédio da música, buscavam relatar seu cotidiano violento, se posicionar politicamente, combater a ordem dominante e superar as angústias sociais que devastavam sua autoestima e os excluíaam dos processos sociais.

Assim, segundo Souza (2011), as festas que aconteciam nos bairros mais afastados e pobres, começaram a ser frequentes, ganhando destaque a maneira inovadora de, por meio da arte da fala, acompanhar o som das vitrolas e o balançar dos corpos, todas as práticas embrionárias do Hip Hop.

Além dos fatores políticos e sociais supracitados, outra influência que contribuiu para o surgimento da cultura Hip Hop, na Jamaica, foi o rastafarianismo. Este buscava a emancipação da população negra, sendo que, conforme Hall (2006), fundou uma nova prática de ler a bíblia, subvertendo-a, e exerceu um papel crucial no movimento moderno que tornou “negras” pela primeira vez e, irremediavelmente, a Jamaica e outras sociedades caribenhas.

Este movimento exerceu uma significativa influência no reggae e nos rudes boys. Neste momento, a politização ganha cores acentuadas nos discursos musicais dos jovens negros. Em face disso, o rap tem estreita ligação histórica com as práticas culturais africanas, em ocasiões especiais, os *Griots* (homens) ou as *Griottes* (mulheres), cronistas, oralizavam publicamente memórias, histórias de costumes e feitos das sociedades, responsabilizando-se pela difusão dos ensinamentos por meio da palavra, tida como de cultura e saber (SOUZA, 2011).

Da Jamaica para os Estados Unidos, visto que este último é o local substancialmente referenciado para o nascimento da cultura Hip Hop. Entre 1960 e 1970, o quadro social, político e econômico, literalmente desfavorável para o povo negro, que eram submetidos a preconceitos sociais e raciais e leis segregacionistas, intensificou a luta por direitos civis através de passeatas e protestos nos Estados Unidos.

Neste período, apareceram diversos líderes que se propuseram a lutar pelos direitos sociais e políticos do povo negro, tais como Martin Luther King, Rose Parks, Malcom X etc., estes, se tornaram referências para as organizações e grupos que confrontavam a segregação sócio-espacial e as ações supremacistas. Um desses grupos foi o Black Panthers, que tinha como intuito formular um estado negro capaz de alterar a correlação das forças que

favoreciam somente os brancos estadunidenses. Buscavam a autoestima, o respeito e o orgulho de ser negro.

Nesse contexto, todo esse cenário marcado por ideias revolucionárias e tensões políticas nos EUA, ganhou expressão na cultura musical, na estética das roupas e, em especial, nos cabelos – coloridos, crespos, levantados, enrolados-, mostrando como as proposições circulavam, e ainda circulam, extrapolando fronteiras e ganhando recriações relacionadas às culturas locais (SOUZA, 2011).

Junto a isso, se aglomerou a intensa crise que acirrava a sociedade norte americana estadunidense marcada, nesse período, pelo alto índice de desemprego e ausência de políticas públicas para a minoria - negros e hispânicos em sua maioria. Outro fator que corroborou na condição degradante desses jovens, foi a guerra do Vietnã em que uma parcela dos jovens era enviada aos campos de combate e acabavam sofrendo com as sequelas de mutilação, morte e debilitação física e psicológica.

Diante disso, os guetos novaiorquinos tornaram-se um ambiente segregado, excluído e pernicioso, que inclinava os jovens a criar novas formas de encarar a sua existência. Aqui surgem as primeiras expressões do Hip Hop, sendo o bairro Bronx, o *locus* privilegiado do surgimento do Hip Hop. Com isso, as ruas desses guetos foram ressignificadas como o espaço de passar a vida, aprender, interagir, cantar, pintar, dançar etc., não obstante, criou-se a necessidade de lideranças no bairro, o que causou um quadro social com alto índice de violência, em razão da disputa e rivalidade entre as gangues, a qual ocasionou a morte de vários integrantes e fomentou o tráfico de drogas.

Em seguida, a violência entre as gangues foram se convertendo em disputas artísticas, como iniciativas comunitárias visando ações solidárias para o povo, dessa forma, estipulando estratégias de sobrevivências através de expressões artísticas como a música e a dança, em um espaço urbano e social onde a rivalidade e o descaso social eram a tônica principal.

Neste sentido, a cultura ganha novas dimensões e a arte passa a ser vista como a alternativa mais viável frente as mazelas sociais, estabelecendo sentidos às práticas urbanas e, sobretudo, expressando-se identidades sociais em construção. O ativista estadunidense Afrika Bambaataa é considerado um dos primeiros a conceder o uso da palavra cantada uma forma de resistir e sobreviver, criando as primeiras percepções do Hip Hop. De acordo Souza (2011), considerado o ‘papa do rap’, em meados de 1978, associando as artes do Mc, do DJ, do dançarino e do grafiteiro, cunha o termo Hip Hop, que traduzido significa movimentar os quadris (to hip, em inglês) e saltar (to hop).

Dado isso, o movimento Hip Hop é composto por quatro elementos: o *Dj* (disk-jockey), *Mc* (o mestre de cerimônia), *Break* (dança de rua) e o Grafite (Artes plásticas). Sumariamente, o *Break*, em inglês, significa “quebrar”, é a dança na cultura, “alguns se assemelham a movimentos robóticos, e outros desafiam a capacidade do corpo humano e as leis da física, em abusados giros de costas e de cabeça, saltos mortais e outras façanhas” (YOSHINAGA, 2001, p.12). O Grafite, por sua vez, é a expressão plástica essencialmente urbana, na qual o artista por meio de desenhos e mensagens, expressa seus sentimentos, denuncia e protesta etc., revitalizando a cidade através da arte. O *Dj* é o responsável pela sonoridade; a batida tocada para o *Mc* declamar sua poesia e pela música tocada para o *b-boy*⁵.

O *Mc* é o que canta o rap, ele expõe nas rimas seus sentimentos, suas angústias, as mazelas sociais e o cotidiano a qual habita.

Em suas narrativas, eles tematizam o cotidiano, aconselham, denunciam, ensinam, tomando como referências aspectos do meio social, político, econômico e cultural em que vivem. [...]. A narrativa oral, uma das bases do rap, é herança dos africanos que, escravizados e espalhados pelo mundo, sustentaram suas vidas recriando, produzindo, apropriando-se da musicalidade dos novos lugares. (SOUZA, 2011, p.61).

O rap, acrônimo de *rhythm and poetry*, é formado pela junção do *Mc* e o *Dj*, constituindo o elemento musical do Hip Hop, expressando-se através do canto musicalizado. Sua função é usar a voz para relatar o cotidiano, utilizando a poesia como veículo de mensagem. Cada *Mc* imprime seu estilo na palavra cantada, abordando diversos temas, como o racismo, a discriminação, a denúncia social, a diversão, dentre outros

A POROROCA SONORA

Compreendido os desdobramentos e contornos sociais da cultura Hip Hop na Jamaica e nos Estados Unidos, esta seção aborda a imersão e a atuação desse movimento na cidade de Macapá. O título da seção se refere ao nome de um dos primeiros rap na cidade, do grupo Clã Revolucionário Guerrilha Verbal (C.R.G.V), que utiliza o termo “Pororoca”⁶ em alusão a um dos fenômenos naturais mais conhecidos no Amapá, produzido pelo encontro das águas do rio Araguari com a do Oceano Atlântico, ocasionando estrondosas ondas que chamavam atenção do mundo, especialmente, dos surfistas. No rap, a “Pororoca” é canalizada nas contundentes

⁵ Nome designado ao praticante do *Break* (dança), que dança ao som da batida tocada pelo DJ. Para o gênero feminino, denomina-se *b.girl*.

⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LSNTTrTyPKY>. Acesso em: 22 de dez. de 2019.

denúncias sociais e a luta por justiças, além de destacar características peculiares da cultura local, com narrativas permeadas pelo regionalismo.

O movimento cultural Hip hop, na década de 80, chega ao Brasil, assim como no Amapá. Em Macapá, como destaca Quaresma (2016), o elemento break foi a primeira expressão artística do Hip Hop a surgir no município de Macapá, porém, os próprios praticantes do break não sabiam que eles faziam parte desta cultura de rua, era mais questão de afirmação de jovens através da dança. Percebe-se que, similar ao contexto Jamaicano, a diversão e a autoafirmação através dança e a arte era praticada pelos jovens sem a consciência de que faziam parte do movimento.

O precursor do rap amapaense foi o grupo C.R.G.V, em 1999. Em seguida, surgiram outros grupos, tais como Máfia Nortista, Função Real, Relatos de rua etc. As suas músicas, em grande maioria, são produzidas por gravadoras independentes. Neste sentido, na contemporaneidade, o rap cresceu significativamente, sendo a internet um dos principais veículos para sua divulgação.

Neste período, por meio de revistas e jornais, difundiam-se as informações sobre o Hip Hop, visto que a criação da Área de Livre Comércio de Macapá e Santana (ALCMS), proporcionou o crescimento significativo da cultura no estado, uma vez que ocasionou um exacerbado fluxo migratório no qual jovens vindo do Maranhão e Pará almejavam melhores condições de vida. Diante disso, os jovens oriundos de outras cidades ajudaram a fomentar a cultura. Na década de 90, cria-se a MHCA – Movimento Hip Hop do Amapá (QUARESMA, 2016).

O rap em Macapá, assim como em outras regiões do Brasil, sofre influência da cultura local, ou seja, além das características americanas estadunidenses que se encontram na gênese do movimento, ele também vai abordar as danças locais, a culinária, a indumentária, o modo de falar, gírias e etc., que constituem o povo amapaense.

Segundo Quaresma (2016), o movimento vai a determinados lugares em que muitos grupos culturais, musicais e artísticos não querem ir. Ao adentrar esses espaços, o Hip Hop leva suas atividades, aconselhamentos e ensinamentos onde muitos segmentos culturais não querem levar. A título de exemplo, pode-se citar as ações culturais nas casas de detenção e internação de menores infratores:

Aconteceram várias apresentações dentro do instituto de Administração Penitenciária do estado do Amapá (IAPEN), Centro Socioeducativo de internação (CESEIN), onde estão homens de 12 a 21 anos sentenciados pelo sistema de justiça, e do Centro de Internação Provisória (CIP), onde jovens com custódia provisória até 45 dias. Mensagens através das atividades do Hip Hop foram levadas para os

internos e reeducando, mesmo sem a devida estrutura dada. Dentro do movimento observou-se que há uma atitude forte entre os jovens em relação aos problemas sociais, apesar de ter exemplos de integrantes que antes eram usadas de forma errada, hoje são direcionadas para as atividades positivas do Hip Hop. (QUARESMA, 2016, p. 19).

Diante do exposto, apesar da precariedade da estrutura técnica oferecida para os integrantes do movimento realizarem suas atividades nesses espaços sociais -Administração Penitenciária do Estado do Amapá, Centro Socioeducativo de Internação e Centro de Internação Provisória-, o autor salienta que o potencial cultural e socioeducativo do Hip Hop, através das mensagens positivas, foi transmitido para os jovens, em grande maioria, homens de 12 a 21 anos.

OS *GRIOTS* DO TERCEIRO MILÊNIO

Considerando a presença do rap em áreas sociais negligenciadas para as quais a mensagem ritmada leva informação e conhecimento para a população de Macapá, pode-se conceber os protagonistas desse movimento como os *Griots* do terceiro milênio, pois, conforme afirma Souza (2011, p. 61), “Mestres da arte de narrar, eles e elas são educadores, contadores de histórias, artistas, poetas e musicistas, cujo papel na comunidade é recriar e fazer circular no cotidiano os costumes e as memórias ancestrais”.

O rap é um estilo musical que possui letras e canções que denunciam a exclusão social e cultural, violência policial e discriminação racial. Dessa forma, os *Mc's* se tornam *Griots* em razão de, em suas narrativas, denunciar a violência sofrida na periferia, as desigualdades sociais, a corrupção, repassar a história de determinado povo esquecido pela memória local e de relatar o cotidiano do povo pobre e excluído. Por exemplo, é perceptível na música “Juventude Marginal”, do grupo Relatos de Rua, tal verbalização:

*“Na correria, no encalço o BOPE matou mais
Pra alegria do Estado de novo mais um
Se tivesse trampado seria outra história
Se tivesse estudando estaria na escola
A oportunidade não chega em suas mãos
A exclusão lhe proporciona virar ladrão
Talvez se tivessem investido na educação
O repasse desviado de 200 milhões”⁷*

⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PNSF4wJ-Htk>. Acesso em: 22 de dez. de 2019.

Através da análise da letra supracitada, observa-se que a narrativa se ocupa em relatar um homicídio de um jovem, que frente à exclusão social, à falta de oportunidade e a atmosfera tenebrosa das desigualdades sociais, ingressa no mundo do crime e é morto pelo Batalhão de Operações Policiais Especiais (BOPE). O teor crítico e politizado da letra ainda expõe o desvio de dinheiro que deveria ser investido na educação e o estado elitista que se ausenta de formular políticas públicas que possibilitam o jovem periférico a desenvolver-se intelectual e profissionalmente.

Desse modo, a experiência observada e vivida é levada de forma autêntica e factual para os jovens, que podem se ver inseridos naquele universo, se identificarem e a partir disso propor soluções e compreender a realidade social da qual fazem parte. A consciência crítica e histórica pode ser encontrada em outras estrofes da mesma música citada:

*“Adelantado de Nueva Andaluzia
Antes, colonização hoje várias periferias
Caboco do norte bem do extremo norte
Amparado por cristo e pelo hip hop*

*Do lado esquerdo do Rio Amazonas
Onde o sangue dos jovens se mistura com lama
Onde a água barrenta se junta com as lágrimas
Da infância e das crianças desamparadas*

*Por que os jovens morrem tanto nessa cidade?
Por que vários moleques mofando atrás das grades?
Aqui os índices mais altos de violência
Tem relação direta com a adolescência”*

Analisando este trecho, logo de início, percebe-se o embasamento histórico da narrativa. Adelantado de Nueva Andaluzia foi o primeiro nome dado a cidade de Macapá, em 1544, por Carlos V da Espanha, numa concessão a Francisco de Orellana, navegador espanhol que esteve na região. Na música, mais adiante, é possível constatar a importância do Hip Hop como um escudo que deve mostrar o caminho certo a seguir, desviando-se das ilusões.

Em seguida, as características naturais da cidade são relacionadas com as mazelas sociais, evidenciando que a beleza e a tristeza coexistem. As duas facetas da realidade macapaense são mostradas. Por fim, o rap confere várias indagações que buscam respostas para o alto índice de homicídios dos jovens e a lotação do sistema carcerários, composto em sua maioria por jovens.

Diante disso, constata-se que ao expor dados, fatos históricos e uma estrutura cognitiva crítica, o rap propõe para seus ouvintes o senso crítico capaz de transformar o

pensamento meramente reprodutivo e do senso comum, em narrativas e atitudes contundentes que afrontam a ordem social elitista e a ideologia dominante. Neste sentido, a cultura mantém-se numa dimensão educativa, uma vez que não somente narra e expõe opiniões de seus integrantes, mas sim, transmite conhecimentos com teor empirista e científico, dentre outros. Prosseguindo na análise da referida música:

*“A maioria dos detentos do IAPEN
São recrutados juvenil, estilo FEBEM
A maioria dos presos são jovens
Não são filhos dos Góes por isso não comove*

*No Final de semana o clima é cruel
As mães rezam preocupadas olhando pro céu
Chegou à hora do filho, entrou na puberdade
A rebeldia comanda a sua liberdade*

*Da tchau pro filho, mas não sabe se ele vai voltar
As mortes por arma branca é um dos 1º lugar
Se bobear sangra, entra na taca
Vem um maluco que pega e te bate e rasga teu corpo na faca”*

Nesses versos, o autor também retrata o posicionamento contrário à atuação e cargo do atual governador Waldez Góes, político acusado de diversos atos de corrupção, como desviar o dinheiro público, os quais tiveram até repercussão no Jornal Nacional⁸, telejornal brasileiro produzido pela Rede Globo. Góes é um nome tradicional e vangloriado por grande parte da população no estado do Amapá, por isso a crítica do rap ao dizer que se fosse algum parente dos Góes que estivesse no sistema carcerário, possivelmente a prisão teria uma maior atenção por parte do governo.

Assim, entende-se que a busca de compreensão coerente da realidade em que atua, o engajamento político-social, a compreensão e denúncia das injustiças, o desejo por mudança pessoal e social, o altruísmo, os fatos históricos, ânsia por justiça, a disseminação de saberes, a instrução libertadora, a emancipação mental, a consciência crítica e a resistência à opressão, constituem o direcionamento central da dimensão educativa que a cultura rap proporciona para a periferia.

⁸ Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/8066831/>. Acesso em: 22 de dez. de 2019.

O RAP COMO FERRAMENTA DE EDUCAÇÃO NÃO - FORMAL

Nesta altura da argumentação, é cabível a pergunta: que tipo de educação essa cultura proporciona? Tendo como pano de fundo as análises supracitadas, pode-se compreender o rap como um processo de educação não-formal⁹, uma vez que almeja a liberdade de pensamento e ideias, não aceitando a realidade injusta imposta e buscando a transformação da realidade social:

O conhecimento é feito por meio das vivências dos seus integrantes, e são as experiências destes em trabalho coletivo que geram aprendizado. Por essa razão, o tempo de aprendizado não é previamente fixado e se respeita as diferenças existentes para a reelaboração de conteúdos. Esse aprendizado pelo Rap acontece no âmbito da comunicação oral e é carregado de representações e tradições culturais, bem como de emoções, pensamentos e desejos. (MAGRO, 2002, p. 70).

Entretanto, a dimensão pedagógica do rap se estabelece ao estimular os jovens a terem um pensamento questionador e libertário, formulando ideais de justiça, valores democráticos, cidadania e a compreensão sócio-histórica da realidade em que estão inseridos. A ânsia pela informação se torna o pressuposto central das canções. Para tal, tendo em vista a conscientização e educação propostas pelo rap, este se mantém, para o povo da periferia, como um possível instrumento eficaz para mobilização e reivindicações política e sociais. Na música “Se Maomé não vai a montanha”, do grupo Relatos de Rua, evidencia-se:

*“O que vamos fazer? o que vamos fazer?
Se os nossos inimigos estão no poder,
Vamos nos sujeitar, vamos obedecer
Ou vamos nos calar e deixar acontecer
Eu sugiro que a nossa juventude
Se reúna, rebele e tome atitude
Se o jovem se unir não tem pra ninguém
Infelizmente o Amapá preso no IAPEN”¹⁰*

Neste sentido, percebe-se o Mc como um formulador de opinião, que propõe alternativas à desordem social, estimulando a reflexão sobre agudas questões sociais e políticas, elaborando inquietações propositivas que tendem incentivar o comportamento social conformado. O Mc propõe, sobretudo, possibilidades e ações que visam o ativismo e a consciência social sobre às problemáticas sociais.

⁹ O conceito de educação não-formal utilizada neste trabalho, consiste na educação que, através da arte, da manifestação política e de outros meios, visa proporcionar o engajamento e a autonomia ao povo para conquistarem os seus direitos sociais (MAFRA, 2019).

¹⁰ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=HY_kkW0ZXPU. Acesso em: 22 de dez. de 2019.

Segundo Magro (2002), enquanto meio de educação informal, o rap se constitui como um processo espontâneo carregado de valores e representações e de transmissão de informações que suscitam a formação de uma consciência mais crítica de seus ouvintes. Dessa forma, ao levantar questões inerentes aos problemas sociais, os Mc's educam através da disseminação de conhecimentos, o que reverbera em um posicionamento contestador das normas sociais dominantes e excludentes.

O próprio refrão da música supracitada em si chama atenção para o caráter reivindicatório do rap e seu potencial mobilizador:

*“Se Maomé não vai a montanha
Leva incentivo pros moleques, satisfação, autoestima
Ei juventude, não abaixa a cabeça
É isso que eles querem ver sua fraqueza”*

Visto isso, é notório nesse trecho que o rap atua como um veículo de conhecimento e leva a mensagem para espaços sociais, negligenciados pelo estado e por outras vertentes culturais:

Para os militantes do movimento, o Hip Hop proporciona a mudança no comportamento da juventude e conseqüentemente de uma parte da sociedade. Modifica a conduta do indivíduo, pois o movimento prega a paz e trilhar pelo caminho certo. Proporciona transformações socioculturais e na personalidade do indivíduo. (QUARESMA, 2016, p. 18).

Não obstante, argumenta Quaresma (2016), com a facilidade de atrair outros jovens, muitos deles ainda crianças, os militantes do movimento se esforçam para fazer uma mudança positiva com o trabalho social. A conduta que é proposta é bastante interessante, pois prega a não violência, incentiva os estudos, a não utilização de drogas e o respeito aos pais e familiares.

Sendo assim, o rap se configura como um instrumento social e político que cria possibilidades de reflexão para os jovens que o escutam. As músicas com mensagens educativas oferecem e apresentam outras alternativas para existir e percorrer em sua trajetória pessoal, tais como a dedicação aos estudos, como, por exemplo, foi exposto na música supracitada:

*“Ter uma vida honesta na infância
Não se espelhar em político e nem em ganância
Pode nos privar de direitos e alegria
Mas nunca vão tirar nossa sabedoria
O estudo do pobre é o medo da burguesia*

O estudo libertará a periferia”

Na mesma música também se evidencia a caráter emancipatório da cultura, que reconstrói a identidade dos indivíduos, atribuindo novos sentidos para suas práticas sociais, ressignificando sua vivência, isto é, o que poderia ser uma vida voltada para o submundo do crime e das drogas, pode ser transformada numa vida consciente:

*“O que tu acha melhor
Eu ta no hip hop
Ou te roubando na rua
Trocando tiro com o BOPE
A escola da rua onde me esclareci
Bboys, os DJs, o grito e os mcs
Nossa cultura faz mais que seu partido ai
Quando vejo vários manos querendo me ouvir
Fazendo os jovens valorizarem seus
Refletindo, ouvindo Ao lado de Deus”*

Aqui, demonstra o Hip Hop como outra possibilidade de compreender a vida, desviando-se da criminalidade, enfatizando que na ausência estatal, a cultura pode amparar, resgatar, recriar, emancipar, educar, informar, ensinar, direcionar etc., assim como desperta o sentimento familiar de valorizar a família. A Música “Ao lado de Deus”¹¹ é um clássico do rap amapaense, a qual nela o Mc tematiza o falecimento de seu pai, verbalizando a saudade e a história de luta dele com sua família que, por fim, em poucas palavras, quer dizer: valorize seu pai; sua família, como fica exposto no seguinte trecho:

*“Pai lembro claramente da minha infância
De como me ensinou a ter sempre esperança
Não mentiu a verdade sempre me mostrou
E eu vou seguir o caminho que o senhor ensinou
Agradeço por gastar seu suor
Pra tentar me dar o do bom e melhor”*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme o levantamento feito e a análise de algumas letras do rap amapaense, foi possível depreender a dimensão educativa do Hip Hop e seu caráter crítico-reflexivo, dado sua possibilidade de agir como uma ferramenta estratégica para os jovens, disseminando informação e a conscientização entre os grupos sociais. Assim, perspectivas educacionais,

¹¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hXiMpK3Yvd4>. Acesso em: 22 de dez. de 2019.

politizadas e de incentivo, são elencadas pelos rap e conduzidas a uma parcela da população que não tem acesso a informação, que, por vezes, deveria ser proporcionada pela esfera estatal.

Observou-se, também, que o rap atua em espaços sociais como a casa de detenção e internação de menores infratores; indo à lugares onde outras vertentes culturais e artísticas, em grande medida, negligenciam. Ao adentrar nesses espaços, os Mc`s levam mensagem de estímulo para o enfrentamento das múltiplas facetas da realidade social. Dessa forma, o rap se configura como um elemento desencadeador de informação por vias da educação não-formal, fornecendo, sobretudo, outras possibilidades de enfrentamento da esfera social, levando a mensagem crítica e politizada para seus ouvintes.

REFERÊNCIAS

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. São Paulo: Edusp, 2008.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. Uma introdução aos Estudos Culturais. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, n.9, p. 87-97, 1998.

FIORIN, José Luiz. A noção de texto na semiótica. **Revista do Instituto de Letras da UFRGS**. Porto Alegre, v. 9, n. 23, p.165-176, 1995.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LIMA, Redy Wilson. Street Soldjas: breve aproximação teórica para o estudo de gangue de rua de Cabo Verde. **Contextos – Working Paper**, Portugal, Série 2, Nº2, 2016.

MAFRA, Vitor. Educação formal, não-formal e Hip Hop: contextos e desafios educacionais no Brasil e Cabo Verde. **Filos. e Educ**, São Paulo, v.11, n.1, p.139-155, jan/abr, 2019.

MAGRO, Viviane Melo de Mendonça. Adolescentes como autores de si próprios: cotidiano, educação e o Hip Hop. **Cadernos Cedes**, Campinas, v. 22, n. 57, agosto, p. 63-75, 2002.

QUARESMA, Jomar. HIP HOP TUCUJU: Um breve estudo do movimento cultural urbano como instrumento de prevenção e resgate de jovens em vulnerabilidade social no município de Macapá. Trabalho de Conclusão de Curso (Ciências Sociais) – Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2016.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de Reexistência – poesia, grafite, música, dança: hip-hop**. São Paulo: Parábola, 2011.

YOSHINAGA, Gilberto Kurita. **Resistência, Arte e Política: registro histórico do Rap no Brasil**. Unesp: Bauru/SP, 2001.

CASA, QUINTAL E PARENTESCO NO CONTEXTO RURAL DE CAMPOS DOS GOYTACAZES

HOUSE, BACKYARD AND RELATIVES IN THE CAMPOS DOS GOYTACAZES RURAL CONTEXT

CASA, PATIO Y RELATIVOS EN EL CONTEXTO RURAL EN CAMPOS DOS GOYTACAZES

Tânia Henriques Buexm Paes¹

RESUMO

O presente projeto possui como objetivo analisar, através da pesquisa de campo, o espaço simbólico da casa e as relações de diversas naturezas que nela se apresentam, elucidando a questão de que no seu interior é travada a vida familiar, a convivência com a vizinhança, as questões políticas e as amizades. Ademais, o quintal é tomado aqui como outro ponto de referência para compreender a dinâmica de uma família rural que se organiza compartilhando o mesmo terreno na localidade de Cambaíba, em Campos dos Goytacazes. Assim, tais espaços simbólicos são analisados por meio do exercício etnográfico e do método qualitativo de observação participante enquanto vetores do adensamento ou diluição das relações de parentesco por propiciar a convivência e relação entre os indivíduos.

Palavras-chave: Casa. Parentesco. Campesinato. Agricultura Familiar.

ABSTRACT

The purpose of this project is to analyze, through field research, the symbolic space of the house and the relationships of different natures that appear in it, elucidating the question that inside it, family life is waged, living with the neighborhood, political issues and friendships. In addition, the yard is taken here as another point of reference to understand the dynamics of a rural family that organizes itself sharing the same land in the locality of Cambaíba, in Campos dos Goytacazes. Thus, such symbolic spaces are analyzed, through the ethnographic exercise and the qualitative method of participant observation as vectors of the densification or dilution of kinship relations as it promotes coexistence and relationship between individuals.

Key words: House. Kinship. Peasantry. Family Farming

RESUMEN

El propósito de este proyecto es analizar, a través de la investigación de campo, el espacio simbólico de la casa y las relaciones de las diferentes naturalezas que aparecen en ella, aclarando la cuestión de que en su interior se libra la vida familiar, viviendo con el vecindario, cuestiones políticas y amistades. Además, el patio se toma aquí como otro punto de referencia para comprender la dinámica de una familia rural que se organiza compartiendo la misma tierra, en la localidade de Cambaíba, en Campos dos Goytacazes. Así, estos espacios simbólicos se analizan, a través del ejercicio etnográfico y el método cualitativo de observación participante como vectores de la densificación o dilución de las relaciones de parentesco ya que promueve la convivencia y la relación entre los individuos.

Palabras clave: Hogar. Parentesco. Campesina. Agricultura Familiar

¹Graduanda em Ciências Sociais no Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional/ESR da Universidade Federal Fluminense - RJ

1 INTRODUÇÃO

A inserção no campo para a realização do estudo iniciou-se em agosto de 2019, em conjunto com o grupo de pesquisa NuERs (Núcleo de Estudos Rurais), que atua na UFF-Campos. O referido grupo efetuava uma aplicação de questionário no assentamento sem-terra Oziel Alves a fim de implementar um banco comunitário de sementes. Foi através da aplicação de tais questionários em conjunto com o grupo que se tornou possível conhecer o assentamento e seus residentes.

A princípio, foram realizadas discussões de textos sobre o tema da pesquisa, em conjunto com o grupo NuERs, e levantamento bibliográfico. A inserção no campo se deu por meio da pesquisa em andamento, realizada pelo grupo, que selecionou uma casa para a execução da etnografia que resultou neste trabalho. O trabalho de campo foi realizado, então, no assentamento Oziel Alves, localizado na cidade de Campos dos Goytacazes, interior do Estado do Rio de Janeiro.

A pesquisa foi efetuada a partir da “etnografia particular”, termo cunhado pela antropóloga Lila Abu-Lughod (2018). Tal abordagem busca estabelecer uma clareza entre o eu e o outro, com o objetivo de não criar generalizações acerca da cultura deste outro, que o enquadre em um padrão comportamental compartilhado socialmente e deixe de notar as nuances presentes nele, assim como estão presentes também em nós.

E os particulares indicam que os outros vivem do mesmo modo como nos vemos vivendo, não como robôs programados por regras “culturais”, mas como pessoas seguindo a vida e amargando decisões, cometendo erros, tentando se manter apresentáveis, suportando tragédias e perdas pessoais, desfrutando da convivência uma das outras e encontrando momentos de felicidade. (ABU-LUGHOD, 2018, p. 214-215).

Ademais, a autora argumenta a favor da posicionalidade do antropólogo no campo, que se torna um aspecto fundamental na construção deste outro, especialmente tratando-se dos antropólogos mestiços e das feministas. Esses dois grupos, nos seus fazeres antropológicos, problematizam essa distância entre o eu e o outro, questionando preceitos positivistas e assumindo uma posição de tornar sujeitos aqueles que eram compreendidos até então como outros.

Essa abordagem se aproxima da explorada por Weber no texto “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais” (2001), em que o autor relativiza esta pretensa “objetividade” positivista nos trabalhos, argumentando que a elaboração de um projeto, do

método utilizado, o recorte temático e demais etapas, passam pelo cunho pessoal do pesquisador.

Tal perspectiva é adotada aqui, uma vez que houve a compreensão de que a pesquisa de campo não poderia ser realizada por mim, uma mulher, na casa de um homem. Diversos foram os critérios para a escolha da casa onde se realizaria a pesquisa, mas um dos principais é a compreensão do “ser mulher” em um campo e onde este corpo poderia ou não adentrar.

Isso se torna nítido no assédio realizado por parte de um dos assentados que me dirigiu falas como: “Se você continuar vindo aqui, eu vou precisar fazer uma cirurgia de próstata, porque é isso que acontece com homem velho quando vê uma menina bonita como você” ou “Se você tivesse fazendo esse trabalho na minha casa não saía viva”. Quando questionado se ele falava aquilo por causa da sua criação de abelhas, ele respondeu: “Tá vendo? Eu falo que você não vai sair viva e ela acha que é por causa das abelhas”.

É através desta perspectiva presente na etnografia particular, que entende o corpo e o posicionamento do antropólogo na construção do outro como parte integrante da pesquisa, que foi selecionada a casa de Dona Lurdes².

Após conhecer os moradores do assentamento através da aplicação de questionários com demais membros do grupo NuERs, era necessário, por fim, fazer a seleção de uma casa onde se daria a pesquisa. Os critérios para tal escolha era que a casa pertencesse a mulher assentada, que possuísse roça e, preferencialmente, que compartilhasse o terreno com demais casas. A proximidade com o transporte público se mostrou fator essencial para a continuidade da pesquisa, já que não haviam veículos disponíveis para a viabilização da mesma.

A casa de Dona Lurdes, assentada há 14 anos, foi selecionada por preencher esses pré-requisitos, mas principalmente por ela ter se mostrado aberta a nos receber desde o primeiro contato. Em seu lote estão também as casas de seus filhos Jorge, Cristina e Anderson, como também a de sua cunhada Lúcia.

Uma vez que o objetivo deste artigo consiste em analisar e compreender como se estabelece a comensalidade e o parentesco no ambiente da casa, é de suma importância a observação da relação entre a casa de Dona Lurdes e dos seus parentes que dividem o mesmo terreno. Com isto, valho-me aqui de uma inspiração do modelo utilizado por Klaus Woortmann (1987), para fins explicativos acerca da constelação familiar de Dona Lurdes, que tem três filhos, Cristina, Jorge e Anderson.

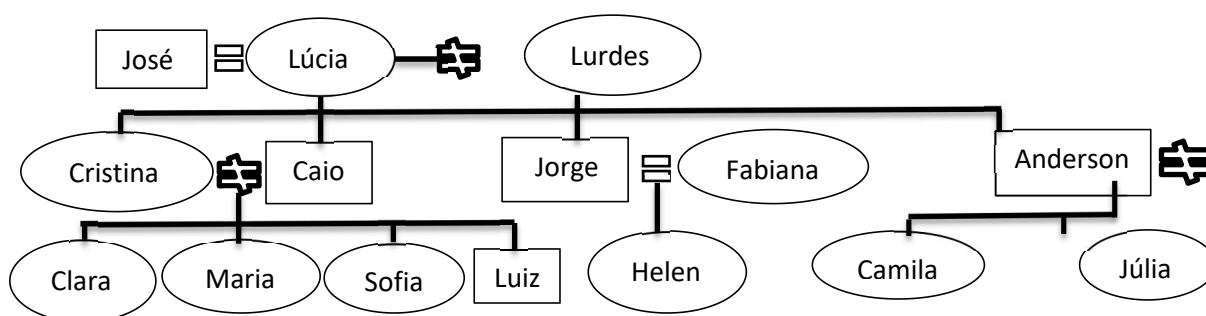
² Todos os nomes de pequenos (as) agricultores (as) aqui citados são fictícios.

Cristina separou-se de Caio durante a realização da pesquisa, mas tem com ele quatro filhos: Clara, Luiz e as gêmeas Maria e Sofia. Jorge é casado com Fabiana e eles tem uma única filha, Helen. Anderson é separado e pai de Camila e Júlia. A relação de Lúcia se estabelece com a família pelo fato dela ser irmã do falecido marido de Dona Lurdes, e, portanto, tia de Caio. Deste modo, Lúcia não é apenas cunhada de Dona Lurdes, como também tia-avó dos filhos de Cristina. Apesar deste vínculo consanguíneo, foi-me relatado por Clara que a mais próxima de Lúcia é Camila, a única que realiza visitas à casa da senhora.

Vale ressaltar que compreender os laços de parentesco aqui estabelecidos se torna fundamental para o desenvolvimento da pesquisa, visto que é através deles que se materializa, por exemplo, a circulação de crianças, entre outros caros conceitos que serão abordados ao longo deste artigo.

Um ponto importante desta relação se dá na permanência de Camila e Júlia na casa da avó. Apesar de Anderson possuir uma casa no terreno da família, ele trabalha como pedreiro em Búzios-RJ, e por isso, suas filhas residem com Dona Lurdes.

Gráfico 1 – A rede de parentesco da família de Dona Lurdes.



Fonte: dados da pesquisa etnográfica realizada por mim no período de ago-mar 2019, no município de Campos de Goytacazes.

2 A CASA

Como a casa ou configuração de casas estudada se estabelece em um contexto de assentamento sem-terra, há todo um histórico de luta perpassado pela dimensão do pertencimento atrelado a ela. Assim, especialmente em tal espaço:

La casa es producto de la búsqueda de oportunidades por parte de la familia nuclear y su consecución proporciona satisfacción. La casa es ese fruto; sin embargo, no se establece con ella un vínculo de larga duración, puesto que esa casa puede ser reemplazada si se presenta otra nueva y mejor oportunidad, porque el sentido de la casa puede ser transportado a otro lugar; la casa no es

el lugar, dicen los protagonistas: el hogar, como ellos lo definen, está donde está la familia. (ESTÉVEZ, 2013, p. 91).³

Tal perspectiva se aproxima da história de Dona Lurdes, que começa em Mata da Cruz ou Califórnia, localidade situada a 62km de Italva e 64km de Campos dos Goytacazes, onde morava com o pai. Casou-se e foi morar em Murundu, outra localidade pertencente ao município de Campos, com o marido, mas acabou separando-se e retornou para casa do pai.

Depois de ter Cristina e Jorge, mudou-se para Cardoso Moreira para as crianças estudarem na escola pública, e lá teve o terceiro filho Anderson. Quando os filhos se formaram na escola, mudaram-se para Búzios a fim de conseguir um trabalho. Apenas quando filhos casaram, Lurdes retornou para Campos dos Goytacazes com seu segundo marido, hoje já falecido.

O lote onde construiu sua casa em Oziel Alves foi concedido pelo sobrinho, que precisou retornar para a casa do pai a fim de cuidar deste, e deixou a terra para Dona Lurdes. História que se assemelha a esta citação: “La casa es estrechamente vinculada al dolor, al sacrificio, a la lucha por un espacio, a los lazos de solidaridad y de apoyo colectivo [...]” (ESTÉVEZ, 2013, p. 86).

A configuração de casas observada nos permite estabelecer uma conexão com o relatado por Marcel Mauss em seu texto “Ensaio Sobre a Dádiva” (2003), no qual o autor aborda a dádiva enquanto processo que possui três dimensões — dar, receber e retribuir —, observada entre os maori. Para este povo, a dádiva se materializa em forma de presentes que eram ofertados e que, por meio deles, estabelecia-se uma aliança, não no sentido monetário, mas enquanto forma de renovar e adensar as relações de parentesco.

Assim como para os maori é necessário retribuir a coisa dada, no assentamento é esperado que se retribua a ajuda oferecida em um momento de necessidade. A dádiva se materializa neste contexto, através das relações de reciprocidade, como a ajuda na colheita, na preparação da terra ou em um alimento oferecido. É através das necessidades cotidianas que o parentesco se estreita.

³ A casa é o produto da busca de oportunidades pela família nuclear e sua conquista proporciona satisfação. A casa é esse fruto; no entanto, um vínculo de longo prazo não é estabelecido com ela, pois essa casa pode ser substituída se outra oportunidade nova e melhor se apresentar, porque o sentido da casa pode ser transportado para outro local; a casa não é o lugar, dizem os protagonistas: a casa, como a definem, é onde está a família. (ESTÉVEZ, 2013, tradução nossa).

As trocas observadas não se retiveram apenas na dimensão familiar, sendo passíveis de observação também com Seu Armando, um amigo da família que vende as bananas de Dona Lurdes. Este ajudou Fabiana a colher quiabos e por isto, ficou com um quilo do mesmo. Por outra vez, roçava o quintal de Dona Lurdes, pois ela estava com o braço machucado. Assim, há nesta relação, não um pagamento com sentido econômico, mas uma reciprocidade que se aproxima do relatado por Mauss (2003) acerca da dádiva enquanto uma obrigação moral de retribuir a coisa dada.

Ao tratar do alimento, Marta Jardim (2013) analisa a perspectiva do parentesco entre os hindus em Moçambique através do fogão. A autora relata que a tradição de cada casa se perpetua através do fogo, de modo que se estabelece a família a qual o indivíduo pertence por intermédio da forma como se cozinha. Assim, indivíduos podem residir na mesma casa e não serem considerados da mesma família por utilizarem fogões diferentes ou por reproduzirem, mesmo que à distância, a tradição da família de que fazem parte.

A diáspora haitiana relatada por Joseph Handerson (2015) se aproxima do texto da Jardim (2013), uma vez que naquela também há uma relação familiar mantida à distância que se faz presente. No caso da diáspora haitiana, tal presença não se materializa através da forma de preparar o alimento, mas das remessas enviadas para os parentes no Haiti.

Kersting (2019) ressalta a importância dessas remessas na comunidade haitiana presente em Porto Alegre. Através dos seus dados etnográficos, a autora relata duas centrais de remessas na vila, que não possui mais de quatro ruas, e o senso de obrigação que eles possuem com os parentes que permaneceram no Haiti. O ser em diáspora é compreendido enquanto aquele que mantém estreita a relação de parentesco, a sua casa no Haiti, retornando para participar dos eventos festivos, sendo financeiramente ativo e responsável por seus parentes.

O próprio termo “diáspora” elucida uma condição distinta do imigrante, que seria aquele que se distancia definitivamente, sem intenção de retorno, sem manter estreita as relações com o país de origem. Neste sentido, Machado (2010) utiliza a noção de “substância do parentesco”, cunhada por Janet Carsten (2014), para analisar as remessas de dinheiro enviadas por parentes em situação de migração. O autor argumenta que tais remessas fundamentam a *relatedness*, neste sentido,

O dinheiro entra como fluxo de substância "à distância", produzindo o bem-estar material dos filhos (alimentação, roupas, escola, brinquedos, etc.) e amarrando as relações na ausência física dos pais, que se fazem sempre presentes através das “remessas”. (MACHADO, 2010, p. 19).

Assim, essas remessas deixam de ser apenas uma quantia financeira e passam a carregar um significado simbólico de pertencimento e participação na vida dos familiares que permaneceram no lugar de origem. Tal forma de estreitamento do parentesco à distância é observada na relação estabelecida entre Anderson e o conjunto familiar. Isso fica claro na fala de Dona Lurdes, em que o filho aparece como parte integrante do trabalho na roça, não apenas pelo eventual trabalho que realiza nos finais de semana em que está com a família, mas também pelo dinheiro que envia para o auxílio das despesas. Desta forma, ele contribui assim como os demais e reforça seus laços de parentesco. Tais contribuições não se restringem às filhas e às remessas que ele envia para suprir suas necessidades, como um lanche na escola, mas se referem também à luz do terreno, água, bens comuns compartilhados por meio do quintal que é de todos.

No entanto, vale ressaltar que cada casa possui sua autonomia dentro do convívio em conjunto. As compras de mercado, os almoços, são realizados por cada um em sua casa. Assim, a roça e as contas que se referem ao terreno, são partilhadas por todos, mas o sustento e consumo de cada casa são tratados individualmente. Borges (2013) compreende o quintal compartilhado, tal como observado no campo, como formador de núcleos mais densos de parentesco.

Deve-se destacar ainda, que tudo que circula amplamente nas redes de parentesco e vizinhança apresenta-se potencializado no quintal, ou seja, à intensificação e imediaticidade das trocas (mais esporádicas em relação ao resto da rede social) acrescem-se os aspectos derivados do partilhar a vida cotidiana. (BORGES, 2012, p. 202).

Tal aproximação se evidenciou em dois momentos: quando Sofia (uma das gêmeas de Cristina) almoçou na casa da avó e quem cuidava dela era a prima Camila; e quando Clara veio pedir alho à avó, pois o de sua casa havia acabado. Isso mostra, mais uma vez, a autonomia de cada casa. Em um contexto de assentamento, onde os lotes são distantes, o quintal compartilhado propicia um estreitamento de relações pela possibilidade de convívio mais intenso.

Outro exemplo desta aproximação são os fins de tarde compartilhados pelos primos na casa de Cristina, onde todos se reúnem. A convivência de forma intensa entre primos, a possibilidade de a avó cuidar das netas pequenas, desses pequenos empréstimos de alimento acontecerem, dos primos irem e voltarem juntos da escola e do filho trabalhar com a mãe,

todos estes encontros são facilitados pelas casas se situarem no mesmo lote. Esses eventos provavelmente seriam afetados se as casas não compartilhassem o mesmo terreno, não apenas em virtude da distância, mas também por a família se constituir majoritariamente de meninas e os pais considerarem perigoso deixá-las circular sozinhas pelo assentamento. Isso fica evidente uma vez que há sempre alguém esperando junto com elas a van que as leva à escola, mesmo que esta passe na porta de casa. Fonseca (2005) argumenta que esta aproximação proveniente do conjunto de casas dividindo o mesmo terreno, é mais frequente entre a população de baixa renda.

Muitos dos moradores de bairros pobres pensam não em termos de “casa”, mas sim em termos de “pátio”. Em um terreno, por menor que seja, sempre tem lugar para construir mais uma “puxada”, isto é, uma peça ou uma meia-água, para receber um amigo ou parente. A primeira moradia da maioria de jovens casais é uma peça construída no quintal dos pais ou sogros. (FONSECA, 2005, p. 53).

A autora considera esse pátio compartilhado um vetor de circulação da criação das crianças, que por vezes não está diretamente relacionada à consanguinidade. Muito comuns são os laços de parentesco estabelecidos por meio da consideração, uma vez que, especialmente nas classes populares, há uma circulação maior de crianças entre as casas, pela falta de recursos financeiros para contratar uma babá ou uma creche.

No campo realizado, esta criação é realizada pela avó, que é responsável por Camila e Júlia, uma vez que Anderson não reside permanentemente no terreno da família. Assim, Fonseca (2005) considera que a relação, que já é aproximada pela comensalidade e convívio, se intensifica ainda mais pela substância compartilhada do sangue entre avó e netas.

McCallum e Bustamante (2012) retomam essa análise do parentesco acerca das relações de “consideração” e de “sangue”, ressaltando que “ao comparar diferentes laços de parentesco, vemos que a consanguinidade é privilegiada, tal como sugere Fonseca (2003)” (MCCALLUM; BUSTAMANTE, 2012, p. 240). As autoras observam que há um cotidiano compartilhado que envolve ajuda mútua entre esses parentes de consideração que nem sempre é vista entre os que têm o mesmo sangue. Assim, elas entendem que “os laços de consideração não estão garantidos” (MCCALLUM; BUSTAMANTE, 2012, p.241), pois requerem sempre uma renovação de alianças, enquanto os de sangue, mesmo que não contribuam, não deixam de ser considerados parentes.

A dimensão do gênero sempre esteve relacionada com a casa, esta sendo compreendida inicialmente pelos estruturais-funcionalistas enquanto um domínio feminino, em oposição à rua, local propriamente masculino. Um exemplo disto é circulação de crianças entre as casas, o que acaba por colocar a mulher na posição de responsável pelo cuidado doméstico e com as crianças. Vale lembrar que, no texto de Fortes (2014), a autora analisa como, em Cabo Verde, a presença de um homem na casa é valorizada socialmente, mesmo que este não contribua economicamente. A figura masculina é atrelada ao respeito e dignidade da casa.

Sobre a conexão entre as casas, McCallum e Bustamante (2012) afirmam que, no bairro de Prainha, em Belo Horizonte-MG, onde as autoras realizaram a pesquisa de campo, os moradores reconhecem casas conectadas no mesmo terreno ou dependentes, enquanto "outras", assim os "puxadinhos", que dependem de outra casa, são considerados uma casa inteira por abrigarem um novo núcleo familiar.

