



Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE

Publicação do Departamento
de Ciências Sociais da
Universidade Federal
Rural de Pernambuco

Volume I, número 22, 2024.1

ISSN: 2446-6662–Versão Eletrônica
ISSN:2316-977X–Versão Impressa



**UNIVERSIDADE
FEDERAL RURAL
DE PERNAMBUCO**

REVISTA CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS

COMISSÃO EDITORIAL

Dr. J.C. Marçal – UFRPE

Dr. Tarcísio Augusto Alves da Silva – UFRPE

Dra Andrea Lorena Butto Zarzar – UFRPE

Dr. Roberto Mauro Cortez Motta – UFPE

Dra Renata Menasche – UFRGS

Dra Ellen Fensterseifer Woortmann – UNB

Dra Madian de Jesus Frazão Pereira - UFMA

EDITOR GERENTE

Dr.J.C Marçal – UFRPE

EDITOR GRÁFICO

Dr. Adailton Laporte – UFPE

Volume I, número 22, 2024.1

ISSN: 2446-6662–Versão Eletrônica

ISSN:2316-977X–Versão Impressa

SUMÁRIO

SIMÃO TOKO E A EDUCAÇÃO DEMOCRATIZADORA:
SEU PROJETO SOBRE ESCOLA QUE FUNCIONA
COMO LABORATÓRIO DE CONSTRUÇÃO DA
DEMOCRACIA EM ANGOLA DE 1938 A 1975.

Chiquitito Afonso Fernando Domingos

04

O GOVERNO DA BARBÁRIE:
NOTAS SOBRE A CRISE ESTRUTURAL
DO CAPITAL E DO GOVERNO BOLSONARO.

Thiago Dehon de Souza

22

O PROCESSO DE FEMINIZAÇÃO DO MUNDO
ATRAVÉS DO SAGRADO FEMININO NA
PERSPECTIVA TEÓRICA DE MICHEL MAFFESOLI.

Roseana Medeiros

40

EDUCAÇÃO DO CAMPO E AS ALTERIDADES
DO CAMPESINATO.

Givanilton de Araújo Barbosa

58

AS SAGRADAS FAMÍLIAS DA TEORIA CRÍTICA
NOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS
BRASILEIROS: UMA PROVOCAÇÃO.

Elizeu Barroso

76

A EMOÇÃO NA MÚSICA PERNAMBUCANA
E PERIFÉRICA: O AMOR NOS TEMPOS
DO BREGA ROMÂNTICO

Maria Cecília Duran Correia Santos e Maria Grazia Cribari Cardoso

91

A ATUAÇÃO DO ASSISTENTE SOCIAL NA SAÚDE:
UMA REFLEXÃO SOBRE O CENTRO DE ATENÇÃO
PSICOSSOCIAL - ÁLCOOL E DROGAS NO
MUNICÍPIO DE SERRA TALHADA - PE.

Averalda Nunes, Jane Maria da Rocha e Léica Gomes

117

ANALÍTICA DO COTIDIANO: REFLEXÕES
SOBRE A REPRODUÇÃO SOCIAL E A
IDENTIDADE INDIVIDUAL

Leonardo da Silva

133

SIMÃO TOKO E A EDUCAÇÃO DEMOCRATIZADORA: SEU PROJETO SOBRE ESCOLA QUE FUNCIONA COMO LABORATÓRIO DE CONSTRUÇÃO DA DEMOCRACIA EM ANGOLA DE 1938 A 1975

CHIQUITO AFONSO FERNANDO DOMINGOS¹

Resumo

Nesta pesquisa objetivou-se analisar até que ponto a ideia educativa de Simão Toko postula a escola que funciona como laboratório da Democracia em Angola de 1938 a 1975. Contudo, recorreu-se ao método bibliográfico e inquérito. Ademais, os resultados concluem que Simão Gonçalves Toko, é defensor de uma pedagogia democrática, que sugere escolas que criadoras de sociedades e líderes que respeitam o pluralismo de expressão, as igualdades, as garantias e direitos fundamentais dos cidadãos, banindo atitudes de personificação da colonização.

Palavras-Chaves: Simão Toko; Pedagogia da opressão; Educação democrática; emancipação.

Abstract

This research aimed to analyze the extent to which Simão Toko's educational idea postulates the school functioning as a laboratory of Democracy in Angola from 1938 to 1975. However, the bibliographic and survey method was used. Furthermore, the results conclude that Simão Gonçalves Toko is a defender of a democratic pedagogy, which suggests schools that create societies and leaders that respect pluralism of expression, equalities, guarantees and fundamental rights of citizens, banning attitudes that embody colonization.

Keywords: Simão Toko; Pedagogy of oppression; Democratic education; emancipation.

¹ Escola Superior Pedagógica do Cuanza-Norte.

1. Introdução

Nesta pesquisa debruçou-se sobre Simão Toko e a educação democratizadora, sobretudo, analisando o seu projeto sobre a escola que funciona como laboratório da Construção da Democracia, em Angola, durante o período que compreende 1938 a 1975. Entretanto, importa salientar que Simão Gonçalves Toko, na sua dimensão política e pedagógica, propôs a instituição de uma escola que servisse de modelo e fomento de sociedades e lideranças democráticas.

É de realçar que Toko tinha noção que perante o Salazarismo, somente uma luta pelas escolas democráticas poderiam criar cidadãos verdadeiramente livres e participativos. Nisto corrobora-se com Freitas (2011) quando afirma que “o primeiro passo para a produção de cidadãos participativos é a instituição da democracia na escola”. Por isso, Toko, percebeu que o contrário, seria a perpetuação da domesticação do indivíduo, nutrindo-lhe o medo de lutar pela liberdade e o pluralismo de expressão, numa sociedade cujas escolas seculares e religiosas, dentro e fora da metrópole, serviam como instrumentos de manutenção do regime dominante - o Salazarismo.

Quando Simão Toko levantou-se “em 1938 para exigir que as escolas coloniais dessem indiscriminadamente abertura aos pretos e que os níveis elevados de escolaridade não fossem somente para os brancos - ricos” (DOMINGOS, 2007), enquanto professor, estava a dar luzes para a instituição do seu projeto de educação democratizadora, na qual, a escola seria um laboratório de construção da liberdade e antidoto para a neutralização da opressão e do ódio.

No entanto, se quando a “educação não liberta, o sonho do oprimido é de ser igual ao opressor” (FREIRE, 1970), entende-se que Simão Toko, não apenas estava lutando contra o Colonialismo e seu sistema educativo, mas procurando promover uma educação que descongestiona no cérebro do oprimido - preto, o espírito semelhante a do opressor - de oprimir, tendo em conta a construção de uma sociedade plural, igualitária e eximida do ódio, antevendo uma África independente, onde o cidadão materialmente liberto, não revelasse um ímpeto vingador e de opressor interno, porque quem se vinga sofre o dobro e a vingança desnorteia o líder dos horizontes do desenvolvimento, inibindo o diálogo e a reconciliação.

Entretanto, pelo fato de o colono não ter entendido a posição e o projeto de Toko, as independências foram violentas, porque os oprimidos sendo produtos de uma escola colonial da marginalização dos indígenas, tornaram-se vingadores, reagindo a violência do opressor - colono, pois, terão com eles aprendido a ser violentos.

Doravante, este ímpeto opressor deu-se internamente, porque muitos libertadores se tornaram em novos opressores dos seus irmãos, pois, se materialmente estavam libertos,

espiritualmente - cerebralmente não. Logo, revestiram-se das alparcas do colonizador - o espírito opressor, imitando seus antigos senhores e professores, agindo com violência contra aqueles que ousassem criticar e questionar suas atitudes enquanto líderes.

Não tencionamos com isto, tornar absoluta a ideia de que as escolas em ambientes de opressão, criam totalmente uma sociedade opressora, porque existiram na história casos excepcionais, como é Mahatma Gandhi (1869-1948), Simão Toko (1918-1983), Nelson Mandela (1918-2013) e outros. Mas ainda assim, mesmo com casos excepcionais, a pedagogia da opressão cria uma sociedade rude, por acúmulo do ódio, e qualquer oportunidade dos oprimidos para devastar o opressor, vingam-se violentamente da opressão, como sinal de reprodução da educação que receberam de quem os oprimia.

De igual modo, se um país democrático está alicerçado, também, “[...] na unidade nacional, o pluralismo de expressão, [...] na promoção e defesa dos direitos e liberdades fundamentais do Homem [...]” (ANGOLA, 2010, p.4), é preciso perceber que Simão Toko, já naquela época, entendia que estes princípios só seriam concretizados com escolas democratizadoras que proporcionam aos seus cidadãos - alunos e futuros líderes uma consciência crítica, liberal e de respeito pela a dignidade pessoa humana, o que originaria na verdade um comportamento democrático na sociedade.

Por isso, em 1942, enquanto professor da Escola Missionária Baptista do Bembe, vendo-se submetido a um salário injusto, propôs o projeto que melhorasse a remuneração dos funcionários negros das escolas da missão e “tendo sido negado partiu para greve” (FERREIRA, 2012) e posterior abandono do emprego, porque entendeu que as missões estavam em Angola satisfazendo também os interesses da opressão colonial e não de libertação das consciências.

Entretanto, em Angola, nada se fala acerca do papel do Simão Gonçalves Toko na construção de uma educação democrática, que serve de modelo e laboratório de formação de uma sociedade e líderes democráticos. De igual modo, não se tem olhado para o passado de Angola de maneira que se perceba que houve um líder religioso como Toko, cuja visão transcende a religião, a fim de entendê-lo politicamente na perspectiva pedagógica.

Por isso, a luz da situação levantada, determinou-se a seguinte pergunta de partida: até que ponto a ideia educativa de Simão Toko postula a escola que funciona como laboratório de construção da Democracia entre 1938 a 1975? Ademais, estabeleceu-se como objetivo geral “analisar até que ponto a ideia educativa de Simão Toko postula a escola que funciona como laboratório de construção da Democracia em Angola de 1938 a 1975. Por conseguinte, formulamos os seguintes objetivos específicos que vão particularmente responder a questão central: “explicitar a características da pedagogia democrática de Simão Gonçalves Toko

postulado entre 1938 a 1975 em Angola”; “aferir as consequências da rejeição da ideia educativa de Simão Toko sobre a instituição de uma escola que funciona como laboratório de construção da Democracia entre 1938 a 1975 em Angola”.

Outrossim, a presente pesquisa é relevante, porque permitirá a sociedade valorizar o papel do Simão Toko na construção de uma educação democratizadora, bem como, compreendê-lo enquanto figura de dimensão pedagógica. De igual modo, permitirá a sociedade compreender as razões de muitas das escolas africanas não serem democráticas e nem democratizadoras, mesmo estando nos países cujas constituições são democráticas.

1.1. Metodologia

Quanto ao objetivo, a pesquisa é analítica, porque se cingiu análise do papel de Simão Gonçalves Toko na postulação de uma escola que serve de fábrica de construção da democratização. Outrossim, para preconização do referido estudo, foi necessário o método bibliográfico pois, “recorreu-se às contribuições de diversos autores sobre o assunto” (LAKATOS; MARCONI, 2001, apud., OLIVEIRA, 2011, p.19), com um foco especial para livros e artigos, que serviram de subsídios de capital importância no presente estudo.

Entretanto, quanto a natureza a presente pesquisa é mista (qualitativa e quantitativa), porque além de “se emitir uma opinião sobre o problema em estudo e recorrer a descrição, coletou-se dados que facilitaram a quantificação dos resultados” (PEREIRA, 2018, p. 67-69), em consonância da amostra selecionada, com enfoque a questão sobre Simão Toko e o seu projeto inerente a instituição de escolas que funcionam como laboratório da Construção da Democracia, de 1938 a 1975.

Ademais, em busca de resultados no meio pedagógico, utilizou-se o inquérito por meio do questionário, para aferir o grau de domínio dos estudantes sobre Simão Toko e a escola democratizadora, tendo-se dividido o mesmo em duas questões: a primeira é inerente as características da pedagogia democrática de Simão Toko e a segunda, refere-se se refere as consequências da rejeição da ideia educativa de Simão Toko sobre a instituição de uma escola que funciona como laboratório de construção da Democracia entre 1938 a 1975 em África

No entanto, a pesquisa em carteira, serve-se de uma população de 100 elementos, como uma amostra de 62 indivíduos do 3º e 4º do Curso de Ensino da História, afetos à Escola Superior Pedagógica do Cuanza-Norte, compreendendo igualmente a 62% do tamanho da amostra. Outrossim, os inqueridos estão entre os 25 e 45 anos de idade.

2. Contextualização da postulação de Simão Gonçalves Toko sobre a educação democrática

2.1. Simão Toko e sua proposta sobre escola-laboratório da democracia

No início de 1938, Simão Gonçalves Toko, no exercício da sua atividade docente, precisamente no Bembe (Uige), percebeu que a educação, quer nas escolas missionárias, quanto nas escolas seculares, serviam de instrumentos para manutenção da ideologia Salazarista - Colonialista, inibindo os pretos no acesso a uma formação democrática, que assente no respeito pelas liberdades ou dignidade de todo homem.

Nesta fase, as escolas enquanto oficinas de controlo e manutenção da opressão - Colonialismo, em muitas regiões os pretos não poderiam ter um nível acima da terceira ou 4ª classe, matando-se ao preto a liberdade de evoluir academicamente e do direito de acesso aos níveis privilegiados de ensino, pois, acima disso, era reservados para brancos e alguns assimilados [munidos de influência na sociedade branca], o que terá chocado Toko e, nisto, fê-lo sugerir às autoridades que permitissem os pretos de aceder aos níveis mais alto de ensino no país [desde a 4ª classe, estudos liceais ao superior].

Sua proposta formava a base da escola inclusiva, emancipadora, igualitária e fraterna, que na prática, pode ser uma fábrica da construção da consciência democrática, onde o respeito pelos direitos humanos torna-se uma realidade. De igual modo, Simão Toko, também sabia que o seu projeto de educação democrática seria difícil, porque a legitimação da colonização, estava também assente no currículo pobre para os pretos, no qual, os conteúdos espelhavam os interesses do poder colonial. Entretanto, tais interesses eram concretizados e sistematizados por meio das escolas seculares e religiosas - católicas e protestantes, cuja responsabilidade era de produzir uma classe de submissos - oprimidos e meras máquinas de trabalho ao serviço do colono - a classe dos indígenas.

No entanto, educar para trabalhar não é problema, porque é um dos maiores objetivos de um sistema educativo, uma vez que, “os currículos devem preparar profissionais para o mercado de trabalho. O elo entre a educação e produção é crucial: se a economia vai mal é porque não há pessoas educadas” (CUNHA; LEITE, 1996, p. 17), porém, o problema é fazer recurso a educação para produção de classe marginalizada, discriminada e coisificada, que por meio do poder ideológico é controlado e oprimido, tal como acontecia com os pretos na época.

É nesta vertente que reside a revolução e o projeto de Toko para a educação da época. O seu projeto reformador e emancipador é tão relevante que não liberta apenas o preto da opressão e marginalização, mas também o colono da sua veia opressora e de todo sistema curricular amaranhado de conteúdos pobres que inibem a reflexão, emancipação

e o desenvolvimento intelectual do cidadão pobre.

Outrossim, neste projeto, os missionários depois de analisado o contexto e contactado as autoridades, aceitaram no caderno de protesto de Toko, “aumentar apenas a 4ª classe para os pretos” (DOMINGOS, opi. Cit., p. 17), no Bembe (Uíge), porque a educação na época atendia aos caprichos da Colonização, na qual, a opressão e a construção de uma consciência de “ser inferior dirigida ao preto fosse um meio sistemático de manutenção do poder colonial” (DOMINGOS, 2023, p. 14).

Toko, estava insatisfeito, porque além dele, na missão não havia pretos com ilustração suficiente para contribuir na construção de uma escola democrática, pois, a educação disponibilizada nas colónias atendiam o espírito da ideologia salazarista, que se consolidava por meio da opressão. Por isso, via nas escolas da missão, onde exercia a docência, uma oportunidade para concretização do seu projeto de escola onde as salas de aulas servem de espaços de debates democráticos e constroem a consciência livre e democratizadora.

Outrossim, o projeto de Toko não se limitava na busca pela 4ª classe, mas liceais e superiores. Ademais, os missionários, diziam para Simão Toko parar com o seu projeto de educação emancipadora, porque “bastava um preto como ele ilustrado e que os restantes continuassem no obscurantismo” (FERREIRA, opi.cit., p. 23). Assim sendo, os missionários contrariavam os meandros de Toko sobre uma educação estimuladora de inovação, espírito crítico e de rejeição da opressão - educação democrática.

A principal meta da educação é criar homens que sejam capazes de fazer coisas novas, não simplesmente repetir o que outras gerações já fizeram. Homens que sejam criadores, inventores, descobridores. A segunda meta da educação é formar mentes que estejam em condições de criticar, verificar e não aceitar tudo que a elas se propõe (PIAGETH, 1970, apud., PASCUAL 1999; ROCHA, 2023).

Neste sentido, a reação dos missionários ao projeto de uma educação democrática de Toko, demonstrou conivência ao projeto de educação colonial da opressão, porque entende-se na postura demonstrada, que até as escolas religiosas eram fábricas de extinção de uma tendência pedagógica democratizadora, submetendo-se aos caprichos da doutrina e do poder colonial.

Entretanto, a reação contra a tentativa de construção de uma escola que atende os princípios da democracia, norteadas no projeto de Simão Toko, demonstra a dissonância entre o que os próprios missionários deveriam ensinar e consta na bíblia, sobre o “conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (BIBLIA, 2014, p. 1865, grifo nosso) e o que eles faziam, revelando um alto nível de compromisso da Igreja com a opressão, porque a democracia é uma das fontes maiores da liberdade e, pensamos nós que proposta de Simão Toko, estava

até colocar em prática esse princípio orientador do próprio Cristianismo.

Entretanto, de acordo Pessoa (1999, p. 153) citado por Rocha (opi. Cit., p. 12) “a escola deve ser um espaço de iniciação às práticas de cooperação e de solidariedade de uma vida democrática, em contraponto à escola tradicional apenas “transmissora de conhecimentos inquestionáveis”, entendemos que Simão Toko, tinha noção que tanto nas escolas seculares, quanto nas escolas religiosas, o projeto educativo era eivado de imposição por não admitir debate, crítica e questionamento dos alunos e da comunidade, tornando-se em espaços anti - democrático e indústrias de produção de “conformados com a condição de oprimidos”². No entanto, a resistência de Toko contra a educação opressora e discriminadora, veio a ser convencionalizada nos termos artigo 26º da DUDH, cujo teor se segue:

Todo ser humano tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória. A instrução técnico-profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito. 2. A instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz. [...] (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948, p. 17).