Já Ellen Woortmann (1992) discorre sobre as "casas-tronco", sendo estas um local perpassado pela dimensão do gênero, em que a mulher é responsável pela cozinha e estocagem de alimentos, enquanto o homem mantém o fogo e traz os animais abatidos para o preparo feminino. O próprio nome "casas-tronco" intuitivamente remete a uma estrutura que fundamenta e serve de apoio para a copa da árvore, ou seja, é uma casa estruturada para abrigar uma grande família. Sobre o domínio da casa, Aldeia (2013) compreende que,

[...] a casa apresenta-se, sobretudo, como inversão da rua, como espaço onde, por excelência, vigora a normatividade dominante e que garante aos indivíduos a segurança ontológica de que necessitam para que se possam construir a si mesmos como sujeitos. (ALDEIA, 2013, p.1)

Esta perspectiva sobre a casa é abordada, também, no livro "A Casa e a Rua" (1997), de Roberto DaMatta, em que o autor discorre acerca das diferenças entre o universo da casa e o da rua. Segundo DaMatta (1997), no domínio da casa existem pessoas dotadas de um papel social e personalidade, enquanto o domínio da rua pertence aos indivíduos, fator que pode ser considerado tanto uma liberdade, quanto um perigo.

[...] algumas expressões relacionais - que exprimem a ligação dramática da casa com a rua - como "vá para a rua!" ou "vá para o olho da rua!". Estas expressões denotam o rompimento violento com um grupo social, com o conseqüente isolamento do indivíduo, agora situando-se diante do mundo "do olho da rua", isto é, de um ponto de vista totalmente impessoal e desumano. (DAMATTA, p.37, 1997)

Neste sentido, a rua é considerada hostil, sem a proteção e pessoalidade presentes na casa. Eloiza Dias Neves (2011) propõe que esta dicotomia entre os espaços da casa e da rua tem uma intercessão através da escola, que se mostra um ambiente dotado de características que se apresentam tanto na casa como na rua, tais como, a convivência, hierarquia, pessoalidade, liberdade e conflito. Tal perspectiva das crianças está presente através da fala:

Uma delas se refere à escola como “o quintal da minha casa”, um lugar intermediário entre “a casa”, e “a rua”, onde acontecem situações que fogem do controle da “mãe” e do “pai” e que são ligadas ao prazer, ao lazer e ao encontro. (NEVES, 2011, p. 576)

Assim, a casa é abordada no presente texto enquanto categoria etnográfica, por se revelar como um ambiente simbólico, se provando não apenas um espaço físico, mas compreendido como elemento essencial para a formação das teias de relação, onde se estabelecem as trocas diárias de reciprocidade. É no ambiente da casa que se manifesta o cuidado, o alimento, a comensalidade, a circulação de crianças, fatores essenciais para o estreitamento do parentesco.

Durante a realização da etnografia, se tornou evidente que a aproximação entre as casas que dividem o mesmo terreno favorece um estreitamento dos laços de parentesco. As falas de Jorge e Dona Lurdes me aconselhando a não andar sozinha pelo assentamento, demonstram que, se a família estivesse cada um em um lote de terra, não haveria possibilidade dos primos Clara, Júlia, Camila, Helen e Luiz estarem juntos no fim da tarde, de se acompanharem à escola, das gêmeas Maria e Sofia frequentarem diariamente a casa da avó, do convívio e trabalho compartilhado entre Dona Lurdes e os filhos.

No entanto, apesar do pátio compartilhado, há uma noção de que a parte do terreno que está atrás da casa de cada um, os pertence como um quintal. Assim, Dona Lurdes tem no quintal de sua casa criação de galinhas, patos, cachorros e gatos. Já Cristina cria porcos, galinhas e divide uma horta com Fabiana. Tal separação se tornou ainda mais evidente quando Dona Lurdes construiu uma cerca, delimitando ainda mais o seu quintal e o espaço que pertence exclusivamente a sua casa. Ela relatou que essa iniciativa partiu do fato de a casa dela, depois da de Anderson na qual não reside ninguém, ser a mais próxima da estrada e que a cerca representava mais uma demonstração de segurança para algum observador externo.

A ilustração abaixo foi feita por mim durante a realização da pesquisa, a fim de demonstrar as divisões do terreno e ressaltar que apesar de todas as casas estarem situadas no

mesmo lote de terra, há uma autonomia que se faz presente inclusive no espaço físico, como na cerca que demarca o quintal de Dona Lurdes, na suíte externa que pertence exclusivamente à casa de Jorge, nos porcos e galinhas que são propriedade de Cristina etc.

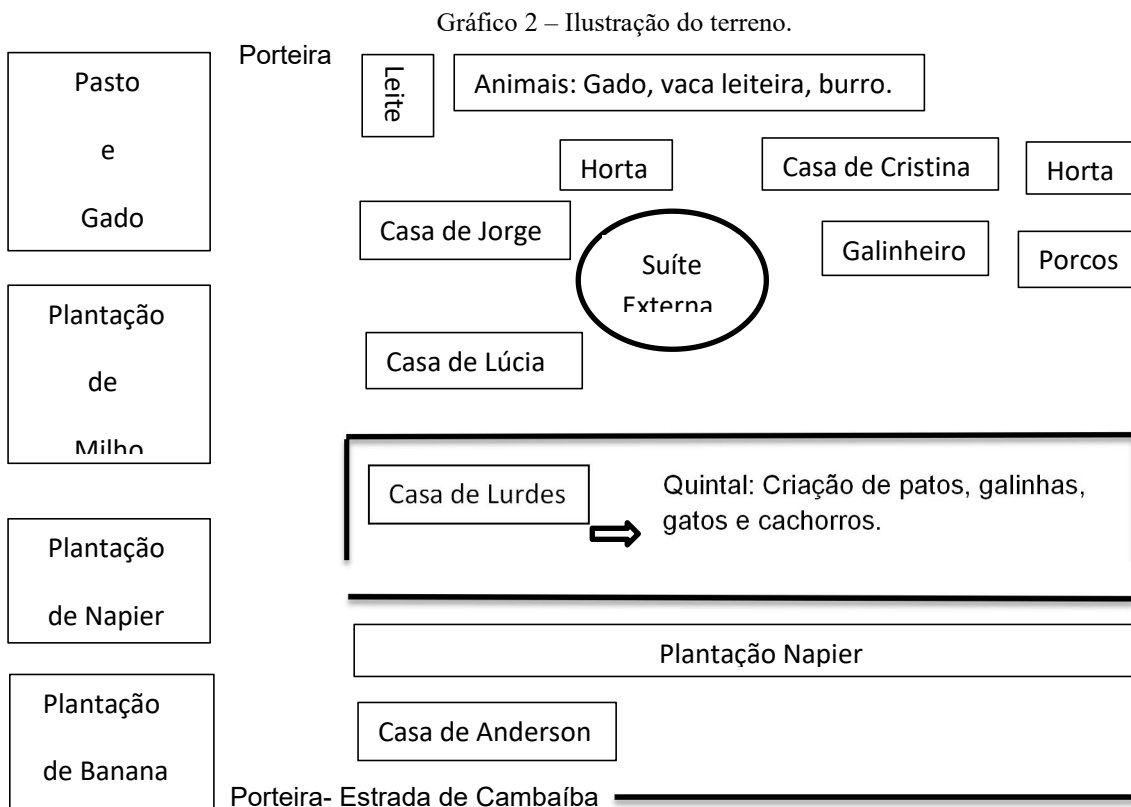


Imagem I: Ilustração do terreno de Dona Lurdes.

Fonte: dados da pesquisa etnográfica realizada por mim no período de ago-mar 2019, no município de Campos de Goytacazes.

3 A ROÇA

Weber (1967), discorre acerca dos valores protestantes e compreende que essa religião se aproximava do sistema capitalista, uma vez que considera o trabalho moralizante ao homem e o acúmulo de bens um virtuosismo daquele que exerce bem o seu trabalho. Tal lógica se contrapõe a visão de Ellen Woortmann (1992), uma vez que a autora aborda a noção do tempo do ambiente enquanto um equilíbrio que estabelece as relações, não sendo passível de gerar excedente.

Tal perspectiva remete à forma como Dona Lurdes divide seu tempo de trabalho, começando pela manhã bem cedo, parando na parte da tarde devido ao calor excessivo e

retornando alguma tarefa no fim do dia, quando o tempo se torna novamente mais ameno. Assim, diferente da clássica forma de trabalho capitalista abordada por Weber (1967), na roça, o trabalho é medido pelo tempo do ambiente, uma vez que não há possibilidade de adiantar o serviço, de produzir excedente. É necessário esperar o tempo de a galinha pôr o ovo e o da banana amadurecer, por exemplo. Assim, é um trabalho que exige uma realização feita pouco a pouco todos os dias e é o ambiente que determina tal programação.

Desta forma, o equilíbrio das relações se estabelece através do ambiente, de modo que o ato de trabalhar na roça do quintal de casa permite que as tarefas sejam permeadas pela dimensão do parentesco. Tim Ingold (2015) aborda o ambiente como um conjunto de relações, sendo o lugar composto a partir da teia de relações que envolve os sujeitos, o meio ambiente, os vizinhos e a roça. Assim, o autor argumenta que “vidas são vividas não dentro de lugares, mas através, em torno, para e de lugares, de e para locais em outros lugares” (INGOLD, 2015, p. 219).

A partir disto, o autor compreende que os lugares são formados por linhas de peregrinação e a casa é esse lugar onde os indivíduos estão mais fortemente atados. A casa não é, portanto, apenas uma construção estabelecida em um determinado lugar, mas formada por linhas que conectam seus ocupantes com os demais componentes do ambiente, propiciando, assim, uma relação simbólica em que o pertencimento e os vínculos de aliança estão fortemente atados. A presença frequente de Jorge, que se sentava conosco na varanda da mãe, demonstra a forte relação entre o trabalho na roça e a casa, uma vez que essa proximidade não seria viável através do "trabalhar fora".

Sobre a divisão do trabalho na roça, Woortmann (2015) relata que, durante o trabalho de campo com a população rural teuto-brasileira, observou certa divisão do trabalho entre os gêneros, sendo as mulheres responsáveis por animais de pequeno porte. Na constelação de casas observada nesta pesquisa, Jorge é o principal realizador de tarefas na roça, pois Cristina possui filhas pequenas e busca um emprego fora; Anderson já não reside no quintal da família; e Dona Lurdes, pela idade avançada, é poupada pelos demais. Aliás, por diversas vezes foram proferidas falas em oposição ao seu trabalho na roça, e a própria Lurdes demonstra que não tem mais necessidade de ser ativa, mas “faz para ajudar e porque gosta”.

Assim, quando questionado quem era responsável por qual parte do trabalho, Dona Lurdes afirmou que tal divisão não era tão definida, que as pessoas se uniam para realizar o necessário. Cristina possui uma criação de galinhas e alguns porcos próximos a sua casa, mas

ajuda Jorge com o leite quando há necessidade. Jorge cuida do gado, mas diversas vezes colhe as bananas com a mãe.

4 O PARENTESCO

Vale ressaltar que trabalhamos aqui o conceito de parentesco pela perspectiva da *relatedness* (CARSTEN, 2014) ou conectividade (FONSECA, 2005). Nesse sentido, compreendemos que as relações se estabelecem através não apenas da dimensão do sangue, mas também de outras substâncias, como a memória formada pelo cotidiano compartilhado. Machado (2010) argumenta que

o império da natureza na produção do parentesco pode ser relativizado por práticas outras de *relatedness*. As relações podem ser fortalecidas ou enfraquecidas com a ausência prolongada, e tudo depende da manutenção das relações através de outros meios que não o da convivialidade: a circulação de remessas de dinheiro aparece como uma transformação dessas relações que definiriam uma casa. (MACHADO, 2010, p. 23).

Assim, o “fazer parte da família” se estabelece de formas diferentes. Anderson é um parente ativo na vida familiar pela responsabilidade financeira que possui para com os demais. Mas, além disso, o parentesco possui uma dimensão de estreitamento, como observado na circulação de crianças que se estabelece por meio do quintal compartilhado.

No que tange ao conceito de Mauss (2003) acerca da troca, foi observado no assentamento um contato maior entre os indivíduos pela noção de “ajuda”, do que necessariamente de troca. Tal palavra, quando mencionada, era sempre negada por parte dos assentados, que diziam não realizar trocas. No entanto, havia uma espera acerca da retribuição da ajuda oferecida, não em sentido monetário, mas novamente pela dimensão de obrigatoriedade presente na dádiva de Mauss (2003).

No primeiro estágio do campo, no qual acompanhava o restante do grupo na aplicação de questionários no assentamento, perguntávamos se o assentado praticava troca de sementes, pergunta em que a grande maioria respondia que não, mas que apenas dava e recebia semente dos outros, frisando que não as trocava. Entendemos com isso que a troca nesta comunidade era compreendida enquanto uma possibilidade de analisar de forma valorativa o produto/semente trocado e que esta prática não era realizada.

O dar e receber possui uma dimensão de oferta, de presente, de dádiva e é nesse sentido que a circulação de sementes acontece no assentamento Oziel Alves, conforme

relatado. No período em que estive realizando a etnografia, não presenciei nenhuma visita à casa de Dona Lurdes com esse propósito, de tal forma que esta circulação de sementes não se mostrou um ponto relevante para tratar o parentesco no campo realizado.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos meses que sucederam esta pesquisa, foi possível analisar como a *relatedness* opera em um contexto de assentamento na zona rural de uma cidade interiorana e como o parentesco se apresenta de diversas formas, incluindo à distância. A circulação de crianças foi analisada enquanto vetor de estreitamento dos laços, tanto de Camila e Júlia com a avó que as cria, quanto dos primos, que convivem diariamente e cuidam um dos outros. Helen e Camila estão sempre juntas, pois estudam na mesma escola, de modo que há um senso de responsabilidade de uma com a outra, indo para o ponto da van sempre em dupla. Luiz e Júlia também dividem essa relação, estudando em outra escola juntos. Quando o rapaz vai de carro ou moto para o colégio, deve levar a prima com ele. As meninas dividem com Clara os cuidados das gêmeas, que são irmãs desta. A roça opera nessa relação enquanto fonte de trabalho e renda que aproxima os parentes, por estar no terreno das casas, promovendo maior convivência.

No contexto de um assentamento sem-terra, é notório o pertencimento ao território, uma vez que houve luta por aquele determinado pedaço de terra, o que se entrelaça à história de seus habitantes. No entanto, os assentamentos também são conhecidos por serem espaços que aglutinam pessoas provenientes de diferentes localidades. A própria história de Dona Lurdes demonstra um fluxo intenso de migração.

Desta forma, a casa é compreendida não como lugar físico e fixo a um determinado território, mas como espaço simbólico onde se estabelecem os mais diferentes laços de parentesco, formados de forma consanguínea, através da reciprocidade, da consideração ou de qualquer outro modo. Assim, concluo, a partir de McCallum e Bustamante (2012, p. 23), que “o que torna um espaço uma casa é principalmente a experiência vivida, o fato de alguém sentir que um determinado espaço lhe pertence e constitui sua casa própria”.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. **Equatorial**, v. 5, n. 8, p. 195-226, Natal, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15615> Acesso em: 26 mai. 2020.

ALDEIA, João. A casa vista da rua. Uma antropologia filosófica sobre a noção de casa no fenómeno dos sem-abrigo. Disponível em: https://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n10/documentos/3.3.2_Joao_Miguel_Marques_Alves_Aldeia.pdf Acesso: 21 out. 2019.

BORGES, Antonádia. Mulheres e suas casas: reflexões etnográficas a partir do Brasil e da África do Sul. **Cadernos Pagu**, Campinas-SP, n. 40, 2013, p.197-227. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332013000100006&lang=pt Acesso: 21 out. 2019.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. **R@U - Revista de Antropologia da UFSCAR**, v. 6, n. 2, p. 103-118. 2014.

DAMATTA, Roberto. **A Casa & A Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil**. 5 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

ESTÉVEZ, Reyna Sánchez. La significación de la casa y del habitar en dos grupos sociales en la Ciudad de México. **Cuicuilco**, vol.20, n.56, p. 77-94, México, 2013. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592013000100005 Acesso: 21 out. 2019

FONSECA, Claudia. Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica. **Saúde e Sociedade**, v.14, n.2, p.50-59, 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-12902005000200006&lng=en&nrm=iso&tlng=pt Acesso em: 07 nov. 2019.

FORTES, Celeste. “Casa sem homem é um navio à deriva”: Cabo Verde, a monoparentalidade e o sonho de uma família nuclear e patriarcal. **Anuário Antropológico**, v.40, n.2, p.151-172, UNB-Brasília, 2014. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/1425>. DOI: 10.4000/aa.1425. Acesso em: 25 out. 2019

HANDERSON, Joseph. Diaspora. Sentidos sociais e mobilidades haitianas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 51-78, jan./jun. 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832015000100051&lng=pt&tlng=pt Acesso em: 17 dez. 2019.

IMGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

JARDIM, Marta. Outras razões para tantos fogões: fazendo famílias em casas na rede de migração hindu no sudeste africano. **Temáticas**, Campinas, 21(42), v.2: 109-139, ago./dez. 2013. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/OUTRAS-RAZ%C3%95ES->

PARA-TANTOS-FOG%C3%95ES%3A-FAZENDO-FAM%C3%8DLIAS-Jardim/b6d65bd2c92d24497eeeb52c4428455f4ac1db73 Acesso em: 17 dez. 2019.

KERSTING, Anelize Bandeira. Se eu ficar pensando em voltar, eu não faço nada da minha vida: uma etnografia das territorialidades e reciprocidades na diáspora haitiana. Tese de mestrado, Porto Alegre, 2019.

MACHADO, Igor José de Renó. Reordenações da casa no contexto migratório de Governador Valadares, Brasil. **Etnográfica**, vol. 14, p. 5-26, 2010. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/140> DOI: 10.4000/etnografica.140. Acesso em: 07 nov. 2010.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MCCALLUM, Cecília; BUSTAMANTE, Vania. Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia. **Etnográfica**, vol. 16, p. 221-246, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/1476> DOI: 10.4000/etnografica.1476 Acesso em: 25 nov. 2019.

NEVES, Eloiza Dias. Quando a escola é a "casa", a "rua" e o "quintal". **Cadernos de Pesquisa**, p.41, n.143, 2011. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742011000200012&lng=pt&tlng=pt Acesso: 22 out. 2019.

WEBER, Max. As Seitas Protestantes e o Espírito Capitalista. In: WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. LTC- Livros Técnicos e Científicos. Editora S.A. Rio de Janeiro-RJ, 1967.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas Ciência Social e na Ciência Política. In: WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**. Parte 1. São Paulo: Cortez, 2001.

WOORTMANN, Ellen F. Espaços de Gênero, Casa e Gestão alimentar: contexto rural teuto-brasileiro. In: MENASCHE, Renata. (Org.). **Saberes e Sabores da Colônia**. 1 ed. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2015, v. 1, p. 267-284.

WOORTMANN, Ellen F. O Ambiente e a Mulher: o caso do litoral do Rio Grande do Norte, Brasil. **Latin American Studies**, Tóquio, v. 12, p. 31-53, 1992.

WOORTMANN, Klaus. A rede de parentesco. In: WOORTMANN, Klaus. **A família das mulheres**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

CONFLITOS SOCIAIS: UMA COMPARAÇÃO ENTRE AS ABORDAGENS DE AXEL HONNETH E PIERRE BOURDIEU

SOCIAL CONFLICTS: A COMPARISON BETWEEN OF THE APPROACHS
OF AXEL HONNETH AND PIERRE BOURDIEU

CONFLICTOS SOCIALES: UNA COMPARACIÓN ENTRE LOS
ENFOQUES DE AXEL HONNETH Y PIERRE BOURDIEU

Luiz Otávio Pereira Rodrigues¹

RESUMO

Este artigo se propõe a expor e tensionar alguns dos principais pressupostos dos autores Axel Honneth e Pierre Bourdieu, e aplica-os aos conflitos sociais. Tem por objetivo o afastamento da dimensão político-econômica e institucional que permeia esta discussão, para salientar a importância da dimensão simbólica, e da moral presente nestes embates. O método utilizado para construção do texto foi a revisão bibliográfica crítica. O texto é composto por quatro seções: Introdução; O impacto da filosofia hegeliana sobre a obra de Axel Honneth; Campo e Conflito segundo Pierre Bourdieu e Conclusão. Nelas são mostrados elementos biográficos, e as principais influências dos autores supracitados, e finaliza-se o texto expondo os pontos em comuns e diferenças entre ambos.

Palavras-chave: Conflitos Sociais. Teoria do Reconhecimento. Moral. Campo. *Habitus*.

ABSTRACT

This article aims to expose and tension some of the main assumptions of the authors Axel Honneth and Pierre Bourdieu, and apply them to social conflicts. It aims to move away from the political-economica and institucional dimension that permeates this discussion, to emphasize the importance of the symbolic dimension, and of the moral presente in these clashes. The method used to constructo the text was critical bibliografic review. The text consists of four sections: Introduction; The impact of the Hegelian philosophy on the work of Axel Honneth; Fiel and Conflict according Pierre Bourdieu and Conclusion. In them are shown biographical elementos, and the mais influences of the aforementioned authors, and the text ends with points and commonalities and diffrences of both.

Key words: Social Conflicts. Recognition Theory. Moral. Field. *Habitus*.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo exponer y tensar algunos de los principales supuestos de los autores Axel Honneth y Pierre Bourdieu y aplicarlos a los conflictos sociales. Su objetivo es alejarse de la dimensión político-económica e institucional que impregna esta discusión, para poner de relieve la importancia de la dimensión simbólica y la moralidad presente en estos enfrentamientos. El método utilizado para construir el texto fue la revisión crítica de la literatura. El texto consta de cuatro secciones: Introducción; El impacto de la filosofía hegeliana en el trabajo de Axel Honneth; Campo y Conflicto según Pierre Bourdieu y Conclusión. En ellos se muestran elementos biográficos, y las principales influencias de los

¹ Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal Fluminense

autores antes mencionados, y el texto termina exponiendo los puntos en común y las diferencias entre ambos.

Palabras clave: Conflictos. Sociales. Teoría del Reconocimiento. Campo. *Habitus*.

1. INTRODUÇÃO

Nascido na cidade alemã de Essen em 1949, Axel Honneth é um filósofo que apresentou a sua tese de doutorado no ano de 1983 na Universidade Livre de Berlim, com o título de *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. (Crítica do poder. Estágios de reflexão de uma teoria social crítica). Durante o período de seis anos (1984-1990) Axel Honneth ocupou a posição de assistente do também filósofo alemão, Jürgen Habermas, no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt, onde apresentou a sua tese de livre docência que fora transformado no livro *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*, (HONNETH, 2003) em 1992. No ano de 1996, Honneth assume a posição ocupada anteriormente por Habermas na Universidade Frankfurt, e no ano de 2001 ocupa a liderança do Instituto de Pesquisa Social (HONNETH, 2003).

Honneth é o atual representante do que se convencionou chamar de Escola de Frankfurt. Este grupo possui três gerações distintas, a primeira foi liderada por Theodor Adorno e Max Horkheimer, a segunda por Jürgen Habermas e a terceira pelo filósofo supracitado. Este movimento intelectual originado na década de 1920, foi iniciado por intelectuais imigrantes, e dissidentes do marxismo ortodoxo. Pois, estes acreditavam que esta linha teórica não era mais capaz de racionalizar por completo os acontecimentos vivenciados por eles na modernidade. Em função disto, as suas abordagens passaram a incorporar perspectivas freudianas ao marxismo clássico, com o intento de estudar novos aspectos da cultura de massa. Pintura, fotografia, cinema e música foram reinterpretados sob o âmbito do conceito de Indústria Cultural² (ADORNO, 2002).

Como representante da sociologia francesa, tem-se Pierre Félix Bourdieu (1930-2002). Nasceu numa família campesina na vila francesa de Denguin e ingressou na Faculdade de

2 Segundo Theodor W. Adorno (2002, p. 9): “A indústria cultural se desenvolveu com a primazia dos efeitos, da performance tangível, do particular técnico sobre a obra, que outrora trazia a ideia e com essa foi liquidada. O particular, ao emancipar-se, tornou-se rebelde, e se erigira, desde o Romantismo até o Expressionismo, como expressão autônoma, como revolta contra a organização (...) O mundo inteiro é forçado a passar pelo crivo da indústria cultural. A velha experiência do espectador cinematográfico, para quem a rua lá de fora parece a continuação do espetáculo que acabou de ver — pois este quer precisamente reproduzir de modo exato o mundo percebido cotidianamente — tornou-se o critério da produção.”

Letras aos 21 anos onde cursou filosofia. Foi enviado a Argélia em função do serviço militar obrigatório (1954-1960). Uma vez estando neste país, assumiu a vaga de professor na faculdade de letras na capital Argel. Durante esse período, desenvolveu um extenso trabalho científico como etnólogo e antropólogo ao estudar a sociedade cabília, como resultado desses estudos, Bourdieu lança a sua primeira obra, *A Sociologia da Argélia* (1958).

Na década de 1960, Bourdieu se integra ao Centro de Sociologia Europeia, firma sua posição como secretário-geral (1960-1962) e torna-se assistente na Faculdade de Letras de Paris, do renomado professor Raymond Aron, e dá início aos estudos acerca do celibato na província francesa de Béarn. (MARTINEZ; CAMPOS, 2015, p. 2-3).

Ao que se remete à sua teoria sociológica, Pierre Bourdieu construiu grande parte dela se embasando nos autores clássicos, Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber. Valendo-se de uma nova interpretação do conceito de classe de Marx, e da noção de ação social para Weber, Bourdieu classifica sua linha de pensamento como construtivismo estruturalista, ou seja, as estruturas do mundo social têm a capacidade de impactar diretamente nas ações dos agentes sociais em um meio social. Com o poder de coagir as ações individuais, ou estruturar em grande parte modo de pensar dos indivíduos.

2. O IMPACTO DA FILOSOFIA HEGELIANA SOBRE A OBRA DE AXEL HONNETH

A obra *A luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais* (HONNETH, 2003) tem um de seus pilares construídos a partir das ideias do filósofo alemão, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, especificamente, nos escritos da juventude deste intelectual. Por isso, Axel Honneth, ao problematizar as questões dos conflitos sociais utiliza o conceito de reconhecimento. Este mesmo preceito é utilizado pelo jovem Hegel (termo empregado por Honneth) para contrapor às perspectivas do teórico político e filósofo inglês, Thomas Hobbes.

Pois, segundo Hegel, o autor inglês deixa os comportamentos sociais subsumidos apenas às disputas pelo poder, de modo que o homem fica resumido a um estado animalesco que busca apenas sua autopreservação e autoproteção, em detrimento da desvantagem alheia. Por esta razão, o homem, a partir da acepção hobbesiana, está sempre visando aumentar seu poder em relação ao outro. Sendo assim, conforme destacado pelo filósofo Herbert B. Ravagnani, os conflitos sociais para Hegel podem ser compreendidos sob a seguinte forma:

reconhecendo o outro na sua singularidade e originalidade, o que faz com que cada nova etapa de reconhecimento social capacite o indivíduo apreender novas dimensões de sua própria identidade, o que, por fim, estimula novas lutas por reconhecimento, mostrando que o ponto central deste processo é este movimento em que conflito e reconhecimento condicionam-se mutuamente (RAVAGNANI, 2009, p. 41).

A identidade social é construída em um espaço dialógico segundo o jovem Hegel, o qual existe em qualquer ambiente no qual haja qualquer prática social ou política, consubstanciando o aspecto intersubjetivo (interação), isto é, o fator primordial para que os sujeitos possam se constituir. São nestes quadros de socialização que acontecem a aceitação recíproca entre os indivíduos de forma intersubjetiva, mediada por valores éticos que estão presentes na formação de todo indivíduo. (HABERMAS, 2014, p. 39-43).

Esse processo de socialização entre os sujeitos tem como pano de fundo a moral, e as interações iniciadas com base nela engendram um reconhecimento mútuo. Assim, pode-se compreender que os direitos já existem na ausência do contrato social, Hegel contrapõe o modelo hobbesiano, no qual o contrato se faz necessário para a criação dos direitos. Partindo das reflexões propostas por Hegel acerca da intersubjetividade, pode-se compreender que;

Da perspectiva da teoria do reconhecimento, os atores da vida social não podem ser compreendidos separadamente do contexto moral e cultural em que estão inseridos. Esse contexto quase sempre se encontra escondido, subentendido nas práticas sociais e políticas de um povo, muito dificilmente expostos nos discursos explícitos (RAVAGNANI, 2009, p. 41).

Hegel utilizou os conceitos de amor, direito e eticidade, como modos distintos de interação social ao que remete a vida familiar, estado e sociedade civil que impactam diretamente na autonomia e no processo de individuação em sociedade, ou seja, o sujeito se constitui socialmente através das ligações subjetivas que acontecem envoltos aos processos de reconhecimento mútuo entre indivíduos. E estes processos são conduzidos por meio dos princípios morais partilhados entre si.

Honneth constrói a sua crítica a Hegel argumentando que, pelo o fato deste último ter abandonado as alternativas de comunicação, e, conseqüentemente, a ideia de intersubjetividade prevista na formação e interação humana, que se dá nos processos de diálogo foi perdida. Deste modo, o pensamento de Hegel, segundo Honneth, ficou obstruído pela impossibilidade de realizar a distinção necessária das várias formas de autonomia pessoal presentes na teoria da intersubjetividade (RAVAGNANI, 2009).

Ao tratar da intersubjetividade, Hegel desenvolve posteriormente em outros escritos uma filosofia do espírito, que pode ser compreendida como uma forma de auto diferenciação capaz de tornar-se exterior e regressar a si. Em outras palavras, a projeção de seu interior para o mundo externo que propicia um processo de autorreflexão e reflexão (RAVAGNANI, 2009).

Hegel tem como principal propósito compreender o modo que ocorre o processo de realização do espírito, assim entenderia também como a consciência humana é formada. Porém, para que a compreensão desse processo fosse possível, a noção de vontade teria de ser introduzida para ser discutida sob o pressuposto de intersubjetividade (HONNETH, 2003).

Entretanto, neste ponto, Honneth realiza uma nova crítica, ao enfatizar que Hegel não foi capaz de realizar este feito, deste modo tal problema irá se arrastar por toda sua filosofia futuramente. Já que a mesma fora constituída com bases na filosofia da consciência, segundo o autor supracitado.

Ao tratar de reconhecimento pela primeira vez na sua obra *Realphilosophie*, (1805/6) Hegel utiliza o amor como um sentimento primário que acarreta na confirmação do sentimento de individualidade do sujeito, e esta premissa é reafirmada por Honneth (2003). O amor é um elemento fundamental para que o sujeito se reconheça e se sinta aprovado na sua natureza instintiva particular, assim será possível que o indivíduo crie a autoconfiança necessária para se inserir na vida política ou na sociedade civil institucionalizada. E tem como resultante dessa dinâmica a origem das relações jurídicas, pois estas derivam de um processo de relacionamento prático do reconhecimento subjetivo do outro como um indivíduo igual detentor dos mesmos direitos.

Para Honneth (2003), o conflito social só pode ocorrer se os indivíduos se reconhecem minimamente enquanto sujeitos, logo detentores dos mesmos direitos, caso haja um embate entre essas partes, este não será um conflito entre os sujeitos e seus interesses, mas sim pela parte que se sente desmerecida e deseja ser reconhecida como igual à outra. Deste modo, as represálias e atos agressivos não se dão pelo medo de ameaças puramente, mas pelo fato do não cumprimento de suas expectativas dos outros indivíduos.

Aqueles que se sentem lesados, reagem por se verem ignorados como sujeitos pelos outros, e não pelo desejo de aumentar o seu poder com a finalidade de suprir suas necessidades. Ravagnani salienta que:

Honneth acredita então que fica claro, desse modo como a percepção da identidade pessoal está vinculada intrinsecamente com o reconhecimento recíproco, e o papel extremamente necessário do conflito ou luta para o desenvolvimento gradual das relações de reconhecimento (RAVAGNANI, 2009, p. 48).

Para Axel Honneth, a luta pelo reconhecimento não consiste apenas num elemento que forma o espírito, e consequentemente a auto estima do indivíduo, mas também se constituiu como o único meio pelo qual esse processo pode ocorrer. A luta por reconhecimento pode se constituir numa força normalizadora que tem o poder de construir o direito nas esferas jurídicas, uma vez que a vida social só pode se constituir por meio de tais relações. E a dimensão jurídica só pode ser introduzida na construção da realidade social, quando tem a capacidade de agregar recursos materiais para tal feito. Essa relação se faz pelo acúmulo de diferentes meios de relações jurídicas.

Segundo Ravagnani (2009), a concepção de Hegel sobre a instituições, pode ser definida como propriedades que desenvolvem a interação de relações comunicativas elementares, com os modos de reconhecimento jurídico, que podem ser modificadas apenas em meio a contratos sociais. Pois, desta forma, as relações de reconhecimento subjetivas tornam-se conscientes e visíveis a todos, e essa reciprocidade está contida na relação de troca, nas quais os indivíduos se reconhecem mutuamente.

Mas, quando essas expectativas são quebradas, e os indivíduos não se vem reconhecidos, eles passam a agir de forma provocativa, buscando visibilidade nas relações sociais. Deste modo, pode-se dizer que os conteúdos juridicamente reconhecidos de forma hermenêutica, antes estavam situados no âmbito da vontade geral. Por isso, o crime tem a função de perturbação da moral instituída, uma vez que o praticante tenha o intuito de impor a sua vontade particular, contra a vontade geral legitimada, em busca do reconhecimento.

Axel Honneth dirige uma crítica à Hegel em sua obra *Realphilosophie* por não possuir um conceito intersubjetivo adequado de ‘eticidade’ ao que versa sobre reconhecimento por singularidade individual, deixando assim de corresponder hipóteses levantadas pelo próprio Hegel em sua obra. As críticas realizadas por Honneth à teoria do reconhecimento hegeliana, se resumidas de forma simplória, são a busca de uma atualização que pudesse explicar todo um contexto de reações pós-tradicionais.

Pode-se concluir que em a sua obra, Axel Honneth estabelece um diálogo com Hegel buscando formular um conceito de ‘eticidade’ que possa ser compreendido como uma combinação de valores, práticas e vínculos institucionais e éticos que tem a capacidade de formular uma estrutura de reconhecimento recíproco intersubjetiva. E a ‘eticidade’ pode ser formada apenas em meio a socialização, ou seja, a realização de todas todos os valores praticados por aquela comunidade que se encontram presentes nas relações subjetivas.

Assim sendo, não há a possibilidade de um contrato social que legitime o surgimento da sociedade, mas a relação se dá de forma reversa: as relações intersubjetivas na esfera do reconhecimento irão em algum momento se manifestar na forma de contrato social.

O conceito de ‘eticidade’ formulado por Honneth, busca uma ampliação da moral, fazendo com que esta integre-se ao reconhecimento jurídico-moral gerando assim, a auto realização dos indivíduos em sociedade, isto é, busca abarcar todos os aspectos para o verdadeiro reconhecimento.

3. CAMPO E CONFLITO SEGUNDO PIERRE BOURDIEU

Para que fosse possível a elaboração de sua teoria crítica-estruturalista, Bourdieu recombina algumas das mais importantes correntes intelectuais fundamentais da filosofia, antropologia, bem como os principais autores da sociologia, que foram centrais para a sua edificação enquanto uma ciência moderna.

Em função disto, mesclou os conceitos desenvolvidos por Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber em sua obra, dando um destaque maior a estes dois últimos. Pois, segundo Bourdieu, as grandezas de suas obras foram postas injustamente em segundo plano em detrimento da propagação de abordagens de cunho marxista.

A obra de Karl Marx influenciou muitos dos escritos de Pierre Bourdieu, e isto levou o sociólogo francês a adotar a categoria de classes sociais em diversos trabalhos seus. Contudo, Bourdieu pretendia aprimorar aspectos sociológicos não vislumbrados pelo termo supracitado em sua formulação original. Por isso, Bourdieu recorre ao léxico teórico de Max Weber, com o intuito de desenvolver um conceito de classes sociais que passasse a abranger elementos situados no campo da cultura.

A noção de cultura esboçada por Marx, ao discutir a situação, e as possibilidades da classe trabalhadora, pode ser subsumida em grande duas premissas centrais. A primeira é a noção emancipadora na qual o homem reflete exatamente o que é, em função das suas condições materiais de produção por ele desenvolvidas (MARX, 1973, p. 68). Sendo assim, as suas condições de vida determinam a sua consciência, e todas as outras práticas sociais dela advindas (MARX, 1973, p. 73). A segunda é que ela contribui para a permanência do proletariado na situação de desigualdade imposta pelo desenvolvimento das forças produtivas, uma vez que a sociedade burguesa é uma forma antagônica do desenvolvimento de certas relações. (MARX, 1980, p. 68). Portanto, nesta perspectiva, a cultura contribuiria para a

manutenção a alienação da classe trabalhadora ao reproduzir os valores das classes dominantes.

Para Bourdieu (2006), Marx despreza o inconsciente, pois em sua concepção, a luta de classes ocorre apenas no plano do consciente, e a dimensão do inconsciente não é valorizada nesta abordagem. Graças a isto, a perspectiva weberiana é adotada para explicar os fenômenos originários da ação comunitária: grupos diferentes podem agir com base em aspectos culturais e religiosos em comum, não necessariamente por um interesse de classes. Desta forma, Max Weber (1982) salienta que,

assim, toda classe pode ser portadora de uma das possíveis e numerosas formas de “ação de classe”, embora isso não aconteça necessariamente. De qualquer modo, uma a classe não constitui, em si, uma comunidade. Tratar a “classe” conceitualmente como tendo o mesmo valor de “comunidade” leva à deformação. (WEBER, 1982, p. 216).

Dentre a vasta obra produzida por Bourdieu, há três conceitos chaves que aparecem com recorrência, a noção de Campo, Capital e *Habitus*. O primeiro caracteriza-se por um local restrito de disputa interna, no qual há domínio de concorrência. Este conceito pode ser empregado como método para uma análise relacional das autonomias, dominações e práticas características em um espaço social determinado (BOURDIEU, 2006).

Cada espaço específico pode estar correlacionado à um campo próprio, em diversas esferas tais como; econômico, científico, educacional, artístico e etc. Neste espaço em questão são determinadas as posições sociais de cada agente, e neste ambiente de disputa, as figuras detentoras de ‘autoridade’ se revelam. (BOURDIEU, 2008).

Já o conceito de Capital, consiste numa ampliação da concepção marxista, que não está associado apenas ao financeiro, mas a qualquer forma de recurso e poder que se manifesta numa atividade social. A noção de capital está vinculada à cultura, ou formas de saber detentoras de títulos acadêmicos, bem como a formas de prestígio socialmente legitimadas. Isto, na acepção bourdiesiana, pode vir a perpetrar formas de dominação e distinção, enquanto ocorrem as relações sociais.

Resumidamente, esse conceito, se refere ao Capital Simbólico (honra, prestígio ou qualquer forma de distinção em um meio social). Nele, constitui-se um mercado específico em si (mercado dos bens simbólicos). Desta forma, as desigualdades sociais não são causadas

pelos entraves oriundos da desigualdade econômica, mas, também, pelas assimetrias de poder do campo, que impossibilitam a obtenção e produção de bens simbólicos.

O *Habitus*, por sua vez, constitui-se em um sistema aberto de ações e disposições, no qual os indivíduos podem adquiri-lo no decorrer do tempo, em meio suas experiências no mundo social. E estas vivências se dão em todas as dimensões possíveis; religiosas, corpóreas, materiais, culturais e simbólicas. O *Habitus* perpassa o indivíduo, ele está atrelado as estruturas relacionais que o agente se encontra inserido, desta forma, torna clara a compreensão de sua posição social, e seu conjunto de bens materiais. Desta maneira, Bourdieu, sublinha que,

poder-se-ia considerar o habitus de classe (ou de grupo), isto é, o habitus individual na medida em que exprime ou reflete a classe (ou grupo) como um sistema subjetivo, mas não individual de estruturas interiorizadas, esquemas comuns de percepção, de concepção e de ação, que constituem a condição de toda objetiva das práticas e a unicidade da visão do mundo na impersonalidade e na substituíbilidade perfeitas das práticas e das visões singulares (BOURDIEU, 2009, p. 99).

Em resumo, o *Habitus* pode ser descrito como um estilo de vida carregado de valores políticos, estéticos, morais e religiosos que também se constitui como meio de ação, que permite inventar ou desenvolver estratégias de ações individuais ou coletivas para as mais variadas situações sociais (BOURDIEU, 2009).

Portanto, grupos ou indivíduos que coabitam o mesmo espaço social, não possuem o conhecimento das estruturas que os mantêm estratificados. A dominação é aceita pelo fato destes submeterem-se às regras e crenças vigentes como algo ‘natural’. E isso se deve a incapacidade crítica de reconhecer o quão essas disposições sociais nas quais encontram-se submetidos são arbitrarias, e que também, são forjadas nos moldes das classes dominantes, e reproduzida pelas demais. (BOURDIEU, 2009).

Essas situações de competição desigual entre grupos, e entre as classes, ocorrem no interior do campo, em razão do fato das classes e grupos dominantes figurarem na qualidade de detentoras e reprodutoras de capital simbólico. A partir disso, podem lançar mão de suas acepções morais, religiosas e culturais, fazendo com o que os outros indivíduos em posições desprivilegiadas também pertencentes ao campo, incorporem tais pressupostos impostos. Por esta via, as classes dominantes constituem o seu *Habitus*:

A posição de um determinado agente no espaço social pode assim ser definida pela posição que ele ocupa nos diferentes campos, quer dizer, na distribuição dos poderes

que actuam em cada um deles, seja, sobretudo, o capital económico – nas suas diferentes espécies -, o capital cultural e o capital social e também o capital simbólico, geralmente chamado prestígio, reputação, fama, etc. que é a forma percebida e reconhecida como legítima das diferentes espécies de capital (BOURDIEU, 2004, p. 135).

Os conflitos nesse espaço social não ocorrem apenas pelo aspecto econômico, mas também nas disputas dos mercados dos bens simbólicos, uma vez que este é o local de ordenamento dos arranjos de organização social. Neste espaço, os grupos e instituições buscam o controle do mercado de produção desses bens, isto é, pela capacidade das instâncias de capital mencionadas, se legitimarem como as maiores entre as demais concorrentes, e por consequência, deter o domínio do espaço produtor de símbolos.(BOURDIEU, 2003)

Assim, esse grupo ou instituição que atingir tal posição, terá a capacidade de moldar o *Habitus* dos demais situados numa posição menos favorecida dentro do campo, e isto será possível em função deles possuírem o domínio da formação de bens simbólicos, que serão consumidos por estes últimos. Pois, conforme Bourdieu ressalta:

o *produto* de uma classe determinada de regularidades objetivas, o *habitus* tende a engendrar todas as condutas ‘razoáveis’, do ‘senso comum’, que são possíveis nos limites dessa regularidades objetivas, o *habitus* tende a engendrar todas as condutas ‘razoáveis’, do ‘senso comum’, que são possíveis nos limites dessas regularidades, e apenas dessas, que têm todas as possibilidades de ser positivamente sancionadas porque são objetivamente ajustadas à lógica característica de um campos determinado (BOURDIEU, 2009, p. 92).

Segundo Bourdieu (2006), para que este sistema de dominação simbólica, tal qual ele é conhecido, acabe, é necessário que haja a transformação tão radical nas condições sociais onde as tendências são produzidas, que levaria as classes e grupos dominados e dominantes deterem a mesma visão sobre si. Deste modo, uma eventual reordenação do arranjo social vigente, propiciaria as bases para que surgissem interações capazes de reordenar as concepções das alternativas de ação, bem como a estruturação simbólica na vida coletiva.

4. CONCLUSÃO

Pode-se concluir que a dimensão dos confrontos sociais tanto para Axel Honneth quanto para Pierre Bourdieu está ligada a questão do reconhecimento, porém a forma que o tema é abordado por ambos tem uma grande diferenciação. Para Honneth, as situações conflituosas são implicadas a partir do momento em que um grupo ou indivíduo não é reconhecido como igual, sendo assim, há uma negação da identidade por uma das partes, o que engendra no desrespeito, ocasionando assim o conflito.

Entretanto, para Pierre Bourdieu, a dimensão de conflito social está para além do econômico, atingindo também à esfera do mercado de produção dos bens simbólicos, pois, ela se encontra sob controle das classes ou instituições dominantes. Uma vez que as classes, na condição de dominadas, introjetam práticas institucionais e valores presentes nas esferas superiores, elas acabam por reproduzir muitas das concepções e disputas de estratos sociais de que não fazem parte.

Por esta razão, mediante a disputa no campo de mercado de produção dos bens simbólicos, as classes dominadas consumirão os produtos oriundos desses embates, e por consequência formarão o seu *Habitus* embasado nos mesmos. Por isto, continuarão a reproduzir esta disputa de forma inconsciente. Desta forma, elas produzem reconhecimento entre si, entretanto, ele ocorre de uma maneira hierarquizada, em função do ordenamento simbólico existente no mundo social.

Assim sendo, a principal diferenciação dos conflitos sociais ao comparar Axel Honneth e Pierre Bourdieu, está no fato de que na concepção do primeiro, o indivíduo busca o respeito e a moral tendo como fim em si mesmo, desejando apenas a sua legitimação perante a sociedade, reconhecimento de seus direitos e diferenças (práticas religiosas, estilo de vida, ocupação profissional etc.). Desta forma, o reconhecimento mútuo entre os indivíduos, cria uma base normativa para que convívio na coletividade possa ocorrer sob parâmetros mais harmônicos, de modo que venha mitigar potenciais confrontos.

O que gera o contraste com Pierre Bourdieu, que encara a ideia de reconhecimento como uma forma de anuência e controle de uma camada social sob a outra, e que atua por meio do mercado dos bens simbólicos. Pois, na perspectiva bourdiesiana, o reconhecimento dos dispositivos sociais que agem enquanto parâmetros de tomada de ação, operam de modos desiguais, de modo que não são plenamente reconhecidos por todos, enquanto são introjetados. Portanto, o conflito social, nesta abordagem, ocorre apenas em situações limites nas quais as classes dominantes perdem a sua capacidade de influência sobre as demais, isto é, poder de legitimação através do reconhecimento ou supressão dos aspectos normativos da ação social.

REFERÊNCIAS

ADORNO, W. Theodor. **Indústria cultural e sociedade**. 5º ed., São Paulo: Paz e Terra, 2002. 70 p.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Linguísticas: O que Falar Quer Dizer**. 2º Edição, 1º reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2008. 188 p.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 6º ed., São Paulo: Perspectiva, 2005. 361 p.

_____. **Estruturas, habitus, prática**. In _____. **O Senso Prático**. Petrópolis: Vozes, 2009. 472 p. cap.3, p. 86-107.

_____. **O Poder Simbólico**. São Paulo: Editora Bertrand Brasil, 2006. 313 p.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, nº 1, 2002. p. 15-33.

HABERMAS, Jürgen. Trabalho e interação: comentários sobre a Filosofia do Espírito de Hegel em Jena. In _____. **Técnica e ciência como “ideologia”**. 1º ed., São Paulo: Editora Unesp, 2014. 206 p. cap. 4, p. 35-75.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 296.

_____. O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 15, no 33, mai./ago. 2013. p. 56-80.

_____. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. _____. In: SOUZA Jesse; MATTOS, Patrícia, (orgs.) **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007. (Crítica Contemporânea). 314 p. cap. 5, p.79-94.

MARTINEZ, Flavia Wegryzn; CAMPOS, Jeferson de. A Sociologia de Pierre Bourdieu. **Revista Eletrônica da FEATI – nº 11**. julho. 2015. p. 1-15. Disponível em: http://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/revistas/20170601132805.pdf

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. As condições das transformações históricas. In _____. IANNI, Octávio (org.). **Teorias de Estratificação Social: leituras de sociologia**. São Paulo: Editora Nacional, 1973. 391 p. cap.4, p. 67-83.

MARX, Karl. Condições históricas da reprodução social. In: _____. **Karl Marx: sociologia**. IANNI, Octávio (org.). 2 ed., São Paulo: Ática, 1980. 216 p. cap.2, p. 63-74.

MEIRELES, Tulipa Martins; ARALDI, Clademir Luís. **A Crítica de Axel Honneth à questão do sujeito no pensamento de Michel Foucault**. XVI Encontro de Pós-Graduação UFPEL. 5 p. Disponível em: http://cti.ufpel.edu.br/siepe/arquivos/2014/CH_02932.pdf Acesso em 22/11/2019.

RAVAGNANI, Herbert B. Luta por reconhecimento: a filosofia social do jovem Hegel segundo Honneth. **Kínesis Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**. Vol. I, nº 01, Março-2009. p. 39-57. Disponível em:

<http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4291> Acesso em: 5 de outubro de 2019.

SAAVEDRA, Giovani Agostini A teoria crítica de Axel Honneth. _____. In: SOUZA Jesse; MATTOS, Patrícia, (orgs.) **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007. (Crítica Contemporânea). 324 p. cap.6, p. 95-111.

WEBER, Max. Classe, Estamento, Partido. _____. In: **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Editora S.A 5º ed., 1982. 530 p. cap.7, p. 211-228.

MAL-ESTAR EM RELATOS SELVAGENS E A ODISSEIA DOS TONTOS: DIÁLOGO ENTRE CINEMA, CULTURA E PSICANÁLISE

DISCONTENTMENT IN WILD TALES AND HEROIC LOSERS:
DIALOGUE BETWEEN CINEMA, CULTURE AND PSYCHOANALYSIS

MALESTAR EN RELATOS SALVAJES Y LA ODISEA DE LOS GILES:
DIÁLOGO ENTRE CINE, CULTURA Y PSICOANÁLISIS

Gabriel Crespo Soares Elias¹

RESUMO

O presente artigo se propõe a apresentar a leitura psicanalítica de mal-estar na cultura a partir do cinema latino-americano contemporâneo, mais precisamente, faremos uma leitura dos filmes argentinos *A Odisseia dos Tontos* e *Relatos Selvagens* de modo a mostrar como estas obras de arte são capazes de, ao mesmo tempo, despertar nos espectadores sentimentos de identificação com suas histórias de revolta diante do mal-estar que vivenciam e proporcionar os processos terapêuticos de catarse e sublimação do mal-estar pela arte. Traçaremos um diálogo entre cinema e psicanálise de modo a mostrar como as obras trabalhadas podem nos proporcionar experiências ricas em potência diante do desconforto e indignação que sentimos no nosso cotidiano de injustiças e desigualdades.

Palavras-chave: psicanálise; cinema; mal-estar; *Relatos selvagens*; *A Odisseia dos tontos*.

ABSTRACT

The purpose of this article is show the psychoanalytic reading of discontentment in culture from contemporary Latin American cinema, more precisely, we will read Argentine films *Heroic Losers* and *Wild Tales* from in order to show how these artworks are able, at the same time, to awaken in the spectators feelings of identification with their stories of revolt in the face of the discontentment they experience and too provide the therapeutic processes of catharsis and sublimation of discontentment through art. We will trace a dialogue between cinema and psychoanalysis in order to show how the featured artworks can provide us with rich experiences in potency in the face of the discomfort and indignation that we feel in our everyday lives of injustices and social differences.

Key words: psychoanalysis; cine; discontent; *Wild Tales*; *Heroic Losers*.

RESUMEN

Este artículo propone presentar la lectura psicoanalítica del malestar en la cultura del cine latinoamericano contemporáneo, más precisamente, leeremos películas argentinas *La Odisea de los Giles* y *Relatos Salvajes*, grandes éxitos de críticos y audiencias, para mostrar cómo estas obras de arte pueden despertar en los espectadores sentimientos de identificación con sus historias de revuelta frente al malestar que experimentan, así como proporcionar los procesos terapéuticos de catarsis y sublimación del malestar a través del arte. Trazaremos un diálogo entre el cine y el psicoanálisis para mostrar cómo las películas trabajadas pueden proporcionarnos experiencias ricas en potencia frente a la incomodidad e indignación que sentimos en nuestra vida cotidiana de injusticias y desigualdades.

Palabras clave: psicoanálisis; cine; malestar; *Relatos Salvajes*; *La Odisea de los Giles*.

¹Graduando de Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (Campus Universitário Rio das Ostras)

1. INTRODUÇÃO: A LEITURA FREUDIANA SOBRE MAL-ESTAR

Em 1930, Sigmund Freud publica *O mal-estar na civilização*. Neste ensaio, o criador da psicanálise discute o descontentamento do homem na cultura, a infelicidade deste peculiar animal civilizado. A questão da felicidade é tomada pelo autor como uma questão autenticamente humana e impossível de ser realizada por completa, pois a condição do homem para Freud é trágica: o homem está fadado a reprimir os seus impulsos sexuais e agressivos² em prol da sua civilização.

A repressão dos impulsos se dá pelo fato de que o homem, com o desenvolvimento da sua consciência, criou princípios para a vida em comunidade a fim de não permitir que o interesse pessoal seja sobreposto ao interesse compartilhado. Por exemplo, por mais que seja autêntica a vontade de matar alguém, não o fazemos pelo fato de que este desejo entra em conflito com o receio que temos do outro poder desejar nos matar também. Desse modo, as leis e os ideais morais, que fazem parte da civilização, têm o propósito de manter os nossos impulsos primitivos abafados, ou melhor dizendo, recalcados. Todos devem se abster de seus impulsos agressivos para a sobrevivência da comunidade.

No pensamento freudiano, estes impulsos, no entanto, jamais deixam de exigir satisfação do aparelho psíquico. Podem ter sido lançados para longe da consciência imediata, mas nem por isso deixaram de existir. A partir de seu registro inconsciente, eles se manifestam através de sonhos, atos falhos e outras manifestações do inconsciente que observamos na clínica e na vida cotidiana.

Os interesses em se satisfazer pelas vias do erotismo e pela agressividade são constantes e incessáveis, assim como a frustração destes desejos reprimidos imposta pela moral e ética culturais. Segundo Freud não podemos negligenciar a importância da análise da repressão destes impulsos, pois eles auxiliam na compreensão dos problemas do homem e da

² Os impulsos (também chamados de instintos ou pulsões, a depender da tradução adotada) são para Freud os representantes psíquicos do que ocorre no corpo do indivíduo. Ele é o conceito criado pelo autor para definir aquilo que está na fronteira do mental e do corpóreo, sendo aquilo que une estas duas dimensões. Os impulsos dividem-se em duas classes: impulsos de vida e impulsos de morte. Dos primeiros fazem parte os impulsos de reprodução, multiplicação, voltados para a sobrevivência e manutenção da vida da espécie. Dos segundo fazem parte os impulsos de destruição e agressividade. Em termos metapsicológicos, o Eros cumpre a função da fusão das partes vivas em uma unidade, enquanto a morte opera a desfusão da unidade em partes menores. (ROUDINESCO & PLON, 1998).

sociedade. Para ele é na elucidação sobre os impulsos, o recalçamento e o inconsciente que estão as maiores contribuições que a psicanálise pode oferecer ao estudo da sociedade.

[...] é impossível desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto, o quanto ela pressupõe exatamente a não-satisfação (pela opressão, repressão, ou algum outro meio?) de instintos poderosos. Essa ‘frustração cultural’ domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os seres humanos. [...] Não é fácil entender como pode ser possível privar de satisfação um instinto. Não se faz isso impunemente. Se a perda não for economicamente compensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso (FREUD, 1930/1996, p. 105).

Se a insatisfação do homem civilizado reside na sua domesticação, Freud não considera que a civilização seja uma construção segura, na qual o homem consegue garantir que todos os participantes da comunidade seguirão os princípios vigentes (não matar, não tomar o que não lhe pertence, se esforçar para não ceder aos seus impulsos), ou seja, a civilização não consegue que todos cumpram com a renúncia de seus impulsos.

O discurso freudiano rompe com um discurso da modernidade que toma o desenvolvimento da cultura, da tecnologia e da racionalidade científica como um passo na direção de uma sociedade que evolui, torna-se cada vez melhor, mais harmoniosa, equilibrada, rumo a um estado de bem-estar total. Nas palavras do autor: “[...] tivemos o cuidado de não concordar com o preconceito de que civilização é sinônimo de aperfeiçoamento, de que constitui a estrada para a perfeição, preordenada para os homens” (FREUD, 1930/1996, p. 104). Para Freud não há garantias de que a sociedade chegará e nem que permanecerá em um estado de bem-estar. Desse modo, a psicanálise promove uma ruptura com o ideal prezado pelo pensamento utilitarista da sociedade ocidental do século XIX. Podemos dizer que Freud, principalmente nesta fase final de seu trabalho, formaliza um discurso trágico sobre a condição humana, pois preza pela valorização do caos, da não estabilidade, da inconstância das pulsões, da realidade de um estado de desamparo e mal-estar, que caminha na contramão dos discursos utópicos de felicidade, bem-estar, ordem e progresso que permanecem vivos na cultura ocidental dos nossos dias (ELIAS, 2018).

É importante considerar as três fontes do sofrimento do sujeito: a) o sofrimento advindo de seu próprio corpo, seus aspectos de finitude e decadência e suas limitações na capacidade de satisfação (conseguir experiências de prazer e evitar as de desprazer); b) o sofrimento advindo do mundo externo e da natureza que pode impor ao homem forças de destruição e c) o sofrimento advindo dos relacionamentos humanos. Sobre as vicissitudes do

contato com o outro, o autor afirma: “O sofrimento que provém desta última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro” (FREUD, 1930/1996, p. 85).

Cabe salientar que o presente artigo versará mais precisamente sobre esta terceira fonte de sofrimento descrita por Freud, sobre o mal-estar advindo do relacionamento com o outro. Trabalhando com os filmes *A Odisseia dos Tontos* e *Relatos Selvagens*, mostraremos como se dá a sensação de frustração do homem ético no relacionamento com pessoas que não se abstém de seus impulsos primitivos, que não se preocupam em causar dor, destruição ou falência desde que seus interesses pessoais sejam atendidos. Mostraremos desse modo como a arte, mais precisamente o cinema, a partir da identificação do expectador com os personagens em cena pode servir de recurso de catarse e via de sublimação para a sensação de mal-estar inerente à vida do homem civilizado comum.

2. O MAL-ESTAR NA CONTEMPORANEIDADE

Encontramos no trabalho do sociólogo Zygmunt Bauman, intitulado *O mal-estar da pós-modernidade* (1998), uma fonte de esclarecimento sobre o mal-estar contemporâneo, em outras palavras, encontramos uma análise profunda sobre as transformações significativas que ocorreram na sociedade ocidental entre o que o autor chamou de período moderno (ao qual Freud se referia) para o período pós-moderno. Ele mostrará como estas transformações do social implicaram na mudança do panorama de frustração do sujeito na cultura.

Segundo Bauman, na pós-modernidade há um aumento das incertezas e dos impasses existenciais sentidas pelo deslocamento do interesse do sujeito na segurança para as promessas de liberdade, e pela mudança de uma cultura que buscava construir bens duradouros para o bem-estar do indivíduo para uma cultura que tem como princípio o consumismo e a precariedade das coisas. Para o autor, na pós-modernidade o sujeito investe demasiadamente nas promessas de liberdade e perde com isso as garantias de segurança que eram buscadas pelo sujeito moderno. Bauman toma como ilustração a figura de uma balança: se pesar mais em segurança, perde-se em liberdade, se pesar demais em liberdade, perde-se em segurança. O mundo pós-moderno, em constante reconfiguração e valores, técnicas e hábitos, força o sujeito a acompanhar esse ritmo acelerado de vida que embora prometa felicidade no aumento da sensação de liberdade, aumenta também a sensação de insegurança, ansiedade e desse modo remodela a sensação de mal-estar. Enquanto o sujeito moderno, aquele analisado por Freud, sofria pela privação da satisfação de seus impulsos, ou seja, sofria

pela privação das promessas de liberdade, pode-se dizer que o sujeito pós-moderno sofre pela ausência de segurança advinda da liberdade de satisfazer seus impulsos (BAUMAN, 1998).

Na esteira da análise de Bauman, encontramos no trabalho do psicanalista brasileiro Joel Birman, uma leitura que pode ser somada à análise da contemporaneidade feita pelo sociólogo. Em *Mal-estar na atualidade*, Birman (2001) vai analisar as modificações ocorridas no social, ou seja, vai fazer uma atualização da leitura sobre o mal-estar na cultura de modo a mostrar como a transformação de uma sociedade tradicional para uma sociedade contemporânea operaram na modificação do quadro de mal-estar psíquico observado nos dias de hoje. A partir de sua experiência clínica, Birman apontará para o surgimento de sintomas que podem ser descritos como contemporâneos, tais como a depressão, as crises de ansiedade e pânico (a sensação de estar morrendo ou que algum órgão não funciona corretamente). A dificuldade de manter-se em um emprego, manter-se de acordo com o estilo de vida proposto como o ideal, manter-se sempre bem, produzindo e mantendo viva a cultura de espetáculo, coloca o sujeito contemporâneo a uma cadeira quase que insuportável de incertezas e impossibilidades existenciais.

O mundo adquire uma dimensão de infinitude, já que as rotas e os caminhos se multiplicam numa espécie de espiral ascendente. Incrementa-se muito, dessa maneira, o potencial de incerteza do sujeito, já que este passa a ser exposto a maiores opções e escolhas. A insegurança e a angústia se multiplicam, como consequência. [...] o sujeito passa a se inscrever num mundo que lhe abre muitas possibilidades, mas que também lhe aponta muitas impossibilidades existenciais (BIRMAN, 2001, p. 85).

Ao longo deste trabalho apresentaremos, tomando filmes como ilustração, os seguintes aspectos do mal-estar social contemporâneo, tais como a dissolução dos coletivos eficazes (impossibilidade de formação de laços sólidos); as incertezas no mundo do trabalho atual (aumento da sensação de insegurança); fragilidade dos laços humanos (indiferença); a tecnologia, suas vantagens e desvantagens e por fim o mal-estar de uma vida ética enquanto nem todos cumprem com a sua parte no pacto social.

3. CATARSE E SUBLIMAÇÃO PELA ARTE

No pensamento de Freud há dois conceitos imprescindíveis para se pensar na interlocução entre arte e psicanálise: catarse e sublimação. O primeiro deles, mais recorrente em uma primeira fase do trabalho freudiano, diz respeito à experiência terapêutica de

liberação de certa quantidade de afeto ligado a uma experiência traumática. Essa quantidade de afeto estaria sendo impedida de ser descarregada pelos mecanismos de defesa que impedem que as lembranças de eventos associados à formação do trauma cheguem à consciência.

Na construção do edifício psicanalítico, antes da psicanálise ter sido propriamente fundada como uma técnica psicoterapêutica a partir do método de associação livre de palavras, Freud e Breuer propuseram o tratamento catártico como técnica para a evocação dos eventos traumáticos inconscientes, a fim de que os afetos ligados a estes traumas pudessem ser descarregados. Este processo de descarga afetiva foi chamado pelos autores de Ab-reação. Na fase pré-psicanalítica, Freud e Breuer promoviam a experiência catártica através da hipnose para o tratamento dos sintomas histéricos. A catarse como método e a hipnose como técnica depois foram abandonadas por Freud e substituídas pela técnica de associação livre (FREUD, 1923[1922]/1996).

Em *A Interpretação dos sonhos*, já no período das primeiras publicações propriamente psicanalíticas, ao expor a sua descoberta de um complexo infantil à semelhança da tragédia grega de Édipo, personagem trágico que inconscientemente mata o seu pai e se casa com a sua mãe, Freud tomará a categoria da identificação como noção-chave para o entendimento tanto do que ele chamará de Complexo de Édipo, indicando uma via para a interpretação do sofrimento psíquico do sujeito, quanto para a peça de Sófocles, indicando uma vida de interpretação psicanalítica da arte.

Para Freud, o que fazia com que tantas pessoas reagissem negativamente (com asco, repulsa) a algumas apresentações do *Édipo Rei* na Grécia antiga era o fato destas pessoas sentirem-se de algum modo identificadas com aquela história. Elas identificavam conteúdos psíquicos reprimidos que diziam respeito a sua história pessoal e reagiam negativamente à tragédia pelo sentimento de culpa imposto pela consciência³.

Deve haver algo que desperta dentro de nós uma voz que está pronta a reconhecer a força compulsiva do destino o Édipo [...] Seu destino comove-nos apenas porque poderia ter sido o nosso [...] É destino de todos nós, talvez, dirigir nosso primeiro impulso sexual para nossa mãe, e nosso primeiro ódio e primeiro desejo assassino,

³ Em *A interpretação dos sonhos* (1900/2001), analisando sonhos seus e de seus pacientes, Freud observa a presença destes elementos herdados da infância, onde em um primeiro momento o bebê toma a mãe como seu primeiro objeto de amor (satisfação sexual) e depois na infância, ao perceber a presença de um terceiro elemento que disputa com ele o seu objeto de amor (seu pai), ele o tomará como rival, desejando inconscientemente que este não existisse.

para nosso pai. Nossos sonhos nos convencem de que é isso o que acontece (FREUD, 1900/2001, p. 234).

Atualizando a questão freudiana podemos nos perguntar: por que motivo as pessoas continuam a se interessar e assistir a estas tramas, sejam da tragédia familiar como no caso do *Édipo*, do *Hamlet* ou das novelas tão difundidas no nosso país, sejam da tragédia coletiva, como no caso de *A Odisseia dos tontos* e outras histórias de mal-estar correspondentes como o episódio do bombita de *Relatos selvagens*? A partir de uma leitura freudiana, podemos dizer que, de certo modo, estas histórias trágicas, assim como cumpriam sua função catártica, terapêutica, nos gregos antigos, continuam a auxiliar na descarga afetiva do sujeito contemporâneo. Enquanto as tragédias familiares continuam despertando interesses e reações das pessoas, constatada a universalidade do Complexo de Édipo, como postulado por Freud, por outro lado, as tragédias coletivas, que mostram pessoas se unindo ou o nascimento de figuras heroicas que se lançam contra o sistema e o mal-estar social, dizem respeito a uma descarga do sentimento próprio da época de agora. Estas histórias trágicas coletivas dizem respeito à insatisfação do sujeito na cultura contemporânea e do desejo profundo deste em tomar alguma atitude, mesmo que seja radical, para mudar o quadro atual da insatisfação em que se encontra.

Uma das formas de tentar escapar da insatisfação que vem do contato com o outro, uma ‘saída’ àquela terceira fonte de sofrimento descrita por Freud, seria a sublimação⁴. A sublimação é descrita como um conceito que explica um novo caminho, um novo destino da pulsão sexual que é desviada dos destinos sexuais originários para a realização de que não tem um caráter originalmente sexual. A sublimação seria o deslocamento das forças pulsionais sexuais para a realização de atividades valorizadas na sociedade, tais como a produção artística, a prática de esportes e até mesmo o trabalho científico (MENDES, 2011).

A sublimação se insere na clínica psicanalítica como um processo em que observamos a liberação das pulsões de agressividade e destruição para a sua transformação em criações culturais, ou seja, para criações de algo que ao invés de triunfar sobre a cultura e deixar seu

⁴ Freud (1930/1996) apresenta os seguintes paliativos ao mal-estar: a) religião; b) busca pelo aniquilamento das pulsões; c) o uso de substâncias tóxicas e por fim d) a sublimação das pulsões, que apesar de ser parcialmente eficaz em alguns casos (como no artista que sublima as suas pulsões eróticas e destrutivas em obras de arte), também seria uma forma precária de proteção contra o sofrimento humano. Para Freud, todas estas formas são ineficazes para atender à problemática da felicidade humana, mas cada uma consegue em auxiliá-lo em algum grau.

rastros de morte e destruição, contribui, por sua vez, para a manutenção da cultura. Freud defenderá que o papel da análise é reforçar as pulsões de Eros a fim de que as pulsões de morte, ou destrutivas (substituídas por aquelas) deixe de colocar o Eu em risco de danos que podem levar até mesmo à morte propriamente dita. De acordo com o pai da psicanálise, em análise devemos trabalhar como aliados das pulsões do Eros, das pulsões que se esforçam por manter a unidade das coisas vivas e perpetuação delas, ou seja, atuamos de certa forma como contrários à irrestrita expressão das pulsões de agressividade, quando não estiverem à serviço da sublimação e da manutenção da civilização (FREUD, 1926/1996)⁵.

A produção de filmes que tematizam a inconformidade diante da injustiça, e o sucesso de bilheteria e crítica de longas metragens como *Relatos Selvagens* e *A Odisseia dos Tontos* deve se explicar pela identificação que sentimos com as emoções e com os pensamentos dos seus protagonistas, assim como pela experiência catártica e sublimatória que este tipo de cinema permite. Vivenciamos dificuldades e experiências semelhantes a estes personagens.

Os escritores, diretores e atores envolvidos nesta arte experimentariam, numa visão psicanalítica, uma experiência de sublimação, pois suas pulsões de agressividade são liberadas a fim de se produzir uma arte que contribua tanto para a reflexão sobre o social quanto para a liberação das cargas afetivas que nós espectadores sentimos e que conseguimos descarregar assistindo a estas histórias. Nas palavras de Eliana Pereira Rodrigues Mendes:

o verdadeiro artista é aquele que consegue lidar com seus conteúdos inconscientes, indo além do recalçamento, trazendo-os transformados em novo objeto, seja ele uma escultura, uma pintura, uma canção, um poema, podendo fazer com que outros compartilhem dessa criação, através daquilo que sua obra evoca em cada um (MENDES, 2011, p. 63).

4. OS “TONTOS” OU A INSURREIÇÃO DOS INJUSTIÇADOS?

La Odisea de los Giles, traduzida para o Brasil como *A Odisseia dos Tontos*, é um longa ambientado no interior da Argentina no início dos anos 2000. O filme começa com um sonho coletivo que trazia uma promessa de vida melhor: cidadãos do interior decidiram trazer de volta à tona uma antiga cooperativa, de modo a desenvolver economicamente a sua cidade

⁵ Isto não significa a manutenção da ordem estabelecida, nem mesmo a conformação com as forças que estão vigentes no atual estado da cultura. Manutenção da civilização aqui significa, no sentido freudiano, a manutenção do estado de animais culturais, ou seja, o não retorno ao estado anterior à criação de tudo aquilo que valorizamos na civilização, as suas garantias de segurança e criações artísticas, científicas e culturais.

e assim poderem prosperar um pouco mais. O sonho se transforma em pesadelo quando o protagonista Fermín entra em um banco. Que maneira mais segura de guardar seu dinheiro que num cofre de banco?

Fermín reúne o dinheiro de vários conhecidos seus (futuros sócios) e guarda em um cofre. Faltava-lhe uma quantia que ele pretendia conseguir emprestado do banco. Certo dia, ele recebe um telefonema para comparecer pessoalmente à agência. Ao chegar ele é praticamente “coagido” pelo funcionário do banco a retirar o dinheiro do cofre e colocar em sua conta corrente, pois assim o banco saberia que ele possui dinheiro e teria a garantia necessária para liberar o empréstimo (o funcionário chegar a dizer-lhe o dia em que o empréstimo será liberado). Apesar de sua consciência dizer que o dinheiro não era seu e essa decisão devesse ser tomada em coletivo, Fermín não vê outra alternativa para a realização do seu sonho. Deposita o dinheiro em conta corrente.

No dia seguinte, assiste pela televisão o evento que entrou para a história como o *corralito*⁶, que foi o bloqueio do dinheiro das contas dos bancos na Argentina em 2001 e a restrição do saque a poucos dólares por semana. Fermín e seus amigos descobrem que antes do povo saber pela imprensa sobre a medida austera do governo de bloqueio de contas, os bancos já haviam sido informados e as autoridades, os políticos, empresários e pessoas ricas foram alertadas. Mais precisamente na sua cidade, um rico advogado foi sozinho ao banco e sacou todos os dólares. Desse modo ele estaria não somente resguardado da crise econômica, mas teria grande lucro num futuro próximo. Fermín se revolta e vai ao banco cobrar a palavra do homem que lhe prometeu o empréstimo. O que ele vê é um homem que se exime de suas responsabilidades.

Preocupado com a responsabilidade que caiu sobre si, as cobranças de seus colegas e que solução ele, que estava de mãos atadas, poderia dar para esta sua tragédia, Fermín se envolve em um acidente de carro em que sua esposa que acaba morrendo. Deste evento, ele desenvolve um luto. O luto e a sensação de culpa pela perda da sua companheira, mas também pela perda do seu sonho de criar uma cooperativa e desenvolver as suas economias e dos seus cooperados. O drama que se desenvolve nestas cenas de morte, dor e culpa nos faz refletir sobre as seguintes questões: quantas subtramas se desenvolvem, a nível micro,

⁶ Para salvar o sistema financeiro de sua prevista quebra, em dezembro de 2001, o governo argentino de Fernando de la Rúa decretou o congelamento dos depósitos em poupança e limitou o saque em conta por um valor baixo de dólares por semana. Isso evitou levar a economia e os bancos ao abismo, mas lançou a população em verdadeira convulsão, que culminou em protestos e a renúncia de la Rúa (SILVA, 2009).

invisível aos olhos daqueles que promovem os grandes ataques contra o povo? Quantas pessoas morrem em decorrência de um problema que tem responsáveis que são indiferentes ao sentimento do outro?

Após saberem de um cofre construído pelo advogado em um local afastado da cidade, Fermín e seus amigos montam um plano de resgatar o dinheiro que lhes foi tomado. Este plano se torna uma verdadeira odisséia, pois eles se atrapalham para alcançar seu objetivo comum, pois são originalmente pessoas honestas, homens de bem, seguidores da lei e de vida comum. Por isso a odisséia é dos tontos, adjetivo traduzido do espanhol *giles*, que, como afirma o ator Ricardo Darín na abertura do filme, é sinônimo de gente de vida pacata e simples que não estão inclinadas a transgredirem a lei nem o que é considerado correto.

5. MODERNIDADE LÍQUIDA E A DISSOLUÇÃO DOS COLETIVOS

Assistindo a reunião dos *giles* podemos dizer que eles formaram um coletivo eficaz, pois conseguiram à sua maneira resgatar seu dinheiro. Em *Modernidade líquida*, Bauman (2001), aponta como uma das características da época de agora, que ele chama de modernidade líquida⁷, a dissolução destes coletivos reais e eficazes. Os coletivos reais seriam aqueles de encontros presentes, com pessoas que se conhecem e compartilham histórias, experiências e afetos, que formam vínculos. As novas promessas de melhoria do trabalho através da “oferta de maior flexibilidade”, “geração de novos postos de trabalho”, “possibilidade de fazer seu próprio horário”, “acordos menos fechados entre empregador e empregado”, são lidas por Bauman como o “novo canto da sereia” – seduz, é lindo, mas é mortal.

Se o sentido do trabalho na modernidade, valorizado pelas gerações anteriores, consistia na criação de um mercado e de leis trabalhistas sólidas, que visava garantir maior segurança ao empregado, o sentido do trabalho na modernidade líquida, no entanto, volta-se para a criação de um mercado de trabalho volátil, tão fluido ao ponto de ser incapaz de oferecer garantias e seguranças ao trabalhador. Os coletivos de trabalhadores neste tipo de

⁷ Se no primeiro o autor trabalhava com o conceito de pós-modernidade (BAUMAN, 1998), no segundo ele substitui a ideia de modernidade pós-moderna para modernidade líquida. O conceito de liquidez oferece uma ideia mais apropriada das transformações ocorridas na sociedade ocidental do que a separação por ‘eras’. As mudanças tratam-se mais da mudança de estados, sólido para o líquido, do que de uma ruptura entre duas épocas. Para ele importa investigar como a economia, o mercado de trabalho, os valores e os relacionamentos humanos se liquefizeram, tornaram-se fluidos, inconsistentes. (BAUMAN, 2001, p. 8).

companhias (grandes empresas, indústrias, multinacionais) e com este tipo precário de contrato formam apenas coletivos líquidos porque não apresentam consistência nem conseguem manter-se em estado sólido. A própria empresa, com a renovação constante do quadro de funcionários, não oferece condições (duração, tempo suficiente) para a formação de laços entre eles. Ao estimular a competitividade dos seus funcionários, reavivando o estado de todos contra todos, dilui-se os espaços saudáveis de convivência, necessários para que sejam formadas amizades, vínculos concretos no ambiente de trabalho (BAUMAN, 2001).

Os espaços de convivência reais, concretos, recentemente também têm sido progressivamente substituídos pelos espaços de encontros virtuais. Os coletivos virtuais são aqueles que se dão através do uso da tecnologia e da reunião em redes e grupos sociais virtuais, que na visão do autor são ineficazes. O relacionamento virtual ocorre num espaço e tempo próprios, diferentes do real e, por sua vez, oferecem tanto possibilidades de realizações quanto impossibilidades e limitações. Ao mesmo tempo em que se é possível estar em contato com um grande número de pessoas no plano virtual, no plano concreto estas pessoas permanecem sozinhas, isoladas com seus aparelhos eletrônicos (BAUMAN, 2007).

Bauman percebe que há na modernidade líquida a morte destes espaços favoráveis à formação de coletivos eficazes e o aumento expressivo da individualização. A aceleração e o dinamismo com os quais se dão os encontros e contatos nestes novos espaços de convivência, impossibilitam ou tornam difícil que haja a formação de laços duradouros, pois da mesma forma que temos facilidade de acessar o outro, temos também de excluí-lo, bloqueá-lo (BAUMAN, 2004).

Há uma cena na *Odisseia* na qual os personagens descobrem um aparelho curioso que cabe no bolso e dá para se comunicar com outro como um telefone. O ano era 2001 e retrata a pitoresca descoberta dos telefones móveis, aparelhos celulares. Se de um lado ela é aliada porque auxilia na comunicação entre eles para a melhor e exata execução das etapas do plano, do outro lado ela é rival porque é a mesma tecnologia que serve para informar rapidamente ao antagonista que o cofre por estar sendo roubado.

O que faz com que Bauman se demore na análise dos agenciamentos virtuais, líquidos, é o fato dele perceber que há um interesse político por detrás da substituição das formas antigas e tradicionais para as novas formas (BAUMAN, 2001). As novas promessas do mercado de trabalho, que são oferecidas ao sujeito contemporâneo como uma “modernização” das leis trabalhistas e das formas de trabalho (como se fosse por isso um grande ‘progresso’),

tem como finalidade desfazer os coletivos capazes de promover ações na direção da garantia e da luta pelos seus direitos.

Logo, as injustiças são mais facilmente toleradas quando não se há coletivos. Ainda falando da *Odisseia dos tontos*, podemos notar que o elemento que fez com que os personagens se sentissem unidos é o afeto: quando a esposa de Femín morre, seus amigos compartilham seu luto e sofrimento. Além disto, todos sofrem da mesma história: a morte do sonho de uma cooperativa e da promessa de uma vida melhor. A cooperativa formada por Femín e seus companheiros *giles* representa um tipo agenciamento eficaz que nos dias atuais tem sido substituído por um agenciamento precário que são os serviços por aplicativo⁸. Os aplicativos são ambientes virtuais individuais, que isolam os seus trabalhadores, não permitem a formação de coletivos concretos (apesar de alguns trabalhadores se reunirem em grupos e trocarem relatos de experiências, falta o espaço de contato real e a duração).

6. BOMBITA E A COZINHEIRA: HERÓIS DOS DESCONTENTES

Se *La Odisea* serve como uma arte catártica, que parece “lavar a alma” dos descontentes no panorama atual de mal-estar, certamente, não é foi primeira vez que o cinema argentino nos ofereceu esta experiência de catarse, alívio do mal-estar ao assistir nas telonas uma revanche, a vitória de um indivíduo contra o sistema. No quarto episódio (relato) do filme *Relatos Selvages* (2014), de Damián Szifron, acompanhamos a história do engenheiro de explosões Simón Fisher e sua saga para não pagar uma multa de trânsito que considera ter sido cobrada indevidamente. Desde que Simón estacionou seu carro em uma via pública para comprar um bolo de aniversário para sua filha e no lugar de seu carro encontra uma notificação de rebocamento do veículo por estar estacionado em lugar que não devia, sua vida se transforma em uma verdadeira odisséia.

O argumento do personagem, que se esforça por ser racional em todos os momentos da história, consiste no fato de que não havia indicação de que não pudesse estacionar o carro naquele lugar, pois o meio-fio não estava sinalizado de amarelo e, por isso, ele não podia

⁸ A facilidade de começar e parar de trabalhar pelo aplicativo faz com que o fluxo de trabalhadores seja impossível de ser acompanhado por qualquer pessoa, menos possível que laços duradouros e sólidos sejam formados entre eles. Se por um lado há a possibilidade de fazer dinheiro e sua carga de trabalho à sua maneira (personalizada), por outro lado há a falta de segurança e garantias em caso de doença, impossibilidade de trabalhar, dentre outras questões que fazem parte do plano concreto ao qual o organismo está sujeito.

saber que não poderia estacionar ali. A multa cobrada e o rebocamento eram, portanto, indevidos.

Nos diálogos de Simón com os demais personagens, somos apresentados a alguns elementos que confirmam o quadro de mal-estar na sociedade atual: a sensação de indiferença no tratamento do outro, a sensação de estarem tirando algo que é nosso (no caso trata-se de dinheiro, que nos é tirado na forma de impostos ou de taxas e cobranças absurdas), a sensação de que somos impotentes diante de um sistema que, aparentemente, tem suas regras ditadas por outros personagens que não somos nós, a sensação de indignação por sermos “obrigados” a seguir estas regras para evitar aborrecimentos e outros transtornos. Simón é atendido por dois funcionários que ora lhe dão respostas automáticas (“o senhor tem que fazer o pagamento”), ora expressam deboche. Quando percebe que sua voz não é mais ouvida e que não valem de nada seus argumentos, Simón pega um extintor de incêndio e quebra o vidro que o separa do atendente. Este evento causou a sua prisão e, dada a repercussão negativa de seu nome na imprensa, acaba sendo demitido da empresa que trabalhava há anos. Sua vida familiar também vira do avesso após ter chegado atrasado para o aniversário de sua filha: sua esposa pede o divórcio e além de exigir na justiça a pensão para sua filha, ainda requer a guarda exclusiva da criança (para aumentar o desespero do personagem).

Quando seu carro é rebocado mais uma vez, indevidamente, e ele se vê obrigado a pagar novamente pela liberação do veículo e a multa por infração de trânsito, Simón toma uma atitude final. Calcula, com sua racionalidade de engenheiro, os danos que causará ao colocar explosivos no porta-malas de seu carro e deixar que ele seja rebocado mais uma vez. No estacionamento onde os carros guinchados eram colocados, que também havia uma cabine onde as pessoas faziam o pagamento para a retirada dos veículos, ocorre uma grande explosão. Simón acaba sendo preso por seus atos. No entanto, o resultado que poderia ser um final triste se torna um curioso final feliz. Enquanto para os “donos” do sistema Simón é chamado de criminoso e terrorista a população nas redes sociais o tomam como herói nacional.

Seus compatriotas se identificam com a sua frustração diante de uma injustiça assim como se identificam com a sua solução na forma de um espetáculo explosivo: elas o transformam no personagem bombita, criam nas redes sociais a *hashtag* bombita para presidente e fazem brincadeiras (sérias) pedindo que ele agora escolhesse outros lugares para explodir, como, por exemplo, a sede da prefeitura. Sua família volta para ele e na prisão e fora dela ele é aplaudido pelos civis, prisioneiros e carcereiros. Curiosamente, apenas depois de ter

cometido um crime contra o sistema e ter ficado preso, Simón é um homem mais feliz do que era antes de tudo isto ocorrer.

A conformação e passividade diante do mal-estar da corrupção estão presentes no discurso de um homem que está na fila do caixa de um setor da prefeitura momentos antes da primeira explosão do ‘bombita’:

O governo credencia uma empresa privada que ganha dinheiro à vontade. É claro, que em troca de uma propina para os funcionários que nós escolhemos. É uma afronta, mas é assim... Você tem duas opções: ou paga e trabalha um pouco ou o seu coração arreventa de tanto estresse.

E quer saber, amigo? Eu tenho muitas razões pra viver. Quero navegar, viajar pelo mundo com meus netos... Não fique nervoso, não vale a pena.

Simón, ou bombita, é o herói dos descontentes inconformados, daqueles que não se submetem facilmente ao sistema. Bombita, encarnação de um explosivo, símbolo de material que estoura, que auxilia nas demolições e também construções, é um personagem que faz a travessia da passividade para a atividade. Seu final alegre mostra a necessidade de tomar uma providência para impedir que injustiças e absurdos continuem ocorrendo naturalmente na nossa sociedade. Diferente dos *giles*, que se reúnem para juntos saírem vitoriosos na busca pelo que lhes pertence, Simón mostra que as atitudes de inconformação e resistência podem acontecer pela via individual, através de uma atitude de insubordinação, desobediência. Se não for pelo raciocínio e diálogo, que seja pelo espetáculo de uma explosão.

No segundo “relato” de *Relatos selvagens*, a personagem de uma senhora cozinheira e ex-presidiária põe em dúvida a questão da liberdade e felicidade dos ditos homens “livres”, ou seja, daqueles que não estão encarcerados cumprindo pena. Quando sua colega de trabalho, uma jovem garçonete reconhece um homem que arruinou a sua família e fica transtornada e enraivecida com a presença dele, a cozinheira sugere à moça: “Porque não colocamos veneno pra rato na comida dele?” Apesar de a proposta parecer tentadora, a garçonete hesita. Tem medo de ir parar atrás das grades. Ao demonstrar a preocupação pela possibilidade de ir para a cadeia ao matar aquele homem, a jovem fica surpresa ao saber que a colega de trabalho já foi presa. A cozinheira diz que a cadeia não é tão ruim assim e que se sentia mais livre nela do que fora. Segue um trecho do diálogo entre as duas:

Cozinheira: Além do mais, a cadeia não é tão horrível. Tem má fama, só isso. Eles dão a comida, você não paga aluguel, vive sem preocupações... E se tiver uma turma boa, pode até passar bem. Joga baralho...

Garçonete: Você já esteve presa?

Cozinheira: Um tempo. E me sentia muito mais livre do que aqui. Aqui é uma merda!

A cadeia aos olhos da cozinheira parece ser esse lugar que oferece mais segurança, estabilidade e satisfação que a dita liberdade que os homens comuns têm. A liberdade dos homens livres parece ter se transformado em uma série de obrigações (contas para pagar, necessidade de trabalhar, preocupações cotidianas) acompanhada de uma constante sensação de insegurança por não possuir garantias de conseguir cumprir com seus deveres. Para piorar o quadro de raiva e frustração, as personagens descobrem que aquele mau caráter estava se preparando para a carreira política. Por isso a cozinheira reafirma a necessidade de liquidá-lo.

Garçonete: Ainda por cima vai se candidatar à prefeito.. Que escroto! Dá pra acreditar?

Cozinheira: Como não vou acreditar? Os escrotos é que governam o mundo... Acorda menina! O que que você acha? Vamos fazer um favor à comunidade? [pergunta abrindo o armário que guardava o veneno de rato]

A jovem continua a recusar fazer aquilo. No momento após servir a comida preparada pela cozinheira, a garçonete tem um *insight*, como se estivesse a se perguntar se a colega de trabalho havia mesmo colocado mesmo o veneno na comida que o homem já estava comendo. A cozinheira confirmou que colocou o veneno e disse que a jovem não devia se arrepender de ter participado disto: “É assim que está o país. Querem que alguém dê a esses safados o que merecem, mas ninguém se atreve a mexer um dedo. Sinta orgulho, menina. Por uma vez nesta vida desgraçada está fazendo algo que vale a pena”. Quando o veneno não faz efeito, a cozinheira acaba matando o homem com uma faca de cortar carne. Na última cena, a mulher está dentro de uma viatura policial quando, felizmente, pisca o olho para a colega de trabalho que se recompõe da cena de sangue sentada em uma ambulância. A cozinheira estava voltando para a cadeia, onde ela se sentia mais segura e feliz, sem as preocupações e incertezas da vida daqui de fora.

Tanto Simón (o bombita) quanto a cozinheira são personagens racionais. Podemos dizer que as atitudes tomadas pelos dois não foram irrefletidas. Elas advêm da sensação de frustração com o estado atual de sua infelicidade e com os eventos que contribuem para que seu mal-estar seja aumentado. Eles ponderam: de que vale nos abstermos nossa da

agressividade, dos nossos impulsos de morte, se isso não impede que as pessoas sejam agressivas e impiedosas comigo? De que vale uma vida ética, justa, se nem sempre as pessoas são éticas e justas comigo? De que vale estarmos livres se não nos sentimos autenticamente livres ou felizes?

A questão da ética humana como resposta à infelicidade é problematizada por Freud no seu *Mal-estar*. O autor diz que uma vida ética pode amenizar a sensação de infelicidade que o homem civilizado carrega consigo, porém, não conseguirá lograr toda a satisfação que os pensadores sobre a ética na história da humanidade (Aristóteles, por exemplo) sugeriram que ela fosse capaz de conseguir. Freud tomará como exemplo de ética o ideal de amor e respeito que herdamos da tradição cristã. Esta ética se fundamenta numa “recompensa” metafísica. Para o autor, contudo, qualquer promessa de recompensa (felicidade) para além desta vida se caracterizam como ilusões. As pessoas precisam sentir em suas vidas reais que a ética é algo que vale a pena.

As pessoas, em todos os tempos, deram o maior valor à ética, como se esperassem que ela, de modo específico, produzisse resultados especialmente importantes. [...] Enquanto, porém, a virtude não for recompensada aqui na Terra, a ética, imagino eu, pregará em vão” (FREUD, 1930/1996, p. 148-149).

O interesse de transgredir as leis, romper com a ética e com os códigos sociais e permitir que os impulsos reprimidos se materializem em nossos atos destrutivos e agressivos advém da sensação de estarmos sendo honestos e justos em vão. Em seu *mal-estar*, Bauman dirá que os “impuros” dos nossos tempos, aqueles que são vistos como o grande risco da cultura atual, são aqueles indivíduos que por algum motivo não respeitam a ética e a lei ou decide ser os juízes e fazedores da lei de que sentem falta. Nas palavras do próprio autor:

A mais odiosa impureza da versão pós-moderna da pureza não são os revolucionários, mas aqueles que ou desrespeitam a lei, ou fazem a lei com suas próprias mãos - assaltantes, gatunos, ladrões de carro e furtadores de loja, assim como seus *alter egos* – os grupos de punição sumária e os terroristas (BAUMAN, 1998, p. 26).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de considerarmos que *Relatos selvagens* e *A Odisseia dos tontos* apresentam problemas para a consciência e para a ética humanas, não podemos deixar de acrescentar que este mesmo conteúdo mostrado nas telonas, e que pode perturbar a nossa consciência, é o

mesmo conteúdo que encontramos nos nossos sonhos. No mundo onírico, quando as barreiras do recalçamento não cumprem a sua função como quando estamos em estado vigíl, nós podemos experimentar as sensações mais destrutivas contra os que nos fizeram algum mal e desejamos retribuir com ódio, ou fazemos algo que temos vergonha de dizer até para nós mesmos. O cinema de Szifron e Borensztein nos auxilia não somente em fazer uma leitura sobre o panorama contemporâneo de mal-estar, mas também a liberar o conteúdo que se esconde nos nossos sonhos e fantasias, conteúdos que, de certa forma, tem a sua utilidade em permanecer oculto. Podemos dizer ainda que ambos os longas apresentam uma esperança de que o sujeito, sozinho ou em coletivo, não está condenado à passividade, ele pode causar perturbações no sistema, manifestar a sua indignação e forçar que as coisas se transformem. Se a nossa consciência nos impede de realizar atitudes radicais contra o mal-estar social, conseguimos realizar-nos pela experiência do cinema.

REFERÊNCIAS

A ODISSEIA DOS TONTOS. Direção: Sebastián Borensztein. Produção: Fernando Bovaira, Javier Braier, Micaela Buye, Leticia Cristi, Chino Darín, Ricardo Darín, Simón de Santiago, Axel Kuschevatzky, Matías Mosteirín, Federico Posternak e Hugo Sigman. Argentina: Mod Producciones, K&S Films e Kenya Films, 2019.

BAUMAN, Z. **Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BAUMAN, Z. **O Mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BAUMAN, Z. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e suas novas formas de subjetivação**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

ELIAS, G C. S. O discurso trágico da psicanálise diante do mal-estar contemporâneo. **Revista Lampejo**. Fortaleza, v. 7, n. 2, 2018, p. 77-91. Disponível em http://revistalampejo.apoenafilosofia.org/edicoes/edicao-14-vol_7_n_2/6-O_discurso_tr%C3%A1gico_da_psican%C3%A1lise_diante_do_mal-estar_contempor%C3%A2neo.pdf Acesso em: 04 mar. de 2020.

FREUD, S. (1900) **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2001.

FREUD, S. (1923 [1922]) **Dois verbetes de enciclopédia**. In: FREUD, S. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, ESB. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Vol. 18, p.249-276).

FREUD, S. (1926) **A questão da análise leiga**. In: FREUD, S. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, ESB. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Vol. 20, p.173-248).

FREUD, S. (1930). **O mal-estar na civilização**. In: FREUD, S. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, ESB. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. (Vol.21, p.65-151).