Outrossim, o projeto de Toko para uma educação democrática, igualitária e inclusiva não olha para raças, origem, naturalidade, cores, étnicas e crenças religiosas, porque revela um pendor de combate as assimetrias, para manutenção da coesão social, unidade e indiscriminação.

2.2. A congregação das tribos e etnias de Angola: o reflexo dos efeitos da educação democrática de Toko

A educação democrática une as pessoas mesmo nas suas mais profundas diferenças, e faz destas diferenças um elemento de unidade dialógica, tornando a sociedade mais coesa e solidificada. Por isso, quando em 1938 a 1942, Toko propôs este tipo de educação não era apenas para libertar o preto da opressão, mas também, o branco - colono, do desejo exacerbado de oprimir, por meio do respeito indiscriminado das diferenças entre as pessoas na sociedade, seja branco, amarelo, preto, mulato, albino ou mestiço.

Entretanto, como não era lhe dado legalmente espaço para concretização do seu projeto, além de várias atividades, em 1973, Toko organizou dentro do seu movimento - Tokoísmo, 2 Aqueles que mesmo sentindo a dor da opressão e a condição de escravo a ele inerente, não ousa em discutir sua situação e nem reagi contra a opressão, senão apenas aceitar e com medo de retaliação vinda do opressor, se submeter perpetuamente a escravidão, por carecer de conscientização ou educação democratizadora.

as 12 tribos que representam etnicamente o mosaico cultural e linguístico angolano, dentre os quais, destacaram-se: “tribo norte - que no domínio Bantu corresponde ao grupo étnico Bakongo, que fala Kikongo; Tribo Tchokwe, que fala a língua Tchokwe; Sulana, que compreende a região centro e Sul de Angola e, nela estão representados etnicamente, os Ovimbundu, que falam ubundu, os Ovambo que falam Oshikwanhama, os Nyaneka-Humbi que fala Nyaneka, Os Nganguelas que fala Nganguela e outros; a tribo de Luanda, Malanje, Cuanza-Norte, que falam a língua Kimbundu” (NUNES, 2018, p. 201) e outros.

No entanto, cada uma das tribos apresenta seus hábitos e costumes, porém, Simão Toko fez destas diferenças um fator de unidade, por meio de uma educação democrática que ao invés de excluir, busca nas diferenças a inclusão e integração dos diferentes grupos, rumo a democratização da sociedade angolana. Outrossim, essa organização só foi possível, porque seus integrantes da linha da frente foram educados na escola democrática instituída por Toko no seu movimento.

De igual modo, importa salientar que Toko é humanamente da etnia Bakongo, mas não fez da sua origem étnica um fator de dominação de outras tribos ou etnias, pelo contrário, deu-lhes vitalidade e abertura igual a que ele mesmo daria a sua tribo ou etnia, porque compreendia que impor os valores de uma tribo a outra seria fazer igual ao que o colono fazia - lusitanizar para destruir a originalidade dos nativos - epistemicídio.

Por isso, na qualidade de guardião da identidade africana, fez da sua escola democrática, um veículo de democratização da sociedade, por meio da conscientização dos homens que seriam no futuro, responsáveis por relações sociais que fomentam o equilíbrio cultural e a garantia da integração de todos angolanos.

Neste sentido, entende-se que Toko não pretendia fazer do branco objeto de canalização de ódio, mas olhá-los como seres dotados virtudes e defeitos, pessoas que aprenderam a odiar o negro, mas que, com uma educação democrática e integradora, seria capaz de aprender a amar ao negro tal como se ama a si mesmo. No entanto, o regime salazarista, aliados as missões cristãs, acharam aquele projeto era uma oportunidade para o negro se libertar e vingar o branco, quando não era este o cerne, porque a revolta violenta dos pretos nem foi por causa de uma mente verdadeiramente libertada, mas devido a dimensão da violência do opressor - colono e, como mecanismo de defesa a gravidade da ação violenta do opressor, a resposta do oprimido foi proporcional.

Na década de 1940 a 1970, Toko teve sempre como recurso de defesa dos direitos dos oprimidos, os “meios não violentos”, porque nunca quis ser igual ao opressor, mas despertar e libertar cedo, também, o opressor da sua consciência bárbara e predadora de oprimir os que lutam pela sobrevivência.

Toko, manteve intacto o respeito pelas tribos e identidade de cada um dos membros do seu movimento - Tokoísmo, porque é um líder detentor do projeto sobre uma escola democrática. Um dos exemplos a anotar foi que em 1975, num ambiente de guerra civil angolana, alguns dos seus adeptos questionaram-no se não podem aderir os partidos políticos e ele simplesmente disse: “quando for possível cada um de vocês me apresentar cartão de filiação aos três movimentos, eu permitirei” (IGREJA DE NOSSO SENHOR JESUS CRISTO NO MUNDO, Opi. Cit., s.p.).

Entretanto, não é possível um cidadão filiar-se em mais de um partido político simultaneamente que lutam pelo poder, por isso, Toko queria dizer que quando os partidos políticos se entenderem, dialogarem e não dividirem militar, ideológica e tribalmente o país, um crente pode se filiar ao partido que quiser.

Contudo, negou-lhes porque a guerra civil angolana tinha características impróprias, pois, além de ser uma luta ideológica e pelo poder - contexto da guerra fria, estava assente no tribalismo, na qual, o MPLA, tinha apoio dos Ambundu, a UNITA, dos Ovimbundu e a FNLA tinha apoio dos Bakongo. Esta situação, não só dividia os partidos, mas os angolanos e, Simão Toko vendo a sua igreja uma composição de várias tribos que convivem pacificamente mesmo na diferença, percebeu que esta guerra dividiria Angola e o Tokoísmo.

Outrossim, sendo que o seu movimento era um espaço de democratização, não admitiria a integração dos seus fiéis aos partidos de compatriotas em guerra absurda, porque além da guerra opor e matar compatriotas, sabia que no futuro, o Tokoísmo seria a maior reserva moral do Estado angolano e um fator de unidade democrática, mesmo com o luto e as feridas deixadas pela referida guerra.

2.3. A ascensão de líderes antidemocráticos no pós- independência em África: será reflexo das escolas opressoras do colono?

Entretanto, o projeto de educação democrática de Simão Toko, começou em Angola, onde foi rejeitado em 1942, e expandiu-se no Kongo, onde, também foi rejeitado, mas conseguiu silenciosamente praticá-la, por meio da criação de programas de ensino aos seus compatriotas sediados nas terras de Leopoldville, até que quando descoberto, foi preso pelas autoridades belgas em 1949 e expulso. Por conseguinte, terá sido entregue as autoridades portuguesas de Angola que o reprimiram até a exaustão, por constituir, na óptica colonial, um perigo a colonização dos pretos, porque sua educação conscientizava e libertava as mentes.

Neste sentido, as escolas coloniais continuaram a ser fábricas de produção da opressão e da exclusão, onde os lugares privilegiados eram reservados aos brancos alinhados

diretamente ao colono e, ao preto era recomendado uma educação pobre que inibe o desenvolvimento intelectual e as capacidades de profundo raciocínio lógico, bloqueando a iniciativa de educação democrática de Simão Toko.

Outrossim, até mesmos nacionalistas de dentro e fora de Angola, ouvindo e conhecendo a proposta do tipo de educação que Toko pretendia para África, ficaram silenciosos e preferiram dar primazia ao que lhes foi transmitido pelo colono. Por isso, muitos deles ao tomarem o poder no pós-independência, em África, se tornaram iguais ou até piores que o colono, instaurando regimes opressores e oprimindo seus povos. Nisto, percebe-se, porque quando a educação não liberta, o oprimido procura imitar o opressor em toda sua maneira de ser e fazer, para satisfazer seu desejo de vingança.

Por exemplo, no Uganda, Idin Amin Dada, a partir de 1971, se tornou o novo colono ou pior que o colono do seu próprio povo. No entanto, a Amin Dada, instituiu o terror no seu país, o povo gemia e morria como se fossem quaisquer objetos. Nisto, entende-se que Amin seja produto de educação agressiva do contexto formal e informal da colonização, pese embora, seu caráter vai além dos inputs que recebeu do Colonialismo.

Segundo Leopold (2009, p. 252) o “genocídio não é o vocábulo que cabe ao regime de Amin Dada, porque seus atos foram tão chocantes que ultrapassam esta esfera verbal, pois, matou de forma selvagem gentes para proteger o seu poder”. Neste sentido, por meio do seu instinto violento, usou o seu aparelho militar e policial, para assassinar pessoas que em busca pela dignidade tiveram o azar de atravessarem o seu caminho, o caminho da morte.

Ademais, no Congo (Zaire na altura), a história registou a ditadura de Mabutu Sesse Sekou, um congolês, cuja a educação deu-se num ambiente colonial belga de bastante opressão, o que fez dele um ser também opressor. Seu ímpeto violento começa a se visibilizar em 1961, quando “com ajuda da CIA e da Bélgica, deu um golpe ao governo Congolês, chefiado pelo Patrice Lumumba” (MASONGELE, 2016) e, como se não bastasse, açoitaram e entregaram Lumumba e seus companheiros ao radical Moisés Tchombe que os terá assassinado” (RIBEIRO, 2018).

Os Belgas, dentro e fora das escolas, foram os “responsáveis pelos enormes sofrimentos dos congolese[...]” (MARGARIDO, 1974, p. 6), o que na prática, relativamente faria nascer no seio dos oprimidos, muitos líderes com desejo de vingança, porque não foram submetidos a uma educação democrática e plural, que vela pelo respeito da dignidade humana, tal como postulou Simão Gonçalves Toko, enquanto líder da liberdade e professor de 1938 a 1960.

Mobutu se comportava como proprietário do Zaire, tanto que, os cidadãos o consideravam

“igual a Luís XIV, da França que dizia “État c’est moi”, que significa “Estado sou eu”, por isso, para os oponentes do seu regime Mbutu era o senhor absoluto do Zaire. “Le Zaire c’est moi” (MASONGELE, opi. Cit., p. 35). Apesar de tudo, como nenhum ditador sai do poder senão a força, foi deposto por rebeldes chefiados por Laurent Kabila, que tomaram o poder e encerraram como ciclo de Mbutu, aos 16 de maio de 1997.

No entanto, será que se o colono não fosse violento na sua forma de lidar com o preto, não teríamos um outro Amin e Mbutu? Igualmente, será que se a educação colonial fosse inclusiva, liberal e indiscriminada, África teria tanta opressão após a descolonização? Na nossa opinião pode se dizer que não, porque ninguém nasce com ódio do outro ou com predisposição para vingança, pois, normalmente esses comportamentos adquirem-se na sociedade e na família. Por isso, se recebessem uma educação digna e humanizadora, seriam, igualmente humanos e capazes de respeitar a dignidade dos seus povos.

Em Angola, após a instauração do monopartidarismo em 1975, pelo MPLA, e face a oposição de várias franjas sociais, o governo sistematizou um projeto educativo antidemocrático, para atender aos novos desafios, que passavam pela legitimação popular do Socialismo, fazendo das escolas espaços de reprodução da pedagogia da opressão.

Neste contexto, instituiu-se a Organização do Pioneiro Angolano (OPA), que existia dentro do partido muito antes da independência, passando a ser projetada nas escolas públicas para com os alunos, não apenas para produção de súbditos, legitimar o Socialismo ou defender o MPLA, mas fazer germinar nela os seus futuros líderes - baluartes.

Durante a luta anticolonial (1961-1975) o Movimento pela Libertação de Angola (MPLA) organizou escolas nas zonas libertadas, com o intuito de alfabetizar, formar novos combatentes e quadros que pudessem assumir postos em um futuro governo independente. Marcados pela precariedade devido à guerra e à escassez de recursos materiais e humanos, esses núcleos de ensino, no entanto, foram pioneiros em disseminar no universo escolar, diretrizes pedagógicas em consonância com os princípios do MPLA, constituindo-se no embrião das políticas educacionais instituídas pelo governo no pós-independência (ARRUADA, 2020, p. 197).

Este modelo de escola, trouxe uma pedagogia que no pós-independência, serviu de alavanca patriótica de defesa do pensamento do partido. Nas escolas e na OPA, aprendia-se um patriotismo alicerçado na defesa do Estado, mas um Estado - Partido, e um Partido - Estado, contra toda ideologia oposta ao Socialismo, como foi o caso do Capitalismo ou Democracia da UNITA e FNLA.

Ademais, começou-se a construir educativamente uma narrativa de aversão contra a oposição. Por exemplo, dizer que “a UNITA, são terroristas e possuem caudas muito compridas e a FNLA, comem carne de pessoas”, eram expressões da educação norteadora

da época por conta do regime. Este tipo educação transparece a exclusão e fomenta o ódio, provocando repulsas e, possibilidades de vinganças, aquém se sente excluído e marginalizado. Contudo, esta situação se não for substituída por uma educação inclusiva, integradora e democratizadora, pode construir uma sociedade de guerra e retaliação. Por isso, tivemos conflitos que duraram décadas para terminar, por conta da pedagogia que imperava na época.

3. Análise e discussão de resultados

3.1. Características da pedagogia democrática de Simão Gonçalves Toko entre 1938 a 1975 em Angola

No que concerne a esta questão, dos 62 estudantes do 3º e 4º de Ensino da História inqueridos, 52, apontaram para as opções “emancipadora, inclusiva, igualitária e fraterna”, como sendo as características da pedagogia democratizadora de Simão Gonçalves Toko, perfazendo uma percentagem de 83,8%, de respostas corretas.

Ademais, 10 dos inqueridos, assinalaram incorretamente para as opções “opressora”, “discriminadora” e “Repressora”, totalizando, 16,1%, das respostas, conforme o gráfico que se segue:

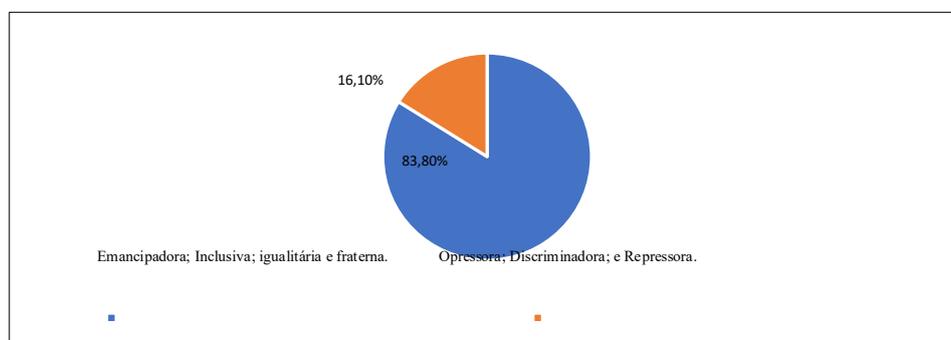


Gráfico 1: Percentagem da resposta sobre a caracterização da Pedagogia de Simão Toko

Fonte: o autor, 2024.

Entretanto, os resultados desta questão são satisfatórios, sobretudo, a resposta dos 83,8% dos inqueridos, a medida que Simão Toko, sendo defensor de uma educação democrática, os seus fundamentos estavam voltados para “emancipação”, por meio da instituição de uma escola que sirva de fábrica de conscientização e libertação dos oprimidos - durante o período salazarista e independente em Angola. Neste sentido, entende-se que na pedagogia emancipadora de Toko, residia a formação de um cidadão que desperta da escravidão, para lutar e construir sua própria liberdade.

Por outro, a adoção da pedagogia democrática, além de produzir líderes e cidadãos que combatem qualquer tendência de opressão e ódio, libertaria o próprio opressor do seu desejo desmedido de oprimir, porque na reação dialógica e reconciliadora do oprimido com o seu antigo opressor, estaria o despertar de um novo ser liberto na alma de quem oprimi.

A emancipação na pedagogia democrática de Simão Toko, significa libertação mental, na qual, há uma transição da consciência oprimida e de repulsa contra o opressor, para a consciência dialógica, reconciliadora e crítica, sem a manifestação do sentimento de retaliação ao antigo opressor, do qual, o oprimido se livrou. O que significa dizer, que os oprimidos que depois da vitória sobre o opressor, se vingam pela mesma espada, não se libertaram mentalmente, porque são uma nova ou evoluída versão do opressor - protagonistas da perpetuação da violência.

Dali, que Freire (1970) citado por Domingos (opi. Cit., p. 27), a firma que quando a “educação não liberta o sonho do oprimido é ser igual ao opressor”. Neste sentido, longe de ser uma fantasia, percebemos que em África, muitos governos no pós-independência tornaram-se radicais, oprimindo seus povos, tal como o colono fazia, porque a educação colonial não os terá libertado mentalmente para agirem acertadamente por meio da lição que o passado da escravatura deixou.

Com base nestes resultados, podemos ter como exemplos, da Angola, Kongo e Uganda, que depois da independência os governos se transformaram em novos aparelhos de repressão, a qualquer tentativa de oposição a sua doutrina. O que significa, que a luta material pela libertação, em África foi meramente extrínseca, porque muitos dos que resistiram, sobretudo, os líderes, careciam de uma libertação espiritual ou mental - intrínseca, que é sempre resultado de uma educação forte e emancipadora. Contudo, foi perceptível que personificaram ou encarnaram a alma dos seus antigos detratores, reprimindo até aqueles que os terão auxiliado na luta pela libertação do país.

De igual modo, corroboramos com os 83,8% dos inqueridos quando apontam que a pedagogia de Simão Toko é “inclusiva”, porque propõem uma educação não só integradora, mas que permite a coabitação entre pretos e brancos, bem como, defende que os pretos e brancos, devem ter direitos aos mesmos níveis de ensino e partilhar mesmos espaços sociais, convergindo com o que defende Ferreira (opi. Cit., p. 23), ao afirmar que “Toko pretendia no seu projeto, assim como eram os brancos, ver os pretos a estudarem sem nenhum entrave a frequentarem os estudos liceais”, de maneira que se reduzissem os níveis exacerbados de discriminação social a que os pretos estavam sujeitos.

Ademais, os inqueridos apontaram que a pedagogia de Simão Toko é “igualitária e

fraterna”. No entanto, entende-se, porque a prática educativa de Toko não discrimina, não se fundamenta na cor, raça, religião ou etnia, mitigando qualquer ato que fomenta a exploração e estigmatização social. Neste caso, é também uma pedagogia de amor, de empatia e respeito pela humanidade das pessoas. Em suma, é a pedagogia da dignidade da pessoa humana.

Ademais, olhando para os resultados, sem ser absoluto ou totalizante, mas sempre com algum relativismo, porque a ciência é dinâmica e falível, somos a realçar que as características apontadas pelos 83,8% dos inqueridos são significativas e suficientes para aferir a veracidade e confirmar a realidade do problema formulado, porque em nações onde as escolas são verdadeiramente democráticas, ensinam com emancipação, ou seja quem aprende não só reproduz, mas pode desenvolver uma mente liberta, cujo foco é reagir criticamente contra opressão, se tornando em modelos de democratização social.

Ademais, somos ainda reiterar que, se após a independência, “os Tokoistas sofreram até a exaustão pelo regime do Dr. Agostinho Neto, tendo em 1975, morto milhares de Tokoistas e até 1979, detido e maltratado Simão Toko, por mais de 15 ocasiões” (NUNES, opi. Cit., p.166) e, ainda assim, nos dias de hoje, além de outros partidos, o MPLA e o seu governo têm abertura dos Tokoistas, sem ódio, é porque Simão Toko, desenvolveu nos seus adeptos a pedagogia do amor e da verdadeira emancipação.

Outrossim, não menos importante, os 16,1% das respostas incorretas, demonstraram até um certo ponto uma insuficiente preparação sobre pedagogia democrática e domínio sobre o Tokoísmo, porque Simão Toko, é um dos pioneiros nacionalistas angolanos, senão o mesmo o primeiro, por começar em 1949, com um nacionalismo de oposição a colonização.

3.2. Rejeição da pedagogia democrática de Simão Gonçalves Toko por parte do Colono e pelo governo de Angola independente em 1975

Entretanto, dos 62 inqueridos, 50 apontaram corretamente para as opções “uma sangrenta guerra de libertação”, “uma educação opressora”, “guerra civil” e “censura as liberdades”, totalizando 80, 6%. De igual modo, 12 dos inqueridos apontaram incorretamente para “coabitação entre brancos e pretos” e libertação mental”, perfazendo 19,3%.

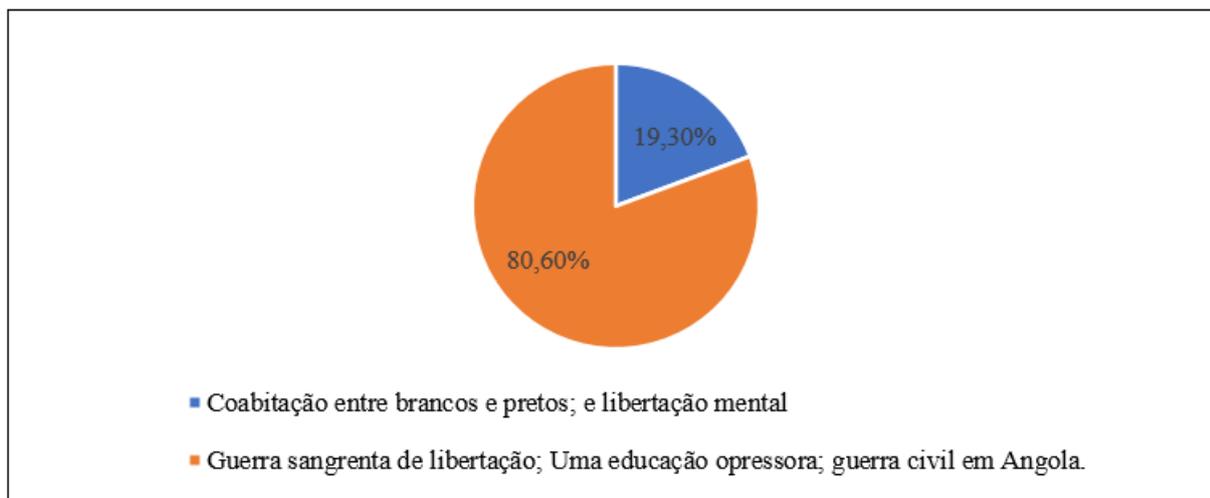


Gráfico 2: Percentagem das respostas inerentes às consequências da rejeição da Pedagogia democrática de Simão Gonçalves Toko de 1938 a 1975

Fonte: o autor, 2024.

No entanto, os resultados do inquérito nesta questão são também satisfatórios, porque os inqueridos apontam primeiramente para “uma guerra sangrenta de libertação”, como consequência da rejeição da proposta pedagógica democrática de Simão Toko, por parte do Colono. Neste sentido, somos a realçar que se colono, aceitasse o projeto de Toko, talvez a libertação de Angola teria sido pacífica, porque de 1938 a 1961, seria suficiente para reduzir os níveis de frustração social dos angolanos por conta da exclusão, por meio de uma educação emancipadora, inclusiva, igualitária e fraterna, na qual, o negro estaria social e politicamente em pé de igualdade perante os brancos.

Portanto, se nos objetivos educacionais autoritários do colono, estavam elencados o tipo de cidadão que Estado precisava, importa realçar que na reação violenta do preto contra o Colonialismo, estava, também, o tipo de ser que o próprio colono laboratorizou - oprimido e com desejo de vingar sua dor, pois, na educação violenta do opressor, estava a gestação da resposta violenta do oprimido.

Razão pela qual, a postura violenta dos angolanos no 4 de fevereiro e o 15 de março de 1961, bem como, toda guerra de libertação, além de ser consequência da rejeição da proposta educativa democrática de Simão Toko, é também, resultado da violência do colono. Por isso, não foi uma agressão por parte dos negros, mas uma resposta ou reação a agressão dos brancos, tal como aprenderam durante o Colonialismo com a postura agressiva do colonizador.

Só para perceber a discriminação eivada no sistema educativo colonial, sobretudo, para uma estrutura política que imperava há quase 5 séculos em Angola, até 1975, data da

independência, só havia 22 licenciados e um Professor Doutor³, demonstrando não só a fragilidade da educação colonial, mas o propósito da tal educação, pois, para o colono na época, quanto menos negros ilustres, maior seria a facilidade de oprimi-los e mantê-los submissos.

Outrossim, tal como os inqueritos, entendemos que a rejeição do projeto de Toko, fez-se até pelos seus compatriotas, sobretudo, Neto, Savimbi e Holden, que não aplicaram em prática os seus conselhos, optando pela “guerra civil” e, Neto enquanto Governo monopartidário, consolidou uma educação de construção de prosélitos ao regime e futuros defensores do Comunismo - a OPA, reprimindo dentro e fora do seu partido todos oponentes a tal ideologia. Com isto, mostrando a encarnação do colonizador, até contra aqueles que com ele lutaram pela liberdade. Este comportamento, foi resultado da educação social e escolar no contexto colonial.

Ademais, os outros 12 dos inqueridos, equivocaram-se ao apontarem incorretamente para “coabitação entre brancos e pretos” e “libertação mental”, porque a pedagogia colonial sendo ela opressiva, deixou muitas mágoas ao preto que até 1975, maior parte não desejava coabitar com os brancos, devido ao medo de nova vaga de opressão e ódio do colono, o que implica também a inexistência dos resultados da pedagogia democrática, porque nunca foi instituída.

Logo, o ódio que o colono canalizou ao preto durante os séculos de exploração, o preto também pretendia retribuir, tanto que, até os líderes que haviam casado com mulheres brancas, receberam uma certa rejeição e crítica do povo. Isso significa que a luta de libertação não foi suficiente para tirar o fantasma colonial da mente dos pretos até 1975, por isso, os oprimidos, encarnaram o opressor e passaram a agir tal igual.

Considerações finais

Os resultados obtidos consideram que Simão Toko é mentor de uma escola que funcionou como fábrica de democratização - o Tokoísmo, ou seja, aquela escola que respeita os direitos humanos, combatendo a opressão e qualquer forma de expressão da personificação do espírito colonizador.

Por outro lado, entendeu-se que a pedagogia dos tokoístas é inclusiva e pauta pela igualdade e fraternidade. Outrossim, que a libertação para Toko não é apenas se livrar do opressor, mas de todo espírito vingativo da opressão, para que, o libertador não venha se tornar igual ou pior que os seus detratores - colono.

³ Fernando José de França Dias Van-Dúnem, político e nacionalista angolano, nascido em Luanda, aos 29 de agosto de 1934.

Ademais, percebeu-se que na rejeição do referido projeto de Toko, por parte de certas autoridades políticas africanas que o conheciam, residia a opressão interna, porque eximiram-se de abraçar os conselhos democráticos do nacionalista angolano e líder dos tokoistas.

Outrossim, entendeu-se por meio da revisão e o inquérito, fruto da rejeição da pedagogia democrática de Toko, a luta anticolonial foi sangrenta, porque a opressão contida nas ações e escolas coloniais desenvolveu no oprimido o desejo de responder agressivamente contra a violência do opressor.

REFERÊNCIAS

ANGOLA. Constituição (2010). Constituição da República de Angola. Luanda: Assembleia Nacional, 2010. 180.p. Disponível em: <https://jurisprudencia.tribunalconstitucional.ao/wp-content/uploads/2022/02/Edicao-Especial-Atualizada-2022.pdf>. Acesso em: 24 mai. 2024.

BIBLIA. Bíblia Sagrada Africana. Maputo: Paulinas, 2014.

CUNHA, Maria Isabel da.; LEITE, Denise Balarine Cavalheiro. Decisões pedagógicas e estruturas de poder na Universidade. Campinas: Papyrus, 1996.

DOMINGOS, Sonakiesse André. O Fenomenal Profeta Africano: Simão Gonçalves Toco “Mayamona”. Kinshasa: CEDI, 2007.

DOMINGOS, Chiquito Afonso Fernando. CONTRIBUIÇÕES DO PROFETA SIMÃO GONÇALVES TÔCO NO CAMPO DA EDUCAÇÃO EM ANGOLA DE 1937 A 1950. Revista técnico-científica Samayonga [recurso eletrônico]. Nº. 03 (DEZ. 2023). - Luanda.

FREIRE, Paulo. A Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

FERREIRA, Cléria de Lourdes. O Tokoísmo como Elemento da Identidade Angolana (1950-1965). 2012. 149 f. Dissertação (Mestrado em História de África), Faculdade de Letras Departamento, Universidade de Lisboa: de História. Lisboa. 2012. Disponível em: https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/9427/1/ulfl127420_tm.pdf. Acesso em: 17 jun. 2023.

KISELA, Joaquim Albino. Simão Tôco: a trajetória de um homem de paz. Luanda: Outros Horizontes, 2013.

LEOPOLD, Mark. Sex, violence and history in the lives of Idi Amin: Postcolonial masculinity as masquerade. *Journal of Postcolonial Writing*, Vol. 45, No. 3, September 2009, p. 321-330.

MARGARIDO, Alfredo. A Revolução Congoleza: da aldeia à Etnia e ao Estado. Revoluções. São Paulo: Editora Três, 1974.

MASONGELE, Genick Mbaki. Imperialismo: do mundo para a colonização do Congo. 2016. 100 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional), Fundação Universidade Federal do Tocantins. PALMAS, 2016.

NUNES, Afonso. Enciclopédia Tocoísta: Génese e identidade Doutrinária. Luanda: Acácia. 2018

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8633114.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2024.

OLIVEIRA, Maxwell Ferreira de. Metodologia científica: um manual para a realização de pesquisas em administração. Goiás: UFG, 2011.

PEREIRA, Adriana Soares, et al. Metodologia da pesquisa científica licenciatura em computação. Santa Maria, RS : UFSM, 2018.

PASCUAL, Jesus Garcia. Autonomia Intelectual e Moral como Finalidade da Educação Contemporânea. Psicologia Ciência e Profissão, 1999, 19, (3), 2-11.

RIBEIRO, Margarida Calafate. Patrice Lumumba: 60 anos depois. Bruxelas: Memoir, 2018.

ROCHA, Renzo Lima. Conselhos, assembleias e gestão colegiada: democracia se aprende na escola?. 2023. 204 f. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade de Lisboa, Instituto de Educação. Lisboa: UL, 2023.

O GOVERNO DA BARBÁRIE: NOTAS SOBRE A CRISE ESTRUTURAL DO CAPITAL E DO GOVERNO BOLSONARO.

THIAGO DEHON DE SOUZA⁴

Resumo

Esse trabalho teve como objetivo explicar sobre a crise estrutural do capital e o papel do Estado, assim como as evidências da crise estrutural do capital no Governo Bolsonaro (2019-2023). Para isso, fizemos uma breve conceituação sobre a sociedade capitalista e sobre a crise estrutural do capital. Posteriormente, analisamos as medidas de Bolsonaro em dois dos quatro elementos destacados por Mészáros como fundantes da crise estrutural, que são a destruição da natureza e o desemprego crônico. Concluímos que o governo Bolsonaro enquanto personificação política do Estado, agiu para reforçar as tendências apontadas por Mészáros, com ações que visavam recuperar a taxa de lucro a qualquer custo, tendo como consequência o aprofundamento da crise climática e o ataque direto ao emprego formal e aos direitos trabalhistas, aumentando o desemprego. A metodologia utilizada é a de leitura estrutural de estudos, reorganizando as ideias a partir do objetivo.

Palavras-chave: Crise Estrutural; Governo Bolsonaro; Desemprego Estrutural; Crise Climática

Abstract

This work aimed to explain the structural crisis of capital and the role of the State, as well as the evidence of the structural crisis of capital in the Bolsonaro Government (2019-2023). To do this, we made a brief conceptualization of capitalist society and the structural crisis of capital. Subsequently, we analyze Bolsonaro's measures in two of the four elements highlighted by Mészáros as the foundations of the structural crisis, which are the destruction of nature and chronic unemployment. We conclude that the Bolsonaro government, as a political personification of the State, acted to reinforce the trends pointed out by Mészáros, with actions that aimed to recover the profit rate at any cost, resulting in the deepening of the climate crisis and the direct attack on formal employment and labor rights, increasing unemployment. The methodology used is structural reading of studies, reorganizing ideas based on the objective.

Keywords: structural crisis; Bolsonaro government; structural unemployment; climate crisis

⁴ Mestre em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ.

Introdução

Conforme já indicado por Marx (2013), uma das necessidades ontológicas do capitalismo é instaurar seu sistema de produção de mercadorias, baseando-se na autorreprodução⁵, em toda parte do globo como forma de se obter novos mercados e aumentar a capacidade de extração de mais valia. Contudo, de acordo com Mészáros (2002), essa lógica reprodutiva tem limites estruturais, e quando tais limites são ativados há uma intensificação na miséria e adoecimento dos trabalhadores, além de uma crise sem precedentes que o próprio Mészáros (2002) denomina de crise estrutural do capital.

Trataremos aqui de algumas características essenciais para entender a ontologia do sistema do capital, incontrolável, e, contraditoriamente, sua eterna necessidade de controle devido a seus imperativos expansivos, característicos deste sociometabolismo e que o torna tão destrutivo tanto em relação à natureza quanto em relação à vida humana. Para essa explanação utilizou-se alguns dos conceitos de Marx, Mészáros e Paniago sobre o capital, sua crise estrutural e o papel do Estado. Será analisada, também, evidências da crise estrutural do capital no Governo Bolsonaro (2019-2023) a partir de dois dos quatro elementos determinantes da crise estrutural do capital, elencados por Mészáros (2002) que são a destruição da natureza e o desemprego estrutural.

A escolha do elemento “destruição da natureza” se dá pela urgência que a crise climática atual nos apresenta. No sistema do capital, a natureza é vista apenas como meio de produção, com isso, sua destruição está chegando a um ponto irreversível, onde a humanidade já sofre com as consequências urgentes do aquecimento global (Mészáros, 2002). No Brasil, especificamente no governo Bolsonaro, a destruição da natureza foi aprofundada de maneira catastrófica, uma vez que o Brasil tem um papel específico perante o capital internacional como fornecedor de commodities.

Em relação ao elemento “desemprego estrutural”, é importante observar os impactos deste na realidade brasileira sob a égide do governo Bolsonaro. Uma vez que, frente a crise estrutural, o Estado age agora atacando diretamente o trabalho formal e os direitos trabalhistas como forma de recuperar o crescimento da taxa de lucro via precarização da força de trabalho. Essa nova roupagem neoliberal se aproximou do Brasil já no início dos anos 90 do século XX, durante os governos de Fernando Henrique Cardoso, e teve seu aprofundamento deliberado no governo de Bolsonaro.

Portanto, neste artigo, iremos conceituar como se configura a crise estrutural do capital e qual o papel do Estado enquanto personificação política deste sistema para que posteriormente tenhamos a possibilidade de analisar a realidade brasileira durante

o governo de Bolsonaro perante tais elementos. De que maneira o governo Bolsonaro

⁵ Para uma melhor definição sobre a autorreprodução do capital, ver Marx - O capital (2013)

corroborou com as interpretações de Mészáros? A forma como o ex-presidente da república e sua agenda neoliberal lidaram com as questões ambientais e com o emprego ilustram bem o cenário catastrófico que o autor nos aponta como determinantes e urgentes para a humanidade. Corremos o risco de lidar com um tipo de barbárie sem precedentes, que coloca a vida humana em xeque.

1) Apontamentos de Marx para uma compreensão da sociedade capitalista

O capital, segundo Marx (2013), é um sistema econômico que se expressa através da propriedade privada e tem como característica central a subordinação do trabalho ao próprio capital. Esse sistema é uma relação social, que tem como característica ontológica a necessidade de separar o trabalho (e o trabalhador) de suas necessidades básicas de (re) produção, criando um processo de alienação e geração de mais valor. Ainda de acordo com Marx (2013), nessa relação o dinheiro tem papel mediador na compra e venda de matérias-primas - dentre elas a força de trabalho. Esse processo de compra e venda de força de trabalho coloca todos os trabalhadores na esteira do mercado, ora como meios de produção (empregados e gerando mais valia), ora como mercadorias nas prateleiras (desempregados), à espera de algum capitalista comprar sua força de trabalho para ter mínimas condições de subsistência.

O capital tem como necessidade ontológica realizar a apropriação do trabalho excedente nos mais altos valores possíveis (Marx 2013, Mészáros, 2002). Essa é a força motriz do capitalismo: se expandir enquanto sistema sociometabólico de maneira avassaladora, sem nenhum tipo de preocupação com as consequências que isso pode causar. Como diria Paniago, a subordinação do trabalho ao capital é uma “condição inexorável de sua autorreprodução; possui uma lógica autorreferente que precede a vontade do capitalista, e se impõe sobre o trabalhador por meio de formas mutáveis de dominação (Paniago, 2012, p. 25 e 26).”