MENDES, E. R. P. PS - Pulsão e Sublimação: a trajetória do conceito, possibilidades e limites. **Reverso**. Belo Horizonte, vol. 33, n. 62, 2011, p. 55-67. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952011000200007
Acesso em: 04 mar. de 2020.

RELATOS SELVAGENS. Direção: Damián Szifron. Produção:Agustín Almodóvar, Pedro Almodóvar, Esther García, Matías Mosteirín, Felipe Photiades, Gerardo Rozín e Hugo Sigman. Argentina: Kramer & Sigman Films, El Deseo, Telefe e Corner Contenidos, 2014.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SILVA, R. R. M. A Argentina entre as reformas econômicas neoliberais e a redefinição das negociações com o FMI (1989-2007). **Rev. Sociol. Polít.** Curitiba, v. 17, n. 33, 2009, p. 13-37. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782009000200003. Acesso em: 04 mar. de 2020.

NIOMAR NO *CORREIO DA MANHÃ*: JORNALISMO E RESISTÊNCIA¹NIOMAR AT *CORREIO DA MANHÃ*: JOURNALISM AND RESISTANCENIOMAR EN EL *CORREIO DA MANHÃ*: PERIODISMO Y RESISTENCIA*Clara Quinteiro Hernandez²*
*Fernanda Mendes Ferreira³***RESUMO**

O artigo descreve a trajetória de Niomar Moniz Sodré, evidenciando as influências que teve durante sua vida e abordando, sobretudo, sua atuação no jornal carioca *Correio da Manhã* entre 1964 e 1969. A jornalista dirigiu o periódico em sua penúltima década, num contexto ditatorial caracterizado pelo cerceamento das liberdades de expressão. A imprensa foi alvo da censura e a postura combativa de Niomar refletiu-se fortemente no jornal sob sua direção. Mostra, enfim, como o *Correio da Manhã* ficou marcado como um veículo de resistência em meio a censura e autoritarismo daquele período.

Palavras-chave: Niomar Moniz Sodré. *Correio da Manhã*. Jornalismo. Ditadura.

ABSTRACT

The text shows the path of Niomar Moniz Sodré, highlighting the influences she had during her life, but, above all, approaching her role in the carioca newspaper *Correio da Manhã* between 1964 and 1969. The Brazilian journalist was the head of the periodical close to its end, in a dictatorial context permeated by the lack of freedom of expression. The press was clearly a censorship target and Niomar's combative attitude against that background strongly reflected on the newspaper under her command. Revealing, therefore, how the *Correio da Manhã* was a resistance vehicle among censorship and authoritarianism of those times.

Key words: Niomar Moniz Sodré. *Correio da Manhã*. Journalism. Dictatorship.

RESUMEN

El artículo describe la trayectoria de Niomar Moniz Sodré, destacando las influencias que tuvo a lo largo de su vida, pero, sobre todo, abordando su actuación en el periódico carioca *Correio da Manhã* entre 1964 y 1969. La periodista dirigió el periódico en su penúltima década, en un contexto dictatorial caracterizado por la ausencia de las libertades de expresión. La imprenta fue el blanco de la censura y la actitud de ataque de Niomar se reflejó en el periódico bajo su dirección. Finalmente, se enseña como el *Correio da Manhã* quedó marcado como un medio de resistencia durante la censura y el autoritarismo de aquella época.

Palabras clave: Niomar Moniz Sodré. *Correio da Manhã*. Periodismo. Dictadura.

¹ Artigo apresentado como trabalho de conclusão da disciplina História da Comunicação e do Jornalismo na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob supervisão da professora Marialva Barbosa

² Graduanda em Jornalismo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

³ Graduanda em Jornalismo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

1. INTRODUÇÃO

Entre 1964 e 1986 o Brasil viveu um longo período de ditadura militar que afetou diretamente diversos setores da sociedade – com destaque para a imprensa. Entre decretos, sanções e atos institucionais, o governo buscou a todo custo o controle dos veículos midiáticos, fossem eles jornais diários, revistas e outros periódicos, além dos meios audiovisuais, tais como a televisão e o rádio⁴. Já em 1964, a criação do Sistema Nacional de Informação garantia a comunicação e circulação de informações entre os diversos órgãos e setores governamentais indicando o que estava reservado para os anos subsequentes. A repressão e o cerceamento atingem seu ápice com a promulgação do Ato Institucional nº 5, em dezembro de 1968. O decreto significou, literalmente, a institucionalização da censura. Houve a entrada dos censores nas redações e um controle ferrenho do conteúdo a ser publicado nas plataformas jornalísticas (BARBOSA, 2013). Com a clara intenção de levar à insolvência os jornais contrários ao regime, os militares também operaram através da manipulação de verbas publicitárias e pressões sobre anunciantes, promovendo sem reservas aqueles que eram favoráveis ao regime.

É nesse cenário que a protagonista desse artigo se insere. Natural de Salvador, Niomar Moniz Sodré assume a direção do matutino carioca *Correio da Manhã* em 1964 e permanece à frente do periódico até 1969. Nascida em 1916, desde muito cedo se interessou pelo mundo das artes e da leitura⁵. Começou a escrever crônicas, peças teatrais e contos, além de desenvolver encanto pelas obras dos pintores impressionistas como Van Gogh e Gauguin. Para Feith (2020), Niomar nasceu rebelde. Já aos 12 anos é expulsa do colégio católico em que estudava – o *Sacre Coeur de Jesus* – por se recusar a seguir as orientações das freiras. Vê sua vida tomar um novo rumo ao se apaixonar pelo primo, Hélio Moniz Sodré Pereira, e, como a família não aprova a união, decidem fugir para o Rio de Janeiro. Aos 16 anos casa-se com Hélio e mais tarde, em 1932, tem seu único filho, Antônio Moniz Neto.

⁴ Sobre a questão da censura aos meios de comunicação cf., sobretudo CARNEIRO, 2002.

⁵ As informações biográficas sobre Niomar Moniz Sodré Bittencourt foram retiradas de CORRÊA (2012) e do verbete sobre Niomar Moniz Sodré Bittencourt do Dicionário Biográfico da FGV, disponível em <http://esquecidaniomar.blogspot.com/2012/08/biografia-de-niomar-por-flavia-bessone-i.html>. Acesso em: 07 jul. 2019. e <http://www.fgv.br/Cpdoc/Acervo/dicionarios/verbetes-biografico/niomar-muniz-sodre-bittencourt>. Acesso em: 07 jul. 2019.

Colaborou em jornais e revistas, como *A Noite*, *Vamos Ler* e *Carioca*, e no início da década de 1940 ganha o posto de articulista no *Correio da Manhã* e conhece Paulo Bittencourt, até então proprietário do jornal. Bittencourt teria se encantado pelo temperamento forte e pela inteligência aguda de Niomar, mesmo ambos sendo casados. Só após muitos escândalos e diversos processos jurídicos – em meio disso, Niomar perde a guarda do filho por ser acusada de adultério – conseguem assumir o relacionamento e ela passa a ser conhecida como Niomar Moniz Sodré Bittencourt.

Começa, então, um novo período de sua vida. Seu marido apresenta a ela o prazer de viajar. Em 1941, tem a oportunidade de sair do país pela primeira vez e ir aos Estados Unidos, onde pôde conhecer e apreciar as obras de artistas que admirava. Durante suas viagens, começou a colecionar obras de artes que serviram de inspiração para o projeto que, mais tarde, culminaria com a construção do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro (MAM), inicialmente dirigido por ela. Reuniu em torno de si um círculo de relações com pessoas da alta sociedade nacional e internacional. Sua imagem começa a ganhar elegância e sofisticação.

Tornou-se personagem essencial do colunismo social carioca e uma das principais divulgadoras da arte moderna no país ao atuar nas seções especializadas de diversos jornais brasileiros, inclusive nos concorrentes do *Correio da Manhã*. O casal viveu grande ascensão social, política e econômica durante a década de 50, contudo, no ano de 1963, Paulo Bittencourt, veio a falecer devido a um câncer no pulmão. Niomar, então, assume a direção do *Correio da Manhã*.

Ao falar sobre Niomar, objetiva-se compreender a sua postura combativa durante os anos que chefiou o periódico e como essa atitude teve reflexos diretos não apenas na imagem do *Correio da Manhã* naquele momento, mas na construção de uma memória futura e duradoura do próprio periódico. O *Correio* é, ainda hoje, lembrado como símbolo de resistência daquele período. E, graças ao “espírito” de Niomar, foi possível publicar muitas vezes o impublicável em momentos de cerceamento da liberdade de imprensa e desafiar o governo (POERNER, 2010, p. 79). A reflexão que rege este artigo procura responder a seguinte questão: até que ponto, em meio ao conturbado momento político do país, com mudanças no panorama da imprensa carioca e brasileira, a oposição ao regime imposta pela direção de Niomar teria sido responsável pela construção da imagem de “jornal combativo” atribuída ao *Correio da Manhã*?

2. NIOMAR NO *CORREIO DA MANHÃ*: JORNALISMO E RESISTÊNCIA

O *Correio da Manhã*, fundado durante o Governo de Campos Sales pelo advogado Edmundo Bittencourt, começou a circular em 15 de junho de 1901. Desde seu lançamento procurou autocaracterizar-se como um jornal de oposição e, sobretudo, marcado pela postura independente (BARBOSA, 2007). Desde a primeira década de sua circulação, era um jornal popular, rivalizando, na época, com o *Jornal do Brasil*, o periódico carioca então de maior circulação. Enquanto o *Jornal do Brasil* em 1905 alcançava a expressiva tiragem de 60 mil exemplares, o *Correio* atingia na primeira década de sua publicação 30 mil exemplares (BARBOSA, 2010, p. 124).

Portanto, desde o seu lançamento, procurou adotar um viés oposicionista e, por vezes, panfletário, marcando a imagem de independência perante o governo. Em janeiro de 1923, com quase 22 anos de sua fundação, assume a direção do periódico Paulo Bittencourt, filho do fundador do jornal, de apenas 26 anos. Sob sua a direção, cresceu em circulação e publicidade e, principalmente, modernizou-se (ANDRADE, 1991, p. 63). Quando Paulo morreu em 1963, o *Correio da Manhã* era um dos jornais mais influentes do Rio de Janeiro além de um negócio de sucesso (CORRÊA, 2001, p. 86).

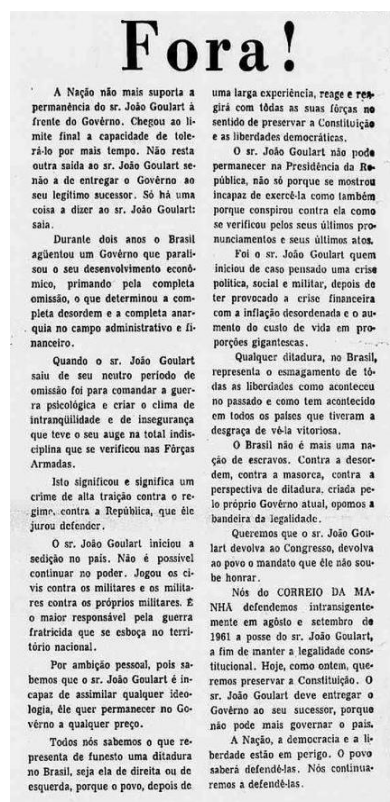
O ano de 1963 para o jornal caracterizou-se, portanto, como um período de transição entre diversos acontecimentos, dentre eles a morte de Paulo Bittencourt e a posse de sua mulher Niomar Moniz. Já no ano de 1964, destaca-se pelo posicionamento do jornal favorável à deposição do presidente João Goulart. Defendendo o ponto de vista de que Jango não era mais digno do seu posto no governo brasileiro, saudava a intervenção militar como única forma de salvar o país. No período inicial da ditadura militar, nas edições de 31 de março e 1º de abril de 1964, o jornal estampou os editoriais “Basta!” (figura 1) e “Fora!” (figura 2) apoiando a tomada do poder pelos militares e o afastamento do Presidente João Goulart. Entretanto, logo após a instauração dos primeiros atos institucionais discricionários, o jornal passa a combater o novo regime, sofrendo diretamente as consequências da adoção desse posicionamento.

Figura 1 – Editorial “Basta!” de 31/03/64



Fonte: Hemeroteca Digital Brasileira

Figura 2 – Editorial “Fora!” de 01/04/64



Fonte: Hemeroteca Digital Brasileira

Portanto, a posição tomada pelo jornal a partir da posse de Niomar continua a ser de forte oposição aos governos baseado no seu caráter legalista, independente, liberal – às vezes com uma face claramente conservadora – e combativo. Assim, se no início da ditadura de 1964, o *Correio da Manhã* defendia abertamente a intervenção militar, a partir do momento em que se vê ameaçado pelo governo, passa a combater os Atos Institucionais lançados ao longo dos anos ditatoriais, que procuravam, de maneira geral, cercear as liberdades individuais. O *Correio da Manhã* teve a sua fase gloriosa, tornando-se, em 1964 e 1965, o baluarte das liberdades individuais, no protesto e na denúncia das torturas, das arbitrariedades que passaram a constituir o cotidiano da vida brasileira. (SODRÉ, 1999, p. 500).

Após o Ato Institucional nº 1, em abril de 1964, é publicado o editorial “Terrorismo, não” – os editoriais eram obras coletivas, e os mais importantes ficavam a cargo de um grupo menor de jornalistas do *Correio*, sempre conduzidos por Niomar (FEITH, 2020). Nos dias seguintes, o veículo continua a divulgar arbitrariedades, prisões e a destruição da redação do

concorrente *Última Hora*. Sob o comando de Niomar, o jornal então se coloca “contra o terrorismo e a violência, contra a delação oficializada que avilta o processo de amadurecimento político do nosso povo, contra todas as medidas que se chocam com a ordem jurídica e os princípios democráticos”, como afirma na edição comemorativa de seu 64º aniversário, em 15 de junho de 1965.

A partir daí, o periódico passa também a denunciar cassações de mandatos e de direitos políticos que ocorriam sem explicação aparente e sem possibilidade de defesa, e a se colocar a favor das reformas de base e do reforço do processo de industrialização visando ao desenvolvimento. Além disso, passa a noticiar sistematicamente em suas páginas as passeatas e movimentos coletivos contra o regime. Na cobertura da Passeata que teve como estopim o assassinato do estudante secundarista Edson Luís em março de 1968, o *Correio* denuncia:

Atirando contra jovens desarmados, atirando a esmo, ensandecida pelo desejo de oferecer à cidade apenas mais um festival de sangue e morte, a Polícia Militar conseguiu coroar, com esse assassinato coletivo, a sua ação, inspirada na violência e só na violência. Barbárie e covardia foram a tônica bestial de sua ação, ontem. (Assassinato. [Editorial]. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, ano 67, n. 22999, 29 mar. 1968. 1º Caderno, p. 6).

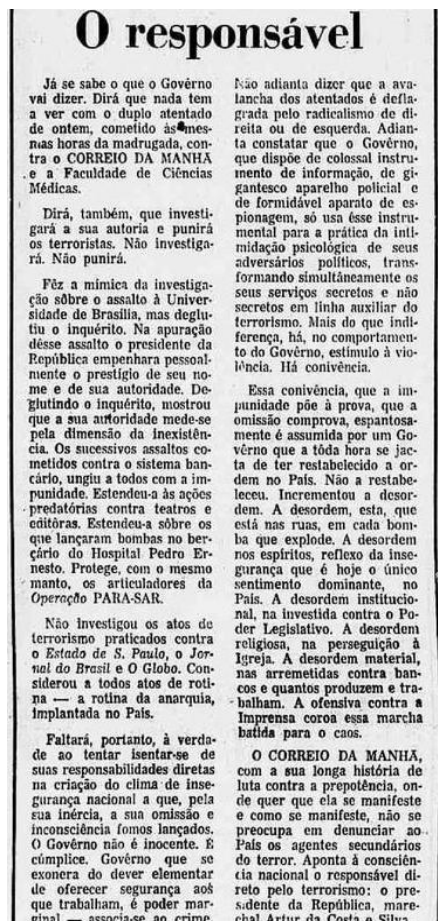
Em 26 de junho do mesmo ano, no Rio de Janeiro, ocorre a Passeata dos Cem Mil, uma das maiores reações populares ao regime ditatorial. O *Correio da Manhã* de Niomar fez a cobertura integral do evento. Na edição do dia seguinte estampa em sua capa a manchete “Marcha do povo reúne cem mil” e na mesma edição publica o editorial “Lição de Maturidade”:

A Guanabara ofereceu ontem ao Governo edificante exemplo de maturidade política. Estudantes, professores, intelectuais, artistas, jornalistas, clero, pais e populares realizaram na mais absoluta ordem sua manifestação. [...] A ordem, a propriedade privada, os próprios federais e estaduais, a vida das pessoas foram assegurados. [...] Essa solidariedade significa voto de repulsa popular, não só à repressão policial dos últimos dias, como rejeição da consciência nacional ao confinamento do País num sistema institucional restritivo de suas liberdades, mesmo quando para mostrar essa restrição não apela para a violência ostensiva. (Lição de Maturidade. [Editorial]. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, ano 67, n. 23071, 27 jun. 1968. 1º Caderno, p.6).

Ainda no ano de 1968, no dia 7 de dezembro, a agência de classificadores do *Correio da Manhã* – o Marquês do Herval, na Avenida Rio Branco, no Centro do Rio de Janeiro – é alvo de um atentado a bomba, deixando a sede do jornal parcialmente destruída.

No solo da agência, totalmente destruída, a bomba abriu uma cratera de mais de um metro de diâmetro, revelando até os ferros da laje. Quem quer que a tenha posto, sabia o que queria: impedir que o jornal continuasse respirando pelos classificadros. Isto porque o grosso da publicidade já se reduzira a zero: o governo federal cortara a sua e pressionava os empresários para que não anunciassem no *Correio da Manhã*. Queriam silenciá-lo por asfixia. (CASTRO, 2009, p. 157).

Figura 3 – Editorial “O Responsável” de 08/12/68



Fonte: Hemeroteca Digital Brasileira

Logo após esse atentado, é publicado um editorial – “O Responsável” (figura 3), do dia 8 de dezembro – acusando as forças governamentais de serem responsáveis pelo ataque, uma vez que nesse momento diversos veículos de imprensa do país eram perseguidos, o que se intensifica ainda mais com o Ato Institucional nº 5.

Após a imposição do AI-5, agentes do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) cercam a sede do jornal e são instalados censores na sua redação. Niomar é presa por oposição ao governo, no dia 13 de dezembro, junto de Osvaldo Peralva e Nelson Batista, também diretores do *Correio* naquela época. A partir de então, o jornal fica 23 dias sob censura prévia. Niomar fora aconselhada a moderar a linha editorial, ainda que temporariamente, sob o argumento de que o mais importante era manter o jornal circulando,

para que pudesse continuar a lutar. Mas Niomar, com seu perfil combativo, talvez sequer soubesse como ceder (FEITH, 2020).

No seu retorno – quando é suspensa a censura, em 6 de janeiro de 1969 – os editores decidem publicar uma edição histórica e especial em que noticiavam tudo aquilo que lhes foi censurado: as proibições feitas pela imposição do AI-5, incluindo a lista de nomes de jornalistas, intelectuais e personalidades presos desde o dia 13 de dezembro do ano anterior. Continha informações sobre as prisões, torturas e as críticas da imprensa estrangeiras à “ultraditadura que se sucedia a ditadura” (CASTRO, 2009, p. 158) no país. Contudo, a edição foi apreendida na oficina e não pôde circular.

A atitude considerada transgressora pelo regime ditatorial leva Niomar a ser presa novamente, desta vez por mais dois meses – no total foram 72 dias encarcerada, 23 dos quais incomunicável. Somado a isso, o jornal teve sua circulação suspensa durante cinco dias ao final de fevereiro.

Por causa dela, a diretora-presidente do jornal, Niomar Moniz Sodré Bittencourt, foi presa e levada para um cárcere em Bangu, reservado a ladras e prostitutas. Na prisão, Niomar (tão chique quanto corajosa) recusou-se a usar o uniforme da penitenciária, alegando que era presa política, não presa comum. Nas semanas seguintes de prisão, fez greve de fome, sofreu uma tentativa de envenenamento por gás e teve seus direitos políticos cassados. Entre os regimes carcerário, hospitalar e domiciliar, ficou presa mais de dois meses — período em que a censura voltou ao jornal e, mesmo assim, ele foi ilegalmente impedido de circular por cinco dias. (CASTRO, 2009, p. 158).

Ainda em 1969, a jornalista teve seus direitos políticos cassados e foi processada pela Justiça Militar em decorrência da oposição assumida pelo jornal sob seu comando, mas conseguiu ser absolvida em novembro do mesmo ano.

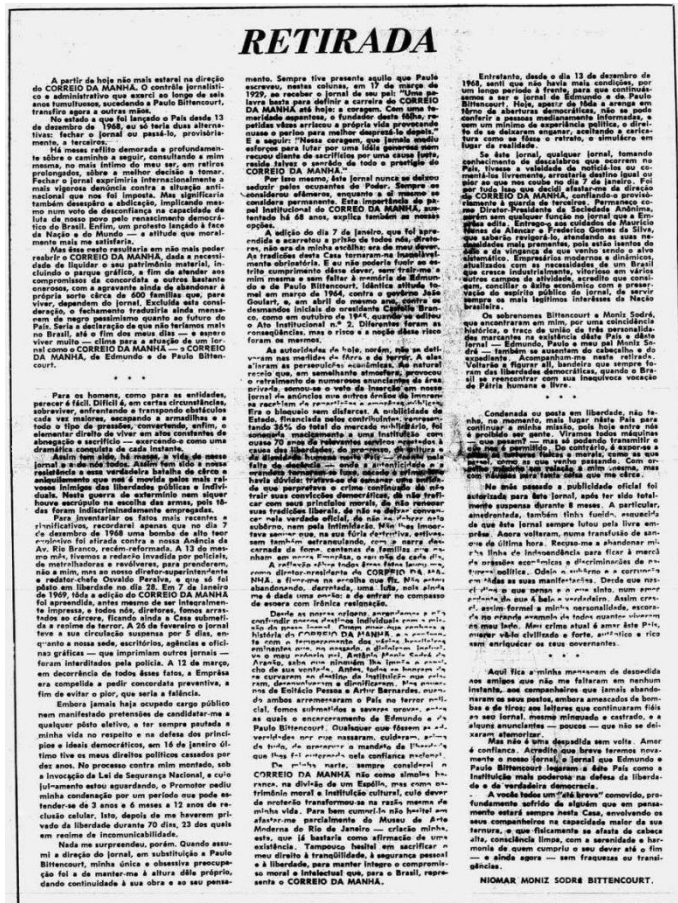
Desde o início do regime, quando o *Correio da Manhã*, através de suas matérias, se reafirma incansavelmente como um veículo de resistência, ele passa a viver um impasse. Apesar do prestígio social, começa a sentir as consequências das pressões políticas e econômicas. O governo passa a manipular as verbas publicitárias dos órgãos governamentais e das estatais e a fazer pressão sobre outros anunciantes para não liberar publicidade para os periódicos contrários ao regime. Além disso, a fixação de novos impostos e a intervenção nos preços de insumos e matérias-primas, como o próprio papel do jornal, foram outras estratégias usadas para sufocar financeiramente os jornais. Sua posição contrária à ditadura custa-lhe anunciantes e aguça a crise financeira do jornal.

Como única saída, Niomar se vê obrigada a declarar concordata em março de 1969, mas não foi suficiente. Para evitar o fechamento do *Correio*, em setembro do mesmo ano ela arrenda o jornal para um grupo de empreiteiros (Maurício Nunes de Alencar e Frederico A. Gomes da Silva) da Cia. Metropolitana. O contrato entra em vigor em 13 de setembro de 1969. Ao arrendar o jornal, os empreiteiros se comprometeram a pagar seu déficit, que chegava a 4,5 milhões de cruzeiros, além de uma mensalidade de 50 mil cruzeiros a Niomar. Mas o acordo não foi respeitado e as dificuldades financeiras se perpetuaram.

Apesar de não mais à frente do jornal, Niomar não para de lutar por ele. Em 1973, o jornalista Sebastião Néri da *Tribuna da Imprensa* noticia que Niomar contesta na Justiça a quebra de contrato, apresentando uma notificação judicial contra acionistas da Cia. Metropolitana na 21ª Vara Cível da Guanabara. Entre as dívidas não pagas, mas multiplicadas, e o atraso no pagamento dos funcionários, o *Correio da Manhã* deixa de circular em 8 de julho de 1974 com uma edição de apenas 8 páginas, “sem notícias, sem anúncios e sem leitores” (BARBOSA, 2007, p. 208).

Niomar Moniz Sodré Bittencourt encerra sua atuação no *Correio da Manhã* em 11 de setembro de 1969. Abriu mão de suas funções no MAM e já absolvida de suas acusações, exilou-se em Paris. Despediu-se dos seus leitores com o editorial “Retirada” (figura 4), pelo qual recapitula tudo que enfrentou como diretora-presidente e os pontos cruciais que levaram ao arrendamento do *Correio*: sua prisão e a dos demais diretores, a entrada dos censores, a censura prévia, o atentado, a suspensão do veículo por cinco dias e as edições apreendidas na gráfica.

Figura 4 – Editorial “Retirada” de 11/09/1969



Fonte: Hemeroteca Digital Brasileira

Niomar consagrou-se e consagrou o *Correio da Manhã* como um dos principais periódicos do Rio de Janeiro e do Brasil no século XX apesar de todo estrangulamento financeiro e da repressão. Até hoje, o *Correio* é uma das maiores referências do jornalismo brasileiro.

Tínhamos a sensação de que todo o jornal e todas as editorias se empenhavam em criticar e derrubar a ditadura. O *Correio da Manhã* não sentia medo, metia a cara. Enquanto sobreviveu teve dignidade. (...) Eu me orgulhava de dizer: ‘Eu trabalho no *Correio da Manhã*. Sou do *Correio da Manhã*’. O jornal marcou bem a vida de muita gente. Os outros não me marcaram mal, porque eu não deixei. Não vesti a camisa deles. Nos outros eu trabalhei; e no *Correio da Manhã* eu fui jornalista. (CASTRO, 2010, p. 87).

3. CONCLUSÃO

A produção de um jornalismo destemido faz parte da construção da memória do *Correio da Manhã*, com as publicações transformando-se em emblemas históricos da época (BARBOSA, 2014, p. 4). No entanto, ainda segundo Barbosa (2014), a tentativa de rememorar os jornalistas como um grupo homogêneo durante a ditadura, sempre no centro da defesa da democracia, é um equívoco, já que para isso, é preciso esquecer certas fatias do passado. O centro da discussão deste artigo é a atuação de Niomar Moniz Sodré no *Correio* e como essa simbiose construiu a imagem do veículo como defensor das liberdades nesse período. Mas ao falar da ditadura no Brasil não se pode esquecer do respaldo social que o regime teve para iniciar-se com aprovação. Os editoriais “Fora!” e “Basta!” fazem parte da história de Niomar no periódico tanto quanto “O Responsável”. Portanto, seria impossível interpretar sua atuação de maneira linear.

Apesar disso, a posterior oposição ao regime imposta pela direção de Niomar e a consequente construção da imagem de “jornal combativo” atribuída ao *Correio* traz consigo dois significados importantes. O primeiro é o fato de que, na relação entre os grandes veículos de informação e o sistema político vigente, os jornais não se caracterizam apenas pelo que eles falam, mas, sobretudo, pelo que deixam de falar; pelo que não é noticiado e, assim, naturalizado. No caso do *Correio*, a decisão de se posicionar contra a ditadura vem de cima para baixo, motivo pelo qual a concepção do jornal como patrono da liberdade de imprensa deve estar atrelada à Niomar.

Niomar foi em poucas semanas de dois famosos editoriais do *Correio da Manhã* que exigiam a queda de João Goulart, intitulados “Basta!” e “Fora”, à oposição ao governo que o substituiu. Célebre foi a artilharia contra o regime militar disparada pelo time de colunistas do jornal, Carlos Heitor Cony na frente, e logo também Otto Maria Carpeaux, Hermano Alves e Márcio Moreira Alves. Nas páginas de notícias, sempre que as brechas da censura permitiam, a publicação denunciava prisões e tortura. (TOLEDO. Kay e Niomar. **Revista VEJA**, Brasil, n. 2569, p. 98, fev. 2018.)

Assim, cabia aos proprietários dos jornais a decisão de ser contra a ditadura. Os jornalistas apenas cumpriam ordens. Portanto, a ampla cobertura do *Correio da Manhã*, a reação contra as prisões de alguns jornalistas, mesmo sob a ameaça de ter a edição apreendida, era uma prerrogativa dos quadros superiores da empresa, como no caso de Niomar Muniz Sodré, proprietária do jornal. (BARBOSA, 2014, p. 8)

O segundo ponto é que Niomar não ocupa apenas o espaço a favor da liberdade da imprensa. Partindo do contexto da época, pode-se significar também que por estar ela no

comando de um jornal em que o expediente é majoritariamente composto por homens, marca-se um símbolo de representatividade e resistência social. Cercada de homens, na redação ela era a respeitada “dona Niomar” (FEITH, 2020). Ao longo de sua trajetória particular, fora interpretada como uma mulher “rebelde” – inclusive, seria um dos motivos supracitados pelo qual Paulo Bittencourt teria se apaixonado por ela – ao se posicionar na linha de frente pelas reivindicações tanto de seus direitos como proprietária de um jornal de grande alcance, quanto como presença feminina inserida em um ambiente estruturalmente opressor. A influência de mulheres como Niomar e o valor de suas representatividades precisam estar na consciência histórica popular. Dos 305 conjuntos documentais privados guardados pelo Arquivo Nacional (AN), apenas 26 são de mulheres, sendo Niomar uma delas. O que demonstra a falta de representatividade feminina em espaços de poder e liderança (AN, 2017).

É válido ressaltar, por fim, que a influência de Niomar no *Correio da Manhã* compõe parte do processo de modernização da imprensa, e suas figuras destacam-se, lado a lado, no recorte da imprensa carioca durante o regime militar. É de suma importância creditar grande parte do posicionamento do *Correio* durante a ditadura à Niomar.

No discurso que pronunciou na homenagem que amigos lhe prestaram num banquete no Museu de Arte Moderna em 26 de novembro de 1986, num tom de renúncia e prestação de contas, ela [Niomar] disse: “Não medi sacrifícios para permanecer fiel a mim mesma e ao destino do jornal que marchou conscientemente para a possível extinção. Mas eu tinha como lema que a liberdade é um dogma, e à liberdade dei tudo e tudo sacrifiquei... O *Correio da Manhã* foi destruído pela ditadura que desgraçou o Brasil. Mas não me arrependo do que fiz no cumprimento do destino que a História me reservou. Em minhas mãos ele não fraquejou nem se curvou diante da violência e da corrupção instaladas como norma, no país inteiro.” (ATALA. A lenta agonia do *Correio da Manhã*. **Jornal da ABI**, Brasil, n. 367, p. 18-21, jun. 2011.)

Mesmo colocando em risco o patrimônio que herdara, Niomar insistia que o jornal era uma herança moral, que vai muito além da materialidade (FEITH, 2020). Evidencia-se, assim, que suas atitudes tiveram reflexos diretos não apenas na imagem do *Correio da Manhã* naquele período, mas também na construção de uma memória futura e duradoura do jornal.

REFERÊNCIAS

AN – Arquivo Nacional. Ministério da Justiça. Acervo do AN. **Mulheres na história**. Escrito por Mirian Lopes Cardia, 10 jul. 2017. Disponível em <http://www.arquivonacional.gov.br/br/ultimas-noticias/589-mulheres-na-historia.html>. Acesso em: 04 jun. 2020.

ANDRADE, Jeferson de (com a colaboração de SILVEIRA, Joel). **Um jornal assassinado: A última batalha do *Correio da Manhã***. Rio de Janeiro: José Olympo Editora, 1991.

Assassinato. [Editorial]. **Correio da Manhã**. Rio de Janeiro, ano 67, n. 22999, 29 mar. 1968. 1º Caderno, p. 6.

ASSIS, Carolina Silva de. **O *Correio da Manhã* no processo de modernização e concentração da imprensa carioca nos anos 1960 – 70**. Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2009.

ATALA, Fuad. A lenta agonia do *Correio da Manhã*. **Jornal da ABI**, Brasil, n. 367, p. 18-21, jun. 2011.

BARBOSA, Marialva Carlos. **História cultural da imprensa. Brasil 1800-1900**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

BARBOSA, Marialva Carlos. **História Cultural da Imprensa. Brasil 1900-2000**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

BARBOSA, Marialva Carlos. Imprensa e Golpe de 1964: entre o silêncio e memórias de fatias do passado. **Estudos em Jornalismo e Mídia (UFSC)**, 2014.

BERGER, Christa. **Quando a direita bateu continência e a esquerda radicalizou, foi para a rua e acabou na prisão: tudo sob os holofotes da imprensa escrita**. Porto Alegre: Organon, 2009.

CAMPOS, Raquel Discini de; NEIVA, Renata Maria de Oliveira. **A Feira de Utilidades de Clarice Lispector/Helen Palmer e a Educação das Mulheres no *Correio da Manhã* (1959 – 1961)**. Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais, 2014.

CASTRO, Bertholdo de. In: **Memória de repórter: lembranças, casos e outras histórias de jornalistas brasileiros**. Coordenação Geral: Suzana Blass. Rio de Janeiro: Verso Brasil, 2010.

CASTRO, Ruy. **O leitor apaixonado: prazeres à luz do abajur**. Organização de Heloísa Seixas. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CHAMMAS, Eduardo Zayat. **A ditadura militar e a grande imprensa: os editoriais do *Jornal do Brasil* e do *Correio da Manhã* entre 1964 e 1968**. USP, São Paulo, 2012.

CORRÊA, Flávia Rocha Bessone. Biografia de Niomar por Flávia Bessone - I. **Blog Esquecida Niomar**, 24 ago. 2012. Disponível em <http://esquecidaniomar.blogspot.com/2012/08/biografia-de-niomar-por-flavia-bessone-i.html>
Acesso em: 07 jul. 2019.

CORRÊA, Flávia Rocha Bessone. Biografia de Niomar por Flávia Bessone - II. **Blog Esquecida Niomar**, 25 ago. 2012. Disponível em <http://esquecidaniomar.blogspot.com/2012/08/biografia-de-niomar-por-flavia-bessone.html>
Acesso em: 07 jul. 2019.

CORRÊA, Flávia Rocha Bessone. Biografia de Niomar por Flávia Bessone - III. **Blog Esquecida Niomar**, 26 ago. 2012. Disponível em http://esquecidaniomar.blogspot.com/2012/08/biografia-de-niomar-por-flavia-bessone_26.html
Acesso em: 07 jul. 2019.

CORRÊA, Flávia Rocha Bessone. Biografia de Niomar por Flávia Bessone - IV. **Blog Esquecida Niomar**, 27 ago. 2012. Disponível em http://esquecidaniomar.blogspot.com/2012/08/biografia-de-niomar-por-flavia-bessone_27.html
Acesso em: 07 jul. 2019.

CORRÊA, Flávia Rocha Bessone. Biografia de Niomar por Flávia Bessone - VI. **Blog Esquecida Niomar**, 29 ago. 2012. Disponível em http://esquecidaniomar.blogspot.com/2012/08/biografia-de-niomar-por-flavia-bessone_29.html
Acesso em: 07 jul. 2019.

CORRÊA, Flávia Rocha Bessone. De coadjuvantes a protagonistas: a trajetória de três mulheres que trocaram os salões de sociedade pelo controle de grandes jornais brasileiros nas décadas de 50 e 60. Dissertação de Mestrado. PPGHSC/Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2001.

DUBEUX, Simone. A Passeata dos “Cem Mil” na Cidade do Rio de Janeiro no Ano de “1968”. Petrópolis: **Anais do XXIV Encontro Anual da ANPOCS**, 2000.

CPDOC Fundação Getúlio Vargas. Verbetes: Correio da Manhã. **Dicionário Biográfico da FGV**. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/correio-da-manha> Acesso em: 07 jul. 2019.

CPDOC Fundação Getúlio Vargas. Verbetes: SODRÉ, Niomar Muniz. **Dicionário Biográfico da FGV**. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em <http://www.fgv.br/Cpdoc/Acervo/dicionarios/verbete-biografico/niomar-muniz-sodre-bittencourt> Acesso em: 07 jul. 2019.

FEITH, Roberto. In: **Brasileiros**. Organização de José Roberto de Castro Neves. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.

Lição de Maturidade. [Editorial]. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, ano 67, n. 23071, 27 jun. 1968. 1º Caderno, p. 6.

SACRAMENTO, Igor; MATHEUS, Leticia Cantarela. **História da comunicação – experiências e perspectivas**. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2014.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Imprensa no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 1999.

TOLEDO, Roberto Pompeu de. Kay e Niomar. **Revista VEJA**, Brasil, n. 2569, p. 98, fev. 2018.

VIEIRA, Luiz Renato. **Consagrados e Malditos: os Intelectuais e a Editora Civilização Brasileira**. Brasília: Thesaurus, 1998.

O NACIONALISMO CATALÃO: UMA EMERGÊNCIA PROCESSUAL

CATALAN NATIONALISM: A PROCEDURAL EMERGENCY

EL NACIONALISMO CATALÁN: UNA EMERGENCIA PROCESAL

*Luis Gouveia Junior¹***RESUMO**

O independentismo catalão é hoje um movimento político ainda efervescente. Este trabalho busca analisar como que o catalanismo pode contribuir para o debate teórico acerca da emergência do nacionalismo. Focamos em duas teorias distintas: o nacionalismo como movimento processual, com raiz no período pré-moderno, ou como um movimento que surge na época moderna. Para contribuir para esse debate, o nacionalismo catalão é utilizado como estudo de caso visando a testagem das duas teorias, sendo analisado o seu desenvolvimento histórico e a relação atual de fatores pré-modernos culturais com o movimento independentista. Ao observar relatos históricos e dados recentes acerca das escolhas eleitorais das regiões catalães, identificamos uma forte relação entre o catalanismo e fatores pré-modernos.

Palavras-chave: Catalunha; Nacionalismo; Independentismo; Modernismo

ABSTRACT

The Catalan Separatism is today a political movement that is still effervescent. This work seeks to analyze how Catalanism can contribute to the theoretical debate about the emergence of nationalism. We focus on two distinct theories: nationalism as a procedural movement, rooted in the pre-modern period, or as a movement that arises in the modern age. To contribute to this debate, Catalan nationalism is used as a case study to test the two theories, analyzing their historical development and the current relationship between pre-modern cultural factors and the independence movement. By observing historical reports and recent data about the electoral choices of the Catalan regions, we have identified a strong relationship between Catalanism and pre-modern factors.

Key words: Catalonia; Nationalism; Independentism; Modernism

RESUMEN

Descrição de resumo em espanhol (na seção que houver)La independencia catalana es hoy un movimiento político que todavía es efervescente. Este trabajo busca analizar cómo el catalanismo puede contribuir al debate teórico sobre el surgimiento del nacionalismo. Nos centramos en dos teorías distintas: el nacionalismo como un movimiento procesal, arraigado en el período premoderno, o como un movimiento que surge en la era moderna. Para contribuir a este debate, el nacionalismo catalán se utiliza como estudio de caso para probar las dos teorías, analizando su desarrollo histórico y la relación actual de los factores culturales premodernos con el movimiento de independencia. Al observar informes históricos y datos recientes sobre las elecciones electorales de las regiones catalanas, hemos identificado una fuerte relación entre el catalanismo y los factores premodernos.

Palabras clave: Cataluña; Nacionalismo; Independentismo; Modernismo

¹ Estudante de Relações Internacionais da Universidade de Coimbra, Portugal.

1. INTRODUÇÃO

A independência da Catalunha é hoje um dos principais tópicos no debate acerca do nacionalismo. Nos últimos anos a busca pela formação de um Estado-nação catalão ganhou notoriedade principalmente com a aprovação por parte do parlamento regional de uma Declaração de Independência da Catalunha. Apesar da recente midiaticização obtida pelo movimento independentista da Catalunha, desde o início do século XX partidos políticos organizados clamam por uma possível identidade da nação catalã (CANAL, 2011, p.63). Este trabalho busca então, desenvolver o processo de formação nacionalista nesta região autónoma da Espanha sob a perspectiva de teorias da formação do nacionalismo. Para este fim, é preciso um olhar sobre os processos históricos dentro do contexto catalão, de forma direta com os processos centrais que guiaram o desenvolvimento do nacionalismo a nível internacional.

O nacionalismo é hoje tema recorrente em debates sobre o futuro do sistema internacional e também da União Europeia. Se Francis Fukuyama (1989, p.13-14) apresentou o nacionalismo em seu icónico “Fim da História” como uma das ideologias sobreviventes ao fim da Guerra Fria, ainda hoje podemos ver diversos movimentos que demonstram que esta corrente nacionalista segue com força. No continente europeu, diversos movimentos têm proposto a criação de novos estados nacionais: Escócia, País Basco, Flandres, norte da Itália, Catalunha, nos quais dentro dos debates criados por essas emergências nacionais, está sempre a questão se estas nações emanadas realmente existem ou se foram “inventadas” pelo interesse de pequenos grupos revolucionários (Ribeiro, 2004, p.3).

A nível teórico do debate acerca do surgimento dos nacionalismos, podemos dividir àqueles que veem a ideia de nação como pré-moderna e os que acreditam que esta surge junto com a modernidade. Na primeira corrente, iremos nos basear ao longo deste estudo, nos trabalhos de Smith (1998) e de Llobrera (2000), além das citações de ambos os autores em artigo de Sobral (2003). Para a corrente que vê o nacionalismo como construção moderna, utilizaremos os trabalhos de Gellner (1996), Hobsbawn (1990) e Anderson (2012) e suas descrições também presentes no artigo de Sobral (2003).

Com esse embasamento teórico, o que este trabalho pretende é testar essas duas teorias distintas. A nível metodológico, Bitektine (2008, p.160) identifica que estudos de casos são uma forma interessante de testagem da capacidade explicativa de teorias sociais antagónicas. Para tal, a região autónoma da Catalunha surge como um caso pertinente uma vez

que tem tido grande relevância e é o movimento europeu contemporâneo que chegou mais perto de formar um verdadeiro estado independente. Para tratar do contexto catalão, basearemos o trabalho no livro *España y Cataluña* de Henry Kamen (2017) e no livro *Catalan nationalism: past and present* de Albert Balcells (1996), ambos historiadores, o primeiro crítico ao processo de independência, e o segundo não. Além destes, consideraremos outros textos pró-independentistas e nacionalistas, como *La Nacionalidad Catalana* de Enrich De La Riba (1906). Por fim, utilizaremos alguns dados do instituto de pesquisa idescat e de arquivos disponíveis da Generalitat de Catalunya.

A fim de permitir uma testagem teórica com uma correspondência mais direta ao processo histórico, começaremos por testar as bases da teoria processual. No primeiro tópico, traremos uma análise da pertinência do catalanismo étnico e cultural no período entre os séculos XV e até início do XVIII, mais especificamente até o fim da Guerra de Sucessão Espanhola em 1714. Em seguida, passaremos para abordagem modernista, apresentando a emergência de um movimento verdadeiramente nacionalista na Catalunha do fim do século XIX e tentaremos identificar quais processos sociológicos podem explicar esta emergência. Para concluir nossa testagem teórica, faremos uma breve análise quantitativa da atual relação entre o idioma catalão, um fator pré-moderno, e a industrialização, um fator moderno, com os votos para partidos a favor e contra a independência da Catalunha. Por fim, tentaremos concluir com a identificação da pertinência dos argumentos das duas correntes teóricas do nacionalismo, e como elas contribuem para explicar a existência e as características do catalanismo contemporâneo.

2. A CATALUNHA PRÉ-MODERNA

José Manuel Sobral descreve dois paradigmas distintos quanto a emergência histórica dos movimentos nacionalistas: a processual e a modernista (SOBRAL, 2003, p.1121-1122). Começaremos então por analisar a corrente processual. Um dos pensadores desta corrente é Anthony Smith (SOBRAL, 2003, p.1101). Para Smith, é preciso separar a ideia de nação da ideia de estado, esta sim uma realidade moderna (SMITH, 1998, p.74-75). Com esta separação, podemos perceber que antes da modernidade já existiam etnias ou comunidades étnicas (SOBRAL, 2003, p.1102). Desta forma conseguimos identificar como se definem as identidades nacionais nas quais as nações emergem, o que é impossibilitado com a visão do nacionalismo como algo subjetivo e psicológico, o que faz com que não se consiga identificar

como se definem as identidades nacionais nas quais a nação emerge (SMITH, 1998, p.75). Baseando-se então no trabalho de Smith, podemos identificar as seguintes características de comunidades étnicas pré-modernas:

1. Um nome próprio coletivo; 2. Um mito de uma ancestralidade comum; 3. Memórias históricas partilhadas; 4. Um ou mais elementos culturais comuns (língua, religião, costumes...); 5. Uma associação com uma «terra natal» específica; 6. Um sentido de solidariedade para sectores específicos da população (SOBRAL, 2003, p.1102).

Devemos assim, analisar a pertinência de cada um desses tópicos no contexto da Catalunha. O primeiro deles é o nome próprio coletivo. O termo catalão começou a ser usado nos finais do século XI e início do século XII para designar a população da região, sendo este período o primeiro em que podemos utilizar o termo Catalunha para a organização política desta parte da península (BALCELLS, 1996, p.3). Assim sendo, podemos constatar que o nome comum tem sua origem ainda na Idade Média. O tópico seguinte diz respeito ao mito de uma ancestralidade comum. Como críticos do nacionalismo catalão tem apresentado, nos últimos anos esta corrente tem criado mitos fictícios como forma de promoção de um passado inexistente (KAMEN, 2017, p.9-10). Contudo, mesmo num dos primeiros textos nacionalistas, *La Nacionalitat Catalana*, o mito da ancestralidade comum é facilmente identificado: uma Catalunha independente, politicamente desenvolvida e economicamente próspera, que teria existido desde a idade média até a idade moderna, e o seu fim aconteceu devido a opressão do Reino de Castela no início do século XVIII (DE LA RIBA, 1906, p.9-11).