Essa lógica de autoreferenciação quer dizer que o capital realiza sua jornada rumo à acumulação de mais valor num ciclo determinado pela fórmula $D - M - D'$, que seria dinheiro - mercadoria e posteriormente ao processo produtivo e a realização da venda das mercadorias produzidas temos o D' , que é o dinheiro acrescido de mais valor (ou mais valia) (Marx, 2013). Esse ciclo se reproduz em todas as cadeias produtivas da sociedade pela necessidade ontológica de expansão de mercados, para não haver estagnação econômica e crises em decorrência da estagnação.

O capital se valoriza através do trabalho, mas, ao mesmo tempo, temos uma crescente substituição de trabalho vivo por trabalho morto, que, num curto espaço-tempo, alarga

o poder de produção, mas gera necessariamente desemprego. Isso faz com que as mercadorias produzidas fiquem mais tempo estagnadas nas prateleiras dos mercados e torne o processo D - M - D' mais longo, o que por si só já causa crise por estagnação devido à demora na venda das mercadorias (Marx, 2013).

Pois bem, se, ao mesmo tempo, o sistema do capital precisa de uma estrutura produtiva, de meios de produção (dentre eles o trabalho, como fonte de extração de mais valor) e de personificações políticas individuais para realizar as mediações necessárias, precisa também de uma *super estrutura*, um conjunto de instituições (como por exemplo o Estado), regras morais e culturais, ideias e formas de domínio ideológico, com vistas a amenizar a luta de classes. Na letra de Marx:

As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação (Marx, 2007, p. 47).

Se antes, de acordo com Marx (2013), o modo de produção capitalista gerava crises cíclicas, quer seja por superprodução, quer seja por concentração de renda ou pelas características do subemprego, Mézáros (2002), a partir de uma análise rigorosa e dialética da sociedade capitalista a partir dos anos 70 do século XX, percebe uma nova cisão no sistema do capital que ele denomina de crise estrutural do capital. Para entender as características do capitalismo atual, precisamos obrigatoriamente compreender o que é a crise estrutural do capital e como isso influencia diretamente na vida dos trabalhadores e da sociedade.

2) Conceitos básicos sobre a crise estrutural do capital e o papel do Estado moderno

Mézáros (2002) a partir das análises de Marx (2013), evidencia a forma de funcionamento do sistema do capital, que denomina como sociometabolismo do capital. Dentre as características apontadas, é necessário nos debruçarmos sobre o que Marx, apresentado aqui a partir de Mézáros, nomeou de tendências e contratendências, que se baseia na lei do desenvolvimento desigual. O sistema do capital consegue atuar de maneiras diferentes em diferentes lugares do globo, sempre de acordo com a realidade objetiva de onde está instaurado, formando uma teia mundial, conectada e a serviço do capital, mas agindo cada um de acordo com sua individualidade local.

Esse desenvolvimento desigual se baseia no nível de avanço tecnológico dos capitais

locais e sua relação hierárquica com os internacionais juntamente com as determinações internas das tendências e contratendências de desenvolvimento seguidas em cada região. Tal permeabilidade entre tendências e contratendências permite ao capital deslocar contradições de maneira estratégica pelo ato político de suas personificações, aqui principalmente o Estado, mas também suas personificações individuais - os capitalistas. Para Mészáros (2002), essas possibilidades de ajustes estratégicos já se esgotaram e é exatamente esse fato que determina o início da crise estrutural do capital.

Durante a chamada “época de ouro” do capital, que foi o auge da social democracia na Europa, o Estado tinha um papel central no deslocamento das crises via ajustes estratégicos, hoje tais táticas não surtem efeitos duradouros que garantam acumulação de mais valia nos mais altos níveis possíveis. Com o fim da fase de expansão de mercados e das possibilidades de deslocamento da crise, o sistema do capital usa de táticas para garantir a taxa de lucro, como a intensificação de jornadas, desregulamentação de leis trabalhistas, precarização ainda maior do trabalho e piora na qualidade das mercadorias produzidas (a chamada obsolescência programada) (Mészáros, 2002).

O ciclo de duração das mercadorias é reduzido junto com a qualidade das mesmas, para que estraguem antes e faça com que as pessoas sejam obrigadas a comprar novos produtos, tendo aqui um novo ciclo de venda, o que, como já vimos, é a última etapa necessária para a consolidação da acumulação enquanto trabalho não pago. Usa-se a aceleração do ciclo de consumo para compensar o fim da possibilidade de expansão geográfica. Porém, essa lógica implementada mostra o início de algumas fissuras do sistema do capital: ao acelerar o ciclo de consumo, o sistema do capital precisa cada vez mais de maiores mercados consumidores para que não haja estagnação de mercadorias, precisa cada vez menos de trabalho vivo, e acima de tudo necessita de uma extraordinária quantia de matéria prima, o que coloca a natureza em cheque (Mészáros, 2002).

Essas expressões das relações sociais do sistema do capital nos ajudam a entender o esgotamento de um modelo de acumulação e o início de uma nova etapa, onde as crises capitalistas, que anteriormente, segundo Marx (2013), eram cíclicas, agora passa a ser de cunho estrutural, pois não é mais possível de ser deslocada via ajustes estratégicos do Estado.

Mészáros diz que o sistema do capital existia três modos de lidar com as crises cíclicas: “a modificação de algumas partes de um complexo em questão; b mudança geral de todo o sistema ao qual os subcomplexos particulares pertencem; e c alteração significativa da relação do complexo global com outros complexos fora dele.” (2002, p. 797). Assim a impossibilidade de intercambiar entre essas vias, determina o início da crise estrutural do sistema do capital.

A crise estrutural do capital que começamos a experimentar nos anos 70 se relaciona, na realidade, a algo muito mais modesto que as tais condições absolutas. Significa simplesmente que a tripla dimensão interna da autoexpansão do capital exhibe perturbações cada vez maiores. Ela não apenas tende a romper o processo normal de crescimento, mas também pressagia uma falha na sua função vital de deslocar as contradições acumuladas do sistema. (Mészáros, 2002, p. 799)

O resultado da crise estrutural impacta diretamente a vida dos trabalhadores, que cada vez mais se deparam com subemprego, miséria, desemprego, fome e várias outras expressões da questão social. Neste momento, o Estado assume um papel central e muito importante na (re)produção do capital, onde cada vez mais medidas de controle são necessárias para legitimar o sistema frente aos trabalhadores. O Estado age no sentido de tentar deslocar as contradições do capital, mas essa ação é extremamente limitada. Se o Estado buscasse a verdadeira causa sui do sistema do capital, iria se deparar com as questões ontológicas ao próprio sistema, como por exemplo, o domínio do capital sob o trabalho para que haja extração de mais valor nos mais altos índices possíveis. Aqui, mais uma vez, nos deparamos então com os limites absolutos do sistema (Mészáros, 2002).

Mészáros aponta que existem 4 elementos determinantes para situar a crise estrutural do capital, assim Paniago os ressalta: “1. o antagonismo estrutural entre o capital global e os Estados nacionais; 2. a degradação das condições ambientais; 3. a luta pela emancipação das mulheres; e 4. o agravamento do desemprego crônico” (Paniago, 2012, p. 64 e 65). Dentre esses quatro pontos, elencamos dois como categorias centrais nas análises desse estudo a respeito do governo Bolsonaro, conforme indicaremos mais adiante, que são: 1) a degradação das condições ambientais e 2) o agravamento do desemprego crônico.

Se debruçar sobre o elemento da degradação das condições ambientais é importante uma vez que vivemos em um sistema onde a natureza é vista apenas como matéria prima e estamos diante de um momento histórico onde o sistema do capital precisa cada vez mais de matérias primas para a produção desenfreada de mercadorias. Podemos citar também o uso de combustíveis fósseis pelas indústrias, despejando toneladas de gases poluentes na atmosfera, além da necessidade de mais espaço geográfico para, por exemplo, a produção da pecuária, o que leva a queimadas em reservas florestais, destruição de rios e nascentes, além do genocídio dos povos originários.

Já em relação ao desemprego crônico, Mészáros (2002) segue a análise sobre a crise estrutural do capital citando suas consequências para a sociedade. O autor relata que uma das necessidades originárias deste é a necessidade de substituição do trabalho vivo por trabalho morto como tentativa de compensar a queda na taxa de lucro.

O caso é que, para se desembaraçar das dificuldades da acumulação e expansão lucrativa, o capital globalmente competitivo tende a reduzir a um mínimo lucrativo o “tempo necessário de trabalho” (ou o “custo do trabalho na produção”), e assim inevitavelmente tende a transformar os trabalhadores em força de trabalho supérflua. Ao fazer isto, o capital simultaneamente subverte as condições vitais de sua própria reprodução ampliada. (...) nem a intensificação da taxa de exploração nem os esforços para resolver o problema por meio da “globalização” e pela criação de monopólios cada vez mais vastos apontam uma saída para este círculo vicioso. As condições necessárias para assegurar e manter o bom funcionamento do sistema - um sistema de controle par excellence ou nada -, na ausência da alternativa socialista, geralmente escapam ao controle do capital, levantando o espectro da incontrolabilidade destrutiva. Aqui a contradição é realmente explosiva. É o que dá um significado real à preocupação, em seu próprio interesse, das personificações do capital com o problema da “explosão populacional”. Assim sendo, esta preocupação tem duplo significado: por um lado, indica a incontrolável multiplicação da “força de trabalho supérflua” da sociedade; por outro, mostra a acumulação da instável carga explosiva que invariavelmente acompanha tais fatos. (Mészáros, 2002, p. 226)

A partir desta conceitualização do autor, podemos citar no Brasil as contra reformas da legislação trabalhista em 2017 que, de modo geral, ataca os direitos já conquistados pelos trabalhadores, implementa novas modalidades de trabalho, onde não há qualquer garantia e acesso a direitos trabalhista, e combinado com o padrão substitui o legislado e garantido pela CLT. Essas contrarreformas evidenciam um momento claro de inflexão na luta dos trabalhadores, que hoje ocupam uma posição defensiva na luta de classes. Ainda sobre a questão do desemprego, Paniago (2012) nos alerta sobre a impossibilidade de se conciliar a expansão do capital e as políticas de “pleno emprego”, sugeridas por Keynes. Se tais políticas de emprego deram certo por um curto período, o fim do ciclo de acumulação da chamada época de ouro do capital na Europa causou como consequência um grande crescimento do desemprego.

Ao se deparar com um novo momento de produção, agora destrutiva devido aos limites objetivos e imperativos apresentados até aqui, o sistema do capital, seguindo suas características ontológicas, não permite tais “regalias” e requer agora um Estado que age em outro formato (neoliberal), oferecendo o mínimo para os trabalhadores e máximo para o capital. Ainda de acordo com Paniago (2012), uma das justificativas utilizadas para explicar o crescimento do desemprego é a utilização de novas tecnologias na produção de mercadorias. Pois bem, as tecnologias aplicadas estão em consonância com as necessidades do capital, o que apenas reforça a tendência preexistente ao desemprego crônico.

A característica ontológica de expansão levou o capital à crise estrutural, que tem sua expressão na crise de controle atual e também no resfriamento da acumulação ampliada. Temos uma necessidade latente de restringir a expansão do capital, sendo que essa é uma característica elementar ao sistema. Isso demonstra estarmos diante dos limites absolutos e intransponíveis do sistema do capital.

Deposita-se, então, nos Estados nacionais a esperança de que estes conseguiram de alguma forma, enquanto personificações políticas do sistema do capital, controlar as características anárquicas deste sistema, sendo que na verdade tal ação é impossível. Uma vez que, de acordo com Mészáros (2002, 2015) o Estado tem como papel atender os interesses do capital em sua estruturação política nacional e transnacional, garantir o direito à propriedade privada e a dominação de uma classe sob a outra. Para realizar tal incumbência, utiliza-se de forças ideológicas ou materiais (de consenso ou coerção), de acordo com a luta de classes e as possibilidades históricas de cada momento. Não importa o formato que tenha, desde social democrata até autoritário, o Estado sob mando do capital tem como agenda apenas defender e alargar esses pilares para possibilitar a extração de mais valor na forma de trabalho acumulado.

Ainda de acordo com o autor (Mészáros, 2002, 2015), o Estado busca dar coesão nas ações das personificações políticas individuais do capital (os capitalistas). É a ação do Estado que garante a consolidação da necessidade totalizadora e global do capital. Ele (o Estado) tenta controlar o descontrole produtivo do capital e ajustar os microcosmos produtivos numa teia nacional e mundial de capitalistas e capitais, numa relação entre Estados-nação, criando uma estrutura totalizadora e hierárquica de comando político do capital.

Se temos como defeitos estruturantes do capital a dissociação das unidades ‘produção x controle, produção x consumo e produção x circulação’ o Estado garante que essa dissociação tenha condições legais de acontecer e se aprofundar. Na dissociação entre produção e controle, o Estado garante o direito da venda de força de trabalho para que haja a extração de mais valor. Na separação entre produção e consumo vem a necessidade de se fetichizar cada vez mais a mercadoria, criar necessidades de consumo que antes não existiam, a fim de expandir a possibilidade de acumulação. Aqui cabe ao Estado o papel de ampliar mercados e gerar condições de expansão ilimitada. Por último, na dissolução entre produção e circulação, o Estado age no sentido de quebrar barreiras locais e internacionais, criando uma internacional rede de dominação e subordinação de capitais, de acordo com o poder econômico de cada Estado nacional na ordem global (Mészáros, 2015)

Para conseguir tal feito, o Estado precisa obrigatoriamente ter o monopólio da lei, não basta aqui estar de acordo com ela, mas ter também a possibilidade de estar acima dela quando necessário. A verdadeira lei que move a sociedade é a do mais forte, onde o

Estado precisa a todo custo garantir as condições políticas necessárias para a reprodução do capital. Daí vemos a fragilidade de conceitos como a democracia, que em tempos de sintomas mais agudos da crise estrutural é simplesmente eliminada pelo capital em nome da garantia de acumulação. É exatamente aqui que o diálogo com o que foi o governo Bolsonaro começa a tomar forma, de acordo com as ações políticas deste. Veremos mais adiante, como foi um período necessário de acordo com as necessidades produtivas do capital.

A crítica ao Estado moderno está ancorada em sua ineficiência (e impossibilidade) de gerir as contradições do sistema do capital, de maneira qualitativa, através de suas funções corretivas. Mas como o capital não pode assumir tal prerrogativa, a ideologia liberal acusa este ou aquele Estado nacional de incompetente e ou falido com vistas a criar argumentos que justifiquem uma intervenção em nome da democracia e reestabelecimento na ordem. Acontece que tal ato na verdade é apenas mais um movimento de deslocamento de contradições, onde o Estado que receberá a intervenção na verdade é território de alguma matéria prima importante para a produção e reprodução do capital.

Ou seja, o Estado moderno sob a égide do sistema do capital tem um papel central enquanto personificação política do capital para garantir a exploração. Seu papel de atuação como ente que realiza os deslocamentos de contradição e também de criar as condições legais e ilegais (sob o monopólio da lei e da violência) para a autoreferenciação do capital em todos os espaços possíveis, cria, conseqüentemente, pobreza, desigualdade e destruição. Ao atender os interesses do capital nacional e internacional, o Estado brasileiro, como veremos a seguir, tenta permitir cada vez mais a superexploração da força de trabalho através de reformas trabalhistas e destruição desenfreada da natureza.

3) Bolsonarismo e crise estrutural: uma relação indissociável.

Como já vimos anteriormente, o Estado burguês age em consonância com o sistema do capital e vemos que a partir dos anos 70 do século XX houve um redimensionamento do Estado. Nas palavras de Netto (2012), temos uma diminuição da ação reguladora do Estado - o que não quer dizer que ela não seja necessária, mas sim que o foco de atuação não tem mais espaço para garantias de direitos sociais. Pratica-se a agenda econômica neoliberal. Ainda de acordo como autor:

A desqualificação do Estado tem sido, como é notório, a pedra de toque do privatismo da ideologia neoliberal: a defesa do “Estado mínimo” pretende, fundamentalmente, “o Estado máximo para o capital”; nas palavras de Przeworski, constitui um “projeto histórico da Direita”, dirigido para “liberar a acumulação

[capitalista] de todas as cadeias impostas pela democracia". Independentemente da viabilidade política de longo prazo desse projeto, há que constatar que ele conquistou, enquanto satanização do Estado, uma ponderável hegemonia: desenvolveu-se, a partir dele, uma "cultura política" antiestatal – e ela não tem sido estranha às relações contemporâneas entre Estado e sociedade civil nem a certas formulações políticas que, renovando velhos equívocos anarquistas, pretendem-se "de esquerda (Netto, 2012, p. 422)

As intenções do sistema do capital em crise estrutural perante tais alterações de sua personificação política - o Estado - mostra com clareza quais as suas verdadeiras intenções: ter acesso aos fundos públicos que antes eram geridos pelo Estado, flexibilizar legislações trabalhistas a fim de se obter força de trabalho ao menor preço possível e aniquilar os direitos sociais, vistos aqui como gastos desnecessários. Os mecanismos políticos internacionais do capital, como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, obrigam os países ditos "em desenvolvimento" a aplicar a nova agenda econômica neoliberal como pré requisito para concessões de crédito, por exemplo.

Se as políticas neoliberais no Brasil tiveram seu marco temporal inicial no governo de Fernando Henrique Cardoso (1994 - 2001), o que vimos posteriormente, mesmo nos governos ditos de esquerda do PT (Partido dos Trabalhadores), foi o aprofundamento - ora com um pouco mais de espaço para a luta dos trabalhadores, ora com recuos e perdas de direitos - do ditame neoliberal no Brasil. Dentre os vários acontecimentos nos anos 10 e 20 do século XXI, vale destacar o golpe sofrido por Dilma Rousseff em 2016, onde as personificações políticas do capital internacional juntamente com os capitais nacionais mostram as regras do jogo, onde não há espaço nem para pequenos flertes com agendas sociais, garantia de direitos (mínimos) e políticas de emprego, conforme apontado em Pochmann (2016).