De fato, na baixa idade média, havia na Catalunha um sistema político autónomo, com um monarca e com uma corte independente dos outros reinos ibéricos (BALCELLS, 1996, p.8). Sobre este mesmo sistema, a Catalunha participava de todo o jogo político europeu da época: disputas por territórios, conquistas e casamentos arranjados (BALCELLS, 1996, p.6-8). O maior mito da história da Catalunha que se interliga diretamente ao ponto 3 de Anthony Smith, a memória histórica partilhada, é o mito de 1714, quanto a posição catalã contrária a Felipe V de Castela na Guerra de Sucessão Espanhola (KAMEN, 2017, p.131-133). Para os catalães, foi devido a esta derrota que tiveram que se submeter durante séculos ao governo espanhol, nas palavras de De La Riba foi a partir daí que começou o “inverno” nas terras da Catalunha (1906, p.9). Deste episódio nasceram alguns mitos e realidades que formariam uma memória histórica partilhada. Entre eles está Rafael Casanova, quem detinha a liderança das forças contrárias a Felipe V e foi um dos que manteve a resistência até a derrota final da

Catalunha em setembro de 1974 (KAMEN, 2017, p.128). Se Casanova foi um herói da resistência, ou um líder que levou milhões às mortes por uma guerra perdida, pouco interessa. O facto é que sua estátua está no Arco do Triunfo de Barcelona e tanto os que o amam e os que o odeiam, devem concordar que esta estátua é uma comprovação da importância de 1714 para a história da Catalunha.

O tópico quatro de Anthony Smith, talvez seja o com maior relevância no caso da Catalunha: os elementos culturais comuns, principalmente o idioma catalão. A nível sociológico, alguns estudos colocam os idiomas como tendo “um papel chave em simbolizar a identidade étnica e da definição de membros da comunidade”, tendo uma influência ainda maior nos idiomas falados por pequenos grupos de pequenas regiões, como a Catalunha (WOOLARD, 1987, p.86-87). Foi durante o século XIII que o catalão começou a ser o idioma oficial da corte e culturalmente usado (BALCELLS, 1996, p.8). Já no século XV, o idioma era falado pela maioria da população não só na Catalunha, como também em Valência e Maiorca (KAMEN, 2017, p.23). Cinco séculos mais tarde, o idioma catalão segue sendo indiscutivelmente um ponto fulcral na existência e perseverança do nacionalismo catalão (CANAL, 2011, p.60). Inclusive para um demógrafo da região, “O catalão é uma pessoa que fala catalão” (GARCÍA, 1991 IN WOOLARD, 1987, p.86). Outro aspecto com importância e que ainda se encontra no quarto tópico de Smith é a questão religiosa. Tendo sua construção datada no período medieval, a abadia de Montserrat é até hoje o principal símbolo religioso da Catalunha, região majoritariamente católica (KAMEN, 2017, p.59)

Para além da questão linguística e religiosa, a relação com a terra é central no pensamento nacionalista, sendo este o quinto tópico de Smith. No caso da Catalunha, essa “terra natal” é compreendida como a parte da península Ibérica que está entre a corrente montanhosa dos Pirineus e o Mar Mediterrâneo (BALCELLS, 1996, p.1). Há obviamente uma forte ligação do povo catalão e este território específico. Retornando ao exemplo de De La Riba (1906, p.9-12), o início do seu livro trata exatamente da opressão espanhola sobre a terra catalã entre os Pirineus e o mar. Essa noção territorial também remete a Idade Média, uma vez que já no século XIV, as fronteiras da Catalunha estavam claramente estabelecidas, existindo inclusive postos alfandegários (LLOBERA, 2000, p.75). Quanto ao valor desta relação territorial por parte da população local, é importante considerar que há relatos que para a maioria dos catalães no século XVII, tanto a França quanto a Espanha eram países estrangeiros (KAMEN, 2017, p.45).

Dos cinco primeiros tópicos de Anthony Smith, todos podem ser interligados com a história do período medieval na Catalunha. O sexto tópico é o único com indicativos ausentes na pesquisa feita para este trabalho, podemos incluir somente que em 1639, um diplomata inglês já comentava a respeito de um “ódio natural que los catalanes sienten hacia castilla” (KAMEN, 2017, p.44), indicando não uma solidariedade, mas o oposto disto a respeito dos castelhanos. Além disso, a importância que o comércio ultramar tinha para a população da Catalunha medieval, talvez indique que a classe comerciante possivelmente usufruía de uma relação solidária com outras classes. Contudo, considerando os pontos já mencionados, parece sim ser possível identificar uma incipiente identidade nacional catalã que remonta a idade média, como defende Josep Llobera (2000, p.75).

Para concluir os argumentos que o nacionalismo catalão é mais antigo que os processos da modernidade, torna-se interessante considerarmos este trecho escrito pelo historiador francês Pierre Vilar:

Entre 1250 e 1350, o Principado da Catalunha talvez fosse o país europeu para o qual seria menos incorreto e menos perigoso aplicar os aparentemente termos anacrônicos de político e econômico imperialismo e estado nação (,,,) Essa criação é marcante, portanto, especialmente em conta da sua precocidade. Língua, território, vida econômica, a formação da mentalidade, uma comunidade cultural – a condição fundamental de uma nação – já estavam completamente presentes no século XIII (PIERRE VILAR, 1962 IN BALCELLS, 1996, p.9).

3. O CATALANISMO COMO UM PROCESSO MODERNO

Uma outra perspectiva da formação dos nacionalismos é a que Manuel Sobral chama de “paradigma modernista” (2003, p.1095). Esta acredita que o nacionalismo surge com a modernidade e é muito ligado a formação do estado-nação (HOBSBAWN, 1990, p.9-10). Para Ernest Gellner (1996, p.113), na sociedade agrária pré-industrial não haveriam incentivos dos governantes para que emergisse uma homogeneidade cultural, mas sim que se mantivesse a diversidade, o que inibia o perigoso fortalecimento de identidades coletivas. Nessa visão, a industrialização acabaria por ter um papel importante na construção dos nacionalismos, pois permitiu uma maior “homogeneização social e uma criação de uma cultura comum” (SOBRAL, 2003, p.1096). Eric Hobsbawn (1990, p.10) é outro autor que partilha da visão de Gellner, crendo que este foi inventado e não um sentimento partilhado que surgiu de forma espontânea. De forma antagônica, Anthony Smith (1998, p.29-31) apresenta que a ideia por trás da importância do desenvolvimento industrial, dá-se pelo facto que agora o Estado passou

a ser peça fundamental no contexto de uma sociedade que começou a apresentar uma maior mobilidade social. Desta forma, uma cultura comum e homogênea torna-se importante para manter a sociedade unida (SMITH, 1998, p.30). As diferenças entre nacionalidades surgem, pois, os desenvolvimentos industriais tiveram formação distintas nos diferentes países, não sendo assim um processo internacional homogêneo (SOBRAL, 2003, p.1096).

Trazendo a industrialização para o contexto catalão, há uma interseção entre o momento de desenvolvimento industrial da região e da emergência de um movimento verdadeiramente nacionalista (KAMEN, 2017). Como constata Henry Kamen (2017, p.183-184) foi no final do século XIX que a Catalunha começou a florescer industrialmente, principalmente com apoio britânico. Contudo, é nesta mesma época que teria começado a surgir um nacionalismo catalão separado da Espanha (CANAL, 2011, p.60). Inclusive, Balcells indica os anos 80 do século XIX como o momento em que surgem as primeiras organizações políticas catalanistas (1996, p.35-36). Um exemplo disso é a criação da La Lliga Nacionalista em 1901, o primeiro partido tido como nacionalista, conservador, pró-industrialização e não dinástico (CANAL, 2011, p.63). Outro momento importante para a popularidade do nacionalismo catalão no fim do século XIX foi a dificuldade econômica gerada pelas perdas por parte da coroa espanhola de boa parte das suas colônias (BALFOUR, 2017, p.1). Os capitalistas catalães que emergiram com o processo de industrialização da região, obtinham bons lucros com o comércio de bens manufaturados para as possessões espanholas (BALFOUR, 2017, p.1). Estas perdas invariavelmente os levariam a prejuízos comerciais, o que criaria uma insatisfação natural com o governo central.

Um texto fundamental para o sentimento nacionalista e independentista da Catalunha é o *La Nacionalidad Catalana* datada em 1906, num período no qual a região já passava pelo desenvolvimento industrial. Neste livro, De la Riba, que foi um dos fundadores da La Lliga Nacionalista (CANAL, 2011, p.63), concorda que o nacionalismo é uma construção cultural e uma forma de pensar, o que para ele implica que cada nacionalidade tem que ter a liberdade de acomodar a sua coletividade. No final deste mesmo texto, De La Riba inclui nas conclusões finais a importância econômica, citando os processos de industrialização e geração de riquezas, trazendo consigo a ideia de que a formação de um estado catalão garantiria este desenvolvimento (1906, p.124-128). De La Riba defende também que “cada nacionalidade deve ter o seu estado” (1906, p.101). Neste ponto podemos traçar um paralelismo com o pensamento de outro autor com uma visão modernista do nacionalismo: Eric Hobsbawn

(SOBRAL, 2003, p.1097-1098). Hobsbawn vê a ideia de estado estreitamente ligada ao conceito de nação, chegando a afirmar que “As nações não fazem Estados e nacionalismos, o contrário é que é verdadeiro” (1990, p.10). Para ele, a nação só é uma entidade social se relacionada a uma extensão territorial moderna, o estado (HOBSBAWN, 1990, p.9). Dessa forma, podemos ver que o nacionalismo catalão de De La Riba no fundo defendia a criação do que pode ser entendido como um estado-nação.

Além dos processos industriais, há durante o fim do século XIX um movimento cultural que buscava recuperar a importância do catalão como idioma literário (BALCELLS, 1996, p.25). A nível teórico, devemos aqui citar o trabalho de Benedict Anderson (2012, p.39) que ao defini-lo como uma comunidade imaginada partilhada, vê o nacionalismo como um sistema cultural e não uma ideologia política conscientemente adotada. Essa visão faz com que seu trabalho se diferencie substancialmente do de Gellner e Hobsbawn (Sobral, 2003:1100). Para Anderson (2012, p.46-47), o enfraquecimento das antigas línguas sacras levou ao fortalecimento de idiomas locais, incentivando a emergência nacional moderna. Dialogando com essa visão, historiadores como Balcells veem o movimento pró idioma catalão, que ficaria conhecido como a Renaixença, como peça fundamental em criar a atmosfera ideal para o fortalecimento do nacionalismo regional (1996, p.25). Devemos citar também, que esse florescimento cultural acabaria se dando principalmente em torno das grandes cidades, no caso a capital regional: Barcelona (KAMEN, 2017, p.183).

Neste ponto, torna-se importante referir que mesmo os autores processuais concordam que a modernidade teve a sua contribuição para a emergência do nacionalismo. Para Smith, o nacionalismo como “movimento ideológico” é algo moderno, apesar da nação vir de realidades étnicas pré-modernas (SOBRAL, 2003, p.1103). Desta forma, explica-se os núcleos e movimentos catalanistas surgirem somente no fim do século XIX (BALCELLS, 1996, p.95). Llobera também coloca no período moderno a causa para o nacionalismo se tornar uma “crença de massas” (SOBRAL, 2003, p.1104).

Se o processo de expansão do nacionalismo acontece no período moderno, o caso da Catalunha torna-se mais interessante devido a tentativa do estado espanhol de criar uma identidade única nacional durante este período, tentativa essa que podemos considerar fracassada (CANAL, 2011, p.61). Sob a ótica dos modernistas como Hobsbawn, a partir da emergência dos estados-nações e dos nacionalismos que são criadas e surgem as nações

(SOBRAL, 2003, p.1098). Uma vez o estado criando os projetos nacionais, quais motivações explicam o insucesso do nacionalismo espanhol que permitiu a emergência de nacionalismos regionais? Dentre outros fatores, Jordi Canal apresenta exatamente algumas tradições e signos identitários que já existiam na região da Catalunha e que são razoavelmente antigos (2011, p.62). Reafirmando assim os tópicos já aqui desenvolvidos sobre a etnicidade de Smith e o pensamento de Llobera, de que desde a idade média há na Catalunha um incipiente de identidade nacional (2000, p.75).

Para Jordi Canal, há ainda outras explicações para o insucesso do nacionalismo espanhol que tentou ser fomentado durante o século XIX. Entre eles, os desequilíbrios econômicos regionais, a organização política descentralizada e a falta de prestígio da monarquia (CANAL, 2011, p.61). Apesar de significativo, não cabe aqui desenvolver os motivos do fracasso do nacionalismo espanhol, mas sim ressaltar o sentimento regional existente e considerar se o “protonacionalismo” catalão detinha peso político para gerar tal insucesso espanhol.

4. O NACIONALISMO CATALÃO NO SÉCULO XX E XXI

O nacionalismo catalão desde o século XIX baseia-se na ideia de que a Catalunha é uma nação e a Espanha um estado (CANAL, 2011, p.66). Apesar dessa divisão retórica, desde 1977 com a queda do regime franquista a Generalitat, o parlamento regional, voltou a ter autonomia (BRAUN, 2017). Nos dias atuais, o independentismo segue com a bandeira de que a Catalunha deve enfim agregar as duas funções e se tornar um estado-nação. A justificação por detrás desta questão inclui também a posição a nível económico que a Catalunha independente é um projeto viável (CANAL, 2011, p.68).

Possivelmente se identificarmos os pontos centrais do nacionalismo catalão nos dias de hoje, podemos encontrar se há alguma tendência comparativa entre estes e realidades pré-modernas ou modernas. Voltemos então ao ponto linguístico como determinante pré-moderno do sentimento étnico como apresenta Anthony Smith (SOBRAL, 2003, p.1102). Torna-se importante considerarmos que mesmo autores tidos como modernistas por Sobral, como Eric Hobsbawn, concordam que o idioma teve um papel fundamental na construção dos nacionalismos (SOBRAL, 2003, p.1098). Como defendido por Woolard (1987), o idioma Catalão segue tendo centralidade no nacionalismo da Catalunha. Esta importância linguística é

comprovada de acordo com dados de um estudo desenvolvido em 2013 pela Generalitat de Catalunya. De acordo com os dados obtidos neste estudo, 56% das pessoas que nasceram na Catalunha tem o catalão como língua habitual, 8,8% usam habitualmente o catalão e o espanhol, e somente 34% usam somente o espanhol. Também é interessante a constatação que há uma grande diferença no uso do idioma pelas diferentes zonas da região. Na área metropolitana de Barcelona, somente 27,8% das pessoas nascidas na Catalunha tem o catalão como idioma habitual, sendo a menor parcela entre todas as zonas da região autónoma. A maior percentagem de falantes de catalão, está a área denominada Torres de l'Ebre, no sudoeste da Catalunha, onde 73,8% dos nascidos na Catalunha têm o catalão como língua habitual. Outra conclusão interessante deste estudo é que pelos dados apresentados, o catalão não é uma língua com uma tendência para ser esquecida e cair em desuso. Isso pelo facto que a parcela etária da população que mais sabe falar e escrever em catalão está entre os 20-24 anos e entre os 15-19 anos, chegando a 80% do total nestas idades.

Considerando os dados da Generalitat, a importância do idioma Catalão a nível sociológico é assim claro, torna-se interessante considerarmos essa importância a nível político. O senador independentista Francesc Ferrer i Gironès escreveu em 1987 um texto intitulado *La Persecucion Política de la Lengua Catalana*, onde aponta o processo histórico de opressão a liberdade linguística ao longo dos séculos (1987, p.6-7). Obviamente, Ferrer i Gironès tem um interesse de promoção nacionalista, porém, alguns factos históricos apresentados por ele, demonstram o desconforto do governo central espanhol quanto a língua catalã. Entre eles estão a proibição do idioma durante o período franquista e no pós-Guerra de Sucessão Espanhola (FERRER I GIRÓNES, 1987, p.6-7). Todos estes períodos de instabilidade e de uma crescente centralização de poderes por parte do governo central.

Para tentar compreender o peso atual do idioma catalão na política regional, resta-nos então comparar os dados linguísticos do estudo da Generalitat com as posições pró e contra a independência. Para conseguir apresentar os dados de forma breve neste trabalho, colocamos frente a frente as votações do maior partido abertamente independentista, o Junts per Catalonia e o Ciudadanos, maior partido abertamente contra independência. Focaremos somente nos dois partidos pois as suas posições a favor e contra a independência são mais claras do que alguns outros partidos.

Tabela 1 – Regiões por falantes de Catalão e os votos nas Eleições Legislativas 2015.

	Falantes de Catalão	Votos do Ciudadanos (%)	Votos do JpC (%)
Metropolità	27,8	19,90	33,37
Comarques Gironines	51,5	12,56	55,92
Camp de Tarragona	38,6	22,20	38,81
Terres de l'Ebre	73,8	9,47	54,28
Ponent	61,9	12,19	54,73
Comarques Centrals	63,0	8,46	61,53
Alt Pirineu i Aran	61,3	10,65	55,08
Penedès	35,5	18,02	40,85

Fonte: Elaborado pelos autores com base em IDESCAT, 2015.

Podemos identificar no quadro acima uma forte relação entre as regiões onde há mais falantes habituais de catalão e onde os eleitores são mais favoráveis ao principal partido independentistas. Do lado do principal partido anti independência, em regiões como Terres de l'Ebre e Comarques Centrals, o Ciudadanos tiveram uma percentagem de votos muito baixa (9,47% e 8,46% respectivamente) se comparada com as regiões Metropolità, Camp de Tarragona e Penedès (19,90%; 22,20% e 18,02%). Claramente as duas regiões onde o Ciudadanos tem menor quantidade de votos, são também aquelas onde há maior percentagem de falantes habituais de catalão (Terres de l'Ebre com 73,8% e Comarques Centrals com 63,0%), e onde tem mais votos, há também menos falantes habituais de espanhol (Metropolità com 27,3%; Tarragona 38,6% e Penedès com 35,5%). O Junts Per Catalonia apresenta uma relação completamente inversa, tendo mais votos nas áreas com mais falantes habituais de catalão, como em Comarques Centrals e Alt Pirineus e menos votos nas áreas mais próximas a Barcelona e com menos falantes habituais de catalão.

Apesar da necessidade de estudos estatisticamente mais efetivos quanto a relação idioma e comportamento eleitoral, podemos identificar uma tendência em votos independentistas nas regiões com mais falantes de catalão. Apesar de parecer lógica, é possível que em outros projetos nacionalistas, a língua local não tenha um papel tão importante. Mesmo a indagação da influência do idioma e da industrialização seja a respeito da formação do pensamento nacionalista e a sua colocação histórica, não deixa de ser interessante tentar relacionar esses fatores com o nacionalismo catalão contemporâneo. Quanto a industrialização, Gellner defende que ela teve um impacto na formação do

nacionalismo devido às alterações nas relações sociais pré-existentes (SOBRAL, 2013, p.1095-1097), o que não necessariamente presume que hoje o nacionalismo siga mais presente em áreas mais industrializadas. Contudo, não deixa de ser interessante observarmos brevemente se há alguma relação entre os votos obtidos pelos Ciudadanos (anti nacionalismo catalão) e pelo Junts per Catalonia (nacionalistas catalães), e as regiões onde o sector industrial representa uma maior parcela do produto interno bruto.

Tabela 2 – Regiões por peso da indústria e votos nas Eleições Legislativas de 2015.

	Indústria (% do PIB)	Votos do Ciudadanos (%)	Votos do JpC (%)
Metropolità	18,0	19,90	33,37
Comarques Gironines	21,7	12,56	55,92
Camp de Tarragona	34,2	22,20	38,81
Terres de l'Ebre	34,9	9,47	54,28
Ponent	21,6	12,19	54,73
Comarques Centrals	33,1	8,46	61,53
Alt Pirineu i Aran	14,3	10,65	55,08
Penedès	28,3	18,02	40,85

Fonte: Elaborada pelos autores com base em IDESCAT, 2015.

Apesar das suas limitações, a Tabela 2 suscita a ideia de que é difícil identificar qualquer relação entre as áreas da Catalunha com maior peso do sector industrial, e os votos a favor ou contra a independência. Em áreas como Torres de l'Ebre e Camp de Tarragona, onde comparadas a outras áreas a indústria tem um peso elevado nas suas economias, há uma enorme disparidade entre as posições eleitorais a favor ou contra a independência, tendo o Ciudadanos uma boa percentagem de votos em Tarragona (22,2%) e baixa em Torres de l'Ebre (9,47%). Já o Junts Per Catalonia tem uma relação oposta. As duas regiões onde o sector industrial tem menor peso no PIB, também não apresentam uma uniformidade, tendo a área Metropolità uma votação muito mais anti independência do que Alt Pirineus i Aran.

5. CONCLUSÃO

Smith (1998, p.79) considera que o direito à autodeterminação que fala a Carta das Nações Unidas tem sido válido somente para caso de ex-colónias que queiram se tornar

independentes, deixando de lado casos de movimentos separatistas de teor étnico. Aqui podemos enquadrar o movimento independentista catalão.

Por outro lado, Henry Kamen tenta demonstrar durante todo o seu livro que o nacionalismo catalão não tem um embasamento histórico, sendo que ele critica várias vezes a forma com a qual a história da Catalunha tem sido tratada (2017, p.9-10). Independente de ter motivações ou interesses de certos grupos fomentadores, o facto é que o nacionalismo é uma corrente política que existe na Catalunha e merece ser analisado sobre as ferramentas analíticas sociológicas. Desta forma, a questão que fica é não sobre a pertinência da independência da Catalunha, mas sim do período histórico onde surge um sentimento nacionalista na região e o porque desse surgimento.

Josep Llobera trata de um protonacionalismo catalão e identifica a existência de um incipiente nacionalismo catalão no período medieval (2000, p.75). Esta semente germinada no período quando a Catalunha era um reino independente, obviamente só cresceria durante o processo de industrialização ocorrido na região no final do século XIX e com a consequente formação de grupos que começaram a defender um nacionalismo já baseado na ideia de estado nação (BALCELLS, 1996, p.35-36). O idioma catalão é indissociável do processo de surgimento deste movimento, sendo o tronco de todo catalanismo. Desta forma, podemos compreender que há aqui um fator pré-moderno determinante. Por outro lado, sem considerar os processos sociais e econômicos ocorridos na região no século XIX, a expansão de um movimento verdadeiramente nacionalista não pode ser explicada.

Portanto, ambas as correntes teóricas nacionalistas definidas por Sobral, processual e modernista, apresentam lentes que contribuem para compreender como chegamos a existência de um nacionalismo catalão como vemos nos dias de hoje. Coube a industrialização da região no século XIX e a Renaixença cultural, gerar o contexto social descrito por Ernest Gellner e necessário para a expansão do movimento nacionalista. Contudo, os traços étnicos descritos por Anthony Smith parecem determinantes na formação desse sentimento nacional. Sendo assim, a Catalunha não deixa de apresentar características de uma “nação” com raízes antigas que vão para além da Idade Moderna.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e expansão dos nacionalismos**. Lisboa: Edições 70, 2012.
- BALCELLS, A. **Catalan nationalism: past and present**. Basingstoke: Macmillan Press. 1996. 228p.
- BALFOUR, S. A Brief History of Catalan Nationalism. **Foreign Affairs**, 18/10/2017. Disponível em: <https://www.foreignaffairs.com/articles/spain/2017-10-18/brief-history-catalan-nationalism> Acesso em: 04 nov. 2018.
- BITEKTINE, A. Prospective Case Study Design: Qualitative Method for Deductive Theory Testing. **Organizational Research Methods**. v. 11, p.160-180, 2008.
- BRAUN, J. Por que a Catalunha quer se separar da Espanha? **Revista Veja**, 2017. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/mundo/por-que-a-catalunha-quer-ser-independente-da-espanha/>. Acesso em: 02 abr. 2018.
- CANAL, J. El Estado autonómico: reflexiones históricas sobre Cataluña y el nacionalismo catalán. **Cuadernos de pensamiento político**. FAES, p. 59-71. 2011.
- FERRER I GIRONÈS, F. La persecución política de la lengua catalana. **Catalònia**, v. 3, p. 6-7, 1987.
- FUKUYAMA, F. The end of history? **The national interest**. Center for the National Interest, v. 16, p. 3-18, 1989.
- GELLNER, E. O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos da nação e da classe. Em Gopal, (org.) **Uma Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. 107-153p.
- GENERALITAT DE CATALUNYA. **Language Use of the Population of Catalonia**. Barcelona: Directorate General for Language Policy, 2014.
- HOBBSBAWN, E. J. **Nations and nationalism since 1790**. Cambridge University Press: Cambridge. 1990. 206p.
- INSTITUT D'ESTADÍSTICA DE CATALUNYA. Parliament of Catalonia. Distribution of votes. By candidacies. Counties and Aran, areas and provinces. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 2015. Disponível em: <https://www.idescat.cat/pub/?id=aec&n=911&lang=en.%20Consultado%20em%2004/11/2018>
- KAMEN, H. **España y Cataluña História de una Pasión**. 2ª ed. Madrid: La esfera de los libros. 2017. 314 p.
- LLOBERA, J. **O Deus da modernidade: o desenvolvimento do nacionalismo na Europa Ocidental**. Oeiras : Celta Editora. 2000. 216 p.
- PRAT DE LA RIBA, E. **La nacionalitat catalana**. L'Anuari de la Exportació. 1906.
- RIBEIRO, R. A Nação na Europa – Breve Discussão sobre Identidade Nacional, Nacionalismo e Supranacionalismo, **Sociedade e Cultura**, v. 22, p. 85-96, 2004.

SMITH, A. **Nationalism and modernism**. London: Routledge. 1998. 288 p.

SOBRAL, J. M. A formação das nações e o nacionalismo: os paradigmas explicativos e o caso português. In **Análise Social**. Lisboa. 2003. p. 1093-1126

WOOLARD, K. A. We don't speak Catalan because we are marginalized': Ethnic and Class Meanings of Language in Barcelona. In: **Language and social identity**. Westport: Praeger Publishers. 2003. p. 85-104.

TENSÕES NA DEFINIÇÃO DE ARTE: O CASO DO EVENTO “XERECA SATÂNİK”

TENSIONS IN ART DEFINITION: THE CASE OF “XERECA SATANIK”
EVENT

TENSIONES EN LA DEFINICIÓN DE ARTE: LO CASO DEL EVENTO
“XERECA SATANIK”

Thaiwan de Souza Leite¹

RESUMO

Este trabalho se localiza no pós-polêmica da performance do evento “Xereca Satânik” ocorrido em 2014 no campus da Universidade Federal Fluminense (UFF) em Rio das Ostras (RJ), no qual diversos atores política e socialmente localizados disputam a definição de uma performance como arte ou não. Para isto, parte-se de uma sociologia pragmática, nos termos de Nathalie Heinich, para ressaltar os frames (in)visíveis que permeiam a discussão, relacionando a performance com um contexto político, a politização da arte, os coletivos em performance e públicos.

Palavras-chave: Xereca Satânik. Disputas. Arte contemporânea. Politização da arte. Públicos.

ABSTRACT

This work is located in the post-controversy of the performance of “Xereca Satânik” event that took place in 2014 on the campus of the Fluminense Federal University (UFF) in Rio das Ostras (RJ), in which several politically and socially located actors dispute the definition of a performance as art or not. This is based on a pragmatic sociological in Nathalie Heinich's terms to highlight the (in)visible frames that permeate the discussion, relating performance with a political context, the politicization of art, the collectives in performance and publics.

Key words: Xereca Satânik. Disputes. Contemporary art. Politicization of art. Publics.

RESUMEN

Este trabajo se ubica en la post-controversia de la performance del evento “Xereca Satânik” que tuvo lugar en 2014 en el campus de la Universidad Federal Fluminense (UFF) en Rio das Ostras (RJ), en la cual varios actores ubicados política y socialmente disputan la definición de una performance como arte o no. Esto se basa en un sociológico pragmático en los términos de Nathalie Heinich para resaltar los marcos (in)visibles que impregnan la discusión, relacionando el desempeño con un contexto político, la politización del arte, los colectivos en performance y los públicos.

Palabras clave: Xereca Satânik. Disputas. Arte Contemporaneo. La politización del arte. Publicos.

¹ Licenciando em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense no Instituto de Ciências Humanas e Filosofia/ICHF.

1. INTRODUÇÃO

Foi em 2014 que ocorreu o “Xereca Satânik”, evento organizado pelo Grupo de Pesquisa Cultura e Cidade Contemporânea (UFF/CNPq), nas dependências do campus da Universidade Federal Fluminense (UFF) em Rio das Ostras. O evento era parte do seminário acadêmico sobre corpo e resistência. Durante o evento, duas mulheres atuaram em uma performance: uma costurava o órgão genital da outra. Segundo uma matéria do blog *Blogueiras Feministas* (2014) houve ainda nudez e, posteriormente, como parte da performance, uma mulher deitou sobre a mesa e a outra a costurou. A performance foi realizada pelo Coletivo Coiote, do estado de Minas Gerais, que abriga artistas que são adeptos a performances e intervenções deste gênero.

Em nota pública na sua rede social², o Prof. Dr. Daniel Caetano, o então chefe do departamento do curso de Produção Cultural da UFF, coloca o ato da costura do órgão como fazendo parte do contexto da arte contemporânea. Afirma, ainda, que a proposta da performance é denunciar o demasiado número de casos de violência contra a mulher, mais especificamente casos de estupro em Rio das Ostras, onde o número é bastante expressivo. A fala do chefe de departamento traz ainda questões como laicidade do Estado e liberdade de expressão. Estão postas as dimensões social e política do evento. Além da nota pública do Prof. Dr. Daniel Caetano, também houve manifestações do corpo docente e do centro acadêmico de Produção Cultural UFF através da página da União Nacional dos Estudantes (2014) em defesa da liberdade de expressão dos artistas.

A repercussão midiática do evento denota certa polaridade. Para isto, separam-se algumas matérias. Começando pelo título da matéria da *Revista Fórum* (2014): “Performance feminista é interpretada como ‘ritual satânico’”, uma postura da revista um tanto isenta de valorações e apelos aos seus leitores, mas que está vinculada a aspectos identitários e políticos contemporâneos (como o movimento feminista). Já a *Revista Veja* (2014) aborda da seguinte maneira: “Universidade Federal em tempos petistas: vagina é costurada num evento chamado ‘Xereca Satânik’ na UFF. Vocês estão lendo direito. Chefe do departamento diz que os críticos da festa são ‘conservadores e defensores do estupro’. Veja como a coisa foi duplamente financiada com o seu dinheiro.” Diferente da matéria anterior, esta possui expressões como “tempos petistas”, “conservadores” e forte apelo aos seus leitores.

² Disponível em: <https://www.facebook.com/danielpvcaetano/posts/10203037766517365> Acesso em: 10 jan. 2020.

O Globo (2014), por sua vez, associa as manifestações em defesa do ato performático a outras manifestações como a “Marcha das Vadias” (que durante a visita do papa ao Brasil, mulheres penetravam objetos religiosos em suas vaginas), “Marcha da Maconha” etc. A matéria, ainda, conta com a manifestação de uma professora do Instituto de Arte e Comunicação Social, também da UFF, que vai contra produções culturais deste gênero, e que, inclusive, estas abrem espaço para ações extremadas. Ela diz também que nenhum direito é absoluto, nem a liberdade.

Diversos apoiadores de ambas visões se manifestaram sobre as publicações, seja em concordância, seja em discordância. Essas dicotomias na definição da performance – sendo arte ou não – e, sobretudo, na aceitação do sentido público da arte passa por uma disputa entre os atores em questão (artistas em coletivo, organizadores do evento e públicos). Essas dicotomias não podem ser reduzidas ao público “de fora” e “de dentro” do espaço público; a arena desta disputa mobiliza atores de diversos espaços sociais distintos.

A intenção deste trabalho não é qualificar a performance do coletivo; a proposta trazida é a tentativa de uma sociologia pragmática da arte nos termos de Heinich (2014): “um sociólogo pragmático [...] não critica, não avalia, não interpreta: descreve, analisa e, por vezes, esclarece relações, estruturas ou *frames* invisíveis” (p. 375) para entender por que um determinado grupo não reconhece a performance como arte e outro a reconhece.

Dar conta da descrição e da análise desta disputa e os conflitos gerados exige, primeiramente, uma reflexão sobre a multiplicidade de questões que estão em jogo. Considera-se um contexto sociopolítico brasileiro de grande participação política e contestação, da crise da democracia representativa e a instituição de uma democracia participativa, a arte contemporânea, recepção dos públicos da performance, experimentações estéticas e divulgação em massa por meios digitais de fragmentações da performance. Não se pretende partir de uma certa ingenuidade e afirmar que dar-se-á conta de todos estes temas. Traz-se discussões teóricas do campo das ciências humanas para identificar os elementos tensionados acerca do evento e, por fim, levantar possíveis hipóteses para entender por que um grupo reconhece como arte e outro não.

2. ALGUNS FRAMES (IN)VISÍVEIS

2.1. A ampliação da democracia

Boaventura de Sousa Santos e Leonardo Avritzer, em *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa* (2002) trazem uma abordagem acerca das concepções de democracia nos países do Sul a partir da segunda metade do século XX, tendo como um dos pontos principais a crise da democracia representativa e a oposição ao pensamento elitista do século. Trata-se de um período em que há um conflito claro entre as concepções hegemônicas da época (teorias elitistas) e as concepções não-hegemônicas (a luta por uma democracia participativa, ampliada pelo reconhecimento da pluralidade humana) (SANTOS; AVRITZER, 2002, p. 43-44; 50-51).

As concepções não-hegemônicas – que aqui têm um foco privilegiado – tem como problema central o

reconhecimento de que a democracia não constitui um mero acidente ou uma simples obra de engenharia institucional. Trata-se, sim, de perceber que a democracia é uma forma sócio-histórica e que tais formas não são determinadas por quaisquer tipos de leis naturais. [...] A democracia, nesse sentido, sempre implica ruptura com tradições estabelecidas, e, portanto, a tentativa de instituição de novas determinações, novas normas, novas leis. (SANTOS; AVRITZER, 2002, p. 51)

Os autores partem de concepções de Habermas para explicar a esfera pública como espaço em que os indivíduos – mulheres, negros, trabalhadores, minorias raciais – podem problematizar em público uma condição de desigualdade. Segundo os autores, Habermas ainda coloca no interior da discussão democrática um procedimento social e participativo. Este procedimentalismo democrático tem de ser uma forma de exercício coletivo do poder político (SANTOS; AVRITZER, 2002, p. 52).

Há também um outro elemento que Santos e Avritzer (2002) discutem que é o

papel de movimentos sociais na institucionalização da diversidade cultural. [...] Os movimentos sociais estariam inseridos em movimentos pela ampliação do político, pela **transformação de práticas dominantes**, pelo aumento da cidadania e pela inserção na política de atores sociais excluídos. (p. 53, grifo próprio)

Essa discussão tem um grande impacto nos processos democráticos, principalmente, da América Latina, como é o caso do Brasil a partir dos anos 1960. Neste contexto, inserem-se novos atores sociais no processo político, instaura-se uma disputa pelo significado de democracia e pela constituição de uma nova gramática social.

Esta disputa colocou três questões em debate: 1) relação entre procedimento e participação social; 2) redefinição sobre adequação da solução não participativa e burocrática ao nível local; 3) relação entre representação e diversidade cultural e social. Estas se intensificam a partir dos anos 1980 na América Latina, e se estendem ao século XXI.

Santos e Avritzer (2002) afirmam também: “os atores que implantaram as experiências de democracia participativa colocaram em questão uma identidade que lhes fora atribuída externamente por um Estado colonial ou por um Estado autoritário e discriminador” (p. 57).

O que está em questão, portanto, é a ampliação da participação política e reivindicação de direitos. Apesar dos autores se aterem mais especificamente ao caso de participação popular no orçamento público em Porto Alegre, suas reflexões são essenciais para outras demandas, como é o caso de se pensar a relação entre performances artísticas como ferramentas de participação política.

Destaca-se a expressão “transformação de práticas dominantes” pois esta tem uma relação direta com a dimensão política do evento, a qual é evidenciada pela nota do chefe do departamento: as mulheres na performance possuíam a *intenção* de denunciar o número excessivo de casos de estupro na cidade.

2.2. Encontros entre arte e política

As relações entre arte na esfera política não são fenômenos recentes na história brasileira. Começam a se tornar públicas a partir dos anos 1950 (MIRANDA; SANT’ANNA, 2014, p. 212), e se intensificam – no século XXI – num processo de artificação da esfera pública e de politização da arte (SANT’ANNA; MARCONDES; MIRANDA, 2017, p. 825).

A partir de 2013, inaugura-se um novo termo utilizado para as performances de cunho político trazida pelos coletivos, o *ativismo*. Segundo Raposo (2015, p. 5), o ativismo se consolida como causa e reivindicação social; e pode ser encontrado em intervenções sociais e políticas. Não é coincidência que este fenômeno foi inaugurado no contexto pós-manifestações de junho de 2013, que são um marco de participação política na atual crise da democracia representativa brasileira.

As aproximações entre a arte e política, nesse momento, estão diretamente ligadas a um processo de diálogo, em ação coletiva, com as questões cotidianas das minorias sociais, políticas, econômicas e culturais; na integração na esfera da arte destas problematizações através de linguagens próprias da arte. Afirmam Sant’anna, Marcondes e Miranda (2017):

O desejo de transformação das regras socialmente vigentes é patente. E, no bojo dessas contestações, a arte tem sido encarada como a viabilizadora de discursos de teor político que, se não buscam a transformação social, ao menos a discutem. Assim, num processo de mão dupla, movimentos sociais e grupos organizados da sociedade civil têm buscado na arte elementos para dar visibilidade a discursos de contestação. (p. 16).

Trazendo as discussões sobre politização da arte para o evento, notamos, claramente, que há, além da denúncia, um desejo por parte dos grupos que estão vulneráveis à violência de romper com estes paradigmas, buscando uma transformação.

2.3. Coletivos de arte, performance e *body art*

Os ditos “coletivos” que agem nos campos artísticos têm sua origem desde os trabalhos de nomes do período moderno da arte brasileira (Anita Malfati, Tarsila do Amaral etc.). O campo artístico, por sua vez, não comporta no mercado todos os artistas e os espaços institucionalizados não agregam artes marginalizadas, o que levou a partir dos anos 2000 a criação e circulação de coletivos artísticos (REZENDE; SCOVINO, 2010, p. 14), como é o caso do Coletivo Coiote. A definição de coletivo não é precisa, entretanto, uma afirmação é interessante:

Os coletivos estão situados em um tempo no qual pensar alternativas para a criação, reflexão, debate, comércio e exposição das práticas artísticas tornou-se fundamental e angustiante. [...] Os coletivos nos colocam uma questão de autossuficiência e produção que articula uma nova possibilidade de geração e administração desse bem comum: a experimentação (REZENDE; SCOVINO, 2010, p. 14)

A experimentação que Rezende e Scovino estão abordando, no caso específico do evento “Xereca Satânica” é a experimentação através do corpo no ato de costura da região íntima.

Por performance, assume-se que

é arte tornada ação corporal efêmera, porém não consideramos toda ação uma performance. É arte um ato voluntário que visa revelar o outro do mundo sensível. É criar faíscas de inteligibilidade, para trazer uma sensação que perdue através da nossa percepção. A performance quer tocar a percepção, que nos deixa abertos ao mundo, e ser guardada como sensação, que é aquilo que dura (MIRANDA; SANT’ANNA, 2014 apud. MEDEIROS, 2007)

O corpo, portanto, é o sujeito e o objeto da arte da performance. Quando se trata de coletivos em performance, se fala de uma arte corporal que não possui um significado prévio;

de uma arte que sai dos espaços institucionalizados e tomam os espaços populares; de relações intersubjetivas de trocas e construções de significados a partir de interpretações pessoais e coletivas e, em especial, de questionamento e diálogo sobre os problemas sociais (MIRANDA; SANT'ANNA, 2014 p. 213; 216).

Um dos movimentos artísticos que surge na esteira da arte contemporânea é a *body art*. Segundo Cauquelin (2005)

a arte assume com frequência uma postura de reivindicação: o corpo na cidade contemporânea é negado, rejeitado, neutralizado, funcionalizado ao exagero. É apenas uma peça de um jogo abstrato, dentro de uma enorme máquina que devora a energia. O artista reivindica então um “direito ao corpo”, à emoção carnal, mesmo que tenha de passar pelo sofrimento – a *body art* põe em cena o corpo torturado do artista –, o inaceitável, o feio, o sujo, mesmo o pavoroso. Como qualquer corpo, do qual ela seria a expressão, a obra é efêmera, convive com a escatologia, o dejetivo e o lixo. (p. 148)

De acordo com essa definição que traz a autora, pode ser percebida as íntimas ligações do movimento com a performance. A intencionalidade das artistas, mesmo que façam uso do corpo torturado, inaceitável, sujo e espantoso, faz parte deste contexto da arte contemporânea, como havia afirmado o chefe do departamento.

2.4. Uma sociologia pragmática da arte contemporânea

Nathalie Heinich (2014) em *Práticas da arte contemporânea: uma abordagem pragmática a um novo paradigma artístico* tem a pretensão de descrever uma série de regras do campo artístico contemporâneo (utilizando a expressão em termos de Pierre Bourdieu³). Neste artigo, a autora afirma que a arte contemporânea é uma modalidade artística que coexiste com as outras modalidades (arte moderna, arte clássica). Afirma ainda que “enquanto o espectador não entender essa nova regra do jogo [contexto do objeto], não poderá apreciar ou até mesmo *ver* o que está em jogo.” (HEINICH, 2014, p. 377). Isto é, os objetos na arte contemporânea deixam de ter a autonomia que possuíam na arte moderna; começam a existir à medida que possuem textos (assinados pelo próprio autor ou por um especialista), que possuem a implementação de ideias, emoções ou sensações na mente e no corpo do espectador, que possuem mediadores e um dos aspectos mais importantes – entre outros trazidos pela autora – para a análise do evento: os círculos de reconhecimento.

³ WACQUANT, Loïc. Mapear o campo artístico. Sociologia, Problemas e Práticas. Lisboa, n. 48, 2005. pp. 117-123

Heinich (2014, p. 381) considera quatro círculos de reconhecimento dos objetos na arte contemporânea: os colegas (outros artistas), donos de galerias e colecionadores, curadores e críticos de arte e o público. O público para a autora não toma grande ênfase, mas este faz parte das “regras do campo artístico contemporâneo”.

Tomando como ponto central o “Xereca Satânik”: o que faz com que um determinado público não reconheça como arte e outro reconheça? É a falta de um especialista para assinar um texto da performance? É o fato do evento ter acontecido fora dos espaços institucionalizados de arte, a um público restrito? Ou a falta das sensações na mente e no corpo dos espectadores (a falta de uma experimentação estética)?

2.5. Públicos de arte

Mesmo que consideremos, como mostra Dabul (2008, p. 259-260), que a partir da década de 1970 houve um processo de expansão dos centros culturais, o que ampliou o acesso às artes por camadas mais populares da sociedade, sobretudo nos grandes centros urbanos (Rio de Janeiro, São Paulo), não é suficiente para a análise deste trabalho. A performance do evento “Xereca Satânik” ocorreu no campus de uma universidade pública, no prédio multiuso que até o momento do evento não havia sido inaugurado e foi organizada por estudantes do curso de Produção Cultural. O espaço universitário é, tampouco, um espaço criado para fins de lazer como centros culturais. O campus, apesar de ser público, não possui um fluxo de pessoas de diferentes origens sociais como os centros urbanos.

É notório, a partir deste caso, que a arte dentro de seus espaços institucionalizados (galerias, museus e centros culturais) possuem um valor diferente das artes manifestadas fora destes espaços. Os usos do corpo, inclusive, fazem parte de um novo paradigma artístico, ao qual determinados públicos podem não estar adeptos. Entretanto, se houveram diversas manifestações em apoio ou em desaprovação acerca do evento, houve público. A questão que não pode deixar de ser posta é: onde se localiza este público?

2.6. Experimentações estéticas, consumo e ressignificações da performance

Ao considerar as sensações como forma de reconhecimento da arte, adentra-se em temas como experimentações estéticas e recepções do público. Temas que ultrapassam os

limites da sociologia e se acampam na filosofia da arte, estética etc. Abre espaço, inclusive, para estudos de percepção, cognição entre outros.

Paulo Monteiro (1993) afirma que

[...] ao longo da história a “arte” tem obedecido a definições radicalmente “diferentes talvez irreduzíveis a uma noção comum”. Mudaram constantemente: o que é considerado arte, as suas relações com as restantes produções sociais, as fronteiras entre os vários tipos de arte, etc. É nesse sentido que o conceito de percepção estética se revela traiçoeiro e contestado [...]. (p. 2)

Seria então que a percepção estética do público tem definições de arte com base em outros paradigmas artísticos? Antes de tentar pensar uma possível resposta para esta questão, pensemos em outro dado importante que Monteiro (1993) coloca: o da comunicação de massa. Traz uma afirmação de Marx em seu texto: “o consumo completa a produção” (p. 6). Se, neste caso analisado, o consumo é importante para a produção (apropria-se a produção aqui dita para a produção de sentido da performance), como foi consumida a performance?

Vejamos, também, que este contato com a performance foi de forma contrária a que Dabul (2008, p. 56) descreve em *Conversas em exposição: sentidos da arte no contato com ela*. No artigo, a autora afirma que as conversas nos espaços institucionalizados de arte, por vezes, estão ligadas à tentativa de interpretação das obras e das intencionalidades dos artistas; a busca por significados ou referentes na própria obra. Em contraposição com a performance, o público que reconhece a performance como mero ritual satânico, buscou significados e referentes a partir da intencionalidade dos artistas ou reproduziram discursos de outros atores? Se apenas reproduziram, o fizeram por que não tiveram contato físico/visual/experimental com a performance?

Ademais, se o espaço onde ocorreu o evento, apesar de público não tem um fluxo de diferentes grupos sociais, o consumo da performance foi feito pelas mídias sociais. Em muitos casos o contato com a mesma esteve intimamente ligado a ferramentas comunicacionais (imagens, vídeos, matérias em blogs, jornais e revistas) – o que pode ter permitido ressignificar os sentidos da performance pela ausência do contato direto com a performance.

Já foi mostrado, brevemente, que houveram divergências entre ambas as partes – os que defendem a performance como arte e os que não o fazem – na emissão de notas e matérias eletrônicas. Ambas, associam a performance a determinados sentidos. Sentidos estes, que são coletivamente compartilhados, ainda que mais ou menos individuais (MONTEIRO, 1993, p. 6). As revistas/jornais são comumente associados a duas posições políticas distintas:

esquerda e direita. Quem reconhece a performance como arte *tende*, então, à esquerda e vice-versa?

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A primeira conclusão a que conseguimos chegar é de que a performance é arte e faz parte do contexto político, que utiliza desta como meio de propagação de ideias contestatórias e do contexto artístico, pois faz parte de movimentos artísticos contemporâneos, como a *body art* e está intimamente relacionada às formas de produção e circulação da arte por meio de coletivos artísticos.

Pode ser que a falta de um dos elementos aqui explicitados comprometam a compreensão da performance por parte do público. Como a falta da experimentação estética, o não-conhecimento dos contextos social e político contemporâneos, bem como o desconhecimento da função social da arte e sua politização nesse contexto ou o fato da localização do espaço onde foi realizada a performance que é de menor acesso a outros grupos sociais, não os permitiram interpretar de acordo com a intencionalidade dos artistas. Ou até que a opinião do público sobre a performance parte de conceitos artísticos de outros contextos.

Pode ser que a recontextualização da performance, como no curta “Night Cafe” (2011) dirigido por Lígia Dabul, no qual os atores entrevistados ressignificam o quadro Night Café de Van Gogh – não entrando na discussão da contraposição entre os lugares e contextos da obra de Van Gogh e da performance do “Xereca Satânik” – de acordo com suas experiências no bar, crie outros sentidos para a performance e para a arte, ou melhor, ressignifique a performance.

Há muitas possibilidades de explicar o evento, e este se mostra controverso e complexo. A disputa pela definição aparenta estar mais intimamente ligada à luta por espaços no campo político que propriamente no campo artístico. Do contrário, caso a disputa fosse realmente pelo sentido público da arte, a performance *La Bête*, ocorrida no Museu de Arte Moderna (MAM) de São Paulo não teria gerado um repertório um tanto parecido: o uso do corpo que gerou uma série de transgressões a normas sociais vigentes, e que no fim foi tratado como pedofilia por parte do público que a assistiu, após a circulação de vídeos pela *internet* de uma criança colocando a mão no corpo do *performer* no museu. Importante ressaltar que, neste contexto, diversos atores políticos ganharam o protagonismo na denúncia e

mobilização contra estes eventos, como o Movimento Brasil Livre (MBL), os quais levaram estes casos ao Ministério Público Federal.

Por outro lado, é também injusto colocar no bojo da crítica vazia e do puro não reconhecimento da arte manifestações de indivíduos, socialmente localizados, que por diversas razões não obtiveram acesso à uma educação estética para a leitura e compreensão destas novas linguagens que possui a arte contemporânea, ou melhor, as artes que são produzidas no período contemporâneo. É necessário entender que, democratização do acesso aos centros culturais e museus e educação estética são pontos que podem em muitos casos estar intimamente ligados, mas em muitos outros estão dissociados ou distantes.

Não foi pretendido fazer afirmações limitantes sobre o evento. Tomamos como centro a disputa pela afirmação da performance como arte ou não. Se estivéssemos nos limitado às discussões políticas, desconsideraríamos outros campos do saber como as regras do campo artístico, as formas de organizações sociais, as experimentações estéticas entre outros temas e vice-versa. Seja ritual satânico, seja arte contemporânea ou seja ato político, a questão que moveu o caso “Xereca Satânik” é a disputa política que toma a arte como via de propagação de ideias contestatórias sob o desejo da transformação de práticas dominantes.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. A institucionalização da anomia. In: **O poder simbólico**. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1989. p. 255-279.

CAUQUELIN, Anne. **Arte contemporânea: uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 168 p.

DABUL, Lígia. Conversas em exposição: Sentidos da arte no contato com ela. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, vol. 16, pp. 55-63, jul. 2008.

_____. Museus de grandes novidades: centros culturais e seu público. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 14, n. 29, pp. 257-278, jan./jun. 2008.

HEINICH, Nathalie. Práticas da arte contemporânea: uma abordagem pragmática a um novo paradigma artístico. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 04, pp. 373-390, out. 2014.

MIRANDA, Ana Carolina Freire Accorsi; SANT’ANNA, Sabrina Marques Parracho. Coletivos em performance: algumas relações entre arte, corpo e política. **Illuminuras**. Porto Alegre: v. 15, n. 35, p. 212-221, jan./jul. 2014.

MONTEIRO, Paulo Filipe. Públicos das artes ou artes públicas? **Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação**, 1993. 10 p.

RAPOSO, Paulo. “Artivismo”: articulando dissidências, criando insurgências. **Cadernos de Antropologia e Arte**. Salvador, v. 4, n. 2, 2015, p. 3-12.

RESENDE, Renato; SCOVINO, Felipe. **Coletivos**. Rio de Janeiro: Editora Circuito, 2010.

SANT’ANNA, Sabrina Marques Parracho; MARCONDES, Guilherme; MIRANDA, Ana Carolina Freire Accorsi. Arte e Política: a consolidação da arte como agente na esfera pública. **Sociologia & Antropologia**. Rio de Janeiro: v. 7, n. 3, p. 825-849, dez. 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa; AVRITZER, Leonardo. Introdução: para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Democratizar a democracia: caminhos da democracia participativa**. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: 2002. p. 39-82.

WACQUANT, Loïc. Mapear o campo artístico. **Sociologia, Problemas e Práticas**. Lisboa, n. 48, 2005. pp. 117-123

MATÉRIAS DE JORNAIS/REVISTAS/BLOGS

AZEVEDO, Reinaldo. Universidade Federal em tempos petistas: vagina é costurada num evento chamado “Xereca Satânik” na UFF. Vocês estão lendo direito. Chefão do departamento diz que os críticos da festa são “conservadores e defensores do estupro”. Veja como a coisa toda foi duplamente financiada com o seu dinheiro: Vejam estas fotos. É espantoso! É estupefaciente! É grotesco! Mas é tudo verdade. A reitoria da Universidade Federal Fluminense (UFF) informou que foi criada uma comissão para apurar a denúncia de uma suposta orgia sadomasoquista ocorrida no polo da universidade em Rio das Ostras, na região dos Lagos, no Rio. Conversa mole! Não [...]. **Revista Veja**, 3 jun. 2014. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/universidade-federal-em-tempos-petistas-vagina-e-costurada-num-evento-chamado-xereca-satanik-na-uff-voces-estao-lendo-direito-chefao-do-departamento-diz-que-os-criticos-da-festa-sao-conservadores-e-de/> Acesso em: 10 jan. 2020.

COMUNIDADE acadêmica esclarece evento “xereca satânik”. **União Nacional dos Estudantes**. Brasil, 01 jun. 2014. Disponível em: <https://une.org.br/2014/06/comunidade-academica-esclarece-evento-xereca-satanik/> Acesso em: 10 jan. 2020.

FESTA ‘satânica’ da UFF terá ato de apoio: No evento da semana passada, no campus Rio das Ostras, estudantes ficaram nus e uma mulher teve a vagina costurada. **O Globo**, 2 jun. 2014. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/educacao/festa-satanica-da-uff-tera-ato-de-apoio-12687369> Acesso em: 10 jan. 2020.

PERFORMANCE feminista é interpretada como “ritual satânico”: No evento “Xereca Satânica”, realizado na UFF, uma mulher teve sua vagina costurada como forma de protesto. **Revista Fórum**, 2 jun. 2014. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/noticias/performance-feminista-e-interpretada-como-ritual-satanico/> Acesso em: 10 jan. 2020.

SOLIDARIEDADE às xerecas satânicas. **Blogueiras Feministas**. Brasil, 02 jun. 2014. Disponível em: <https://blogueirasfeministas.com/2014/06/02/solidariedade-as-xerecas-satanicas/> Acesso em: 10 jan. 2020.

FILMOGRAFIA

DABUL, Lígia. Night Cafe (NECTAR-UFF), 2011.

A INTERSEÇÃO ENTRE O VEGANISMO E O FEMINISMO

THE INTERSECTION BETWEEN VEGANISM AND FEMINISM

LA INTERSECCIÓN ENTRE VEGANISMO Y FEMINISMO

Ana Clara Soares Fernandes¹

RESUMO

Esse referido ensaio tem como objetivo explicar as interligações e paridades entre esses dois movimentos com uma visão sócio-política analisando as semelhanças dos movimentos, da própria opressão sofrida por ambos e a importância que a interligação entre eles tiveram durante a história, e de como essa interligação foi de certo modo apagada/excluída. Ademais, esse ensaio reflete um pouco sobre um assunto que pouco se aborda dentro a ciência: o direito dos animais.

Palavras-chave: Feminismo. Veganismo. Movimentos sociais. Apagamento histórico. Sociologia.

ABSTRACT

This essay aims to clarify the interconnections and similarities between these two social movements, where there is a socio-political view analyzing the similarities of these two movements, in which there is also oppression suffered by both and the importance that the interconnection between them had during the Historic period and how this interconnection was "erased". Furthermore, this essay reflects a little on a subject that is not much addressed in science: the animal rights.

Key words: Feminism. Veganism. Social movements. Historical deletion. Sociology.

RESUMEN

Este ensayo tiene como objetivo explicar las interconexiones y las paridades entre estos dos movimientos con una visión sociopolítica que analiza las similitudes de los movimientos, la opresión en sí sufrida por ambos y la importancia que tuvo la interconexión entre ellos en la historia, y cómo esto la interconexión ha sido algo eliminada. Además, este ensayo refleja un poco sobre un tema que apenas se aborda en la ciencia: el derecho animal.

Palabras clave: Feminismo. Veganismo. Movimientos sociales. Apagón. Sociología.

1 VEGETARIANISMO E FEMINISMO: DOIS MOVIMENTOS E A OPRESSÃO PELO PATRIARCADO

O hábito de comer vegetais e não se alimentar de carne perdura na humanidade há milhões de anos e o contexto cultural e ambiental de cada grupo colabora para que essa prática torne-se sustentável ou não. Na Ásia, pela valorização do consumo de ervas, as pessoas eram mais propensas a serem vegetarianas, a praticarem a agricultura. Em algumas religiões, a prática de comer carne é imprópria, tanto por algum mito simbólico, quanto pelo

¹ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará.

próprio sofrimento animal. Os hindus não comem carne de vaca, por exemplo, por acreditarem que o animal é a "mãe da vida". Como Maria é para os cristãos a mãe de Deus, a mãe vaca é a representação de tudo que é vida, e por vezes esse "amor à vaca" foi considerado culpado pela fome e miséria na Índia por técnicos ocidentais, embora o sistema que não inclui a vaca como excedente de carne e leite cause menos desperdício do que o sistema que impera nos Estados Unidos (HARRIS, 1978). Alguns religiosos egípcios também acreditavam que a carne estava ligada ao carma, pela crença da reencarnação entre corpos humanos e não-humanos.

Alguns pensadores ao longo dos séculos se posicionaram como vegetarianos, embora houvesse um apagamento dessa posição. Jean-Jacque Rousseau (1979) foi um desses pensadores, um dos primeiros a afirmar que o ser humano é naturalmente vegetariano por possuir arcadas dentárias mais semelhantes a dos animais vegetarianos do que a dos animais carnívoros.

Os animais que você come não são aqueles que devoram outros, você não come as bestas carnívoras, você as toma como padrão. Você só sente fome pelas criaturas doces e gentis que não ferem ninguém, que o seguem, o servem, e que são devoradas por você como recompensa de seus serviços (ROUSSEAU, 1979, p. 122)

Apesar de ter um certo espaço na história da humanidade, o vegetarianismo perdeu parte desse reconhecimento durante as evoluções sociais e culturais da história. Mas, ao longo dos anos 1970, o movimento do direito dos animais voltou a ganhar espaço, assim como outros movimentos políticos, como o feminismo. Nesse mesmo período, a autora Carol J. Adams (2018) começou a desenvolver uma teoria feminista-vegetariana em que correlacionava a interdependência entre o vegetarianismo e o feminismo.

Em seu livro *A política sexual da carne*, Adams (2018) discorre sobre a interligação da opressão patriarcal com as mulheres e com os próprios animais. Pelo termo implantando como "referente ausente" a autora explana a forma com que animais e mulheres encaixam-se na mesma lógica de violência no sistema patriarcal:

A violência sexual e o consumo de carne, que parecem ser formas distintas de violência, têm no referente ausente um ponto de interseção. As imagens culturais de violência sexual e a violência sexual real, frequentemente repousam no nosso conhecimento de como os animais são retalhados e comidos [...] Assim, quando mulheres são vítimas de violência, o tratamento dado aos animais é lembrado. (ADAMS, 2018, p. 81)

O homem come carne porque necessita “ser forte”, necessita ser viril, e a carne é vista como um símbolo de força. É interessante analisar o conceito de *habitus* desenvolvido por Pierre Bourdieu (1983):

[...] Um sistema de disposições duráveis e transportáveis, que integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações - e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças as transferências analógicas de esquemas. (BOURDIEU, 1983, p. 65)

Como uma forma de externar as ligações entre gostos e preferências de indivíduos e grupos sociais de uma mesma trajetória, entretanto como um produto histórico, Bourdieu (1983) afirma que o *habitus* não é destino, podendo ser moldado por novas experiências e assim, sendo afetado pelas mesmas.

Em algumas sociedades, o *habitus* de comer a carne animal, principalmente bovina significa ter força, virilidade, masculinidade. Woortmann (1985) indaga, em um estudo sobre gênero e comida notados sob contexto camponês, que um centro familiar (pai e mãe) tem como objetivo principal alimentar o homem adulto nas refeições, uma vez que é o mesmo quem trabalha e quem logicamente precisaria de mais energia; a mulher-mãe e os filhos, por sua vez, comem apenas depois do homem-pai, alimentando-se das sobras. O homem, por ser quem trabalha, necessita de comida "forte" e com "sustância", privando até mesmo os filhos para conseguir continuar firme no trabalho.

O sexismo no consumo de alimentos é notável também ao analisar a aristocracia europeia. Adams (2018) cita no primeiro capítulo de seu livro que, durante a aristocracia, quem gozava de poder consumia carne, ou seja, homens. Mulheres, tanto as participantes da aristocracia quanto as mulheres de “segunda classe”, consumiam alimentos também considerados de “segunda classe”: legumes, verduras, frutas e grãos, nada de carne. Infe-re-se, então, que a mulher era vista como um ser inferior e por isso não necessitava da “força da carne.”

O corpo feminino, o masculino e os próprios alimentos são classificados por duas formas por Woortmann (2008): uma dicotomia entre quente ou frio, dentro de uma noção simbólica. Em sua interpretação, o autor fala que o corpo humano é composto por dois órgãos principais, o cérebro e o coração; o cérebro é considerado "frio" e "sem sangue", lugar onde se "organiza as ideias", já o coração é visto como "quente", aquele que tem a função de "governar o corpo", distribuir sangue e vida.

Além disso, a mulher se diferencia do homem por possuir um órgão a mais: o útero, órgão esse também considerado "quente". Dessa forma, supõe-se que existe um "desequilíbrio", sendo o homem com um órgão "frio" e outro "quente" e a mulher com um "frio" e dois "quentes" e, dessa forma simbólica, a mulher é vista como em constante "perigo" para a sociedade, assim como os alimentos considerados "quentes" (termo que não se refere apenas à temperatura) são aqueles a que fazem os indivíduos ficarem "nervosos" e os alimentos frios são o oposto disso, servindo para "acalmar os nervos". Nesse entendimento, a mulher é vista como um ser desequilibrado, inferior e perigoso.

2 RELAÇÕES COM O PATRIARCADO: DOMINAÇÃO E SUBMISSÃO

A “objetificação” da mulher e a “coisificação” do animal, que posteriormente virará “carne” por meio do referente ausente, unem-se numa opressão patriarcal. Nesse ciclo de objetificação do referente ausente, a linguagem é essencial: o referente ausente é o véu que se põe entre a carne e o animal vivo, entre a vaca que corre pelo campo e o pedaço de hambúrguer vendido. Coral Lansbury (1907), em um protesto contra a vivisseção, falou: “Já se disse que uma visita a um matadouro transformaria em vegetariano o mais convicto carnívoro existente entre nós”. Os matadouros são essenciais para a estruturação do referente ausente: esconde-se a forma como os animais são retalhados, tratados e mortos e assim exclui-se a ideia de que um pedaço de bife cru em uma bandeja de plástico já foi vida.

Animais são vistos como objetos subservientes ao ser humano, como a mulher é vista em relação ao homem e também como o empregado é visto pelo patrão. A comparação entre um matadouro e uma fábrica é de um certo modo pertinente porque a divisão do trabalho por linhas de montagem que Henry Ford originou, deu-se início através de um matadouro em Chicago, com uma linha de desmontagem. Ele se interessou pelo método de atividades fragmentadas da matança dos animais e o levou para suas fábricas, criando as tais linhas de montagem.

As relações de submissão e dominação estão presentes tanto na exploração dos animais quanto na opressão vivenciada pelas mulheres. Essa mesma relação entre dominação e submissão está presente na obra de Carole Pateman (1988). Em *O contrato sexual*, a autora debate o conceito de senhor e serva para dissertar sobre como os teóricos do contrato social excluíram da mulher a possibilidade de ser reconhecida como indivíduo. Esse conceito pode ser aplicado à própria opressão que os animais sofrem. Esses são vistos como tendo apenas

uma utilidade: servir ao homem, estar 100% submissos. Nessa perspectiva, os matadouros têm como finalidade excluir a interação existente entre homem e animal.

Assim, a carne estampada em frigoríficos deixa de ser relacionada a um animal vivo, mas sim à comida. Da mesma forma é feita na pornografia ou até então na prostituição. Pateman trata a prostituição num sentido cultural de diferença sexual, onde o homem compra sexo de uma mulher (heterossexualmente falando), e aponta para a distorção que é comprar serviços sexuais, já que os órgãos sexuais da prostituta não poderiam ser utilizados sem a presença dela ou sem sua subordinação.

O mesmo acontece com os animais, no entanto, devido ao referente ausente, a sociabilidade passa a ver a carne simplesmente como comida e não como um animal morto, apagando, assim, o conceito. A carne é um animal, a prostituta é uma mulher, no entanto, numa visão de senhor e serva, o animal e a mulher são apenas objetos.

3 A ORIGEM DOS MOVIMENTOS E A INTERSECÇÃO APAGADA

A interdependência entre os dois movimentos pode não ser tão notavelmente perceptível, afinal, como mulheres e animais se assemelham? Como a organização e desenvolvimento dos mesmos podem ter alguma similaridade? Mary Wollstonecraft foi uma escritora, autora do famoso livro *Frankenstein* (1818), que fez afirmações bastante feministas, mas, segundo Adams (2018), essa questão feminista-vegetariana também foi silenciada de sua obra ao longo do tempo.

A Criatura sem nome, que Gilbert e Gubar veem como buscando um princípio materno em meio a um mundo de pais, condena resolutamente a comida e os costumes dos pais; nesse sentido, o seu vegetarianismo transmite insinuações feministas tanto quanto pacifistas. Aqueles que naquela época injuriaram abertamente a dieta da carne não perceberam que estavam criticando veladamente um símbolo masculino. (ADAMS, 2018, p. 177)

No século XIX, o movimento feminista tinha atingido sua primeira onda. As sufragistas, mulheres inglesas, lutavam para conseguir ter o direito ao voto durante a revolução industrial. Além do voto, elas também lutavam pela igualdade política e jurídica entre os gêneros. Aliás, a primeira onda do feminismo foi marcada pela luta por direitos iguais a cidadania, embora a luta pelo direito ao voto tenha se tornado o marco da luta das sufragistas em todo o mundo. O que não se sabe, no entanto, é que muitas dessas mulheres

sufragistas também lutavam pelo feminismo-vegetariano e pelo movimento antivivisseccionista.

Mulheres que foram presas optavam pela opção vegetariana na prisão, como Leah Lemanan explana em seu artigo *The Awakened Instinct: vegetarianism and the women's suffrage movement in Britain* a relação existente entre o próprio movimento sufragista e o vegetarianismo. O vegetarianismo fazia parte da WFL (Women's Freedom League), uma das organizações presentes com as sufragistas.

Durante a segunda onda do feminismo, que ganhou notoriedade a partir da década de 1960, a obra *O Segundo Sexo* (2009), de Simone de Beauvoir, foi considerada uma das pioneiras que marcaram o pensamento feminista da época e apontava a concepção de que a subordinação da mulher ao homem é construída socialmente e não é simplesmente um fenômeno biológico. A antropóloga Margareth Mead, em seu livro *Sexo e temperamento* (2003) analisa como as noções de feminilidade e masculinidade mudam de acordo com a cultura, provando que esses conceitos não são fixos.

Outras autoras ganharam visibilidade, entre elas Françoise D'Eaubonne, autora da obra *Feminismo ou morte* (1974), em que ela cita o termo “ecofeminismo” definido pela própria autora como: “A capacidade das mulheres, como impulsoras de uma revolução ecológica, de ocasionar e desenvolver uma nova estrutura relacional de gênero entre os sexos, bem como entre a humanidade e o meio ambiente”.

O ecofeminismo procura, então, abolir a cultura patriarcal da submissão da mulher ao homem e ter uma relação de igualdade e melhoria da condição de vida defendendo o meio ambiente e garantindo a valorização da vida de todos os seres. Isso porque as ecofeministas acham contraditório lutar contra a opressão das mulheres e ser conveniente a exploração dos animais.

Outra autora que esteve presente durante a segunda onda do feminismo foi Ângela Davis, filósofa socialista e ativista pelos direitos das mulheres, contra a discriminação racial e social nos EUA e abertamente vegana. Em 2012, em um discurso que proferiu na 27ª Conferência sobre o empoderamento das mulheres de cor, Davis falou sobre seu posicionamento como vegana:

O fato de que podemos sentar para comer um pedaço de frango sem pensar nas condições horríveis em que os frangos são criados industrialmente no país é um sinal dos perigos do capitalismo. Como o capitalismo colonizou as nossas mentes para não olhar para além da própria mercadoria, o fato de que nos recusamos a entender as relações que sustentam os produtos que usamos em uma base diária.

Como fazemos com a comida [...]. Eu acho que há uma conexão no maneira como tratamos os animais e a maneira como tratamos as pessoas que estão abaixo do todo na escala hierárquica. (DAVIS, 2012)

4 OUTRAS EXPLORAÇÕES

Uma leitura marxista da exploração animal que se aplica entre a redução de seres a apenas mercadoria e força de trabalho. A regra fundamental do capitalismo é o maior lucro possível, ignorando qualquer ética ou moral, mercantilizando toda e qualquer relação. Para o capitalismo, os trabalhadores e os animais são apenas “coisas” que servem para acúmulo de riquezas e lucro. Esse sistema proporciona uma falsa liberdade: a liberdade do mercado e, assim, avança em meio a várias opressões, conseguindo se adaptar ao patriarcado e a sua forma de dominação.

A mercantilização dos animais atingiu tal ponto que conseguiu se adaptar perfeitamente ao sistema capitalista. Os produtores de carne, ovos, leite, mel, couro e etc. passaram a ser tratados como verdadeiras máquinas de produção em larga escala para gerar mais lucro e, quando se tornam improdutivos, são descartados, fazendo uma comparação entre o conceito do referente ausente de Carol J. Adams (2018) com o de trabalho estranhado de Marx (2008).

A exteriorização do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa, mas, bem além disso [que se torna uma existência] que existe fora dele, independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha. (MARX, 2008, p. 81)

A prerrogativa do trabalhador não se enxergar no próprio objeto produzido e da sua força de trabalho flerta com a ideia do referente ausente de Adams (2018), em que os animais são separados da carne, da mesma forma que o trabalhador é separado do seu objeto produzido. Questão que levanta Pateman (1988) sobre como a prostituta, enquanto mulher, é separada no contrato social dos próprios serviços sexuais que presta, tornando-se apenas objeto sexual à venda para homens.

O capitalista não contrata e não pode contratar a utilização do dos serviços ou a capacidade do trabalho do proletariado. O contrato do trabalho dá ao patrão o direito de controlar a utilização do trabalhador, ou seja, o ser, a pessoa e o corpo do trabalhador durante o período estabelecido no contrato de trabalho. Do mesmo modo, os serviços de uma prostituta não podem ser prestados a não ser que ela esteja presente; a propriedade da pessoa, diferente das propriedades materiais, não pode ser separada do seu dono. (PATEMAN, 1993, p. 297)

Essa conexão entre a luta de classes e a exploração animal pode ser vista no Ecosocialismo, uma vertente ideológica marxista que segue a mesma lógica do Ecofeminismo: defende o meio ambiente e todas as formas de vida, querendo abolir o capitalismo que explora os seres humanos e a natureza e os vê como apenas mercadoria para lucro. Além disso, atenta-se para o fato de que a crise ecológica poderá até mesmo acabar com o capitalismo quando extinguiem os recursos naturais para exploração, mas a exploração humana deve continuar até que a humanidade esteja realmente ameaçada.

5 UMA INTERSEÇÃO COM A TEORIA POLÍTICA FEMINISTA

Em *O contrato sexual*, Carole Pateman (1988) explica como os teóricos do contrato social ignoraram o fato de que as mulheres também fazem parte da sociedade, e que também são indivíduos como os homens. Pateman (1988) expôs como os contratos feitos tratavam-se de contratos sexuais sobre a dominação do homem sobre a mulher. A mulher, no contrato social, pelas palavras da autora, é apenas um objeto, não é considerada uma cidadã, não possui direitos, nem mesmo no casamento: a mulher é vista como naturalmente submissa ao homem.

Fazemos, então, uma comparação entre a forma que Pateman (1988) enxerga a problemática da mulher e a forma que os animais de abate são tratados. Bois, bezerras, carneiros, vacas, galinhas etc., criados em cativeiros, são cruelmente maltratados. Além disso, eles consomem 40% dos grãos produzidos no mundo e 70% da água gasta no Brasil é utilizada para cultivo desses mesmos grãos. Mas focando na comparação com as críticas de Pateman (1988) ao contrato social e a mulher, esta não era vista como um indivíduo, assim como o animal não é visto como um ser merecedor de direitos.

Isso vai ao encontro da ideia do antropocentrismo, em que o homem é o centro de tudo e as outras espécies existem apenas para servi-lo. Assemelha-se também ao machismo, em que a visão que se tem é a de que tudo que é do sexo masculino é superior, enquanto tudo que é ligado ao feminino é inferior.

Pateman (1988) deixou claro em sua obra que a “invizibilização” da mulher no contrato social era de um carácter dominador. A naturalização da mulher como sendo alguém inferior, seria, portanto, bastante semelhante à naturalização da ideia de que os animais são

criados apenas para servir ao homem, principalmente ao paladar do homem, sem ter direito algum.

6 CONCLUSÃO

As ligações entre o movimento feminista e o vegetarianismo não são tão claras, tanto é que suas similaridades se encontram ainda veladas para muitos. Assim como a própria interseção do movimento feminista-vegetariano, que caminharam juntos durante várias épocas, das sufragistas até Ângela Davis, as conexões com o próprio marxismo e a exploração do proletariado.

As críticas de Carole Pateman (1988) ao contrato social, por este ignorar que mulheres também são indivíduos, pode-se aplicar também ao fato de que se é ignorado que os animais também são seres vivos e que merecem ter seus próprios direitos; não existindo apenas para serem subordinados ao ser humano e, principalmente, ao indivíduo do sexo masculino. Defende-se, então, que todas as opressões são, de uma forma, interligadas.

REFERÊNCIAS

ADAMS, J. Carol. **A Política Sexual da Carne**. 2. ed. São Paulo: Editora Alaúde, 2018.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**: 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2009.

DAVIS, Angela. **The 27th Annual Empowering Women of Color Conference**. Pauley Ballroom. University of California. 2012. (Comunicação oral).

D'EAUBONNE, Françoise. **Le féminisme ou la mort**. Paris: Pierre Horay, 1974.

MEAD, Margareth. **Sexo e Temperamento**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva. 2003.

MÜLLER, Bruno. **Uma leitura marxista de luta em defesa pelos direitos dos animais**. 2009. Disponível em: <https://www.algoadizer.com.br/edicoes/materia.php?MateriaID=391>
Acesso em: 5 jun. 2019.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato. (org.) **Bourdieu**, Coleção Grandes Cientistas Sociais, n. 39. São Paulo: Ática.

HARRIS, Marvin. **Vacas, porcos guerras e bruxas: os enigmas da cultura**. R.J., Civilização Brasileira, 1978.

LENEMAN, Leah. The awakened instinct: vegetarianism and the women's suffrage movement in Britain. **Women's History Review**, [s.l.], v. 6, n. 2, p.271-287, jun. 1997. Informa UK Limited. <http://dx.doi.org/10.1080/09612029700200144>

COLERATO, Marina. **Frankenstein e o Silenciamento das Feministas-Vegetarianas**. 2016. Disponível em: <https://www.modifica.com.br/ecofeminismo-frankenstein-silenciamento-das-feministas-vegetarianas/#.XymiXShKjDc> Acesso em: 05 jun. 2019.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. 3. ed. São Paulo: Editora Boitempo, 2008.

MOCELLIN, Vivian. **Veganismo ético, político e interseccional**. 2018. Disponível em https://medium.com/@vivian_mocellin/veganismo-%C3%A9tico-pol%C3%ADtico-e-interseccional-ac2ce4db9339 Acesso em: 21 jun. 2019.

GOLDKORN, Thais; MIRANDA, Barbara. **#32 Por uma teoria feminista vegetariana**. 2019. Disponível em: <https://medium.com/outras-mamas-podcast/teoriafeministavegetariana-ae0905d7eb63> Acesso em: 04 abr. 2019.

PATEMAN, Carole. **O Contrato Sexual**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1988.

PISCITELLI, Adriana. **Gênero: a história de um conceito**. In: ALMEIDA. B. H; SZWAKO, J. (Orgs.). *Diferenças e igualdades* São Paulo: Berlendis Editores: 2009. p. 116-146.

ROUSSEAU, Jean. J. **Emílio ou da Educação**. 3. Ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1995.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. R.J., Zahar, 1979, A preferência de Comida e o Tabu nos animais domésticos americanos.

WOORTMANN, Klaas. Quente, frio, e reimoso: alimentos, corpo humano e pessoas. **Caderno Espaço Feminino**, v.19, n. 01, jan./jul. 2008, p.17-30.

WOORTMANN, Klaas. A comida, a família e a construção do gênero feminino. **Revista Dados**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1,1986.

A JORNADA DAS TRIPULANTES: UM ENSAIO SOBRE REPRESENTAÇÕES FEMININAS EM USS CALLISTER

THE JOURNEY OF CREWERS: AN ESSAY ON FEMALE REPRESENTATIONS ON THE USS CALLISTER

EL VIAJE DE LAS TRIPULANTES: UN ENSAYO SOBRE REPRESENTACIONES FEMENINAS EN EL USS CALLISTER

Haline Alves de Medeiros Mesquita¹

RESUMO

Este ensaio tem como objetivo trazer reflexões acerca das relações de gênero por trás das representações femininas nas mídias digitais através da análise do episódio USS Callister, o primeiro episódio da quarta temporada da série Black Mirror. Para esta análise, além do enredo do próprio episódio, serão utilizados como referenciais teóricos o conceito de tecnologia de gênero da escritora e historiadora Teresa de Lauretis e as questões levantadas pelo cientista social Túlio Rossi acerca das feminilidades e suas imagens em mídias digitais.

Palavras-chave: Black Mirror, Gênero, Mídias digitais, Representações femininas

ABSTRACT

This essay aims to bring reflections on gender relations behind female representations in digital media by analyzing episodes of the USS Callister, Black Mirror. For this analysis, in addition to the plot of the episode itself, it will be use as theoretical references the concept of technology of gender by Teresa de Lauretis and the studies about female representation and audiovisual media by Tulio Rossi.

Key words: Black Mirror, Gender, Digital media, Female representations.

RESUMEN

Este ensayo tiene como objetivo traer reflexiones sobre las relaciones de género detrás de las representaciones femeninas en los medios digitales mediante el análisis de episodios del USS Callister, que corresponde al primer episodio de la cuarta temporada de la serie Black Mirror. Para este análisis, además de la trama del episodio en sí, se utilizará como referencias teóricas el concepto de tecnología de Teresa de Lauretis y el trabajo de Túlio Rossi sobre representaciones femeninas en el audiovisual.

Palabras clave: Black Mirror, Género, Medios digitales, Representaciones femeninas.

INTRODUÇÃO

A série estadunidense Star Trek, ou Jornada nas Estrelas, no Brasil, estreou em setembro de 1966 no canal de televisão NBC, e, até os dias de hoje, é uma das mais conhecidas referências no que diz respeito ao gênero de ficção científica, contando com várias outras séries e filmes em torno de seu universo ao longo desde tempo. Em suas aventuras, o

¹ Bacharelada em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense no Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional/ESR

capitão Kirk e sua tripulação a serviço da Frota Estelar levam os espectadores a conhecer diversos planetas e civilizações em um vasto universo, justo em um período marcado por avanços tecnológicos provenientes da corrida espacial entre Estados Unidos e União Soviética. Todos estavam esperançosos por ver a humanidade alcançar enfim as estrelas, da mesma forma que a nave USS Enterprise cruzava a imensidão do espaço.

Embora a série tenha como foco as explorações universo afora, ela também não estava alheia aos debates do período histórico em que vivia. Temas como guerra, imperialismo, racismo, direitos humanos e feminismo eram abordados com frequência nos episódios, e a Enterprise contava com uma tripulação diversa - incluindo personagens como a oficial de comunicações negra Nyota Uhura, o piloto japonês Hikaru Sulu, o navegante russo Pavel Chekov e o primeiro-oficial Spock, um híbrido de humano e da raça alienígena vulcana, e também um dos personagens mais conhecidos da série. Star Trek também foi palco do primeiro beijo interracial exibido na televisão estadunidense, entre os atores William Shatner, branco, e Nichelle Nichols, negra, que interpretavam o capitão Kirk e a tenente Uhura, respectivamente. A atriz foi elogiada até mesmo pelo ativista dos direitos civis Martin Luther King Jr., que acompanhava a série e a considerava uma grande inspiração para a juventude negra estadunidense.²

Sua influência na cultura pop pode ser percebida até os dias atuais, e uma dessas influências está presente na série britânica *Black Mirror*. A série, criada por Charlie Brooker, teve temporadas inéditas de 2011 a 2015 no canal de streaming Netflix, onde ainda está disponível, e é formada por episódios com enredos independentes entre si, mas que tratam de um tema em comum: as consequências da interferência da tecnologia nas sociedades humanas. Desde abelhas robóticas a redes sociais de avaliação que formam sistemas de castas, passando por um personagem fictício concorrendo a um cargo público, a série aborda temas atuais através dos dilemas vividos pelos personagens de cada episódio - da mesma forma que Star Trek atuava nos anos 1960.

² Entrevista com a atriz Nichelle Nichols ao jornal estadunidense *The Washington Post*. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/news/arts-and-entertainment/wp/2015/07/31/how-martin-luther-king-jr-convincing-star-treks-uhura-to-stay-on-the-show/>. Acesso em 22 de mai. de 2020.

Considerando o contexto histórico e cultural em que o cenário e o enredo do episódio foram estruturados e produzidos, proponho-me a analisar a construção das personagens femininas do episódio USS Callister com o objetivo de compreender como se constroem as representações das figuras femininas nas mídias atuais, em especial as séries televisivas e de serviços de *streaming*.³ Embora os textos utilizados como referencial teórico sejam voltados à discussão das representações femininas no cinema, estes serão utilizados também para a análise de séries - pois, embora possuam suas especificidades, ambas se tratam de mídias audiovisuais.

UM NOVO MEMBRO DA FROTA ESPACIAL

A relação entre as duas séries, porém, vai além apenas das semelhanças nas formas de construção de seus enredos. Com a estreia da quarta temporada de Black Mirror em dezembro de 2017, o episódio USS Callister chamou a atenção do público por sua clara referência à série dos anos 1960 de Star Trek: o início do episódio exhibe um pequeno episódio da série de ficção científica Space Fleet, em que o capitão Daly, a bordo da nave USS Callister junto com sua tripulação, se encontra em um confronto com o arqui-inimigo do capitão, o vilão Valdack. A equipe consegue explodir a nave de Valdack, mas este escapa por uma cápsula de fuga - o capitão, porém, decide deixá-lo ir por enquanto. A vitória de Daly então é celebrada por sua tripulação, e ele comemora a derrota de seu inimigo beijando calorosamente as tripulantes femininas.

Ao longo do "episódio" de Space Fleet, descobrimos a verdadeira face do capitão: Robert Daly é um programador, diretor técnico e co-fundador da empresa Callister. Daly também é o principal desenvolvedor do jogo multijogador on-line Infinity, que utiliza uma espécie de "dispositivo de imersão" conectado ao cérebro do jogador para que ele possa estar inserido no universo do jogo por completo. Apesar de ser a mente por trás da criação do jogo, Daly é destratado por seus colegas de trabalho e por James Walton, CEO da Callister e seu sócio.

³ O termo em inglês *streaming*, de acordo com o dicionário Cambridge, entre outros significados, é definido como um substantivo que designa a atividade de "ouvir ou assistir conteúdos de som ou vídeo diretamente da internet". Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/streaming>. Acesso em 22 de mai. de 2020.

Ao conhecer a recém-contratada programadora - e também sua grande admiradora - Nanette Cole, e notar que ela está sendo influenciada por Walton e seus colegas a se afastar dele, Daly resolve coletar uma amostra do DNA de Cole para criar uma "versão virtual" dela para sua cópia modificada pessoal de Infinity. Quando o "clone" de Nanette é criado no jogo de Daly, descobrimos que o cenário inspirado na série Space Fleet visto no início do episódio era, na verdade, sua versão modificada do jogo para simular o cenário de sua série favorita. Sua tripulação, na verdade, é formada por "clones virtuais" dos colegas de trabalho que o trataram de forma desagradável, também criados a partir de amostras de DNA coletadas por Daly.

Figura 1 - Tripulantes da USS Callister, e ao centro o capitão Robert Daly



Fonte: Reprodução do site www.adorocinema.com.

O clone virtual de Nanette descobre, então, a finalidade de todas estas modificações: Daly usa seu jogo e as cópias de seus colegas para externalizar seus sentimentos negativos quanto a eles, e ao se negar a participar do "jogo", Daly a sufoca até que ela mude de ideia. Ao se dar conta da tirania e perversidade do então capitão, Nanette decide armar um plano com os outros clones para que todos os seus arquivos do jogo sejam deletados e eles não tenham mais que se submeter à autoridade de Daly. O plano envolvia distraí-lo para roubar seu aparelho comunicador, contatar a "verdadeira" Nanette, chantageá-la para que ela invada o apartamento de Daly, roube as amostras de DNA que ele mantinha guardadas e atualize o jogo para que todos os arquivos antigos do jogo de Daly sejam apagados.

Quando a versão de Infinity do computador de Daly foi atualizada, somente os arquivos modificados do jogo foram deletados, e os clones - que pensavam que seriam

apagados junto com a atualização - se conectaram à internet, além de terem atualizações no cenário e também em seus trajes. Mas ao contrário deles, a versão virtual de Daly não estava na nave, e sua consciência - conectada ao "universo virtual" através do dispositivo de imersão - é apagada junto com os arquivos da antiga versão do jogo. O episódio então termina com Daly imóvel em sua cadeira, o que nos leva a acreditar que ele estaria em um estado de coma ou até mesmo morto. Enquanto isso, a nova capitã Nanette Cole e o resto da tripulação passam a explorar o universo de Infinity na internet, jogando on-line com outros jogadores.

BEIJOS PARA O COMANDANTE

A série Black Mirror é conhecida por trazer a seus espectadores diversas reflexões acerca da sociedade em que estes estão inseridos através da associação de recursos tecnológicos fictícios a situações similares às que passamos no nosso cotidiano. Em USS Callister, o universo digital do jogo Infinity, que pode ser acessado por um "dispositivo de imersão" conectado ao cérebro, pode ser visto como uma metáfora da importância dos conteúdos das mídias digitais na formação da consciência dos indivíduos. Da mesma forma, a influência da versão genérica de Star Trek no universo do episódio, a série Space Fleet, na estética da versão privada do jogo criado por Daly, mostra o quanto aquela série foi necessária para a formação da consciência do personagem para sua visão de mundo.

[...] pode-se afirmar que, no século XXI, a produção cinematográfica, com seu lastro histórico e cultural expressivo, ao mesmo tempo em que suscita e reorganiza, dentro da narrativa, aspectos da realidade enquanto contexto social, é também produtora dessa realidade e, portanto, assume, cada vez mais, um caráter metalinguístico, enquanto autorreferência não somente no campo do simbólico, mas na própria maneira de perceber e expressar elementos da realidade. (ROSSI, 2019, p. 82).

Essa influência de Space Fleet no "universo pessoal" de Daly vai além da estética retrô do programa de ficção científica do século passado: as relações de gêneros presentes em Space Fleet também foram assimiladas pelo personagem, mostrando mais uma vez como as mídias digitais podem reforçar as relações de gênero já existentes na sociedade, o que torna necessário reconhecer que a maioria dos indivíduos que reproduzem esses estereótipos de gênero reforçados pelas mídias não o fazem de modo premeditado, mas, sim baseados na

crença de que esses estereótipos são parte da natureza das coisas (ROSSI, 2019). Ao incorporar a colega de trabalho Nanette à sua versão privada de Infinity, ele impõe sobre ela os mesmos estereótipos de gênero assimilados por ele através da série e imposto às outras funcionárias da empresa incorporadas ao jogo, a recepcionista Elena e a funcionária da área de comunicação Shania.

Em contraste com o "mundo real", isto é, o ambiente de trabalho da empresa Callister, em que todas são tratadas de forma equivalente aos seus colegas homens, as "tripulantes" são claramente segregadas por Daly tanto no tratamento durante como após as "missões". Um exemplo desse tratamento desigual se dá na composição dos uniformes: enquanto o uniforme masculino é composto de camisa, calça e sapatos adequados para os confrontos das missões, o uniforme feminino era composto de um vestido com aberturas nas laterais da cintura e botas das mesmas cores dos vestidos - assim como as camisetas masculinas, as cores dos vestidos e botas variam entre azul, vermelho e amarelo. Neste ponto, é importante ressaltar que, embora o uniforme das tripulantes de Space Fleet seja inspirado no uniforme das personagens femininas de Star Trek, há um detalhe que os difere: ao contrário das botas de Star Trek, que não possuíam saltos e tornavam prática a participação das tripulantes nas missões, as botas usadas pelas personagens em USS Callister possuíam saltos, o que impossibilitava as personagens de correr ou lutar, por exemplo.

Figura 2 Uniformes dos tripulantes da USS Enterprise de Star Trek-The Apple, 1967



Fonte: Reprodução do site tos.trekcorre.com.

Figura 3 - Elena, tripulante da USS Callister, trajando o uniforme da Space Fleet



Fonte: Reprodução de MIRROR; BLACK, 2017.

Assim como seus uniformes não eram práticos para a participação direta nas missões, o então comandante Daly proibia as tripulantes de participar dos confrontos com o vilão Valdack, mantendo-as desarmadas e indefesas durante a luta para poder "protegê-las". Ao completar com sucesso uma missão, Daly também se reservava ao direito de beijar todas as tripulantes, mesmo que contra sua vontade; ao recusar-se a participar do ritual e se defender do beijo com um tapa, Nanette é ameaçada pelo comandante, que a convida a "repensar sua docilidade" para que ele não a punisse duramente da próxima vez.

Todos estes comportamentos vindos de Daly para tornar as personagens femininas dóceis, passivas e indefesas diante de sua figura masculina imponente podem ser considerados parte da proposta de compreensão do gênero de Teresa de Lauretis (1987). A autora aponta que a construção do conceito de gênero não ocorre somente através de fatores biológicos, como também pela categorização de comportamentos esperados entre os indivíduos de cada gênero, ou seja, ela defende que o gênero é construído através de sua representação (LAURETIS, 1987). Voltando ao episódio, as mulheres que se recusavam a cooperar com o jogo eram transformadas em monstros - dentre elas Shania, que tenta defender Nanette da fúria de Daly -, o que pode ser visto como um exemplo de como a não-conformidade com as representações esperadas do gênero associado a um indivíduo resulta em sua rejeição e até mesmo em sua desumanização perante os demais indivíduos.

Um momento que também chama a atenção para as questões de gênero em USS Callister é a forma que Nanette - ou seu "clone virtual" - planejou sua libertação e de seus colegas: em uma missão em um planeta deserto, Nanette distrai Daly convidando-o para um banho em uma lagoa próxima. Enquanto isso, os outros tripulantes ficam na nave e

encomendam uma pizza para ser entregue no endereço do Daly "do mundo real". Quando Daly sai do jogo para atender à porta, Nanette rouba seu comunicador, volta para a nave, acessa sua própria conta de armazenamento de fotos em nuvem, e contata a Nanette "original", ameaçando-a de vazar as próprias fotos íntimas caso ela não fizesse o que lhe fosse solicitado. A Nanette do jogo, então, instrui a Nanette original a roubar as amostras de DNA utilizadas por Daly para criar os clones virtuais, para que ele não pudesse recriá-los quando eles conseguissem deletar os arquivos.

Nesta situação, podemos ver dois exemplos de comportamentos esperados do gênero feminino sendo utilizados para alcançar os objetivos do time. Para que os outros tripulantes executem sua parte do plano, Nanette precisa agir de forma mais dócil e receptiva para seduzir Daly e distraí-lo - um comportamento que o próprio Daly exigia dela desde o início de sua estadia no universo virtual. Em seguida, vemos que a Nanette original é chantageada com o vazamento de suas fotos íntimas, pois registrar e armazenar esse tipo de foto é uma ação que não corresponde à representação idealizada do gênero feminino em nossa sociedade, e traria a ela consequências similares às de Shania e da outra personagem feminina - transformada em um "monstro" metafórico. Nanette seria vista diante da sociedade, portanto, como uma aberração que não deve ser considerada uma "mulher decente".

Após o sucesso na execução do plano, que consistia na atualização da versão do jogo para a versão mais recente - o que apagaria os dados da versão privada de Daly - a interface do jogo torna-se diferente. Se a versão anterior de Infinity exibida no episódio é inspirada nas antigas franquias de Star Trek, a atualização do jogo no final do episódio se inspira nas versões mais recentes da série. A mudança no cenário e nos trajes dos tripulantes da USS Callister pode ser vista como uma mudança nas antigas ideias presentes no jogo do antigo capitão. Se antes as personagens femininas eram tratadas como submissas e usavam trajes sexualizados e que as limitavam fisicamente, nesta nova versão do jogo elas usam uniformes similares aos de seus colegas homens, e a Nanette virtual assume o posto de capitã da nave. O final do episódio nos traz, entre outras conclusões, a ideia de que assim como as representações femininas nas mídias podem ser usadas para refletir e reforçar antigos papéis de gênero, essas mesmas representações podem ser adaptadas para promover novas ideias sobre as representações de gênero nas mídias digitais. (ROSSI, 2017).

Figura 4 - Mudanças no cenário e trajes da tripulação da USS Callister



Fonte: Reprodução de MIRROR; BLACK, 2017.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção do enredo de USS Callister, assim como na série Black Mirror como um todo, traz em suas entrelinhas diversas críticas acerca de valores enraizados na sociedade. Embora seu principal enfoque seja tratar das relações entre sociedade e tecnologia, a série reconhece que o fator humano traz em si suas especificidades - sejam elas de gênero, classe social, etnia, entre outras -, e não mede recursos verbais e não-verbais para retratá-las. A totalidade da obra Black Mirror contém a ideia de que a tecnologia, por mais que possa parecer alheia e desconectada do conceito de humanidade, é um fruto destes mesmos seres humanos que a estranham e carrega em si os valores e ideais de seus criadores.