As novas formas de domínio ideológico do sistema do capital, ancoradas numa nova expressão cultural chamada de pós modernidade (Lyotard, 2009), edificam sua hegemonia entre os trabalhadores e criam o cenário ideal e necessário para a eleição de Jair Bolsonaro em 2018. Apenas sob a luz das teorias de Marx e Mészáros apresentadas até aqui, sobre as tendências e contratendências do sistema do capital é que podemos entender a necessidade histórica - do ponto de vista do capital - do governo Bolsonaro.

Como já vimos em Mészáros (2002), não há mais possibilidades de retomada da taxa de lucro via deslocamento das contradições e resta somente o aprofundamento de uma agenda pautada na destruição da natureza e ataque aos direitos dos trabalhadores e o emprego formal. O Brasil cumpre um papel estratégico na produção de commodities, sendo uma necessidade tanto do capital internacional quanto nacional. A necessidade de se haver cada vez mais acumulação, encontra entraves e barreiras nas legislações e

políticas ambientais, que buscam defender territórios de reservas e estabelecer limites de uso de produtos que destratam o solo. Se em outros governos, principalmente nos governos do PT, havia minimamente a defesa de políticas ambientais, o governo Bolsonaro foi eleito estrategicamente para destruir e aniquilar todo e qualquer tipo de proteção, reforçando a tese de Mészáros (2002, 2015) sobre a crise climática ser fruto da necessidade de acumulação do sistema do capital em crise estrutural.

Podemos apresentar, a partir dos estudos feitos por Silva e Fearnside (2022) alguns pontos principais da despolítica ambiental do bolsonarismo a favor do agronegócio e da retomada da taxa de lucro: 1 - A transferência da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) para o Ministério da Agricultura, onde se visa impedir novas demarcações de terra. Nas palavras do então presidente, não haveria a demarcação de “sequer 1cm de terra” e assim foi cumprido. 2 - Nomeação de assumidos ruralistas para cargos de chefias em órgãos fiscalizadores, com o intuito de não se fiscalizar e multar ações ilegais de desmatamento, além da aprovação de mais de 1600 novos tipos de agrotóxico. 3 - Corte de verba federal para proteção social e enfraquecimento do sistema de monitoramento de combate a crimes ambientais e emissão de decretos e medidas provisórias para emparelhar órgãos responsáveis por fiscalizar as violações ambientais.

Ainda de acordo com os autores, o governo Bolsonaro cortou 240 milhões do Ministério do Meio Ambiente. Os recursos para a prevenção de incêndios florestais caíram de 49 milhões (2019) para 37 milhões (2021). Em 2022, apenas em vetos presidenciais, o Ministério do Meio Ambiente perdeu 8,6 milhões de reais em recursos para a promoção da conservação e prevenção de incêndios (Silva e Fearnside, 2022). Outros dados importantes são o aumento do desmatamento em 22% de agosto de 2020 a julho de 2021 se comparados ao ano anterior. Os dados foram omitidos a mando do governo e só foram revelados em novembro de 2021, após a participação do Brasil na COP26 (Conferência das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima).

O emparelhamento de órgãos fiscalizadores ambientais incentivou diretamente o agronegócio a invadir e queimar reservas legais pela certeza da não punição. Segundo o INPE - Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais, de janeiro de 2019 a julho de 2022 a Amazônia perdeu 31 mil km² em desmatamento. Dados divulgados pelo Instituto Nacional de Pesquisas do Pantanal (INPP) apontam que em 2020 o Pantanal perdeu quase 45 mil km², sendo recorde de queimadas na região, tudo sob aprovação do governo Bolsonaro, que em nada agiu para fiscalizar e multar e/prender os culpados (Silva e Fearnside, 2022).

Essas ações estão em perfeita consonância com a agenda neoliberal apregoada por Paulo Guedes, ministro da economia no governo Bolsonaro. As consequências desses desastres climáticos em nome do lucro colocam em xeque a vida na Terra. De acordo com a CMM

(Organização Meteorológica Mundial, 2022), há uma probabilidade de 66% de a média anual de temperatura subir 1,5 graus nos próximos 5 anos, o que é considerado como “limite seguro” de aumento de temperatura por órgãos especializados. Os atos do governo Bolsonaro ignoram de maneira irracional os alertas realizados e fazem exatamente o papel de personificação política do sistema do capital que é colocar o lucro em primeiro lugar, independentemente das consequências destrutivas que isso pode causar.

Um apontamento feito pela ONG MapBiomas (2022) mostra que o Brasil perdeu 13% de vegetação nos últimos 37 anos. Outro estudo da mesma ONG (MapBiomas, 2019) mostra que da área desmatada até 2019, 90% era de responsabilidade da pecuária. A ONG ainda aponta em outro estudo (2022) que a Amazônia perdeu 17% de sua vegetação, sendo que deste valor 82% foi no território brasileiro. Em contrapartida, a mineração na região aumentou mais de 1000%, indo de 47 mil hectares em 1985 para um território superior a 571 mil hectares em 2021.

Os tratados internacionais, tais como o Acordo de Paris, que buscam colocar limites na emissão de gases poluentes, não conseguem de fato ter um efeito significativo contra os imperativos do sistema do capital. Tanto que, conforme dados apresentados por pesquisadores do Serviço de Mudanças Climáticas Copernicus da União Europeia, o ano de 2023 foi o mais quente dos últimos 125 mil anos. Não existe acordo que controle o sistema do capital e sua destruição. Como já provado por Mészáros (2002), não há como limitar as características ontológicas do sistema do capital mediante personificações políticas ou acordos legais. Apenas a superação do sistema do capital como um todo pode de fato trazer a possibilidade de uma vida qualitativa em sintonia com o meio ambiente, tendo o socialismo como horizonte.

Enquanto os países da Europa cuidam de suas reservas ambientais e prezam pela qualidade de vida de sua população, usam o chamado terceiro mundo como celeiro e curral, para extrair matéria prima e superexplorar a natureza. Os riscos sobre a crise estrutural do capital pautados por Mészáros (2002) são ilustrados pelas políticas de Bolsonaro. Basta mais alguns anos de produção destrutiva para que a humanidade percorra um caminho sem volta no que diz respeito a alterações climáticas e ambientais, o que nos colocará sem dúvidas no curso da barbárie.

Outro ponto chave no atual padrão de acumulação e na reestruturação produtiva, destacado por Mészáros (2002), é o desemprego crônico e o ataque às legislações trabalhistas. A crise do desemprego crônico atinge todo o globo terrestre, quer seja países ditos desenvolvidos ou em desenvolvimento. Há uma tendência no capitalismo em recomendar, mais uma vez, cartilhas prontas com ditames neoliberais como “solução” para a crise do desemprego crônico. Aqui vemos nitidamente outra forma de ação do governo Bolsonaro em consonância

com os apontamentos feitos por Mészáros, onde o mesmo usa do poder do Estado de estar acima da lei e legislar sob interesse do capital e, por medidas provisórias, aplica uma série de alterações no mundo do trabalho. Ainda sobre o desemprego crônico, o Mészáros (2002) nos diz:

Os obstáculos reais enfrentados pelo trabalho, no presente e no futuro próximos, podem ser resumidos em duas palavras: “flexibilidade” e “desregulamentação”. Dois dos slogans mais apreciados pelas personificações do capital nos dias atuais, tanto nos negócios como na política, soam interessantes e progressistas. E muito embora sintetizem as mais agressivas aspirações antitrabalho e políticas do neoliberalismo, pretendem ser tão recomendáveis, para a toda criatura racional, como a maternidade e a torta de maçã, pois a “flexibilidade” em relação às práticas de trabalho - a ser facilitada e forçada por meio da ‘desregulamentação’ em variadas formas -, correspondentes, na verdade, à desumanizadora precarização da força de trabalho. [...] E as mesmas pessoas que chamam de “flexibilidade” universalmente benéfica a difusão das mais precárias condições de trabalho também ousam chamar de ‘democracia’ a prática dessa autoritária legislação antitrabalho (Mészáros, 2002 p. 34).

Bolsonaro inicia sua jornada contra o trabalho protegido pela CLT no dia 1 de janeiro de 2019, onde assina uma MP (medida provisória) de reforma ministerial (MP N. 870/2019), posteriormente transformada em lei (LEI N. 13.844/2019), onde decreta o fim do Ministério do Trabalho, que passa a ser subpasta de outros ministérios. Essa emblemática ação já demonstra os rumos de flexibilização e ataque aos direitos dos trabalhadores que seu governo iria percorrer (Gaspardo, Santos, Marchioni, 2023).

Ainda em 2019 foi elaborada também a MP N. 881/2019, que posteriormente seria convertida na Lei N. 13.874/2019, chamada de “DECLARAÇÃO DE DIREITOS DA LIBERDADE ECONÔMICA”. O então governo acreditava que no Brasil havia uma densa legislação trabalhista, que burocratizava e dificultava a atuação dos empresários em gerar empregos, sendo necessário flexibilizar o máximo possível para eliminar as barreiras que dificultavam a geração de emprego.

A justificativa continua explicando que os índices de desemprego, estagnação econômica e falta de crescimento real da renda estão diretamente associados à falta de liberdade econômica, percebendo-a como “cientificamente um fator necessário e preponderante para o desenvolvimento e crescimento econômico de um país”, e que a liberdade econômica, em especial a proteção à propriedade privada, “é mais determinante para o bem-estar da população do que, por exemplo, as características regionais e demográficas de um país” (BRASIL, 2019c, p. 13). Busca-se, com a MP, instituir mecanismos para superar um “Estado irracionalmen-

te controlador”, “antiliberdade e antidesenvolvimento”; e, diante dessa realidade, expressa-se que “nada foi enunciado [na Medida Provisória n. 881/2019] de maneira a privilegiar um em detrimento do outro, como o espírito da verdadeira economia de mercado demanda” (Brasil, 2019, p. 14 apud Gasparido, Santos, Marchioni, 2023, p. 11).

Felizmente o texto aprovado sofreu diversas alterações (fruto da luta dos trabalhadores e entidades representativas) e perdeu força no que diz respeito a retirada de direitos, ainda que aprovado em 2019 e com alguns recuos significativos para a classe trabalhadora. Através dessas duas leis, foi possível perceber logo no início qual seria a agenda apreçada por Bolsonaro e Paulo Guedes, totalmente em consonância com um capitalismo em crise, que precisa retomar desesperadamente o crescimento econômico.

Os dados sobre emprego no Brasil antes mesmo da pandemia já eram alarmantes. De acordo com Antunes (2020), 16,2 milhões de pessoas viviam situação de desemprego e desemprego por desalento (quando se desiste de procurar emprego por não encontrar). Quase 25 milhões dos empregados em 2019 estavam inseridos no mercado de trabalho por conta própria, em trabalhos precarizados e 6,8 milhões em subempregos, que são jornadas de trabalho insuficientes para gerar renda para o sustento. Ainda de acordo com os dados trazidos pelo autor, dos subempregados 33,2% eram mulheres negras, 22,3% homens negros, 20,7% mulheres brancas, 20,7% e homens brancos 14,2%, o que escancara o racismo e machismo estrutural presente em nosso país.

Se não bastasse as ações do governo Bolsonaro, o mundo ainda foi impactado com uma pandemia (COVID-19), que no Brasil veio acompanhada de crise sanitária, desemprego, insegurança alimentar, fake news, negacionismo e o que tem se convergido de chamar de necropolítica. O governo Bolsonaro negligenciou a pandemia de todos os modos possíveis, criou narrativas fantasiosas e anti vacinas e fez do Brasil uma das maiores vítimas da COVID-19, tendo um índice de mortalidade 4x maior que o mundo (Hallal, 2021).

De acordo com a PNAD Contínua (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios) no primeiro trimestre de 2021 havia no Brasil mais de 15 milhões de pessoas desocupadas, sendo a taxa de desocupação 14,9%, que é um recorde desde que se começou a registrar o índice. De acordo com o 2º Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil, em 2022 mais de 33 milhões de pessoas no Brasil não têm o que comer. O desemprego estrutural vem acompanhado da fome.

Ao analisarmos todos esses apontamentos a respeito da crise ambiental e sobre o desemprego estrutural e ataque aos direitos trabalhistas, não nos resta dúvidas sobre a atualidade e importância dos conceitos trazidos por Mézáros (2002) sobre a crise estrutural do capital.

A agenda apregoada por Bolsonaro e Paulo Guedes vem de encontro com a necessidade da retomada da taxa de lucro de um sistema que se encontra em crise e cada vez com menos espaço de deslocamento de suas contradições, sendo obrigado a destruir o meio ambiente e atacar os trabalhadores para que se consiga de alguma forma mais valor na forma de trabalho excedente acumulado.

4) Considerações finais

Buscamos aqui apresentar de forma breve uma teorização capaz de nos explicar as alterações do sociometabolismo do capital no século XXI. Os apontamentos de Marx (2013) a respeito do *modus operandis* do capitalismo servem como pontapé inicial para os estudos de Mészáros (2002, 2015), que busca, sob a luz do materialismo histórico dialético, entender as morfologias que o sistema sofreu durante o século XX, tanto enquanto sociometabolismo quanto sua relação com as personificações políticas, com destaque para o papel do Estado.

O que Mészáros nos apresenta é nítido, grave e direto. A busca incessante (e ontológica) do sistema do capital por mais valor causa deveras destruição, quer seja da natureza, quer seja da qualidade de vida dos trabalhadores. Não há como conciliar capitalismo e sustentabilidade ou capitalismo e bem-estar social. Se em outrora era possível haver uma acumulação e, ao mesmo tempo, conciliar a pauta dos trabalhadores, hoje claramente não há mais.

Pois bem, ao incorporarmos as afirmações de Mészáros e lançarmos mão de uma análise da realidade brasileira durante o desgoverno de Jair Messias Bolsonaro, a partir de elementos da crise estrutural como a destruição da natureza e o desemprego, pudemos confirmar nossa hipótese inicial de que as ações de Bolsonaro corroboram com a crise estrutural do capital. O Estado brasileiro agiu de forma a potencializar a acumulação de setores estratégicos para o capital nacional e internacional - de acordo com o papel do Brasil no mercado mundial - que são o agronegócio, a pecuária e a mineração.

Para conseguir tal feito, abriu-se mão de uma cartilha protofascista, ancorada em táticas pós-modernas de divulgação de *fake news*, como por exemplo a contestação de se existir uma crise climática, enquanto a ação no mundo real e concreto atuava para a destruição de recursos naturais e áreas de reservas como forma de expansão das atividades do agronegócio, pecuária e mineração. As alterações feitas nas legislações ambientais e trabalhistas ilustram as interpretações de Mészáros (2002, 2015) sobre o papel do Estado e a necessidade de estar acima da lei, podendo legislar em nome do capital.

No que tange ao desemprego estrutural e ataque aos direitos trabalhistas, a atuação do governo federal também foi em total consonância com os apontamentos de Mészáros sobre

o papel do Estado enquanto personificação política do capital em tempos de crise estrutural (2002, 2015). Atacar e retirar direitos, desarticular os sindicatos - instituição histórica de luta e representatividade da classe trabalhadora - incentivar o “empreendedorismo” que na verdade não passa de subemprego - emprego informal, desprotegido e mal remunerado. Temos como resultado aumento recorde do desemprego e da insegurança alimentar, além do fato de o Brasil voltar a ter presença no mapa mundial da fome, com milhões de pessoas sem ter acesso ao básico da alimentação para o próprio sustento.

O agravamento da crise estrutural e, juntamente, a intensificação da agenda neoliberal, expressam novas roupagens de uma velha questão social, onde o desemprego estrutural e a piora das condições climáticas estabelecem novos desafios conjunturais para a criação e aplicação de políticas sociais. Além disso, tem-se a disputa pelo Estado (ainda que capitalista), e a luta política que a categoria profissional estabelece na defesa dos direitos dos trabalhadores, mesmo com os limites apontados até então.

Mais do que derrotar Bolsonaro, como na última eleição, precisamos derrotar o capitalismo e suas agendas. Como sistema sociometabólico com características ontológicas, o capital não aceita negociar contra seus princípios básicos de necessidade de acumulação e já mostrou que está disposto a alcançar seus objetivos independentemente das consequências devastadoras que isso pode causar para os seres humanos e natureza. Apenas a luta dos trabalhadores, tanto pelo alargamento de direitos como a uma nova sociabilidade para além do capital, é capaz de transformar os padrões produtivos para que tenhamos enfim as necessidades humanas postas em primeiro lugar. Pensar estrategicamente nas lutas pontuais de curto, médio e longo prazo são atividades necessárias para uma esquerda que defenda a autonomia dos trabalhadores e também melhores condições de vida.

REFERÊNCIAS

ANTUNES, R. Coronavírus: o trabalho sob fogo cruzado. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020.

BNEWS. CPI da Covid: Autores de estudo sobre mortes por coronavírus evitáveis depõem nesta quinta-feira. Disponível em: <https://www.bnews.com.br/noticias/politica/312106,cpi-da-covid-autores-de-estudo-sobre-mortes-por-coronavirus-evitaveis--depoem-nesta-quinta-feira.html>. Acesso em: 02 de novembro de 2023.

Carta Capital. Brasil perdeu 13% da vegetação nativa nos últimos 37 anos. Disponível

em:<https://www.cartacapital.com.br/sustentabilidade/brasil-perdeu-13-da-vegetacao-nativa-nos-ultimos-37-anos/> Acesso em: 11 de novembro de 2023.

DA SILVA, M. D.; FEARNside, P. M. Brasil: meio ambiente sob ataque no governo Bolsonaro. Amazônia Real. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/brasil-meio-ambiente-sob-ataque-no-governo-bolsonaro/> Acesso em, v. 7, 2022. Acesso em: 02 de novembro de 2023.

ENGELS, F.; MARX,. A ideologia alemã. São Paulo: Boitempo, 2007

GASPARDO, M.; SANTOS, L. R.; MARCHIONI, A. Avaliação legislativa das reformas trabalhistas promovidas por meio de medidas provisórias no Governo Bolsonaro. Revista Direito GV, São Paulo, v. 19, p. e2323, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2317-6172202323>. Acesso em: 07 de novembro de 2023.

G1. Agropecuária foi responsável por 90% da perda de vegetação natural do Brasil, aponta levantamento. Disponível em:<https://g1.globo.com/natureza/noticia/2020/08/28/agropecuaria-foi-responsavel-por-90percent-da-perda-de-vegetacao-natural-do-brasil-aponta-levantamento.ghtml> Acesso em: 07 de novembro de 2023.

G1. 2023 deve ser o ano mais quente em 125 mil anos, diz observatório europeu. Disponível em: <https://g1.globo.com/meio-ambiente/noticia/2023/11/08/2023-deve-ser-o-ano-mais-quente-dos-ultimos-125-mil-anos-dizem-cientistas.ghtml> Acesso em: 07 de novembro de 2023.

G1. Área queimada no Pantanal em 2020 supera em 10 vezes a área de vegetação natural perdida em 18 anos. Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2020/09/24/pantanal-bioma-mais-preservado-ate-2018-perdeu-ao-menos-10-vezes-mais-area-em-2020-que-em-18-anos.ghtml>. Acesso em: 07 de novembro de 2023.

IAMAMOTO, M. V. O Serviço Social na Contemporaneidade: trabalho e formação profissional. São Paulo: Cortez, 1998

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua. Disponível em: <https://painel.ibge.gov.br/pnadc/>. Acesso em: 05 de novembro de 2023

REDE PENSSAN. 2º Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil. Disponível em: <https://pesquisassan.net.br/2o-inquerito-nacional-sobre-inseguranca-alimentar-no-contexto-da-pandemia-da-covid-19-no-brasil/> Acesso em: 11 de novembro de 2023.

LYOTARD, J. F. A Condição Pós-Moderna. 12 ed. Rio de Janeiro: José Olympo, 2009.

MARX, K. O Capital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MÉSZAROS, I. A Montanha Que Devemos Conquistar: reflexões acerca do Estado. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

MÉSZAROS, I. Para Além do Capital: Rumo a uma teoria da transição. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2002.

NETTO, J. P. Crise do Socialismo e Ofensiva Neoliberal. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

NETTO, J. P. Crise do Capital e Consequências Societárias. Serviço Social e Sociedade, São Paulo, n. 111, p. 413-429, jul./set. 2012.

PANIAGO, M. C. S. Mézáros e a Incontrolabilidade do Capital. 2. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

Primeira Página. Amazônia perdeu 17% da vegetação natural em 37 anos; maior parte no Brasil. Disponível em: <https://primeirapagina.com.br/meio-ambiente/amazonia-perdeu-17-da-vegetacao-natural-em-37-anos-maior-parte-no-brasil/> Acesso em: 07 de novembro de 2023.

POCHMANN, M. Estado e capitalismo no Brasil: a inflexão atual no padrão das políticas públicas do ciclo político da nova república. Educação & Sociedade, São Paulo, v. 38, p. 309-330, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/ES0101-73302017176603>. Acesso em: 07 de novembro de 2023.

O PROCESSO DE FEMINIZAÇÃO DO MUNDO ATRAVÉS DO SAGRADO FEMININO NA PERSPECTIVA TEÓRICA DE MICHEL MAFFESOLI

ROSEANA MEDEIROS⁶

RESUMO

Vem crescendo nas redes sociais um movimento intitulado “Sagrado Feminino” ou “Feminino Divino”, que critica a sociedade patriarcal, androcêntrica, misógina e as religiões institucionalizadas. Este artigo vai tratar do processo de desencantamento do mundo, em Weber, o retorno do sagrado feminino, em Maffesoli, as Comunidades do Sagrado feminino no Facebook, destacando-se as características da Comunidade “As faces do Sagrado Feminino”, que reflete as várias tendências do movimento.

Palavras-chave: sagrado feminino; redes sociais; Michel Maffesoli.

ABSTRACT

Currently, a movement entitled “Sacred Feminine” or “Divine Feminine” has been growing on social media, which criticizes the patriarchal, androcentric, misogynistic society and institutionalized religions. This article will deal with the process of disenchantment of the world, in Weber, the return of the sacred feminine, in Maffesoli, Communities of the Sacred Feminine on Facebook and characteristics of the Community “The faces of the Sacred Feminine”.

Keywords: sacred feminine; social media; Michel Maffesoli.

⁶ Professora do DECISO - UFRPE.

Introdução

O objetivo geral deste estudo é tentar compreender por que, depois de uma era de racionalidade, de crescimento exacerbado da burocracia, da prevalência da ciência e da técnica, utilizadas como instrumentos para a obtenção do progresso da civilização ocidental, a chamada Modernidade, surge em fins do século XX, e se fortalecem no século XXI movimentos ligados ao mágico e à mitologia que cultuam o Sagrado Feminino ou Feminino Divino.

Estés, a conhecida psicóloga junguiana de linhagem hispano-mexicana, lança em 1993, a sua famosa obra “Mulheres que correm com os lobos”, publicado em cerca de 45 idiomas, e que vem tratar exatamente da necessidade de as mulheres recuperarem a sua natureza selvagem e livre, respeitando sua natureza e intuições. Ao tratarem seus instintos feridos, sua sexualidade, as mulheres passam a conhecer os aspectos mais profundos da sua alma e psique, e se tornam mais saudáveis. Merece também destaque o trabalho da norte-americana Starhawk (2007), que é uma obra clássica de paganismo e espiritualidade, resgatando o conceito da antiga religião e de culto à deusa e à natureza.

O Sagrado Feminino busca uma íntima ligação entre a sexualidade feminina, a sacralidade e a liberdade como forma de autorrealização e transcendência, além de apontar a existência de milhares de mulheres no Brasil e no mundo que buscam a possibilidade de experimentar uma espiritualidade, de natureza eminentemente feminina, sexualizada, mas que contesta os valores religiosos, sociais, patriarcais e androcêntricos vigentes. Orientado por uma visão transgressora, esse movimento contesta os princípios e valores da cultura judaico-cristã da sociedade ocidental e manifesta uma visão contraditoriamente espiritual e hedonista, como também imanente e transcendente. Ele realiza uma revisão dos valores culturais, questiona a dominação androcêntrica, o patriarcado, o imperialismo, o racismo e o capitalismo materialista, que explora e espolia o ser humano e a natureza, além de incluir também uma temática ligada aos movimentos ecológicos, feministas, homossexuais, transgêneros e contraculturais.

Uma parte significativa das mulheres na atualidade sentem a rejeição milenar de Igrejas hegemônicas, como a Igreja Católica Romana (fundada por Constantino em 325 no Concílio de Nicéia) e Igrejas Protestantes, que surgiram no século XVI após a Reforma. Ambas possuem dogmas e posturas que fortalecem o patriarcalismo e são formadas por uma hierarquia divina masculina. Essas Igrejas sempre trataram as mulheres como seres inferiores, oprimindo-as, rejeitando-as, torturando-as e matando-as no decorrer da história (vide a Inquisição), e a opressão sempre foi forte e generalizada.

Ocorre, portanto, uma natural rejeição à religiosidade formal e a necessidade de abertura

de novos horizontes espirituais, através de grupos abertos, sem regras, sem hierarquias, sem deveres. Trata-se de uma espiritualidade que surge da rejeição da supremacia patriarcal refletida nas Igrejas e baseadas na realização de suas práticas inspiradas em achados arqueológicos relativos à existência de um matriarcado na Pré-história e na Antiguidade (Barros, 2001).

Constata-se que a mídia convencional não trata sobre o assunto, embora, no ciberespaço, proliferem sites, blogs, comunidades do Facebook, em que o assunto é tratado de forma detalhada e multifacetada. Nesse contexto, as redes sociais são essenciais para dar visibilidade ao Sagrado Feminino, sobretudo aquelas formadas sobre o tema no Facebook.

Em sua passagem por Caxias do Sul (RS), em 2009, o sociólogo Michel Maffesoli preconizou a era da tecnomagia e neste panorama pós-moderno, a ecologia, a moda e a vagina também harmonizam a vida⁷.

Nesta análise será utilizado o arcabouço teórico de Michel Maffesoli, juntamente com os trabalhos desenvolvidos por Starwak, Maria Nazareth de Barros Alvim, Mirella Faur, Clarisse Pinkola Estés e Rachel Pollack.

Maffesoli é um grande sociólogo francês, considerado um dos maiores especialistas da pós-modernidade. É diretor do Centro de Estudos sobre o Atual e o Cotidiano e do Centro de Pesquisas sobre o Imaginário. Suas ideias são difundidas por mais de trinta livros e centenas de artigos publicados, em que expõe seu pensamento original e paradoxal. Ele vai trabalhar com a “Sociologia compreensiva”, isto é, busca a compreensão do momento presente, que possui as características de ser plural, provisório, e de integrar também o sonho e o imaginário.

Maffesoli entende que a sociedade pós-moderna se caracteriza pelo aleatório e pelo relativismo, e aponta a necessidade de compreendê-la através da ideia de regresso, de retorno ao ventre e aos sentidos. O ser humano não pode ser pensado apenas enquanto cérebro, mas, sobretudo, enquanto corpo, ressaltando a importância do material e emocional.

Com as categorias de “Retorno ao passado”, “Sacralidade pós-moderna”, “Invaginação dos sentidos”, “Feminização do mundo”, “Reencantamento do mundo”, “Tecnomagia” e “Prevalência do corpo”, Maffesoli vai possibilitar uma análise mais percuciente do fenômeno do Sagrado Feminino nas redes sociais.

Este artigo vai ser desenvolvido através de quatro itens: o primeiro, intitulado “Racionalização, burocratização e desencantamento do mundo na visão de Max Weber”,

[7:https://gauchazh.clicrbs.com.br/donna/noticia/2009/06/maffesoli-e-a-feminizacao-do-mundo-cjpmzkju00hiaqcnfut404za.html](https://gauchazh.clicrbs.com.br/donna/noticia/2009/06/maffesoli-e-a-feminizacao-do-mundo-cjpmzkju00hiaqcnfut404za.html) (acessado em 02 de outubro de 2019).

o segundo, “Emergência do Sagrado feminino e o pensamento de Maffesoli”, o terceiro, “As comunidades do Sagrado Feminino no Facebook”, e o quarto, especificamente, a comunidade “As Faces do Sagrado Feminino”, quando então será realizado o estudo de algumas de suas características.

Tem-se que deixar bem evidenciado que, na totalidade dessas comunidades e deste artigo, o termo “deusa” é sinônimo de “bruxa”, e vice-versa.

1. Racionalização, burocratização e desencantamento do mundo em Max Weber

Na Antiguidade pagã havia uma proliferação de deuses, sobretudo deusas, que se incumbiam de fazer as vontades dos seres humanos por meio de rituais e oferendas.

Na Idade Média, apesar de ainda restarem rituais pagãos, a Igreja Católica dominava a vida política, social e econômica, e se arvorava no direito de explicar tudo o que seria de ordem natural e sobrenatural, criando superstições, santos e controlando a vida sexual, o cotidiano e o pós-morte dos seres humanos.

O paradigma teocêntrico do mundo era então dominante, entretanto, com o crescimento de novas teorias consideradas “heréticas” pela Igreja, ocorreu a necessidade de se promover uma separação entre a ciência e a religião, para que o conhecimento avançasse. Nesse mesmo período, ocorreria o processo de desenvolvimento do método cartesiano-newtoniano.

A visão mecanicista do mundo foi construída pelo francês René Descartes (1596-1650) e pelo inglês Isaac Newton (1643-1727), tornando-se dominante a partir do século XVII. Nessa perspectiva as coisas não poderiam sair da esfera da tecnologia, da ciência e da razão.

Paulatinamente as pessoas foram deixando de olhar e vivenciar a natureza como algo sagrado e a ser respeitado, como nos tempos primevos da história da humanidade. Assim, aqueles que admiravam a natureza passaram a ser vistos como supersticiosos e idólatras. O mundo, a natureza e o cosmo tornaram-se inanimados e sem vida.

Epistemologicamente, o paradigma newtoniano-cartesiano forneceu suporte para a exacerbação da racionalidade, da objetividade e da exaltação do científico tão presente também no Iluminismo.

A razão se tornou a única certeza, contra todas as incertezas humanas, em todas os campos da atuação humana. Com isso ocorre um desprezo pelas emoções, subjetividades e transcendências, e a razão vai se tornar algo supremo e absoluto. A Modernidade, como

visão de mundo, se consolida com a Revolução Industrial, e se encontra intimamente ligada ao desenvolvimento do capitalismo. O mundo é tomado por uma racionalidade baseada na ciência, no controle e burocratização da vida.

Na sua obra clássica “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, Weber vai realizar uma análise da origem do capitalismo e estabelece uma comparação entre diversas sociedades que se apresentam no mundo ocidental e no mundo oriental. Ele observa uma maior qualificação profissional em países desenvolvidos, que eram na maioria protestantes, e daí ele realiza uma vinculação dos valores do capitalismo com aqueles pregados pelos calvinistas, em que o trabalho tinha uma importância em si mesmo. Isto é, ao mesmo tempo em que o trabalhador vive em função de seu trabalho, seu crescimento econômico e o lucro são sinais de sua salvação. É desenvolvida entre os puritanos uma condenação ao luxo, à riqueza e ao ócio. Daí surge a acumulação desenfreada.

Para Weber, essa racionalização e acumulação foram incentivadas pela ética protestante. Os protestantes estavam, majoritariamente, em locais em que o capitalismo surgia e se fortalecia, obtendo com isso mais renda que os católicos, daí Weber apontar a relação entre o chamado “espírito do capitalismo” e a “ética protestante”. No nascimento do capitalismo, as pessoas obtinham muito dinheiro com muito trabalho, e não tinham o objetivo de usá-lo e de se divertirem, mas, sim, de mostrar que Deus lhe dera a salvação. Vai ocorrer naturalmente uma valorização do trabalho.

Observando o *geist* do tempo, Max Weber introduz o conceito de “desencantamento do mundo”, “*Entzauberung der Welt*”, a desmagificação religiosa. Ele percebe que ocorre um abandono do pensamento mágico, um processo de dessacralização, fruto da racionalização promovida pelo Cristianismo Puritano, e pela prevalência da Ciência. Mas essa percepção não era considerada por ele como uma perda ou carência, mas como constatação. O processo de difusão da racionalidade ocorre em várias esferas da vida social. Antes, o mundo era encantado, permeado pela magia, e eis que surge um mundo desencantado. Com toda essa racionalização, surge a desmistificação e, conseqüentemente, um desencantamento do mundo.

Acompanhando essa racionalidade estimulada pelo desenvolvimento da ciência e tecnologia, as visões mágicas do mundo como um local sagrado foram também substituídas por visões mais racionais, ancoradas em “verdades científicas”, consideradas superiores.

A ocorrência do “desencantamento do mundo” traz como conseqüências para a perda das explicações mágicas, da simplicidade original do ser humano, a perda de sentido da vida. A vida vai ser consumida pelo trabalho, e a racionalização vai se estender às várias esferas na vida social. Entretanto, em meados do sec. XIX, esse desencantamento vai se

amainando.

2. Retorno do Sagrado Feminino e o pensamento pós-moderno de Maffesoli

A ligação do ser humano com a divindade começa a partir do aparecimento de achados arqueológicos de cerca de 30.000 anos atrás.

Medeiros (2011), estudando o matriarcalismo, constata que no período neolítico vão surgir as primeiras manifestações artísticas, como pinturas, esculturas e utensílios em pedra e grandes quantidades de estatuetas femininas. Quando o ser humano não tem condições de compreender de forma racional e lógica a realidade que o cerca, ele tende a dar explicações mágicas. Nesse período o homem convivia muito de perto com o inexplicável. A mulher possuía o poder da reprodução e da vida, e esses povos pressupunham, conseqüentemente, que todo universo deveria ter sido criado por um ser feminino. Só a mulher tem a capacidade de gerar, de dar a vida a outros seres, daí a existência de uma deusa responsável por toda a criação, porque só do ventre da mulher saíam outros seres. Existia uma estreita vinculação entre a mulher, a natureza e o mágico. Os mistérios femininos englobavam a menstruação, a intuição, a gravidez, o parto, a amamentação e a menopausa. Daí se constata na Antiguidade pagã uma proliferação de deusas, que se incumbiam de fazer as vontades dos seres humanos por meio de rituais e sacrifícios. A feminista Rocha (2009) trata sobre a existência nos tempos primordiais da predominância do matriarcado, e a obra de Muraro (2002), escrita conjuntamente com Leonardo Boff, trata sobre o questionamento das teorias patriarcais, do matriarcado, da sexualidade feminina e da necessidade de se parir uma nova consciência, comprometidas com valores como solidariedade, cuidado e espiritualidade.

Essa tese foi defendida por vários pesquisadores, inclusive os teóricos do materialismo dialético concordam com a existência do Matriarcado. O advogado e antropólogo suíço Johann Jakob Bachofen (1815-1887) é apontado como o pioneiro na pesquisa do matriarcado. Em 1861, na sua obra “O direito da Mãe”, também chamada de “Direito Materno”, ele explicita que nas sociedades primitivas dominava o matriarcado, com a predominância social e política das mulheres. Engels escreve, em 1884, “A origem da família, da propriedade privada e do Estado”, acatando o pensamento de Bachofen, e concluindo pela existência da sociedade matriarcal nos primórdios da história da humanidade. (ENGELS, 1984)

Entretanto, segue-se o postulado de que com a descoberta da participação masculina na procriação e o medo e incerteza de sua real paternidade, surge e se desenvolve o patriarcalismo, e se inicia o processo de rebaixamento e rejeição da mulher, que progressivamente vai aumentando, como uma forma de suprimir o seu poder.

Com o surgimento de religiões de base patriarcal, acentua-se o processo de discriminação contra as mulheres, que passaram a ser oprimidas, violadas, diabolizadas, torturadas e mortas, quando apresentavam alguma forma de poder. Até hoje as mulheres ficaram associadas ao pecado e à sexualidade.

A misoginia não se encerrou com o fim dos Tribunais de Inquisição; ela continuou ativa na sociedade moderna e contemporânea com a presença de muitos feminicídios.

Ao mesmo tempo em que o machismo, androcentrismo e misoginia encontram-se em alta na sociedade atual, contraditoriamente surge um movimento de culto a mulher. As deusas, que são também denominadas bruxas, retornam. Surge a bruxa moderna sedutora, independente, livre, deificada, sexualizada e preocupada com o meio ambiente. Esse fenômeno é o que Maffesoli denomina de “nostalgia do sagrado”, “retorno do passado”, que para ele é uma filosofia progressiva (reconhece a autoridade do passado), porque destaca a tradição, que é a memória imemorial da humanidade. É o retorno das coisas antigas em outro nível.

Esse reconhecimento do passado não é um conhecimento conservador ou reacionário, mas sublinha que toda vida individual ou toda vida coletiva não existem ex-nihilo. Elas são, ao contrário, dependentes do que, no longo prazo, se sedimentou. A tradição sublinha esse processo de sedimentação que é o centro vivo de toda cultura autêntica. Sublinhando aqui que a vida social só pode se criar a partir e em função de uma memória imemorial, cuja eficiência atualmente se está reconhecendo (Maffesoli, 2020)⁸.