Embora este trabalho tenha sido concebido através do recorte de gênero em USS Callister, creio que seja possível enxergar este e outros episódios da série por diferentes perspectivas, sendo até mesmo possível uma análise comparando diferentes manifestações de uma mesma problemática em episódios diversos. Também acredito que análises similares podem ser feitas com base em outras séries e filmes, pois essas mídias se tornaram peças fundamentais na reflexão de valores, ideias e pensamentos presentes entre os indivíduos em nossa sociedade. Como cientistas sociais, devemos reconhecer a influência das mídias audiovisuais na sociedade que nos propomos a compreender e utilizá-las como "portais" para

a compreensão dos ideais que as construíram e constroem até os dias de hoje, como uma parte importante de nossa cultura e formação como indivíduos desta sociedade.

REFERÊNCIAS

LAURETIS, Teresa de. The technology of gender. In: **Technologies of gender**. Bloomington, Indiana University Press, 1987. pp. 1-30.

ROSSI, Túlio Cunha. Feminilidade e suas imagens em mídias digitais: Questões para pensar gênero e visualidade no século XXI. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 234-255, Jan. 2017. Disponível em <http://dx.doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2017.103981>. Acesso em: 3 out. 2019.

THE Apple. Direção: Joseph Pevney. In: Star Trek. Produção: Eugene Lee Coon. Nova York: NBC, 1967. v. 2, cap.5 (50 min).

USS Callister. Direção: Toby Haynes. In: Black Mirror. Produção: Louise Sutton. Londres: Netflix/Endemol UK, 2017. v. 4, cap.1 (76 min). Disponível em: <https://thevid.net/video/6xv43abwvqsquf54vipm3/>. Acesso em: 2 out. 2019.

**“OSTENTAÇÃO, FORA DO NORMAL”:
UMA ANÁLISE SOBRE AS CONTRADIÇÕES DO CAMPO
SIMBÓLICO E A IDEOLOGIA DOMINANTE NO FUNK
OSTENTAÇÃO**

"OSTENTATION OUT OF THIS WORLD":
ANALYSIS ON SYMBOLIC FIELD CON TRADITIONS AND DOMINANT
IDELOGY IN FUNK OSTENTATION

"OSTENTACIÓN FUERA DE LO NORMAL":
ANÁLISIS SOBRE CONTRADICIONES DE CAMPO SIMBÓLICAS E
IDEOLOGÍA DOMINANTE EN LA OSTENTACIÓN DE FUNK

Matheus Felipe Gomes Dias¹

RESUMO

O presente ensaio buscou analisar o funk, sobretudo o funk ostentação, como relação de reprodução da ideologia dominante. Desse modo, inicia-se com uma breve discussão da história e do desenvolvimento do Funk até o surgimento de sua vertente “ostentação”. Destarte, o Funk Ostentação é compreendido com uma vertente do Funk que possui letras carregadas de glamourização, trazendo em seu conteúdo a posse de carros de luxo, de motos, de acesso a locais elitizados e um poder de consumo maior. Ao passo que essa vertente apresenta uma possibilidade de emergir a um status dominante, o Funk Ostentação traz consigo uma perspectiva de apego às tradições, à vida na periferia, à desigualdade social e à luta por ascensão social. Nesse sentido, recorre-se a bibliografias que possibilitem a compreensão desse fenômeno social e todas as particularidades desse processo. Concomitantemente, buscou-se observar a partir das letras do Funk Ostentação, que possibilitassem observar estes elementos.

Palavras-chave: Funk Ostentação. Ideologia. Poder Simbólico.

ABSTRACT

This essay sought to analyze funk, especially funk ostentation as a reproductive relationship of the dominant ideology. Thus, it begins with a brief discussion of the history and development of Funk, until the appearance of its “ostentation” aspect. Thus, Funk Ostentation is understood as a Funk aspect that has lyrics full of glamorization, bringing in its content the possession of luxury cars, motorcycles, access to elite places and greater consumer power. While this strand presents a possibility of emerging into a dominant status, Funk Ostentation brings with it a perspective of attachment to traditions, life on the periphery, social inequality and the struggle for social ascension. In this sense, we use bibliographies that allow the understanding of this social phenomenon and all the particularities of this process. At the same time, we sought to observe from the letters of Funk Ostentation, which made it possible to observe these elements.

Keywords: Ostentation funk. Ideology. Symbolic Power.

¹Estudante de graduação em Ciências Sociais, com habilitação em Bacharelado pela Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás.

RESUMEN

El presente ensayo buscó analizar el funk, especialmente la ostentación funk como una relación de reproducción de la ideología dominante. Por lo tanto, comienza con una breve discusión sobre la historia y el desarrollo del Funk, hasta la aparición de su aspecto de "ostentación". Por lo tanto, Funk Ostentação se entiende como un aspecto Funk que tiene letras llenas de glamour, que trae en su contenido la posesión de automóviles de lujo, motocicletas, acceso a sitios de élite y mayor poder de consumo. Si bien este capítulo presenta la posibilidad de emerger a un estado dominante, Funk Ostentation trae consigo una perspectiva de apego a las tradiciones, la vida en la periferia, la desigualdad social y la lucha por la ascensión social. En este sentido, utilizamos bibliografías que permiten comprender este fenómeno social y todas las particularidades de este proceso. Al mismo tiempo, buscamos observar a partir de las cartas de Funk Ostentação, lo que hizo posible observar estos elementos.

Palabras clave: Funk ostentación. Ideología. Poder simbólico.

INTRODUÇÃO

O funk carioca ganhou muito espaço nos últimos anos no Brasil. Com a popularização da cultura periférica e a crescente expansão econômica registradas nos últimos anos no Brasil, o funk carioca foi sofrendo diversas mudanças no que diz respeito a possibilidade de representar a ascensão social, exprimindo a possibilidade de superação da pobreza (RESENDE, 2015). Desde o início dos anos 70, o funk passou a ter cada vez mais espaço nas médias e grandes cidades brasileiras. Os bailes das periferias cariocas eram organizados pelas camadas mais pobres da população. Em 1987, como observa Vianna (1990), aconteciam mais de seiscentos bailes funk. Em contradição ao samba e o futebol, o funk não circulava nos círculos da elite carioca. Desse modo, o funk era visto como algo condenável, mas ao longo dos anos de 1990, o funk tornou-se, de acordo com Vianna (1990 p. 244), “uma das diversões mais populares da cidade”. Nesse sentido, a partir da década de 90, o funk rompe os limites do Rio de Janeiro e ganha expressividade em São Paulo (PEREIRA, 2014). Dessa forma, criou-se uma distinção entre o funk no Rio de Janeiro e em São Paulo. Enquanto o funk no Rio de Janeiro é dotado de letras mais melódicas e ritmos mais leves (VIANNA, 1990), o funk em São Paulo assume uma característica marcante da realidade social, da violência, da desigualdade e da busca de ascensão social (PEREIRA, 2014).

Na esteira dessas relações, o funk se expande e se populariza para além dos limites do Rio de Janeiro e São Paulo, incorporando novas letras e ritmos e trazendo aspectos culturais e regionais. Hermano Vianna escreve em 1990 que “tal fenômeno poderia ser interpretado como mais uma imposição da industrial cultural, aqui [no Brasil] representada pelas multinacionais do disco, na sua tentativa maquiavélica de homogeneizar toda a cultura do planeta, destruindo aquilo que resta de autêntico” (VIANNA, 1990. p. 244).

No entanto, para além de uma manifestação hegemônica da indústria cultural, o funk surge como uma tentativa de contestação, de superação da realidade existente e de ascensão social. De acordo com Resende (2015, p. 6)

Com efeito, as músicas dessa vertente do funk brasileiro são concebidas numa proposta estética, social e cultural transgressora, exprimindo sonhos e possibilidades de superação da pobreza por meio das práticas de consumo, revelando também uma nova realidade política e econômica das classes populares do Brasil. A esse respeito, cabe-nos sublinhar que a expansão econômica registrada nos últimos anos, aliada às políticas públicas sociais possibilitaram a mobilidade ascensional das classes populares e de praticamente todos os estratos sociais do País.

O avanço da indústria cultural e a ascensão social a qual as classes mais baixas tiveram desde o final dos anos 90, possibilitaram uma maior aceitação de sua cultura. Nesse sentido, com a criação de políticas públicas que buscassem uma ascensão social e diminuição da pobreza. Dessa forma, a pirâmide de classes econômicas transformou-se radicalmente em um losango com o crescimento da classe média e a melhora do padrão de renda das classes mais pobres (BRAGA, 2012; RESENDE, 2015). Por outro lado, houve também um aumento da desigualdade, o aumento da taxa de letalidade entre as classes mais pobres e uma precarização do trabalho (BRAGA, 2012). Sabe-se, no entanto, que o funk é de origem americana – e nesse sentido caminha a compreensão de Vianna (1990), ao concluir que seria uma tentativa de homogeneizar o mundo -, mas as suas bases mudaram radicalmente a partir do contato da cultura brasileira. Nesse sentido, embora a globalização tenha representado uma forma de ligação e homogeneização das culturas, existem singularidades específicas nessa relação. Por causa disso, mesmo que o funk represente aspectos da globalização, ele não segue a mesma dinâmica sem se adaptar as particularidades culturais (RESENDE, 2016). Dessa forma, o funk se tornou popular no Brasil, de uma forma singular e parcialmente distinta de sua constituição original.

Com base nisso, surge o movimento derivativo do funk carioca: ou seja, o “funk ostentação”. Suas letras, majoritariamente falam sobre vida difícil nas favelas e apontam para uma superação da pobreza e das desigualdades, para o alcance do poder de consumo das classes dominantes, da ascensão social. Ainda nessa questão, o “funk ostentação” possui um ritmo mais eletrônico e em seus cliques, nota-se um ambiente de extremo luxo que os MC’s levam em contraste com a dura vida que viviam na favela.

Dentro disso, o objetivo do presente trabalho é analisar a partir das letras do “funk ostentação” a relação entre campo e poder simbólico na formação das letras e da estética e a construção da consciência social e sua relação com o *self*. Para tanto, recorreremos aos estudos de Bourdieu (1989) e

Giddens (2003) para entender essa relação. Por outro lado, utilizamos estudos relativos ao funk e as letras desse ritmo a fim de empreender uma análise minuciosa do fenômeno.

O “FUNK OSTENTAÇÃO”: UMA DICOTOMIA

O funk, sobretudo o “funk ostentação” faz, cada vez mais, parte da cultura popular. Com as desigualdades sociais se tornando cada vez mais latentes, a música, assim como o futebol, representam formas de ascensão social. Nas médias e grandes cidades brasileiras o funk já conquistou seu espaço no imaginário social (VIANNA, 1990). Dessa forma, para contornar os dilemas – nos quais as classes mais baixas da sociedade brasileira estão condicionadas – o funk surge como uma alternativa de ascensão social.

Com base nisso, Rezende (2015) acrescenta que:

centenas de crianças das classes populares do Brasil visualizam no funk uma brecha de esperança em meio ao cenário de pobreza, miséria, drogas e outros estigmas sociais que acometem os espaços periféricos dos grandes centros urbanos (REZENDE, 2015. p. 4).

Nessa perspectiva, já se pode identificar a ideia de “campo” entendido como “microcosmo social dotado de certa autonomia, com leis e regras específicas, ao mesmo tempo em que influenciado e relacionado a um espaço social mais amplo. É um lugar de luta entre os agentes que o integram e que buscam manter ou alcançar determinadas posições” (PEREIRA, 2015. p. 341), mas também “é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças” (BOURDIEU, 2004, p. 22-23).

Dessa forma, pode-se compreender como o ambiente (campo) no qual os indivíduos estão inseridos, corrobora para a formação do *habitus* compreendido como:

Sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona em cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e ações e torna possível cumprir tarefas infinitamente diferenciadas, graças à transferência analógica de esquemas (WACQUANT *apud* BOURDIEU, 1972/1977. p. 261).

Nesse sentido, a dura vida das classes populares e a disposição geográfica nas quais elas se encontram (Campo Simbólico), as fazem ter o funk como forma de ascensão social. A partir dessa relação, surge e se constitui o *habitus* como produto do campo no qual está inserido. Ao analisarmos as letras do “funk ostentação”, observaremos que, em sua maioria, as letras dissertam sobre a dura vida que levavam os membros dessa classe e que, com o funk, puderam ascender socialmente.

Essa ascensão é comemorada e tende a inspirar com o argumento de que todos podem alcançar tal prestígio. Observa-se isso na letra da música “passei de Oakley” do Mc Dedé (2016) que diz:

Mais um guerreiro da vida sofrida/Olha como o moleque tá hoje/O sol nasce, uma Juju na face/O moleque na brisa do doce/ [...] Toda Oakley que o moleque lança/A molecadinha gosta/Sua loja lucra, morador usa/Nós continua ditando moda (MC Dedé, 2016).

Em outras letras, observa-se a mesma perspectiva refletida nitidamente ao fundo. Superar os desafios que a realidade social das classes mais baixas impõe não necessariamente significa abandonar as raízes. Bourdieu (1989) caracterizaria isso como uma solidificação dos processos e relações sociais que, mesmo que o indivíduo ascenda socialmente, ele acaba por não abandonar totalmente o campo no qual anteriormente estava inserido.

Por causa disso, a partir das mudanças no “Campo Simbólico” – representadas a partir das mudanças sociais e econômicas – cria-se um novo *habitus*. De acordo com Antunes (1999), desde a ascensão toyotista, as classes sociais foram transformadas em grupos sociais, as perspectivas políticas foram ressignificadas e as disputas políticas passaram a inserir-se nas dinâmicas de identidade. Nesse sentido, pode-se observar no funk uma forma de representação da identidade periférica, da desigualdade social e a tentativa de criar novas relações e perspectivas.

Segundo Resende (2017),

A essência desses movimentos culturais é a presença marcante da emulação do consumo de vestimentas, acessórios, casas e veículos “de marca” e de luxo e a exaltação da ascensão social da periferia paulista. Marcada fortemente por um viés

materialista, o movimento apresentou diversas contraposições ao já tradicional funk carioca. Enquanto o funk carioca expressa a realidade da periferia e das favelas do Rio de Janeiro, o funk ostentação paulista retrata uma suposta superação da pobreza e a ascensão à classe “A” brasileira, com seus padrões de consumo característicos (RESENDE, 2017. p.17).

A ascensão social é o principal produto deste campo. A ideia de que com o funk poderão ter acesso a coisas que antes não tinham, é o fator principal para a adição e constituição do *habitus* nesse grupo social. Com base nisso, encontra-se os estudos de Giddens (2003) acerca da construção da consciência, do *self* e da flexibilidade.

Para o autor, a flexibilidade:

é introduzida na própria base de reprodução do sistema [...] A flexibilidade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter (GIDDENS, 1991, p. 45).

Dessa forma, se compreendermos a perspectiva de ascensão social, pautada na ideia de transformação de classe dos despossuídos para a classe dos possuidores, pode-se observar o que Bourdieu (1989) concebe como reprodução da ideologia dominante pela base do sistema. Nesse sentido, pode-se compreender que o funk, como agente de ascensão social para as classes baixas, quando entra na dinâmica do lucro, passa a reproduzir a ideologia dominante, ou seja, a ideologia burguesa.

Existe então, uma linha tênue entre “o apego às origens” e “a ascensão social” e todas as disposições inerentes ao campo. Se observarmos a música “plaque de 100” do Mc Guimé, poderemos compreender a relação dessa dualidade. Na metade da música, o artista canta “*Nois mantem a humildade,/ Mas nois sempre para tudo*”, posteriormente, acrescenta “*Contando os plaquê de 100, dentro de um Citroën,/Ai nois convida, porque sabe que elas vêm./De transporte nois tá bem, de Hornet ou 1100,/Kawasaki, tem Bandit, Rr tem também*”. (MC GUIMÉ, 2012).

Na primeira parte supracitada, observa-se um claro apego às origens que se manifesta através da ideia de “humildade”, ou seja, mesmo que a música deu condições para que ele pudesse “mudar de vida”, ainda se apegava às origens. Nesse sentido, caminham as ponderações

de Resende (2017. p. 21), ao dizer que “a ascensão social deve ser posta, portanto, em paralelo com a persistência de elementos característicos da identidade sócio-política originária”. Em todas as letras analisadas, observa-se essas características, seja pela linguagem verbal ou as roupas. A segunda parte, expressa outra perspectiva que caminha no sentido que Giddens (1991) pondera, ou seja, uma reprodução da ideologia dominante por parte de membros das classes mais baixas e desprivilegiadas da sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, pode-se observar no decorrer da pesquisa que, o “funk ostentação” possibilitou a ascensão social das classes baixas da sociedade brasileira. Antes criminalizado, o funk passou a fazer parte do cotidiano e, dessa forma, passou a ser visto com bons olhos. No que remete ao campo simbólico no qual está inserido, observa-se um senso de pertencimento que mesmo com a ascensão, não possibilita o rompimento dos laços. Nesse sentido, o *habitus* – desenvolvido nesse grupo social – se torna largamente perceptível.

Partindo das considerações de Giddens (1991; 2003) pode-se compreender a dicotomia entre o senso de identidade presente no campo simbólico (Bourdieu, 1989) e a reprodutibilidade da ideologia dominante nas letras dessa de gênero musical.

Assim sendo, o funk “ostentação” caminha na linha tênue entre o apego às tradições e a capitalização de sua arte e a reprodução das perspectivas dominantes. Consideramos, por sua vez, que o funk “ostentação” tem em suas letras as características de identidade e que em nenhum momento as abandonam. Por outro lado, a ideia de que ascensão social ligada à posse de bens materiais, observada nesse gênero, pode ter consequências sérias, uma vez que o imaginário social é constantemente influenciado e, na impossibilidade de se alcançar esse aspecto material, novos e velhos problemas podem surgir no percurso.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- _____. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004.
- BRAGA, Ruy. **A política do Precariado**: do populismo à hegemonia lulista. São Paulo: Boitempo, 2012.
- DEDÉ, Mc. **Passei de Oakley**. 2016. (3min. 05s.) Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=o-PnVNIDz3s>>. Acesso em: 08 dez. 2018.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.
- _____. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GUIMÉ, Mc. **"Plaque de 100"**. 2012. (2min. 54s.) Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=gyXkaO0DxB8>>. Acesso em: 10 dez. 2018.
- MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **O manifesto do partido comunista**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- PEREIRA, Elaine A. T. "O conceito de campo de Pierre Bourdieu: possibilidade de análise para pesquisas em história da educação brasileira". **Revista Linhas**, v. 16, n. 32, p. 337-356, set./dez. 2015. Disponível em: <<http://www.periodicos.udesc.br/index.php/linhas/article/view/1984723816322015337>> Acesso em: 05 Dez. 2018.
- PEREIRA, Alexandre B. Funk ostentação em São Paulo: imaginação, consumo e novas tecnologias da informação e da comunicação. **Revista Estudos Culturais**, v. 1, n. 1, 2014.
- RESENDE, M. P. D. L. Identidade e consumo: expressões identitárias no "funk ostentação". **Marketing & Tourism**, v. 2, n. 1, p. 1-26, 2017.
- REZENDE, Aline da S. B. Entre o olhar da pobreza e o som da ostentação: os imaginário do consumo na construção midiática da infância na cena musical do funk ostentação. In. **Anais**. São Paulo: Congresso Internacional de Comunicação e Consumo, 2015. Disponível em: <http://anais-comunicon2015.espm.br/GTs/GT3/8_GT3_Aline_Rezende_Criancaeostentacao.pdf> Acessado em: 09 de Dez. 2018.

VIANNA, Hermano. “Funk e Cultura Popular Carioca”. **Estudos Históricos**, vol. 3, n. 6, p. 244-253, 1990.

WACQUANT, Loïc. “Notas para esclarecer a noção de habitus”. **Revista brasileira de sociologia da emoção**, v. 6, n. 16, p. 6-17, 2007.

CIDADE E MEMÓRIA: ANÁLISE DOS DISCURSOS DA IMPRENSA NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CAMPISTA, A PARTIR DO PROJETO DE MODERNIZAÇÃO DE 1916

Anelize dos Santos Ribeiro¹

RESUMO

Este relato tem como objetivo descrever algumas etapas do projeto de pesquisa “Formosa e intrépida: uma análise do discurso da imprensa sobre a modernização de Campos dos Goytacazes e a formação de uma sociedade de influência”, que analisa a construção dos discursos políticos e midiáticos por meio de enunciados dos jornais locais a respeito da cidade de Campos dos Goytacazes. Pretende-se apresentar reflexões acerca da primeira parte da pesquisa, que consiste na investigação dos dizeres sobre a cidade em 1916 e o papel da memória na construção dos dizeres que formam a identidade local.

Palavras-chave: Campos dos Goytacazes, discurso, memória e identidade.

INTRODUÇÃO

A pesquisa² nasceu de um grupo de estudos³ sobre análise do discurso e do texto, em que era proposto analisar os discursos a respeito da cidade de Campos dos Goytacazes. Buscando entender o processo de formação dos dizeres que moldam a identidade da sociedade campista, foi desenvolvido o presente estudo que propõe analisar a construção dos discursos, produzidos e reproduzidos pela imprensa sobre Campos dos Goytacazes, ao longo do século XX, e compreender de que maneira esses dizeres sobre a cidade contribuíram na formação da identidade local. Utilizamos como recorte temporal, um conjunto de obras de saneamento, urbanização e embelezamentos ocorridos na cidade em 1916, batizado de “Melhoramentos”. Busca-se identificar o que se fala sobre ele em 1966 e 2016, estudando comparativamente os dizeres a respeito da Campos moderna, para capturar elementos da memória discursiva e as representações do lugar enquanto centro regional, construídos por uma elite intelectual com condições privilegiadas de produção e circulação de sentidos.

Para entender de que maneira os dizeres sobre a cidade formam o que ela é, utiliza-se as concepções do geógrafo Milton Santos, que pensa a categoria “lugar” como o espaço

¹ Graduanda em Ciências Sociais (Bacharelado) na Universidade Federal Fluminense (UFF), em Campos dos Goytacazes. É pesquisadora de Iniciação Científica - FAPERJ - com pesquisa sobre política e discurso, memória e identidade, e suas construções nas mídias Jornalísticas.

² Pesquisa: “**Formosa e Intrépida: uma análise do discurso da imprensa em 1916, 1966, 2016 sobre a modernização de Campos dos Goytacazes e a formação de uma sociedade de influência**” – Desenvolvida em conjunto com a Profa. Dra. Jacqueline Deolindo da Silva Curvello.

³ Núcleo de Iniciação a Pesquisa em Comunicação professor Orávio de Campos Soares – Jornalismo e práticas regionais. Curso coordenado pela Profa. Dra. Jacqueline Deolindo da Silva Curvello.

construído através do cotidiano e das relações materiais e simbólicas dos indivíduos que nele habitam. A geógrafa Ana Fani Carlos, pensando o lugar também nessa perspectiva, nos convida a compreender essa categoria como um produto da tríade habitante-identidade-lugar. Segundo ela, as relações que os indivíduos mantêm com os espaços habitados se exprimem todos os dias nos modos de uso dos recursos e dos equipamentos, nas práticas de sociabilidade, nas condições mais banais, no secundário, no acidental (CARLOS, 2007 p.17) e se consolidam como uma enunciação a respeito do que o lugar é, ou seja, como uma representação (PESAVENTO, 2005). Desse modo, os espaços de vivência se constituem lugares através dos símbolos. Eles podem ser o bairro, a praça, a rua ou a pequena vila ou cidade — vivida/ conhecida/ reconhecida em todos os cantos (CARLOS, 2007 p.17 e 18), carregados de significados atrelados ao cotidiano dos indivíduos e, nesse sentido, atuando na produção da identidade dos indivíduos, assim como os lugares também são constituídos a partir de traços identitários de seus habitantes.

Nessa perspectiva, foi adotado como referencial metodológico a Análise do discurso Francesa, propagada por Eni Orlandi (2009), que concebe o discurso como “efeito de sentidos entre locutores” e propõe o entendimento dos discursos como ideológicos, levando em conta as vozes e os vieses presentes nos dizeres, investigando para além do que é dito, buscando também o que não é dito, os implícitos que só podem ser acessados compreendendo as condições de produção dos dizeres. Pêcheux (2009) nos ajuda a compreender o discurso através dos estudos sobre a memória discursiva, tida por ele como aquilo que está sempre presente no inconsciente, sendo o que permite o restabelecimento dos discursos e a produção de outros, como num espaço de lutas e embates, entre o que já foi dito e o que se pretende dizer. A identidade é considerada por Pesavento (2005) como a construção de um imaginário a respeito de um lugar e dos sujeitos, produtora de coesão social, é um exemplo de representação social. O imaginário, tido como um conjunto de ideias e imagens, utilizado pelos sujeitos para construir para si uma representação, um sentido dentro da sociedade, trata-se sem dúvida de um processo, no qual a mídia tem papel preponderante (MOSCOVICI, 2003).

A pesquisa de campo foi realizada no Arquivo Público municipal Waldir Pinto de Carvalho, instituição responsável pela guarda e preservação dos jornais, considerados patrimônio histórico da cidade, entre eles, somente o jornal Monitor Campista – que circulou na cidade entre os anos de 1832 e 2009 – tinha em seu acervo as matérias do período proposto a análise, segundo semestre do ano de 1916. Tomando como ponto de referência inicial das

análises à ocasião dos “Melhoramentos”, ocorrida em 1916, foi possível observar o conteúdo produzido pela mídia local sobre a inauguração das obras, contendo a cobertura completa do evento. O curso “De Capitania à Cidade: o processo de formação dos Campos dos Goytacazes (1534-1835)”, evento produzido numa parceria entre a Emugle - Escola Municipal de Gestão do Legislativo da Câmara Municipal de Campos dos Goytacazes – e o Arquivo Público Municipal Waldir Pinto de Carvalho, atuou como uma importante fonte histórica para a pesquisa. Os encontros, que ocorreram no plenário da Câmara – nos dias 26 de Março, 02, 09 e 16 de abril de 2019 – reuniu palestras de estudiosos e autores locais, com discussões voltadas a elementos fundamentais no processo de formação da cidade, assim como, as características da sociedade campista e os fenômenos sociais ocorridos entre a fundação e a municipalização de Campos.

CAMPOS, DA FUNDAÇÃO AOS MELHORAMENTOS

A região onde hoje se situa o município de Campos dos Goytacazes, nos primeiros anos da colonização portuguesa pertenceu a Pero de Góis – donatário da capitania de São Tomé que, após uma tentativa de colonização malsucedida, abandonou as terras e algum tempo depois as devolveu à coroa, resultando no abandono da região por um longo período. Segundo as histórias locais, este episódio ocorreu devido as terras serem habitadas inicialmente pelos índios Goytacazes que eram considerados agressivos e perigosos. As terras foram colonizadas de fato pelos Sete Capitães, em 1627. Durante o processo inicial de colonização, consideraram as terras propícias a atividade pecuniária, tornando-a local de criação de gados para a província do Rio de Janeiro, sendo reconhecida como “Currais dos Goytacazes”. Em 1652 o lugar foi elevado a Freguesia de Campos e, em 1677 a Vila de São Salvador dos Campos (informações verbais).⁴ Apesar de seu status visionário, a cidade era dependente administrativa e politicamente das províncias do Rio de Janeiro e do Espírito Santo e após muitos esforços da elite local, que investira num discurso que refletia a ideia de domínio político, administrativo e econômico desta localidade em função das demais (CHRYSOSTOMO, 2011), a Villa conseguiu desmembrar-se da Província do Espírito Santo, e migrou para a do Rio de Janeiro, almejando tornar-se capital da província, o que não

⁴ Comunicação feita em abril de 2019, no Curso De Capitania à Cidade: o processo de formação dos Campos dos Goytacazes (1534-1835) – Realizado nas datas de 26 de março, 02, 09 e 16 de abril.

ocorreu. Em 1833 foi criada a Comarca da vila de São Salvador, e em 1835 a Vila foi elevada a município de Campos dos Goytacazes.

A evolução do povo da planície custa a se pôr em marcha, não obstante a enormes progressos no campo industrial e econômico. [...] É com tamanhos óbices da agressiva natureza, intercadentes com as lutas políticas, que campos se desenvolve. (LAMEGO, 1945, p. 137 e 143)

No início do século XIX, com o cultivo da cana-de-açúcar, surgiram na planície os senhores de engenho e mais tarde às usinas ocuparam grande parte da cidade, se tornando a base da economia local até meados do século XX. Vale salientar que, nesta época, a cidade era composta por uma nobreza rural. Campos chegou a ser habitada por 20 barões, oito baronesas, oito viscondes, quatro viscondessas, dois condes e uma marquesa (SMIDERLE, 2010 p.34). A concentração de capital econômico e social na cidade contribuiu para a formação de uma sociedade de influência regional e nacional. Esses fatores colaboraram também para que a cidade se tornasse a “capital do açúcar” e uma das maiores capitais econômicas do país no começo do século XX. Em contraponto, a sociedade campista chegou a possuir, no século XIX, 36% de sua população formada por escravos, constituindo-se no terceiro maior consumidor de mão-de-obra negra do Brasil (SMIDERLE, 2010, p.37).

Mesmo com os progressos, a cidade carecia de melhorias, pois era considerada insalubre no início do século XX. Foi a partir dessa necessidade de tornar Campos mais habitável, que o discurso modernizador ganha fôlego. Temos, em 1902, o projeto do engenheiro sanitário Saturnino Rodrigues de Brito (FARIA, 2005), baseado na ideia de Progresso e civilidade que, após intensos debates na câmara municipal entre políticos e representantes locais, foi sancionado no ano de 1911. A partir de então, ficou acordado que seria realizado um pacote de obras de saneamento e urbanização na cidade, visando não somente à higiene como também o embelezamento e a modernização da cidade (FARIA, 2005). Tal projeto representava a culminância dos anseios da elite local de dotar Campos das condições de higiene dentro dos novos moldes do cientificismo positivista garantidores da cidade moderna e civilizada (ALVES, 2013, p 34).

Os Melhoramentos foram financiados através de uma sobretaxa de 2,5% sobre a safra do açúcar, proposta aos usineiros pelo então presidente do Estado do Rio de Janeiro, Francisco Chaves de Oliveira Botelho, durante a 4ª Conferência Nacional do Açúcar, realizada na cidade em abril de 1911, reunindo os demais representantes políticos do Estado. Os usineiros, diante da falta de recursos do governo para custear as obras, aceitaram de bom

grado serem os financiadores. A Lei 1.037 foi sancionada em 11 de novembro de 1911 e regulava a arrecadação, poupança e aplicação dos recursos.

Essa modernização tem como objetivo construir a “cidade moderna” que evidencie o poder das classes sociais dominantes e aumente sua capacidade política, exercendo sua dominação política. Isto vai ser expresso nos diversos “símbolos de modernidade” construídos, substituindo a antiga “cidade colonial”: as fachadas suntuosas, os prédios altos, as ruas largas, o ajardinamento, a luz elétrica e o Boulevard, uma das marcas da modernidade europeia. (RODRIGUES, 2016, p 33)

No dia 05 de novembro de 1916 ocorreu a inauguração dos Melhoramentos, que foram amplamente divulgados pela imprensa local e aparece com destaque na primeira página do jornal Monitor Campista daquele dia, com a seguinte manchete: *“Sua inauguração oficial, com a presença dos Srs. Wenceslão Braz e Nilo Peçanha, respectivamente presidente da República e do Estado do Rio de Janeiro”* (Figura 1).

Figura 1 – Primeira Página do Monitor Campista de 5 de novembro de 1916



Fonte: Fotografia da autora. Acervo do Arquivo Público Municipal

Observou-se que as matérias relacionadas as obras de melhorias, evidenciam as figuras dos políticos e usineiros locais, dando centralidade a esses atores como os principais responsáveis pelos feitos dos Melhoramentos, reforçando a titularidade desses como cuidadores e “protetores das terras campistas”. De acordo com as análises, o jornal Monitor Campista operava na cidade a função de “espelho da opinião mais esclarecida” não como o reflexo, mas como amplificador, porta-voz do pensamento político e cultural dominante (BETTA, 2020). O Monitor Campistas, neste contexto, assumia um viés conservador e atuava como reproduzidor da ideologia dominante, procurando atender os interesses das elites.

Os usineiros faziam parte desta elite local da época, pois eram dotados de grande poderio político e econômico, reconhecidos para além do governo local. Com isso, formavam um grupo minoritário de concentração do poder local, possuindo autoridade e representação

diante todas as camadas sociais. Eles eram senhores absolutos dentro dos seus limites, fornecendo casas para moradia aos funcionários, sendo consultados para decisões familiares, realizavam casamentos e até batizados entre os habitantes (SMIRDELE, 2010 p. 35).

No conteúdo apresentado na figura 1, ficou notável, durante as análises, o apagamento do restante da população campista, uma vez que, em nenhuma parte do material analisado é citada a participação dos cidadãos pertencentes a outras classes que atuaram como mão-de-obra nas construções do pacote de obras. Outro fato observado foi que estas intervenções (obras) se concentraram na área central da cidade, provocando gradativamente a expulsão da população pobre em direção a áreas periféricas (FARIA, 2005), negligenciando no plano de obras as demais regiões da cidade e as classes menos privilegiadas.

IDENTIDADE E MEMÓRIA

A vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentidos para eles (BERGER; LUCKMANN, 2002, p.35), ao mesmo tempo que também se apresenta como um mundo objetivo, uma vez que os indivíduos estão em constante interação e comunicação, formando as estruturas simbólicas na sociedade e suas significações. O universo simbólico é tido como um filtro que absorve os significados subjetivamente e intersubjetivamente produzidos pelos indivíduos. Aqueles que ocupam as posições dominadas no espaço social estão também em posições dominadas no campo de produção simbólica (BOURDIEU, 2006), o que os impede de alcançar os instrumentos de produção simbólica que lhe são necessários para a construção de seus próprios pontos de vista e para a produção dos discursos sobre o lugar.

O procedimento altruístico e sem exemplo dos adiantados usineiros de Campos e dos proprietários do Engenho Central de Quissamã em prol do saneamento e melhoramentos desta cidade merece ser lembrado hoje e sempre como um acto da mais elevada nobreza e amor à terra campista. A elles, principalmente, a esses generosos e abnegados agricultores e industriais, se devem esses melhoramentos que vão ser hoje inaugurados com a maior satisfação do povo. (SD1)

É possível observar por meio desse enunciado (Sequência discursiva 1), retirado da matéria do jornal Monitor Campista (Figura 1), que a identidade de Campos é formulada através de uma produção simbólica, discursiva e imagética de cidade “superdesenvolvida” e independente, forjada pela ideia de que os usineiros eram os cuidadores das terras campistas e, portanto, da sociedade campista. Porém, a realidade social da Campos de 1916 demonstra que a cidade possuía uma estrutura urbana precária e uma sociedade acomodada a uma política

patriarcal, subordinada as vontades de uma elite dominante. Utilizando-se dos estudos de Robert Putnam (1996), a cidade de Campos pode ser considerada uma “comunidade menos cívica”, que se refere a uma sociedade menos evoluída e, portanto, menos democrática, com a maior parte da população sem instrução e com uma relação hierárquica e verticalizada entre as classes sociais.

Segundo Tomaz Tadeu (2014), a identidade é uma referência, ou, uma definição. Ela é formada por um conjunto de elementos (símbolos) atribuídos a certo lugar, pessoa ou objeto. Para ele, a identidade é produto da diferença, pois quando dizemos o que “o lugar é” também estamos afirmando o que “o lugar não é”, assim, a produção social da identidade é um processo dual. Existem elementos e eventos marcantes na história dos lugares, que são considerados memória e referência para identidade de um lugar e atuam na memória coletiva e na produção identitária, não só como uma lembrança do passado a ser revivida, mas também como um instrumento e objeto de poder (LE GOFF, 1990, p.410). Nesse sentido, podemos considerar que a identidade da Campos de 1916 foi um produto discursivo da aristocracia local que recorreu ao projeto dos “Melhoramentos” como um instrumento político para legitimar o poder local, atribuindo imponência à cidade e conseqüentemente, às classes dominantes. Este projeto foi e ainda é, para a memória local, um instrumento de poder, lembrado pelos discursos políticos e midiáticos, como referência local.

CONCLUSÃO

A análise do discurso concebe a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade (ORLANDI, 2009) e o discurso como uma articulação entre linguagem e ideologia. Deste modo, o discurso, como parte integrante das lutas simbólicas/práticas na produção dos sentidos, se forja por meio das relações de poder que se dão entre os sujeitos. Essas ocorrem nos contextos sociais dentro dos quais eles vivem suas vidas cotidianas: a casa, o local de trabalho, a sala de aula etc. As relações entre a elite e a população campista pode ser entendida como uma ideologia que se materializa como discurso de poder (THOMPSON, 1999) “disfarçado” de generosidade e cooperação dos usineiros para com a cidade e seus habitantes.

Ao considerar as obras dos “Melhoramentos” como lugares dotados de significados, identidade, memória e representação social e que as revitalizações se concentraram na região central da cidade, observamos que esses espaços eram vividos somente no cotidiano das elites locais, visto que, para o restante da população não ocupante desses espaços, eles se

constituíam apenas lugares de passagem, não produzindo vivência e nem significados para esses indivíduos. Porém, esses novos espaços foram apresentados à sociedade – pela mídia local – como um projeto viabilizado a toda a população, independente das classes. Podemos observar, não só uma intencionalidade política de articulação econômica para consolidar um discurso a respeito da cidade, mas também uma estratégia de dominação, disfarçada de “bem feitorias” para com a sociedade local, quando na verdade, produzia-se a completa exclusão das classes dominadas do pacote de saneamento e melhores condições de vida.

Para Bourdieu (2006), as produções simbólicas ocorrem de acordo com o interesse das classes dominantes, que constroem uma cultura para realizar suas vontades particulares e a integração dos membros de sua classe, ao mesmo tempo que cria uma falsa consciência, para desmobiliza as outras classes, como forma de legitimar sua dominação.

Segundo um recenseamento realizado em 1920, a parte urbana da cidade contava com 45.430 habitantes para 128.672 da zona rural e um total no município de 173.102 (LAMEGO, 1945, p. 146). As análises indicam que a dinâmica da sociedade campista se dava ao redor das usinas e fazendas da aristocracia Campista. Os membros dessa elite rural, ocupavam diversos papéis sociais, para além de empresários locais e representantes políticos legitimados pela população. Eles eram os responsáveis pelos símbolos atribuídos a Campos da época. Com base nos dados obtidos até o momento, pode-se afirmar que as relações de dominação eram também estendidas à imprensa local da época, de maneira que, a representatividade da sociedade campista produzida pelos jornais, eram também uma reprodução discursiva das elites. Os jornais, atuantes não só como circulação de informações, mas também como guardião de memórias, tornaram-se um veículo de produção desse discurso ufanista sobre Campos, que moldou sua identidade e conseqüentemente a memória local, baseando-se numa produção imagética de cidade “formosa e intrépida”, revivida pela memória social local ao longo do século e encontrando espaços de reprodução até os dias atuais.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Heloiza de Cácia Manhães. **A elite local e a Modernização Urbana em Campos dos Goytacazes: um Projeto Político 1930-1950**. Campos dos Goytacazes, 2013. 169 f. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, 2003.
- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: Tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BETTA, Thiago E. L. **Literatura e jornalismo: a vida literária em Campos dos Goytacazes no final do século XIX**. Campos dos Goytacazes, 2020. 144 f. Tese (Doutorado em Cognição e Linguagem – Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, 2020.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- CÂMARA DE VEREADORES DE CAMPOS DOS GOYTACAZES. **Benta Pereira**. [2015, online]. Disponível em <http://www.camaracampos.rj.gov.br/14-memorial/634-benta-pereira>.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O lugar no/do mundo**. São Paulo: FFLCH, 2007. Disponível em: http://www.gesp.fflch.usp.br/sites/gesp.fflch.usp.br/files/O_lugar_no_do_mundo.pdf.
- CHRYSÓSTOMO, Maria Isabel de Jesus. Campos: a capital sonhada de uma província desejada (1835-1897). **Revista História São Paulo**, (UNESP), Vol 30 nº 1. Pag.56-89, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v30n1/v30n1a04.pdf> Acesso em: 24 fev 2020.
- FARIA, Teresa Peixoto. O papel dos médicos e engenheiros na modernização da área central da cidade de Campos dos Goytacazes, no início do século In: Simpósio Nacional de História, 23. **Anais**. Londrina, 2005.
- FARIA, Teresa Peixoto. Configuração do Espaço urbano da Cidade de Campos dos Goytacazes, após 1950: Novas centralidade, velhas estruturas. In: **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.
- LAMEGO, Alberto. **O Homem e o Brejo**. Rio de Janeiro: IBGE, 1945.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1990.
- MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso: Princípios & Procedimentos**. Campinas: Pontes, 2009.
- PÊCHOUX, Michel. **O discurso – Estrutura ou acontecimento**. Campinas: Pontes, 1990.
- PESAVENTO, Sandra J. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PUTNAM, Robert. **Comunidade e democracia:** a experiência da Itália moderna. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

RODRIGUES, Igor Paolo R. D. **Território e Poder: As elites e a organização do Território em Campos dos Goytacazes.** Campos dos Goytacazes, 2016. 135 f. Tese (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, 2016.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço:** Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e Diferença:** a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SMIDERLE, Dilcéa de Araújo Vieira. **O multiforme desafio do setor sucroalcooleiro de Campos do Goytacazes.** Campos: Fundação Cultural Jornalista Oswaldo Lima, 2010.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna:** teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis: Vozes, 2000.

UMA EXPOSIÇÃO E DUAS VISÕES: VISITAS GUIADAS AO MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

Júlia Reis Cordeiro¹

RESUMO

A exposição arqueológica “Entre Conchas: modos de vida nos sambaquis” é uma mostra temporária desenvolvida pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná que segue em exibição na cidade de Paranaguá-PR, desde março de 2019. Ela trata dos sítios arqueológicos tipo “sambaqui”, buscando disseminar informações que incentivem a proteção dos mesmos. A partir dela, foi concebida a presente pesquisa, que tem como objetivo compreender os efeitos da exposição na comunidade parnanguara e atestar se ela cumpre sua finalidade. A investigação foi fundamentada em acompanhamentos às visitas guiadas que aconteceram com turmas do ensino fundamental e superior à exposição em dois momentos de outubro de 2019, assim como na elaboração de questionários virtuais que tinham como alvo os instrutores das visitas. Pudemos atestar a importância das instituições museais enquanto propagadoras de conhecimento que auxiliam tais atividades de preservação.

Palavras-chave: Patrimônio arqueológico. Exposição. Visitas guiadas. Museu.

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa teve início em outubro de 2019, a partir da abertura da exposição de arqueologia “Entre Conchas: modos de vida nos sambaquis”² em Paranaguá-PR³. Elaborada pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE-UFPR), a exposição contava com a curadoria do arqueólogo Sady Carmo Junior⁴ e da aluna de Ciências Sociais Julia Reis Cordeiro⁵, expografia pela museóloga Ana Luisa de Mello Nascimento⁶ e a colaboração dos demais membros da equipe do MAE-UFPR, assim como dos alunos bolsistas Luan Henrique Siebra Marcolino, de Ciências Sociais, e Mateus Bonn, de Design Gráfico.

¹ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná, na habilitação de Antropologia e Arqueologia.

² Exposição museológica desenvolvida pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná na cidade de Paranaguá-PR, inaugurada em 26 de março de 2019 e com previsão de encerramento no dia 29 de março de 2020.

³ Cidade mais antiga do Paraná, localizada no litoral do estado. É onde se encontra a sede expositiva do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná.

⁴ Arqueólogo do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná e doutorando em Antropologia, com área de concentração em Arqueologia na Universidade Federal de Pelotas. Informações retiradas do Currículo Lattes.

⁵ Discente do curso de Ciências Sociais da UFPR. Foi voluntária e posteriormente bolsista no projeto de curadoria do acervo de arqueologia do MAE nos anos de 2018 e 2019.

⁶ Museóloga do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE UFPR). Graduada em Museologia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (2006) e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFPR (2018). Informações retiradas do Currículo Lattes.

O Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná é um museu universitário que une os preceitos de ensino, pesquisa e extensão. Seu acervo é composto por materiais das áreas de Arqueologia, Etnologia e Cultura Popular, e é através de exposições permanentes, itinerantes, próprias ou externas e suas atividades de ações educativas que a instituição cumpre sua função, que é exteriorizar o conhecimento acadêmico e científico à sociedade (NASCIMENTO, 2020)⁷.

Munley (1987) atesta que o processo de aprendizado nos museus se dá de maneira diferente em comparação a outros locais de ensino, como a escola.

No museu, onde os objetos e ideias estão interligados para transmitir uma mensagem, aprender significa formar opiniões e formar uma sensibilidade estética e cultural. Os fatores envolvidos nesse tipo de aprendizagem consistem, principalmente, em sentimentos subjetivos, condições da mente, e desenvolvimento de significado pessoal sobre o conteúdo dos programas. (MUNLEY, 1987, p. 116).

É com a concepção de que as ações museais devem ser desenvolvidas visando o interesse do público, um público ativo que vai usar do conteúdo exibido no museu como base para formar opiniões (ALMEIDA, 1995), que as práticas do MAE-UFPR são pensadas: buscando aliar temas pertinentes à comunidade parnanguara⁸ (que compõe cerca de metade dos visitantes do museu no período de abril a outubro de 2019)⁹ às coleções disponíveis em seu acervo.

Foi em vista de tais ideais que a “Entre Conchas” foi realizada. Iniciada em 26 de março de 2019, seu objetivo foi aproximar o acervo museológico da comunidade; nela, procurava-se agregar detalhes que auxiliariam na educação visando à preservação dos sítios arqueológicos. Os sambaquis, temática principal da exposição, são sítios arqueológicos pré-coloniais produzidos por aglomerados de conchas e moluscos. Geralmente localizados no litoral, eles datam entre 10.000-1.000 anos AP¹⁰ e contêm vestígios alimentares e tecnológicos das populações sambaquiteiras que lá viviam (GASPAR, 2000). São muito presentes na área costeira do Brasil e foram explorados comercialmente, principalmente visando a pavimentação de rodovias, até o estabelecimento da Lei N.º 3.924/61, que trata da proteção ao patrimônio arqueológico. Esse fato, aliado ao grande número de elementos no acervo

⁷ Entrevista concedida pela museóloga Ana Luisa de Mello Nascimento à autora em março de 2020.

⁸ Por “*comunidade parnanguara*” me refiro aos habitantes de Paranaguá-PR.

⁹ Dados obtidos com a equipe do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR.

¹⁰ Marco temporal utilizado pela arqueologia e outras áreas, que usa como referência o ano de 1950 D.C.

arqueológico do MAE-UFPR que são provenientes desse tipo de sítio, fez com que a equipe quisesse demonstrar a relevância de incentivar a sua proteção.

Com isso em mente, passados alguns meses de sua abertura, investigo, aqui, o papel que a exposição cumpre para o público do museu. Esta pesquisa, então, ocorreu por meio da análise desse ponto a partir de dois referenciais: os grupos de estudantes que participaram de visitas guiadas e os alunos bolsistas e demais servidores do museu em Paranaguá, que guiavam essas visitas.

CIRCUITO EXPOSITIVO

O circuito expositivo na sede histórica do MAE-UFPR ocorre em quatro momentos: primeiramente, os visitantes se reúnem no auditório para uma breve fala sobre a história da construção na qual se encontra aquela sede — o prédio é uma edificação jesuíta de três andares, do século XVII, que já serviu para diversos propósitos, portanto, já é, em si, motivo de interesse do público e faz parte do itinerário. Então, o grupo é levado para a primeira exposição do trajeto, localizada no primeiro andar do museu, chamada “Assim vivem os homens”¹¹, que representa diversas manifestações populares brasileiras, destacando os saberes e a religiosidade da cultura tradicional do litoral paranaense. Em seguida, são visitadas as exposições temporárias. No ano de 2019, período no qual foi desenvolvido esse estudo, essas eram as exposições vigentes “*Nhande Mbya Reko: Nosso jeito de ser guarani*”¹², um projeto colaborativo entre o museu e cinco comunidades indígenas Mbyá Guarani¹³ do litoral do Paraná, e a exposição “Entre Conchas: modos de vida nos sambaquis”, que é o foco desta pesquisa.

Para a realização desta pesquisa, acompanhei duas visitas realizadas nos dias 9 e 18 de outubro de 2019. A primeira era composta de uma turma de Ensino Fundamental da cidade de Paranaguá-PR, e, a segunda, de alunos do Ensino Superior de Curitiba-PR. Apesar de esse acompanhamento ter ocorrido ao longo de todo trajeto, optei por relatar com maior enfoque detalhes observados na exposição de arqueologia.

¹¹ Exposição permanente desenvolvida pelo MAE-UFPR na área de cultura popular, inaugurada ao final de 2016, com curadoria de Bárbara Bueno Furquim, Bruna Marina Portela e Vanessa Dourando.

¹² Exposição desenvolvida pelo MAE-UFPR na área de etnologia indígena, em exibição de julho de 2018 à novembro de 2019. Foi um projeto colaborativo do museu com as comunidades do litoral do Paraná - *Pindoty* (Terra Indígena (TI) Ilha da Cotíngua/Paranaguá-PR), *Kuaray Guata Porã* (TI Cerco Grande-Guaraqueçaba /PR); *Guaviraty* e *Karaguata Poty* (TI Sambaqui/Pontal do Paraná-PR), *Kuaray Haxa* (Morretes-PR). (Informações retiradas do site do MAE-UFPR).

¹³ Subgrupo do povo indígena Guarani.

METODOLOGIA

A pesquisa foi dividida em duas fases: as visitas guiadas, nas quais, por meio da observação, obtive a reação dos grupos aos elementos expositivos em geral, e a comunicação com os monitores que as orientavam, que se deu posteriormente por meio de questionários virtuais, visando conhecer suas impressões acerca da dinâmica das visitas e do público em geral. Almeida (1995), ao realizar uma análise sobre a bibliografia de estudos de público em museus, atesta a utilização da metodologia da observação, como na pesquisa realizada pelo museu *Cité de Sciences et de L'Industrie*. Gottesdiener (1987), que trata dos métodos avaliativos do público em tais instituições e também comenta a serventia dessa ferramenta em tais pesquisas.

A primeira visita guiada observada para a presente pesquisa, que aconteceu no dia 9 de outubro de 2019, foi composta por uma turma do 6º ano do Colégio Estadual Regina de Mello, de Paranaguá-PR, com 40 estudantes de faixa etária entre 12 e 14 anos, acompanhados de três professores e um secretário da escola. Procurou-se analisar a interação dos alunos com o ambiente ao seu redor (tanto elementos expográficos físicos como também as informações abordadas pelos guias), percebendo quais itens e informações chamavam mais a atenção dos estudantes.

A segunda visita era constituída de cerca de 40 discentes do curso de Ciências Sociais da UFPR, de diversas etapas da graduação, que visitavam o museu por meio de uma atividade inserida na semana acadêmica de seu curso. De faixa etária entre 18 e 25 anos, nesse caso em específico os jovens não contaram com o acompanhamento de docentes. Nesta situação, no momento da trajetória referente à exposição “Entre Conchas”, tomei a posição de guia; contudo, mesmo assim, busquei observar a reação dos estudantes aos diversos elementos e as perguntas que poderiam ser suscitadas.

Para os monitores das visitas foi elaborado um questionário virtual de 23 questões com o objetivo de compreender como acontecia a preparação para essas, se havia um padrão na conduta do público, quais elementos influenciam em sua reação (como faixa etária e nível de escolaridade) e os tópicos que suscitaram mais dúvidas. Como não seria possível ter contato físico com as oito pessoas que atuavam como guias na época da pesquisa, optei pelo questionário virtual, devido à facilidade e rapidez em sua aplicação. Os guias eram alunos de Ensino Superior dos cursos de Ciências Sociais do Instituto Federal do Paraná e Ciências Biológicas da Universidade Estadual do Paraná, ambos os *campus* de Paranaguá-PR, e responderam o questionário no mês de outubro de 2019.

VISITAS GUIADAS

As visitas guiadas ao MAE-UFPR acontecem, normalmente, com agendamentos prévios. A escolha por acompanhar as visitas nos dias 9 e 18 de outubro se deu por motivos de logística: minha disponibilidade de deslocamento até Paranaguá.

No primeiro dia, a turma de 40 estudantes foi dividida em dois grupos, devido ao espaço. O primeiro grupo foi guiado por uma das alunas voluntárias e, o segundo, por um dos membros da equipe de técnicos. Durante as visitas, atentei-me a reação dos estudantes à presença do pesquisador, visto que estudos mostram que as pesquisas avaliativas em museus tendem a ser marcadas por relações de assimetria durante as observações, com poder concentrado no polo daquele que está observando (KÖPTCKE, 2002). No entanto, percebi que não havia indícios de incômodo e fui percebida pelos estudantes como uma das guias da visita.

Ao voltar a atenção para a interação dos discentes com o ambiente material ao seu redor, foram constatados alguns pontos. O interesse dos alunos na exposição “Assim vivem os homens” era pessoal, pois esta aborda elementos presentes em sua cultura, como festas, histórias e músicas populares. A interação dos estudantes era mais engajada, e eles faziam comentários sobre as experiências que tinham nos eventos retratados. Na exposição *Nhande Mbya Reko*, o interesse se dava pela desmistificação que a exposição buscava trazer sobre aquelas comunidades indígenas. A mostra trazia painéis com a tradução de algumas palavras escritas em guarani, assim como vídeos com cantos, cestarias e fotos de aldeias indígenas *Mbyá Guarani*. A área que mais despertou a curiosidade dos estudantes foi a representação da casa de reza e seus elementos — esculturas de anciãos, instrumentos musicais e arcos e flechas.

No caso da exposição “Entre Conchas”, também foi suscitada pontuações mais particulares: uma das crianças dizia conhecer a palavra sambaqui devido a uma concessionária de veículos da cidade que levava aquele nome, outra contou a história de um parente que supostamente vivia em cima de uma dessas edificações. Percebi que grande quantidade de textos dispostos em painéis foi ignorada, visto que eram muito extensos, e as informações providas pelos guias supostamente cobriam o necessário. Dos elementos expográficos, alguns chamavam mais a atenção, como uma cortina composta por almofadas de peixes impressos em tecido, pendurados em um corredor (os peixes representavam uma grande parte da alimentação dos sambaquieiros e ali estão retratadas as espécies presentes no litoral do Paraná). Além disso, era exibida também uma reportagem de uma rede de televisão

local com o arqueólogo Sady Carmo Jr. sobre sambaquis, que foi gravada como parte da programação da rede, mas aproveitada como elemento expográfico. Havia, ainda, algumas peças que se encontravam fora de vitrines, permitindo o contato direto com o público (como grandes polidores de pedra). A interatividade desses elementos, principalmente o último, que permitia o toque, costuma ser um artifício utilizado por instituições museais quando estas assumem um papel didático (CURY, 2005).

O primeiro grupo desse dia, guiado por uma das alunas do museu, parecia mais à vontade para fazer perguntas e comentários — a postura da dirigente era relaxada e ela interagiu constantemente com os alunos por meio de perguntas. Eles não hesitaram em responder tais indagações, mesmo sem ter certeza das respostas, mostrando-se muito comunicativos e interessados em compartilhar o conhecimento que tinham.

Ao final do trajeto expositivo, os alunos se reuniram em um espaço do museu para conversar sobre o passeio e esclarecer demais dúvidas que haviam surgido. Nesse momento, os professores aproveitaram para fazer perguntas aos alunos sobre dados que foram abordados durante a visita, e utilizei o momento para compreender o que havia marcado mais os estudantes — nomeadamente, a antiguidade das peças e da temática em si, e a possibilidade de interação com os elementos expográficos já citados.

No segundo dia de acompanhamento para esta pesquisa, outros 40 estudantes também foram divididos em dois grupos. Para essa visita, a historiadora Bruna Marina Portela, então diretora do MAE-UFPR e curadora da exposição “Assim vivem os homens”, atuou como guia da mostra de cultura popular, enquanto a antropóloga do museu Gabriela de Carvalho Freire orientou a exposição “*Nhande Mbya Reko*: nosso jeito de ser guarani”. Eu guiei a exposição “Entre Conchas: modos de vida nos sambaquis” e busquei abordar informações mais acadêmicas, visto que o público alvo era composto de estudantes universitários.

Esse grupo não se mostrava tão interativo quando comparado ao que acompanhei na primeira visita. Isso foi atribuído à diferença de faixa etária e ao fato de os alunos do segundo dia não possuírem profundas ligações com os tipos de manifestação cultural ou território ali representados — enquanto os estudantes de Paranaguá estavam tendo contato com elementos de seu cotidiano, a turma de Curitiba possuía interesse puramente acadêmico e profissional. Nesse caso, a exposição *Nhande Mbya Reko* pareceu ser a mais atrativa, visto que a temática indígena é mais abrangida no curso de Ciências Sociais. Durante a exposição “Entre Conchas”, foram abordadas tanto informações sobre o processo de curadoria, como informações sobre os sambaquis, fazendo ligações com dados que haviam sido vistos em sala

de aula. Ao contrário da primeira visita, em que os estudantes (de 12-14 anos) eram mais participativos, os universitários não fizeram indagações durante o trajeto, apesar de aparentarem estar interessados.

Ao analisar as diferenças encontradas entre as duas visitas, suas causas foram atribuídas ao contexto que distinguia os grupos. Enquanto o primeiro era composto de adolescentes que apresentavam uma relação mais personalista com o museu (ele é um lugar de lazer para a comunidade parnanguara; a maioria dos alunos já havia visitado-o com a família, e tinha histórias a respeito dessas para contar uns aos outros), o segundo era composto de jovens adultos que tinham pouca ou nenhuma relação com as temáticas ali abordadas.

PESQUISA COM OS MONITORES

Na época da pesquisa, havia um membro da equipe do museu e sete alunos de cursos como Ciências Sociais e Ciências Biológicas que atuavam como monitores. Por meio das respostas ao questionário, descobri que o preparo inicial dos guias acontece a partir de três frentes: leituras de materiais que tratavam dos sambaquis; em um segundo momento, por meio de uma palestra de capacitação; e aqueles que entraram ao longo do ano relatam também que acompanhar a visita de seus colegas era uma das fontes de informação. Eles foram instruídos a abordar o conteúdo de diferentes maneiras, segundo seu público alvo, e contaram que a maneira como a comunicação era feita passou por alterações. Muitos revelaram se sentir nervosos no começo, mas disseram que ganharam mais segurança ao longo do tempo.

As visitas duram entre uma hora e uma hora e meia, mas os monitores disseram que buscam se informar sobre o tempo que os grupos têm à disposição (muitas vezes, esse tempo é mais curto — nesse caso, as visitas são adaptadas de acordo com a necessidade da turma). Muitos afirmaram que as visitas guiadas tendem a ser mais proveitosas que as independentes, pois suscitam mais interesse. A maioria deles relatou que aborda informações além daquelas que estão disponíveis ao longo da exposição, também de acordo com a faixa etária e interesse das turmas.

Nas respostas, foi salientada a importância das visitas guiadas para que “o público compreenda as exposições de forma clara e ampla”¹⁴. Algo comum nos relatos dos monitores foi a visão de que as visitas servem para desmistificar noções de senso comum do público,

¹⁴ Trecho retirado de uma resposta de um dos bolsistas do MAE-UFPR, estudante de Ciências Sociais, ao questionário enviado aos monitores das visitas guiadas.

não de maneira a menosprezar os conhecimentos prévios, mas para trazer conscientização à questões indígenas, por exemplo.

Ainda segundo os relatos dos monitores, o público com o qual mais gostam de interagir são crianças, pois “em geral, elas são bem mais curiosas e animadas e fazem perguntas muito boas”¹⁵. Eles disseram ainda que os assuntos que costumam despertar mais interesse são aqueles relacionados à antiguidade dos povos sambaquieiros e aos sepultamentos; e as peças polidoras costumam atrair a atenção do público independente da idade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como essa foi a primeira pesquisa sistemática que realizei, apareceram problemas que poderiam ter sido previstos se tivesse mais experiência. A princípio, pretendia entrar em contato com os responsáveis por organizar e acompanhar as turmas nas visitas, em geral, docentes. No entanto, essa comunicação não foi bem sucedida. Além disso, escolhi abordar apenas uma face das visitas ao museu, as visitas programadas. Isso porque, nas visitas não organizadas, o processo de aprendizado se dá de maneira divergente (SCREVEN, 1991).

Com os retornos obtidos com o trabalho realizado, no entanto, concluímos (a equipe de curadoria, responsável pela exposição) que nossos objetivos foram cumpridos satisfatoriamente. A interação dos estudantes com o ambiente ao seu redor não foi indiferente e eles demonstraram ter assimilado a importância da proteção do patrimônio arqueológico, que era nosso propósito.

É por meio de investigações sobre a reação popular às atividades do museu que podemos conceber novas ações interessantes ao público. Conhecendo o interlocutor, podemos engendrar intervenções que otimizem o processo de aprendizado e que tornem o museu, além de espaço de lazer, um local de transmissão de conhecimento, memória e valorização da cultura local.

¹⁵Trecho retirado de uma resposta de uma aluna bolsista do MAE-UFPR, estudante de Ciências Sociais, ao questionário enviado aos monitores das visitas guiadas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. M. Estudos De Público: A Avaliação De Exposição Como Instrumento Para Compreender Um Processo De Comunicação. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 5: 325-334, 1995.
- CURY, M. X.: **Comunicação e pesquisa de recepção**: uma perspectiva teórico-metodológica para os museus. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 12 (suplemento), p. 365-80, 2005.
- GASPAR, M. **Sambaqui**: arqueologia do litoral brasileiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. 89 p.
- GOTTESDIENER, H. **Evaluer l'exposition**: définitions, méthodes et bibliographie sélective commentée d'études d'évaluation. La Documentation Française, Paris. 1987
- KOPTCKE, L. S. **Observar a experiência museal, uma prática dialógica**: Reflexões sobre a interferência das práticas avaliativas na percepção da experiência museal e na (re) composição do papel do visitante. Texto foi apresentado e publicado, originalmente, nos anais do Workshop Internacional de Educação promovido pela Vitae, em parceria com o British Council, com apoio do Museu da Vida, Fiocruz, Rio de Janeiro, 2002.
- MUNLEY, M. E. Intentions and Accomplishments: Principles of Museum Evaluation Research. J. Blatti (Org.) **Past Meets Present**: Essays about Historic Interpretation and Public Audiences. Smithsonian Ins. Press, Washington: 116-130. 1987.
- SCREVEN, C. G. **Educational Exhibitions for Unguided Visitors**. ICOM/CECA, 12/13: 10-20. 1991.

A DECOLONIALIDADE NO CURRÍCULO MÍNIMO DE SOCIOLOGIA DO ENSINO BÁSICO DO RIO DE JANEIRO

Vitória Marinho Wermelinger¹

Sabe-se que a educação ocupa um papel central no processo de reconhecimento cultural dos povos. No entanto, no Brasil, desde a escola até a academia nos deparamos com um ensino majoritariamente eurocentrado, que narra os fatos sob uma perspectiva do colonizador. Tendo em vista a maneira recorrente como o poder do colonizador invade e submete o imaginário do colonizado, tem-se como objetivo analisar de forma crítica o Currículo Mínimo de Sociologia do estado do Rio de Janeiro, verificando a presença de conteúdos que promovam a representatividade étnica, racial e cultural dos povos colonizados no Brasil, buscando, assim, saber se ele pode ser considerado um currículo multicultural. Para isso, estudaram-se as teorias do currículo, dando ênfase à teoria pós-crítica do currículo, que traz para a discussão do currículo o multiculturalismo, questões de gênero e sexualidade, assim como assuntos que discutem a diferença entre raça e etnia, pautando que a reprodução das desigualdades sociais, existente no meio escolar, a partir do currículo, está ligada a questões que vão além da desigualdade entre classes sociais. Posteriormente, selecionaram-se as temáticas étnico-raciais e culturais vigentes nas leis 10.639/03 e 11.645/08, para, em seguida, proceder à análise do documento propriamente dito. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica e a pesquisa documental, uma vez que o trabalho partiu da análise de trabalhos anteriores e de documentos, como as leis acima citadas, e o Currículo Mínimo de Sociologia. Ao analisar o Currículo Mínimo de Sociologia do Rio de Janeiro foi atestado que o documento não corresponde de forma positiva no que diz respeito à abordagem pós-crítica do currículo, a teoria decolonial e o multiculturalismo. O Currículo Mínimo traz assuntos referentes a tais temas de forma pouco concisa e com pouca frequência. Acerca da abordagem pós-crítica do currículo, por exemplo, era esperado que o Currículo Mínimo explicasse a origem das diversas formas de discriminações existentes, bem como pontuasse de forma incisiva que a reprodução de desigualdades está associada a outras questões diversas, além da distinção entre classes. O documento curricular de 2012 sequer cita as leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08, o que mostra como a elaboração dessa base curricular foi insuficiente no que diz respeito a uma proposta decolonial ou pós-colonial de ensino de Sociologia. Segundo essa premissa, conclui-se que desconsiderar as leis citadas é o mesmo que desconsiderar grande

¹ Cientista Social formada pela UFF e Mestranda em Sociologia Política pela UENF.

parte da população brasileira, omitindo a história de uma parcela da população que é parte fundamental e estruturante da cultura brasileira, população essa que está presente em grande quantidade nas escolas públicas brasileiras. Para além disso, é importante salientar que deixar de trabalhar com as temáticas trazidas pelas referidas leis é o mesmo que ir contra LDBEN/96, uma vez que essas leis alteram as Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

Palavras-chave: Currículo, Decolonialidade, Sociologia, Multiculturalismo.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais para o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/DCN-s-Educacao-das-Relacoes-Etnico-Raciais.pdf> Acesso em: 21 ago. 2019.

BRASIL. Lei 10.639/03. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm Acesso em: 21 ago. 2019.

BRASIL. Lei 11.145/08. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2008/lei-11645-10-marco-2008-572787-publicacaooriginal-96087-pl.html> Acesso em: 21 ago. de 2019.

CANDAU, Vera. M. “Ideias-força” do pensamento de Boaventura Sousa Santos e a educação intercultural. Belo Horizonte: **Educação em Revista**, v. 32, n. 01, 2016.

RIO DE JANEIRO (Estado). Currículo Mínimo. Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro. 2ª ed., 2012. Disponível em: <http://www.rj.gov.br/web/seeduc/exibeconteudo?article-id=759820> . Acesso em: 21 ago. Agosto de 2019.

SILVA, Tomaz Tadeu da e MOREIRA, Antônio F. **Documentos de Identidade: uma introdução às teorias do currículo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

A INFLUÊNCIA DAS PALAVRAS – O ACESSO À CULTURA E A PROTEÇÃO DOS DIREITOS DO AUTOR

Ronaldo Henrique Barbosa Junior¹

O trabalho busca trazer à tona o debate que envolve o equilíbrio entre os direitos autorais e os direitos culturais no Brasil, sob a ótica do princípio constitucional da função social da propriedade e, conseqüentemente, da função social do direito autoral. A importância do tema se justifica com a necessidade de debater a repercussão sociocultural da proteção autoral contida em lei, seus impactos e a possibilidade de democratizar a informação flexibilizando direitos do criador da obra intelectual além do que já é previsto na legislação. Para tal, a metodologia adotada consistiu na revisão bibliográfica de obras e diplomas legais que tratam sobre o assunto, buscando observar e discutir os entraves à devida eficácia do direito à cultura, ao conhecimento e à informação sob o pretexto da tutela aos direitos patrimoniais do autor. Busca-se, assim, responder à questão: “é possível definir um ponto de equilíbrio entre os direitos do autor e os direitos de informação e acesso à cultura da sociedade?”. A hipótese que norteia a pesquisa passa justamente pela ideia de que, à luz dos princípios que permeiam a Constituição Federal de 1988, é possível equilibrar os direitos do autor e os direitos culturais que se referem a todos os indivíduos. Buscou-se, também, inovar na discussão pensando os direitos autorais nas mídias sociais e as alterações trazidas pelo Marco Civil da *Internet*. O trabalho aqui resumido se divide em três capítulos: o primeiro, trata do desenvolvimento histórico da legislação nacional, bem como dos conceitos basilares considerados para pautar a argumentação; o segundo, versa sobre a dignidade da pessoa humana e, a partir dela, sobre o direito à cultura, à informação e ao conhecimento, passando por uma análise detida da legislação autoral vigente e do papel social do autor diante do seu direito; o terceiro, adentra a questão da função social dos direitos autorais com um enfoque condensador de soluções apresentadas pelos autores acerca do tema, bem como o posicionamento jurisprudencial sobre do assunto. Diante da leitura de obras de Allan Rocha de Souza, José de Oliveira Ascensão, Sérgio Branco, Denis Borges Barbosa e outros, chegou-se à conclusão de que a problemática, que se apresenta aberta à discussão diante da vigência da atual legislação autoral brasileira, tem como solução o posicionamento do Poder Público

¹ Bacharel em Direito pelo Centro Universitário Fluminense (UNIFLU) e licenciando em Letras - Português e Literatura pelo Instituto Federal Fluminense campus Campos Centro.

para adequar os direitos da coletividade por meio da desapropriação dos bens ou mesmo do simples reconhecimento de que os direitos intelectuais devem cumprir sua função social. Este trabalho foi defendido como exigência final do curso de Bacharelado em Direito do Centro Universitário Fluminense (concluído no segundo semestre de 2018), sob a orientação da Professora Joana Campinho Rabello Corte Real Delgado.

Palavras-chave: Direitos autorais, Direitos culturais, Função social.

REFERÊNCIAS

ASCENSÃO, José de Oliveira. **Direito Autoral**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Renovar, 2007.

ASCENSÃO, José de Oliveira. **Estudos sobre Direito da Internet e da Sociedade da Informação**. Coimbra: Almedina, 2001.

ASCENSÃO, José de Oliveira. Pessoa, Direitos Fundamentais e Direito da Personalidade. **Revista Mestrado em Direito**, Osasco: ano 6, n. 1, p. 145-168, 2006.

BARBOSA, Denis Borges. **Uma introdução à propriedade intelectual**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2003.

BRANCO, Sérgio. **Direito à educação, novas tecnologias e limites da lei de direitos autorais**. Fundação Getúlio Vargas, s.d.

BRANCO, Sérgio. **O domínio público no direito autoral brasileiro**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm . Acesso em: 05 mar. 2020.

BRASIL. **Lei 9.610, de 19 de fevereiro de 1998, que regulamenta os Direitos Autorais no Brasil**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9610.htm . Acesso em: 05 mar. 2020.

CHAUI, Marilena. Cultura e democracia. **Crítica y emancipación**: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales. Ano 1, no. 1 (jun. 2008). Buenos Aires: CLACSO, 2008.

DELGADO, Joana Campinho Rabello Corte Real. **Usos transformativos na obra audiovisual documental: entre a liberdade de expressão cultural e a proteção dos direitos autorais**. Rio de Janeiro. 2015.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos**: Estética – literatura e pintura, música e cinema (vol. III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 264-298, 2001.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 38ª edição. São Paulo: Malheiros Editores, 2015.

SOUZA, Allan Rocha de. **A função social dos direitos autorais: uma interpretação civil-constitucional dos limites da proteção jurídica**. Campos dos Goytacazes: Ed. Faculdade de Direito de Campos, 2006.

SOUZA, Allan Rocha de. **Os direitos culturais no Brasil**. Rio de Janeiro: Azougue, 2012.

LAR, DOCE LAR: APLICAÇÃO DA LEI DE ASSISTÊNCIA TÉCNICA EM ANTEPROJETOS DE REFORMA HABITACIONAL NO MUNICÍPIO DE CAMPOS DOS GOYTACAZES – RJ

Ana Paula Lopes Pessanha¹

O acesso à moradia é um dos direitos sociais fundamentais do ser humano, garantido pelo art. 6º da Constituição Federal de 1988. No entanto, as medidas adotadas no decorrer dos anos a fim de minorar as questões relacionadas ao direito à moradia se resumem à remoção das famílias e à criação de novos conjuntos habitacionais, que, na maioria das vezes, são alocados de forma periférica e segregadora, não levando em consideração questões relacionadas a conforto, segurança, identidade e memória afetiva dos moradores em questão. Porém, com a criação da Lei de Assistência Técnica Gratuita (LATG) no ano de 2008, visou-se oferecer às famílias com renda mensal de até três salários mínimos o auxílio de arquitetos e engenheiros para projeto e melhoria das residências, permitindo, inclusive, quando em áreas não consideradas de risco, a permanência dos moradores em seu local de origem. Contudo, pode-se observar que, apesar de sua relevância para o atual panorama habitacional brasileiro, a LATG não é efetivamente aplicada, fator esse por vezes atribuído à falta de interesse do mercado imobiliário na permanência das famílias de classe mais baixa em áreas de valorização urbana. Em vista disso, o trabalho buscou responder à questão: “por que há um maior investimento na promoção de programas habitacionais para a construção de novas moradias ao invés da recuperação das existentes?”, sendo a hipótese para tal questionamento o fato de o interesse mercadológico dos principais agentes produtores do espaço urbano, na maioria das vezes, nortear as soluções habitacionais praticadas, o que se confirmou ao longo da pesquisa. Os objetivos pretendidos foram: analisar a efetividade da lei no município de Campos dos Goytacazes em vista da crescente implantação de programas habitacionais de massa; identificar projetos, ONGs ou empresas que atuam ofertando serviço similar e observar seus resultados, e atender a demanda habitacional da população carente. Considerando ser a lei uma alternativa à produção habitacional padronizada e segregadora realizada no município, buscou-se compreender, também, quais fatores concorrem, ainda nos dias de hoje, para a sua inaplicação. A fim de alcançar os objetivos propostos, as metodologias adotadas foram a pesquisa documental, o estudo de caso com o grupo ReforAmar, a aplicação de questionários e a avaliação de referenciais projetuais, além da

¹ Bacharel em Arquitetura e Urbanismo e Técnica em Edificações pelo Instituto Federal Fluminense campus Campos Centro.

análise bibliográfica de obras de Nabil Georges Bonduki, Henri Lefebvre, entre outros, a partir das quais foi possível compreender conceitos como: direito à moradia, função social da propriedade, identidade e memória afetiva. Foram analisadas, ainda, Áreas de Especial Interesse Social – AEIS para a seleção do local de atuação em concordância com as diretrizes estabelecidas pela lei, diante do que se verificou a carência de atualização dessas áreas para o novo Plano Diretor Municipal. Por meio dos resultados dos questionários aplicados aos moradores residentes no bairro Estância da Penha, área de intervenção do presente estudo, foi possível observar o desconhecimento da população no que diz respeito à existência da lei, sendo este justificado pela falta de divulgação e execução por parte dos órgãos municipais. Por fim, com a elaboração dos projetos de reforma, foi possível comprovar a aplicabilidade da lei no município de Campos dos Goytacazes, possibilitando que o direito de todos a uma moradia digna se torne uma realidade tangível.

Palavras-chave: Lei de Assistência Técnica Gratuita. Habitação de Interesse Social. Direito à Moradia.

REFERÊNCIAS

ALVES, Priscila Viana. **Programa Morar Feliz: Entre Política Pública Habitacional e Segregação Socioespacial na Cidade de Campos dos Goytacazes-RJ**. 2004. Disponível em: <http://bd.centro.iff.edu.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/1028/PROGRAMA%20MORA%20FELIZ.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 25 fev. 2019.

BONDUKI, Nabil Georges. **As origens da habitação social no Brasil. Arquitetura Moderna, Lei do Inquilinato e difusão da casa própria**. São Paulo: Editora Estação Liberdade e Fapesp, 2004. p.711-730

BRASIL. Constituição Federal Brasileira. 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm Acesso em: 25 fev. 2019.

BRASIL. Direito a moradia adequada. Por uma cultura de direitos humanos. 2013. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000225430> Acesso em: 26 fev. 2019.

BRASIL. Lei nº 11.888. Lei de Assistência Técnica Gratuita. 2008. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11888.htm Acesso em: 26 fev. 2019.

CAMPOS DOS GOYTACAZES. Lei nº7972. Plano Diretor do Município de Campos dos Goytacazes. 2008. Disponível em: https://cidac.campos.rj.gov.br/wp-content/uploads/2010/01/Plano_Diretor.pdf Acesso em: 09 set. 2019.

CUENCA, Jordi Sanchez. **Reflexões sobre o papel da assistência técnica na realização do direito à cidade**. Instituto de Arquitetos do Brasil – Santa Catarina, 2017. Disponível em: <https://www.archdaily.com.br/br/867391/reflexoes-sobre-o-papel-da-assistencia-tecnica-na-realizacao-do-direito-a-cidade-jordi-sanchez-cuenca> Acesso em: 25 fev. 2019.

LEFEBVRE, Henri. **O Direito à Cidade**. 5 ed. São Paulo: Ed. Centauro, 2008.

SANTOS DE CALÇA JEANS: AS RELAÇÕES DE SOCIABILIDADE E SEXUALIDADE ENTRE JOVENS CARISMÁTICOS DE UMA PARÓQUIA EM TERESINA

Emanuel Calebe Araújo Silva¹

A pesquisa teve como objetivo compreender as relações de conflito entre jovens católicos de uma paróquia de Teresina na relação entre *status quo* na comunidade e vivências da sexualidade. Sob a hipótese de que os jovens se organizavam a partir de preconceitos e estigmas, a pesquisa foi elaborada a partir do método qualitativo, mais especificamente, um estudo de caso do grupo ligado à Renovação Carismática Católica sediado na Paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Com propósito de realizar a pesquisa de forma respeitosa ao discurso dos sujeitos, fez-se entrevistas semiestruturadas e observação participante na referida paróquia. Baseado em Flávio Sofiati (2009), Carlos Oliveira (2011) e Francisco Gomes (2002), discutiu-se sobre o poder da Igreja Católica na Idade Média e na atualidade. A partir de José Machado Pais (1990) e Ricardo Campos (2010) discutiu-se sobre as diferentes juventudes da pós-modernidade (HALL, 2006). Sobre sexualidade, estudou-se Guacira Lopes Louro (et al, 2003) e Michel Bozon (2004). A partir dessa pesquisa, verificou-se a visão da Igreja Católica sobre sexualidade projetada na fala dos entrevistados e uma ambiguidade provocada pela negociação de valores considerados profanos e valores cristãos. Foi possível compreender, além da hipótese de pesquisa, que os jovens produzem discursos que negam a sexualidade.

Palavras-chave: Juventude, Pós-modernidade, Sexualidade, Moral cristã.

REFERÊNCIAS

BOZON, Michel. **Sociologia da Sexualidade**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

CAMPOS, Ricardo. Juventude e visualidade no mundo contemporâneo: Uma reflexão em torno da imagem nas culturas juvenis. **Sociologia, Problemas e Práticas**, Oeiras, n. 63, p. 113-137, maio 2010. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65292010000200007&lng=pt&nrm=iso . Acesso em: 30 jul. 2019.

¹ Graduado em Licenciatura Plena em Ciências Sociais na Universidade Estadual do Piauí

GOMES, Francisco José Silva. A Cristandade medieval entre o mito e a utopia. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 221-231, dez. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2002000200221&lng=en&nrm=iso . Acesso em: 25 jul. 2019.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LOURO, Guacira; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana. **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

OLIVEIRA, Carlos Augusto Ferreira de. A cristandade: um modelo eclesial de poder. **Fragmentos de cultura**, Goiânia, v. 21, n.4/6, p. 309-3018, abr./ jun. 2011. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/1889> . Acesso em: 18 maio 2019.

PAIS, José Machado. A construção sociológica da juventude: alguns contributos. **Análise Social**, v. 25, n. 105-106, p. 139-165, 1990. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223033657F3sBS8rp1Yj72MI3.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2020.

SOFIATI, Flávio Munhoz. **Religião e Juventude**: os jovens carismáticos. 2009. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-05022010-175056/publico/FLAVIO_MUNHOZ_SOFIATI.pdf. Acesso em: 21 jun. 2020.

BOURDIEU, Pierre. Você disse “popular”? / Pierre Bourdieu (org.). Tradução de Denici Barbara Catani. **Revista Brasileira de Educação**, n. 1, jan/fev/mar/abr, 1996, p. 16-26.

UMA BREVE ANÁLISE DA CULTURA POPULAR E DA DOMINAÇÃO SIMBÓLICA EM PIERRE BOURDIEU

Caio Murilo Pereira¹

Em seu texto “*Você disse popular?*”, traduzido por Denici Barbara Catani e publicado originalmente sob o título “*Vous avez dit ‘populaire?’*”, em *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 46, março, 1983, p. 98-105, Paris, Pierre Bourdieu (1996) contempla um estudo relacionando a linguagem com a dominação simbólica. Em sua tese, o autor salienta que, para compreender a noção de “linguagem popular”, define-se apenas o conjunto daquilo que é excluído da língua legítima pela imposição posta, exercida e moldada pelo sistema escolar. Nesse sentido, de acordo com o autor, o uso da gíria está inserido dentro da dominação simbólica.

Bourdieu tece um conjunto de ideias em relação ao uso da gíria. Para ele, o francês “não-convencional” revela, com toda a certeza, o léxico dito “popular”. É assegurado pelo sociólogo que algumas das correntes presentes nos meios populares das cidades são, normalmente, censuradas ou, até mesmo, evitadas pelo conjunto da burguesia cultivada. Com o intuito de impedir que as condições sociais sejam esquecidas, Bourdieu define que para essa língua popular (ou não-convencional), seria necessário incitar o que se é denominado ou visto como “menos popular”. Bourdieu ainda observa que a produção e o consumo do que se enxerga como “cultura popular”, para encontrar a confusão na coerência parcial, que quase sempre recobre as definições implícitas, seriam totalmente excluídos.

Segundo Bourdieu, há uma vasta confusão em relação à coerência parcial, pela qual a noção de linguagem popular se torna um dos produtos de aplicação da taxonomia dualista que estrutura o mundo social, com base nas categorias que lhes são atribuídas. Acerca disso, Bourdieu enfatiza que as categorias míticas são ignoradas, organizando, desse modo, oposições que os usuários da “língua padrão” utilizam para classificar os outros e denominá-los conforme o seu julgamento.

¹ Graduando em História pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná e atual bolsista de Iniciação Científica pelo CNPq - PIBIC - do curso de graduação em Filosofia.

Com base em seu aparato terminológico, pode-se dizer que Bourdieu explicita o conceito de “dominação” entre as autoridades e os dominados. Os que são classificados como dominados aplicam, em seu próprio mundo social, os fundamentos e princípios da divisão. Bourdieu faz ainda, conforme o decorrer de sua análise, um panorama sobre a oposição entre a virilidade e a docilidade, puxando, de forma semelhante, um gancho voltado para a visão dominante, ao passo de salientar que a força está atrelada aos verdadeiros “machos”, enquanto a fraqueza está atribuída aos mais “afeminados”.

A gíria, como bem alegam as palavras de Bourdieu, é o produto do desdobramento que aplica a própria linguagem popular aos princípios da divisão, possuindo fatores que são determinantes dos *habitus* linguísticos. O autor ainda ressalta a questão dos mercados para a sua própria constituição, como o efeito causado pelo sistema escolar e pelos agrupamentos homogêneos. Na esfera dos mercados abertos, Bourdieu traça que eles se encontram em extremo oposto, diferindo-se do que é observado por ele nos cafés, já que a referida lógica se define com relação ao discurso legítimo. Bourdieu entende que o que se permeia nesses discursos, de fato, ocorre por meio de uma produção voltada pelas trocas familiares e privadas, introduzindo com a questão de representação por meio das mulheres. Apesar disso, os mercados dominantes, tanto públicos, quanto oficiais, acabam sugerindo aos mais desprovidos econômica e culturalmente, problemas em relação à forma mais popular do uso da linguagem.

O que fica evidente na ideia central defendida por Pierre Bourdieu, portanto, é de que a gíria é um produto da dominação simbólica, exposta pelos dominantes e que está inserida no universo “popular”, condenada, principalmente, pelo uso dos dicionários e livros linguísticos. A linguagem “não-convencional” ou “informal” é marcada, como bem explana Bourdieu, por um vasto uso negativo, se tratando de uma natureza linguística que provém daqueles que são vistos como dominados, submissos e, inclusive, inferiores, tendo ainda como maior finalidade beneficiar-se de liberdades reguladas ou oferecidas pelos próprios mercados.

ATÉ DEPOIS DA QUINTA, SORRISO!

Gabriel Luiz de Jesus Ribeiro¹

Eram muitos os risos quando entramos na sala de número sete naquela quinta-feira de junho, depois de um tenso expediente. A alegria de estar naquele lugar era uma alegria fraterna, algo como se eu e os convocados fôssemos amigos de longa data, sem limites. O problema é que, ali, tinha algo muito pior que eu ainda não havia notado. Estavam apenas esperando a fase da comédia ser passada para trás, dando lugar à tragédia de algum acontecimento bem peculiar.

Tragédias são sempre precedidas por risos - olha a morte, então. Sempre antes de morrer, vive-se, e faz-se com muitas risadas, mesmo não tendo a certeza sobre sua autenticidade nem seu dever para com a dignidade.

Sorrir deixou, há muito tempo – de só ser e passou a ser o parecer, o que se parece, mas não é.

A verdade é que nas noites de quinta, o riso se transformou, estranhamente, em algo muito mais perverso, algo muito menos verdadeiro e muito mais interessado. Se transformou em, como as palavras, mentirosas que, só são descobertas com um prévio aviso, ou aviso prévio. O aviso de se dizer “tchau, aqui eu não volto mais”, mas não o aqui de advérbio, o aqui abstrato, aquela amizade, aqui, nesse fraterno sorriso que muito tem me desapontado. É aqui que não quero ficar mais, enfatizo, não o aqui desse lugar, mas o aqui desse sorriso falso, desse sorriso-fardo.

Quando estou caminhando na semana do tempo, naquela exata quinta-feira, dia 29, corro o máximo possível para devolver o que me foi entregue: o nada, o nadinha. Cumpro com os deveres primordiais, aquilo que – ainda – é minha obrigação: assistir, ver acontecer, aplaudir e, por fim, continuar sorrindo. Mas não mais o sorriso de quem é fraterno, não mais esse sorriso de quem confia, mas o sorriso de convivência, de convivência, o sorriso de consciência e, essa, suja.

Finalizando essa caminhada pelo instrumento de medida do tempo, e não meu, continuo a pensar o que me fez querer parar de sorrir, qual, de fato, a justificativa que darei

¹ Graduando em Psicologia pelo Centro Universitário Atenas

quando os palhaços me perguntam por qual motivo não acho mais graça nem mais compro ingressos para o circo. Ainda pensando sobre, prevalece-me a ideia de que saio porque quero, saio porque não acho mais graça, enfim, saio porque não pertencço mais ao circo da impiedade, ao circo da negatividade, ao circo com lonas pretas, escuras e bem espaçosas, onde se é possível dizer e fazer o que quiser, com um espaço cheio de coronéis populistas daquela cidade do interior.

Agora, nesse momento, *it's time to go*, é hora de ir, é hora de parar de rir, é continuar o fim da caminhada para um lugar mais engraçado, mais vivo, mais verdadeiro, onde seus palhaços continuem palhaços, mas menos forçados e mais engraçados. Um lugar onde o orgulho de se permanecer sorrindo seja o lema e oração de todos os dias, depois de um animado “bom dia!”.

Naquela quinta, um pouco antes de encontrar os convocados, sorrindo, vi o sorriso de quem decidiu parar de sorrir, indo embora para um lugar em que poderia - de fato - rir. Caramba! Por essa eu não esperava, não mesmo. Mas ele foi indo, corajosamente, sorrindo, como se a notícia de que fora expulso do grupo do riso não o tivesse afetado de maneira alguma. Normal, claro. Até quando me chamaram. Eu já tinha decidido também parar de sorrir e até disse: aqui, não fico mais, mas eles o fizeram primeiro e, também, já não me queriam mais. Meu riso não era falso o suficiente, tampouco fazia caras e bocas. No vigésimo nono dia do prévio anúncio da minha parada risatória, mandaram-me para casa, como um doente, como um louco, e me expulsaram para fora, sim para fora. Eles são coronéis, quinta-feira, não se importam com redundância.

Ao me despedir do grupo do riso, levo não mais do que o que pude construir não só nas quintas-feiras: alguns amigos, algumas mensagens, algumas pastas e alguns escritos. Não preciso levar muito, a esperança na procura de um lugar engraçado já basta para ser o mantenedor do meu do futuro. Esse meu futuro é viver mais: mais alegre, mais humano, mais vivo. O mais falso, mais feio, mais negativo deixarei para aqueles que pensaram que sorrir é apenas escancarar os dentes.

Poxa, que infelicidade, foi com a quinta, 29 de junho, que descobri que sorrir era apenas ser enganado.

DO NASCIMENTO DE CAMPOS*Ronaldo Henrique Barbosa Junior¹*

o passado,
em suas tantas fontes
e relatos
e artefatos,

perece
enquanto
o imediatismo
prevalece
na violência
das pressas

e se perde
lentamente
a humanidade
latente
no pertencimento
afetivo ao
lugar

a pressa da transformação
e do esquecimento
não abalam,
no entanto,

¹ Bacharel em Direito pelo Centro Universitário Fluminense (UNIFLU) e Licenciando em Letras - Português e Licenciatura pelo Instituto Federal Fluminense campus Campos Centro

a cidade
que nasce
com orgulho de sua cultura,
pois se basta
em detrimento de datas
e especulações

basta-se por sua identidade,
por seu povo ter na alma
o significado do
lugar
a que pertence

construído,
pouco a pouco,
com o saber das raízes
dos passados
das gentes que viveram
e pisaram cada espaço

por isso,
cada detalhe
se faz basilar no
ladrilhar da identidade

mas Campos
- peça do mosaico
brasileiro -
guarda a dúvida
de ter nascido

- quando e onde? -
na incerteza
das conjecturas

teria nascido
na divisão das Capitâneas,
quando o Brasil
era apenas o Brasil
que os portugueses repartiam
?

ou seu berço seria
a criação da Câmara
com os homens ditos de bem?
- já não havia Campos antes deles?

ou seria
uma missa
o marco inicial
de uma Campos
sem seus próprios
preceitos?

ou,
ainda,
só surgiram
os Campos dos Goytacazes
quando a Vila
de São

Salvador
foi chamada de cidade?

perguntas
complexas
sem qualquer consenso
entre os intelectuais

mas há,
ainda,
uma questão mais:
enquanto o campista
desconhece sua memória
desfaz-se de sua história
e menospreza sua identidade,

uma data
é faísca
em meio às chamas

sobretudo porque,
mesmo sabendo que
ainda agora
as raízes de
Campos padecem
de desconhecimento
primário,
de seus prédios centenários
de seus notáveis personagens

de seus símbolos de relevo

há quem pense ser

a especulação de

uma data

assunto fundamental

mas é preciso especular

a formação de cada alma

- em contexto desigual -

para fazer das ferramentas

(educação

passado

poema)

expressão

de uma gente

que resiste pelos anos

sem nem sempre saber

a dimensão

de ser

campista

PALÁCIO MENTAL

Lavinia de Sousa Almeida Mendes¹

Por uma janela, a paisagem
Do meu corpo primaverado de sol
Fundido a outro de folhas secas

Cena desenhada em nuvens plenas
Com pena-tinta pertencente às artes finas
Traços modestos, certos e inquietantes

Meu corpo incógnito pairado imóvel
Teatralizava-me para o público de um só
Era perceptível pelos olhos da artista

Eu, prazerosamente, me auto-desenhava
Uma artista ensandecida pela perfeição
Escamoteada pelos vales de cadáveres

A primeira, cheia de si, se exibia
A segunda observava o reflexo na retina
A terceira, por fim, a criativa artista

Sou uma em três
Três em milhões
Milhões incontáveis, vivas e mortas

Li minha vida em inúmeras páginas
Estilhaçada em segredos impenetráveis
Remoendo frustrações incuráveis

Sou uma pintura rara

¹ Licenciada em História pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás - Campus Goiânia

Esculpida em letras próprias
Pela turva e confusa literatura

Uma xícara quebrada ao chão
Sujou meu palácio de vidro imaginário
Eu mesma um quebra-cabeças

Em círculos que me devolvem ao início
Encontro a vida e a plenitude
Guardadas na minha biblioteca mental

A clínico-neuro-biologia está entregue
A cada parte do mundo que me experimenta
E ao mesmo tempo está tudo em mim

Entre, disponha, esbanje
Aproveite o labirinto que sou
Mas ao sair deixe o palácio intacto

Falo o idioma da reciprocidade
Prometo devolver o favor
Não me obrigue a lhe quebrar

Observo pela sacada o horizonte
A linha torta de minha existência
Findando com mais um pôr do sol

O que me restou foi escrever
Nas mesmas folhas secas
Que me enredou até aqui

Existiam de fato três
Ou toda essa cena foi criada

Pela astuciosa artista?

Entre em'inha mente

E talvez saiba

Apenas não quebre outra xícara.