O fenômeno do culto ao Sagrado Feminino recomeça na década de 1950, a partir das publicações do antropólogo e ocultista Gerald Gardner (1884-1964), com o objetivo de resgatar a Bruxaria Pagã. Maffesoli (2012) constata que a saturação da Modernidade pode ser situada nos anos de 1950, em que o monoteísmo semítico recua e o paganismo retoma com força e vigor, como característica da pós-modernidade. Assim, ocorre a valorização dos sonhos, das fantasias, dos arquétipos, do hedonismo e do feminino.

O culto ao feminino divino se apropria das deusas da Antiguidade, e Maffesoli entende que na grande tradição da Modernidade, na perspectiva judaico-cristã, ocorreu a prevalência absoluta de Deus-pai, do homem, do masculino, com toda a grande concepção do fálico. A Modernidade racionaliza toda a vida social com a preocupação por tudo que diz respeito à seriedade da existência, do trabalho, da economia, e, nesse processo, os sonhos, as fantasias e o mágico foram desprezados. O retorno da deusa vai aparecer como a própria antítese da sociedade patriarcal.

⁸ Entrevista concedida em 07/07/2020 a Fronteiras do Pensamento. Estado de Arte. Revista de cultura, artes e ideias.

Na década de 1960 surgem com força o “Movimento da Nova Era” e o “Movimento Hippie” atrelados ao ocultismo e ao misticismo. Logo em 1964, o culto à deusa nos EUA foi incentivado pelos britânicos Raymond e Rosemary Buckland.

Na década de 1970, o Sagrado Feminino foi muito disseminado, sobretudo, nos Estados Unidos e na Europa. Em 1974, surgiu uma perspectiva de culto ao Sagrado Feminino na chamada “Wicca Saxã”, e logo no ano seguinte foi assinado “O Pacto da Deusa”, formado por cerca de setenta grupos que já trabalhavam nessa perspectiva.

Na década de 1980 o movimento chega timidamente ao Brasil. E, a partir de 1990, a internet começou a ganhar grandes proporções como fenômeno social no mundo europeu e norte-americano.

Uma grande contribuição para o crescimento desse movimento foi fornecida pela obra de Margareth Starhawk, intitulada de “A dança Cósmica das Feiticeiras”.

A tradição da deusa ofereceu novas possibilidades. O corpo feminino, agora, em toda sua feminilidade, seios, vulva, útero e fluxo menstrual, torna-se sagrado. A força primitiva da natureza, o intenso prazer da intimidade sexual, assumiram papéis centrais como caminhos para o sagrado, em vez de serem negados, denegridos ou encarados como periféricos (STARHAWK, 2007, p. 12).

Maffesoli (2012) entende ocorrer na atualidade uma ressignificação do sexo e do corpo nu, que passa a ser fonte de poder e autoconhecimento. Ocorre uma “invaginação dos sentidos”, junto com o sagrado, ou “sacral”, neologismo criado por ele. “Minha intenção com esse neologismo (sacral) é designar a difusão do divino na vida cotidiana, e a efusão de entusiasmo que ele provoca em algumas almas mais elevadas” (MAFFESOLI, 2019, p. 15).

Para ele, o real também pode ser captado a partir do seu avesso, do irreal. Nessa perspectiva surge o “realismo mágico” (a união do mundo mágico e fantástico ao mundo real), através do imaginário, do onírico, do lírico, que é profundamente potencializado pela mídia cibernética. Com isso ocorre o “reencantamento do mundo”, impelindo o ser humano pós-moderno a retomar o sagrado, a magia, os mistérios, e a possibilidade de se vivenciar o transcendente no mundo iminente, na natureza e no interior de cada ser.

Pode-se dizer que o “Sagrado Feminino” é uma categoria muito heterogênea, mas, em todas nas suas principais vertentes (Bruxas Modernas, Mulheres Despertadas, Bruxas Solitárias, Retorno da Deusa, Deusa-Mãe, Grande-mãe, Wicca Diânica, Wicca Gardneriana, Tradição das Fadas e outras), ocorre um resgate do culto à deusa, dentro de uma visão ecológica e uma postura de rejeição ao patriarcalismo, machismo, androcentrismo.

A vertente mais conhecida do Sagrado feminino é a “Wicca”, de característica neopagã

(pré-cristã). Ela foi criada a partir dos escritos da proeminente antropóloga, arqueóloga e historiadora britânica nascida na Índia, Margaret Alice Murray (1863-1963), com o resgate dos cultos pagãos às deusas. Ela trabalhou na University College London e era muito ligada ao movimento feminista da época, sobretudo o “Women’s Social e Political Union”, cujo objetivo maior era lutar para melhorar as condições de trabalho das mulheres.

Grimassi (2002) aprofunda-se nas antigas origens da wicca e aponta a sua apropriação da cultura matrifocal e matrilinear dos celtas, que constituíam o conjunto de povos pertencentes a várias tribos de língua indo-europeia e se fixou na parte oeste da Europa, no período do segundo milênio antes de Cristo. Ele aponta que os escritos sobre a cultura celta ressaltam que as mulheres eram bastante independentes e livres, escolhiam seus maridos e possuíam o mesmo status social dos homens. Os celtas não incorporavam os conceitos de pecado, diabo e adultério. Existia uma interligação profunda entre religião, mulher e natureza. A Wicca resgata com toda a força a menstruação, os órgãos sexuais femininos, sobretudo, o útero e os ciclos femininos. Toda a natureza era considerada como algo vivo, sagrado e divino. Os cultos e rituais à deusa eram realizados em plena nudez, com a exaltação do corpo e da sexualidade.

Maffesoli defende a tese de que na pós-modernidade ocorre a valorização do feminino e uma derrocada do masculino⁹:

Aquilo que foi a grande tradição moderna, na perspectiva judaico-cristã, foi a prevalência de Deus pai, do homem, do masculino, com toda a grande concepção do fálico. O falo ereto é o símbolo dessa dominação da natureza. Primeiro foi a dominação do homem sobre a mulher, depois sobre a natureza. De forma empírica, ao nível da constatação, observamos nas últimas duas ou três décadas uma feminização do mundo. Isso introduziu, aos poucos, a pós-modernidade. Podemos também estabelecer uma relação entre a feminização e a sensibilidade ecológica. Para traduzir isso, uso o termo “envaginação”, que é forte, mas serve para provocar. No sentido essencial do termo, a vagina é a metáfora da terra mãe. Mas há uma nuance: em francês digo que não se trata mais do feminino, mas da “feminitude”. Para chamar a atenção de que até mesmo os homens participam desses valores de feminização. Posso ter uma realidade físico-química masculina e ter uma série de fantasias e tendências femininas. Isso é feminitude.

Ele inova e cria as expressões: “enselvajamento do mundo”, “prevalência do corpo” e “pessoa plural”. Esse “enselvajamento” é muito utilizado pelas participantes das comunidades do sagrado feminino, quando incorporam o arquétipo da mulher selvagem,

⁹In: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/donna/noticia/2009/06/maffesoli-e-a-feminizacao-do-mundo-cjpmzkjju00hiaqcnfut404za.html>. Acesso no dia 26 de agosto de 2022.

uma imagem para descrever a força que sustenta todas as fêmeas. Ocorre uma apropriação das leituras e reflexões da obra “Mulheres que correm com os lobos. Mitos e histórias da mulher selvagem”, best-seller lançado 1992, escrito pela psicanalista junguiana Clarissa Pinkola Estés. São temas centrais de sua obra: a ressurreição da mulher selvagem, a mulher loba, a carne sagrada, o retorno ao próprio self, a recuperação da sexualidade selvagem.

Um exemplo muito significativo da mulher selvagem é apontado por Osório (2001) na sua dissertação de mestrado de Ciências Sociais na UFRJ, que se apropria das obras de Márcia Frazão, considerada a bruxa mais conhecida do país, com vários livros publicados sobre o assunto. No seu blog (<http://marciarfrazao.blogspot.com.br/>) ela se apresenta como “escritora, bruxa, anarco-feminista, caótica, visionária, ensandecida, alucinada, caipira, pós-moderna, lunática e brasileira!!!!”. Ela afirma que o sexo se constitui como uma das portas de rompimento com submissão masculina. As mulheres devem ser livres e devoradoras de homens.

Esse movimento também resgata a história de Lilith, retirada da cultura judaica, considerada a primeira mulher de Adão, e o arquétipo dos instintos femininos. De caráter independente, forte, Lilith recusava-se a obedecer ao marido e a ficar em posição submissa na hora do sexo, representando, assim, a liberdade do prazer sexual feminino, com posturas que se aproximam da subversão, liberdade e independência sexual. Entretanto, na cultura machista judaica, uma mulher com essas características caiu em desgraça, foi expulsa do Éden, foi demonizada e passou a viver no inferno, copulando com os demônios.

3. Comunidades do Sagrado Feminino no Facebook e a tecnomagia

Constatou-se que essas comunidades do Sagrado Feminino crescem paulatinamente nas redes sociais. É importante ressaltar que a internet se tornou um espaço fundamental para compreender e analisar o fenômeno do Sagrado Feminino.

Scharberg (1998), professora do grupo “Estudos da Mulher” da Universidade de Detroit-EUA, faz importantes citações, apontando a tese de que, sem uma perspectiva mística, o engajamento político e a luta feminista tendem a ficar sem consistência, pois a deusa legitima a consciência feminista, desconstruindo a sociedade patriarcal. A deusa significa a aceitação do poder feminino, do corpo feminino, da vontade feminina, da ligação entre mulheres e da herança das mulheres. Faz-se necessário o retorno do feminino, retorno de Eros e retorno da Deusa, que durante séculos foi reprimido, rejeitado, refugado e malignizado.

Maffesoli (2015) acredita que a pós-modernidade realiza uma sinergia entre o arcaico e o tecnológico, e movimentos florescem e crescem com a expansão da internet e da tecnologia

Nessa perspectiva, o mundo virtual e o imaginário são reais. Com a internet e as mídias digitais surge o mundo da tecnomagia, uma junção entre o arcaico e o desenvolvimento tecnológico. A própria internet, com suas conexões, se torna uma experiência mística¹⁰.

No mundo da internet proliferam conhecimentos considerados esotéricos e, segundo Maffesoli (2012), nesse novo mundo da pós-modernidade o imaginário se torna a norma do ciberespaço, contexto em que surgem as redes sociais.

Essas comunidades do Facebook, de forma majoritária, incentivam as mulheres a confiarem no seu discernimento, nas suas escolhas e aumentarem sua autoestima. Aconselham as mulheres a olharem seus corpos como templos da alma, dádivas divinas que refletem a sua individualidade. “Na pós-modernidade não se trata de convicções, mas de fazer vibrar o ventre” (MAFFESOLI, 2014)¹¹.

Com a concepção maffesoliniana de que a sociedade é também o tempo do tecnomágico, pode-se aprofundar esse retorno das deusas, seus cultos e rituais em comunidades do Facebook. Maffesoli (2016, 162) define o conceito do real como “a cristalização dos sonhos, fantasmas e fantasias”, e as posturas pós-modernas trazem o retorno ao hedonismo, presentismo e holismo, resgatando o nosso lado que foi censurado, ignorado e demonizado.

Foram encontradas dezenas de comunidades sobre o tema, mas foram listadas aqui aquelas com mais de cinquenta mil participantes/inscritos:

1. WICCA, MAGIA E BRUXARIA BRASIL - 173.800 (cento e setenta e três mil) participantes, apresenta-se como um “Grupo dedicado a Wicca, Bruxaria, Paganismo, Ocultismo”.
2. AS FACES DO SAGRADO FEMININO - 110.000 (cento e dez mil) participantes, e o objetivo do grupo é “a partilha do sagrado feminino... que reina em nossas faces... e no ser infinito que cada uma é”.
3. OFICINA DAS BRUXAS - 101.000 (cento e um mil) participantes, e se apresenta como “Bruxas que vieram para trazer um pouco de conhecimento e inspiração para a bruxadara!”.
4. SOCIEDADE SECRETA DAS BRUXAS - 73.000 (setenta e três mil) participantes, e se apresenta como “um grupo para o despertar e valorização do Sagrado Feminino”.

MULHERES DESPERTAS - 52.000 (cinquenta e dois mil) participantes, e se apresenta como um “Grupo destinado ao Despertar da Consciência através da cura e equilíbrio do Sagrado Feminino e Ma”. No esoterismo, a energia MA é eminentemente feminina, criadora,

¹⁰ (<https://www.fronteiras.com/leia/exibir/michel-maffesoli-e-o-homo-eroticus-pos-moderno-voltamos-ao-que-o-racionalismo-moderno-eliminou>. site www.fronteiras.com. Postado em julho de 2015)

¹¹ Maffesoli, Revista Sessões do Imaginário, vol.19, n ° 32, 2014. Sociologia, Política e arcaísmo: entrevista com MICHEL Maffesoli.

geradora do universo.

Acredita-se haver atualmente em torno de trinta comunidades no Facebook com essa temática. Em sua quase totalidade, elas partem da premissa de que a mulher tem uma grande ferida, que precisa ser tratada, cuidada, curada, e que é fruto das posturas de uma sociedade machista, patriarcal que as machucaram, mataram, usaram de violência física e psicológica para reprimi-las.

4. Comunidade do Facebook e Blog “As Faces do Sagrado Feminino”

Como é sabido, a violência contra as mulheres é produto de uma construção histórica e possui raízes profundas, excetuando-se apenas no período neolítico e início da Antiguidade, em que havia regiões como a do Egito e da Suméria em que ocorria uma valorização das mulheres com posição de destaque e eram sacerdotisas, deusas e até faraós.

A cultura judaica era profundamente machista e patriarcal. Eva teria provocado a expulsão dos seres humanos do Paraíso e as mulheres passaram a ser inferiorizadas, responsáveis pelas dores do mundo e todo o sofrimento.

No mundo grego, Pandora, pela curiosidade tipicamente feminina, teria aberto a caixa que continha todos os males do mundo, e a mulher foi responsabilizada por todo o tipo de desgraça.

Consciente dessas dores, do sentimento de culpa e rejeição que carregam durante tantos anos, é que as comunidades do Sagrado Feminino no Facebook têm como tema central “a cura”. Esta se dá, sobretudo, através do respeito pelas emoções e pelo seu corpo, além de cultos e rituais às deusas e de terapias ancestrais.

Neste item vão-se apresentar, de forma bastante resumida, os temas e conteúdos apresentados pela Comunidade “As faces do Sagrado Feminino”, que foi escolhida pela grande quantidade de participantes, por ser também um blog e por manifestar as várias tendências do culto ao Sagrado Feminino. A sua preocupação maior é com a cura da alma feminina, e sua idealizadora, Carmem K’hardana, é fisioterapeuta, numeróloga, professora de Cabala, terapeuta de Constelação Familiar e sócia proprietária da empresa “Fios da Terra”. A referida comunidade foi criada em 7 de abril de 2013, e em setembro de 2023 já possuía 110 mil (cento e dez mil) seguidores. Sua página inicial expõe:

Desde o início dos tempos, mulheres são curandeiras, rezadeiras, benzedoras e se juntam para curar, cuidar e amar... São imbatíveis na guerra da cura... O retor-

no a esse sagrado feminino é nossa busca... só o feminino entende o feminino... fazer parte de um círculo de mulheres é o começo... há saberes femininos que só chegam ao feminino em círculos, em entrega, em partilhas.

Maffesoli cria o neologismo “corporeísmo”, e a referida Comunidade entende que o corpo feminino é o maior aliado da mulher e as incentiva a confiar no seu discernimento, em suas escolhas, por ser uma única, abençoada por toda luz do universo.

A Comunidade não trabalha com as deusas gregas, celtas, romanas e de outras culturas, muito frequentes nas publicações de outras comunidades do Facebook que cultuam o Sagrado Feminino. Nas suas publicações destacam a divindade feminina judaica Shek’hiná, vinculada às deusas sumérias, aos conhecimentos cabalísticos, ritmos lunares, numerologia e astrologia. Essas deusas possuem a característica de fazer uma associação entre mulher, divindade e sexualidade.

Na publicação do dia 25 de maio de 2016, da Comunidade “As faces do Sagrado Feminino”, realiza-se um esclarecimento acerca das deusas tão citadas em suas postagens:

- SHEK’HINÁ INNANAH, deusa mesopotâmia do sexo, do erotismo e do amor e também encontra-se associada a prostituição, lutas e batalhas. Na Comunidade ela é concebida como *“Deusa do Abismo, o princípio de tudo, identificada na natureza como a grande escuridão do mistério dos céus, o poder criativo. Regente das luas de Áries”*.
- SHEK’HINÁ NANSHE, deusa da fertilidade, da justiça social e da água. *“Deusa das artes, dos sonhos e dos sopros que ecoam pela terra... Na natureza, é representada pelas cavernas, a cura pelos sonhos. Regente das Luas de Touro”*.
- SHEK’HINÁ NINHURSAG, deusa suméria, que possuía o atributo de ser uma deusa-mãe, que modelou os seres humanos pela argila. Na perspectiva da Comunidade, ela é *“a Deusa da sabedoria ancestral. Regente das luas de Gêmeos”*.
- SHEK’HINÁ INNAH, na mitologia é a mesma que a deusa Inana, mas na referida Comunidade ela é considerada *“a Deusa dos ciclos do tempo, da natureza e da lua. Rege os ciclos da vida e de tudo o que é manifesto. O tempo e sua magia, os ciclos da terra. Regente das Luas de Câncer”*.
- SHEK’HINÁ ISHTAR é também confundida com a deusa Inana e tem como atributo principal a feminilidade, amor e sexo, conhecida também como a colecionadora de amantes. Na comunidade é *“a Deusa do amor, do prazer e da beleza feminina. Regente das Luas de Leão”*.
- SHEK’HINÁ SIDURI, que significa “mulher jovem” é a deusa babilônica da cerveja e do

vinho, da folia e da sabedoria. Na comunidade ela é apresentada como: *“a Deusa dos mistérios femininos, a guardiã do sangue menstrual”*. Regente das luas de Virgem”

- SHEK’HINÁ IANAT, deusa da fertilidade, do amor sexual, da caça e da guerra. Os fenícios geralmente descreviam Ianat como uma mulher nua, com órgãos sexuais exagerados, portando um arco e flecha”. Na comunidade ela é *“deusa dos ventos, a força em nossas guerras, e a lembrança de nossa força ancestral. Regente das Luas de Libra”*.
- SHEK’HINÁ UTTU, deusa de origem suméria associada à tecelagem. Na comunidade ela é *“a Deusa da magia, tecelã do destino. Regente das luas de Escorpião”*.
- SHEK’HINÁ NINKASSI, considerada também como deusa da cerveja. Na comunidade é *“a Deusa da nutrição da terra e do alimento. Regente das luas de Sagitário”*.
- SHEK’HINÁ GULLAH, deusa praticamente desconhecida na literatura ocidental. Na comunidade ela é *“a Deusa da cura, do sustento e da fertilidade. Regente das Luas de Capricórnio”*.
- SHEK’HINÁ ASHERÁ, deusa do fluxo da vida, representada pelos mares, pelas árvores e pelos fluxos de águas subterrâneas da terra. *“É guardiã do Shuasar, que é a memória do mundo espiritual. Regente das luas de Aquário”*
- SHEK’HINÁ SHARIT, *“deusa do êxtase nos ritos. Na natureza, é representada pelo fogo. Regente das luas de Peixes”*

Essas deusas possuem características duais, são portadoras de poderes vitais, curativos e nutridores, mas também carregadas de erotismo, magia e beligerância. Elas são inteiras, selvagens, portadoras de luz e de sombras. A atualidade necessita de mulheres rebeldes, inteligentes, livres e apaixonadas, transbordando sentimentos e emoções. A sexualidade das deusas/bruxas concentra-se no sentido de fertilidade, de vida e de prazer.

Pinkola (1994, 12 e 13) entende como mulheres selvagens as mulheres livres, não-domesticadas, sedutoras, semelhantes ao lobo uivando para a lua, plenas, corajosas e com muita força vital. Elas têm consciência de seu território, seus instintos, sentimentos e impulsos, e não têm medo de se aventurar e nem se revelar em sua plenitude.

Maffesoli (2012, p 59), quando trata do neologismo “invaginação dos sentidos”, ele traz a ideia do regresso, do retorno ao ventre, aos sentidos, ao tempo, no qual a força das coisas é irreprimível. Nessa referida comunidade o corpo é visto como um templo pessoal sagrado. A mulher tem que buscar seu próprio prazer, descobrir as suas zonas erógenas, se amar e se aceitar e estabelecer uma relação mais saudável e harmoniosa com o corpo e a menstruação.

Abaixo, são apresentadas postagens da Comunidade “As faces femininas da Deusa”:

“Como seria se sentir dentro deste abraço?...Não dentro do abraço de alguém..., mas como se todo o universo abraçasse você, seu corpo, sua história...o ser infinito que você é sendo abraçado assim... aceito, amado, confiante (27 de fevereiro de 2023).

“É preciso pulsar a vida, na vida...Sentir cada pedacinho de si...Sem esse sentir não há aprendizado, nem a explosão de prazer...A vida é orgástica... Sinta...esteja presente...com seu corpo... Sinta essa energia percorrer seus sentidos, arrepiar sua pele, acelerar seu coração... (24 de junho de 2023).

“O fogo, quando para de dançar, morre...e hoje é tempo de dançar... e a dança é uma grande oração... é nosso corpo rezando e abençoando nosso universo em comunhão com nossos pensamentos...com nossos desejos...com nossos sonhos...é a conexão com nosso lado alegre, leve...Experimente hoje, dançar...Sem passo programado...Feche os olhos e dance...

Dance o movimento que vier...dance com a vida, para a vida...dance com todos os seus sonhos...dance com todos os seus absurdos...Dance...E faça seus sonhos entrarem nessa dança... (10 de julho de 2023).

“O sagrado vive aqui, em pele, músculos, sangue, órgãos, osso, corpo que pulsa e fala comigo. O sagrado é algo mágico e está presente no corpo feminino”. (11 de julho de 2023).

“Deixe seu corpo rezar seu rezo, cantar seu canto, movimentar seu sopro...Seguir a direção do sonho, não o seu, mas de seu corpo... A maior oração que muitas vezes podemos fazer, é fechar os olhos e deixar nosso corpo seguir em seus movimentos... (18 de julho de 2023).

“O corpo como retorno ao Sagrado...é a uma escuta de nós que está velada, e precisa ser desvelada...o Caminho das Deusas...um caminho de volta a essa escuta, ao nosso corpo, a nossa alma e aos nossos nós”. (03 de agosto de 2023).

A Comunidade respeita e realiza cultos as suas antepassadas. Cerca de 90% das imagens contidas nesta comunidade do Facebook são de mulheres seminuas, sensuais, com longos cabelos ou vestidas com saias compridas, leves e coloridas, acompanhadas de lobos e luas nas suas diversas fases, destacando sua essência feminina, sua sacralidade, sua feminilidade. A lua, no decorrer dos tempos, sempre representou a Grande Mãe, os mistérios, a mudança e o inconsciente, as águas e os fluidos, daí haver ligação forte entre a lua e menstruação. Em noites de lua cheia, acreditam no aguçamento da psique, espiritualidade e sexualidade, com a realização de rituais, magias e acesso de oráculos.

Considerações finais

O ponto de origem de interesse pelo tema partiu da leitura da obra “As deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição”, da historiadora Maria Nazareth Alvin de Barros. A partir de 2007 houve um aprofundamento das leituras e a elaboração de um projeto de pesquisa que resultou no livro: “Feminino Divino: Tecendo um novo mundo”, publicado em 2011 pela Editora da UFRPE. A predominância na Academia do paradigma newtoniano-cartesiano, exigindo neutralidade e colocando a ciência como dogma, dificultou muito encontrar um arcabouço teórico que desse respaldo à pesquisa. Os objetivos foram analisar as causas da variedade de deusas presentes na Antiguidade e os motivos do seu desaparecimento; as características das sociedades que respeitaram o feminino divino; as consequências da misoginia na sociedade medieval e verificar como está sendo efetuado na atualidade esse resgate do feminino divino com seus desdobramentos, consequências e benefícios. Na ocasião utilizou-se da Teoria da Complexidade de Edgar Morin, a perspectiva dos “arquétipos” do psicólogo-analítico Karl Gustav Jung e a Teoria da Transdisciplinaridade de Nicolau Nicolescu. Posteriormente, em contato com a diversidade e complexidade do pensamento de Michel Maffesoli, sociólogo francês, um dos maiores especialistas na pós-modernidade e referência da Sociologia dos anos 1990, percebeu-se de imediato que suas teorias iriam lançar luz para uma compreensão mais percuciente do Sagrado Feminino na atualidade.

Aqui, não há interesse em discutir sobre o tema da Modernidade vs. Pós-Modernidade, nem suas diversas interpretações e controvérsias, mas encontrar um arcabouço teórico que desvelasse de forma mais complexa e profunda sobre o fenômeno do Sagrado Feminino na atualidade.

Nas diversas comunidades do Facebook, a mulher ressurgiu com todo seu poder, sexualidade, sobretudo, por ser portadora de um órgão sagrado, muito vilipendiado pela cultura ocidental, o útero, e todo aparelho reprodutor feminino, que é reverenciado por ser o local de onde tudo veio, tudo passou a existir, receptor de todo o poder do universo, o cálice sagrado.

Esse movimento incentiva a mulher a permitir-se ser amada, desejada, sentir prazer, fazer aquilo que a alma e o corpo anseiam, viver de forma intensa, seguir seus instintos e ser a senhora absoluta do seu destino. O corpo feminino é visto como um templo pessoal e sagrado. A mulher passa a ser uma deusa, celebrando a vida, cantando, fazendo seus sentimentos pulsarem, dançando e curando. Essas posturas contribuem no fortalecimento dos movimentos ecológicos por renderem cultos a Mãe-Terra e verem os animais como sagrados, fortalecem a autoestima feminina, exaltam a coragem e o poder feminino, criticam atitudes de submissão e oferecem uma contribuição para o fortalecimento do

feminismo na atualidade.

Encerra-se este artigo com uma postagem da Comunidade do Facebook intitulada “Wicca -Bruxaria moderna” (22 de fevereiro de 2022):

*“O VENTRE SAGRADO DA GRANDE MÃE
 Tu és o ventre sagrado da Grande Mãe.
 Tu és a força criadora
 O sangue que jorra no centro da Terra.
 Assim como o sangue que corre em tuas veias.
 O teu ventre é a expressão de teu poder.
 O teu ventre é a tua conexão com a Criadora.
 A força que exala a vida e o sopro divino.
 O cálice sagrado resguardado em teu próprio corpo.
 O útero que gera e transforma a vida.
 A receptora de todo poder do universo.
 Aquela que colhe a centelha da Grande Deusa.
 Para gerá-la e amamentá-la com teu amor.
 Abençoada seja”*

REFERÊNCIAS

BARROS, Maria Nazareth Alvim de. As deusas, as bruxas e a Igreja: Séculos de Perseguição. Rio de Janeiro: Record/ Rosa dos Tempos, 2001.

ENGELS, Friedrich. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem/de Clarissa Pinkola Estés; tradução de Waldéa Barcellos; consultoria da coleção, Alzira M. Cohen. - Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FAUR, Mirella. O anuário da Grande Mãe: guia prático de rituais para celebrar a Deusa. São Paulo: Gaia, 2001.

GRIMASSI, Raven. Os mistérios wiccanos: antigas origens e ensinamentos. São Paulo: Gaia, 2002.

MAFFESOLI e feminização do mundo. Clicrbs, 2009. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/donna/noticia/2009/06/maffesoli-e-a-feminizacao-do-mundo-cjpmzkju00hiaqcnfut404za.html>.

MICHEL Maffesoli e o Homo Eroticus pós-moderno: “Voltamos ao que o racionalismo moderno eliminou”. Fronteiras, 2015. Disponível em: <https://www.fronteiras.com/leia/exibir/michel-maffesoli-e-o-homo-eroticus-pos-moderno-voltamos-ao-que-o-racionalismo-moderno-eliminou>.

MAFFESOLI, M. O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. A ordem das coisas: pensar a pós-modernidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. 276 p. ISBN9788530966058.

_____. A palavra do silêncio. São Paulo: Palas Athena, 2019.

_____. Homo Eroticus: comunhões emocionais. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

MEDEIROS, Roseana B. Feminino Divino: Tecendo um novo mundo. Recife: UFRPE, 2011.

MURARO, Rose Marie. Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças/Rose Marie Muraro, Leonardo Boff. Rio de Janeiro: Sextante, 2002

OSÓRIO, Andréa B. Mulheres e Deusas: um estudo antropológico sobre bruxaria wicca e identidade feminina. Dissertação de mestrado. UFRJ/IFCS/PPGSA. Rio de Janeiro, 2001.

POLLACK, Rachel. O corpo da Deusa no mito, na cultura e nas artes. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1998.

ROCHA, Patrícia. Mulheres sob todas as luzes. A emancipação feminina e os últimos dias do patriarcado. Belo Horizonte: Editora Leitura, 2009.

SCHARBERG, Lúcia. Pecado e graça na teologia feminista. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

STARHAWK. Margareth. A dança cósmica das feiticeiras. Rio de Janeiro: Nova Era, 2007.

EDUCAÇÃO DO CAMPO E AS ALTERIDADES DO CAMPESINATO

GIVANILTON DE ARAÚJO BARBOSA¹²

RESUMO

A Educação do Campo é uma Política Educacional brasileira das populações camponesas, do campesinato para as bases curriculares de suas escolas. Este estudo objetiva revisitar a Política de Educação do Campo, além do Campesinato e os Movimentos Sociais do Campo. A metodologia reside na Pedagogia da Alteridade, revisão bibliográfica do Movimento de intelectuais da Educação do Campo e da apresentação de uma sequência fotográfica. Por fim a Educação do Campo representa as demandas do Campesinato brasileiro.

Palavras-chave: Campesinato. Movimentos Sociais. Educação do Campo. Política Educacional. Formação de Educadores

ABSTRACT

Field of Education is a Brazilian Educational Policy for peasant populations, from the peasantry to the curricular bases of their schools. This study aims to revisit the Field Education Policy, in addition to the Peasantry and Fiel Social Movements. The methodology resides in the Pedagogy of Alterity, a bibliographical review of the Field Education Intellectual Movement and the presentation of a photographic sequence. Finally, Field Education represents the demands of the Brazilian Peasantry.

Keywords: Peasantry. Social movements. Field Education. Educational politics. Educator Training

¹² Mestre em Antropologia Social - UFPB.

INTRODUÇÃO

A Educação do Campo é uma Política Educacional brasileira das populações camponesas, do campesinato para as bases curriculares de suas escolas. Dessa maneira, consiste tanto na formação escolar da população que reside no campo quanto na formação de seus educadores e educadoras. A Educação do Campo tem muito a contribuir com a formação de seus sujeitos, pois ela reside no cotidiano dos sujeitos locais que atuam em diferentes frentes de produção agrícola familiar, como por exemplo, através da agricultura familiar.

O surgimento da Educação do Campo se deu através dos movimentos sociais do campesinato, na elaboração de sua matriz curricular educacional para a valorização das práticas sociais políticas e culturais e econômica dos sujeitos do campo enquanto formadoras de sua própria base de existência. Assim, a Política de Educação do Campo organizou-se por diferentes projetos como as ações educativas do Movimento Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Em suma, Programas como o de Apoio a formação superior em licenciatura em Educação do Campo (Procampo), Programa Nacional de Educação do Campo (Pronacampo), Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (Pronera), o I Encontro de Educadores e Educadoras da Reforma Agrária (ENERA) que ocorreu em 1997 organizado pelo MST e com apoio da Universidade de Brasília (UnB), e outras Universidades e entidades.

Como movimentos intelectuais, em 1998, foi criada a Articulação Nacional Por Uma Educação do Campo, que passou a promover e gerir as ações conjuntas pela escolarização dos povos do campo, em nível nacional, ainda em 1998 foi realizado a I Conferência Nacional Por Uma Educação Básica do Campo, já em 2004 esse movimento de intelectuais se reforça denominado “Por uma Educação básica do Campo”.

Por conseguinte, a história do Campesinato pode contribuir com a formação atual dos sujeitos, nele reside, portanto a diversidade sociocultural dos povos do campo, bem como a história das Ligas Camponesas que teve repercussão em regiões do Brasil, por sua vez, emergiu-se dela sujeitos como João Pedro Texeira, Elizabeth Texeira e outros que reverberaram contra a precarização das condições de trabalho, luta pela terra e expulsões impostas pelos grandes latifúndios.

Em suma, a precarização das condições da vida social no campo se deu pelos projetos de disputas pela terra, tendo os grandes latifúndios representados hoje pelo agronegócio. Dessa forma, projeta-se nacionalmente, no caso brasileiro o agronegócio através da mecanização das forças produtivas agrícolas, o uso da terra como mercadoria, produção de monoculturas e commodities de exportação, imposição do regime de assalariado impondo

a linguagem de modernização do campo.

Por outro lado, estavam os pequenos agricultores familiares, com suas pequenas propriedades mantiveram resistindo no campo, embora o êxodo rural superlotasse as áreas urbanas, tendo assim a cidade como modelo de modernização da sociedade, precarizando cada vez mais a vida social dos camponeses que permaneceram residindo nas comunidades rurais.

Portanto, o objetivo deste estudo é de revisitar a Política de Educação do Campo. Já os objetivos específicos situam em apresentar o Campesinato e Movimentos Sociais do Campo, identificar a sua definição, revisar seus princípios e analisar os resultados alcançados. Já a metodologia tem como base a Pedagogia da alteridade que apresenta formas de abordagens de estudar a Educação do campo através de revisão bibliográfica e contextualização por escrita e com imagens fotográficas por uma fotoetnografia com base na antropologia visual e na Sociologia da fotografia e da imagem.

1. Caminhos metodológicos

A metodologia reside na noção de Pedagogia da Alteridade, conforme sinalizou Rodrigues:

Na busca pela apropriação do saber historicamente acumulado e da consciência crítica da realidade, espera-se que a educação escolar possa contribuir para o processo de transformação social orientada pelo movimento de socialização da cultura [...]. A pedagogia da alteridade implica, portanto, um movimento que prioriza o processo e as relações que se desenvolvem entre os membros da classe trabalhadora. Mas é importante refletir-se sobre o sentido desse processo e dessas relações (Rodrigues, 2012, p. 108).

Quanto ao estudo metodológico da Educação do Campo residiu na seleção bibliográfica do decreto da política de Educação do Campo (Brasil, 2010), do Movimento de intelectuais “Por uma Educação do Campo” (Fernandes e Molina, 2004), Arroyo (1999; 2007), Alencar (2010; 2015), Brandão (2019), Caldart (2004), Souza (2008), Santos (2017). Já o estudo do Movimento dos Atingidos por Barragem se deu por Reis (2007), Medeiros (2010), Santos (2015).

Outro recurso metodológico foi usado no final deste estudo, o da sequência de imagens fotográficas pela fotoetnografia com o objetivo de contextualizar visualmente a localidade pesquisada, já o uso das fotos se ampara com a perspectiva da Educação do Campo e do Campesinato. As fotografias foram aplicadas também enquanto fontes de pesquisas antropológicas e sociológicas.

Ou seja, o estudo dessas fotografias também se amparou na Antropologia visual (MEAD, BATESON, 1942) e na Sociologia da fotografia e da imagem (MARTINS, 2019), onde a primeira consiste em investigar as práticas culturais mais locais e a segunda na investigação acerca das relações sujeitos e sociedade, onde ambas se concatenam, podendo criar resultados satisfatórios através da identificação de grupos sociais e suas atuações no território.

No percurso de alteridade, por exemplo, foram criadas diferentes abordagens teóricas e metodológicas ao longo da história da antropologia; entre elas os usos da fotografia na produção de conhecimento antropológico. Dessas múltiplas abordagens estão as de Boas a partir de 1883, com a expedição no norte do Canadá na ilha de Baffin para estudar a cultura dos esquimós; a de Malinowski a partir de 1914 e de sua etnografia intitulada *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922) sobre as ilhas Trobiand e da cultura trobiandesa; e de Margaret Mead e Bateson sobre a cultura balinesa (1942).

Não obstante, outro exemplo se deu na dissertação de Barbosa (2021), através de sequencia fotoetnográfica relatou a trajetória de uma comunidade atingida por barragem do Estado da Paraíba, bem como da fotoetnografia em reassentamento (Barbosa, 2021) onde buscou identificar as condições socioculturais e atividades produtivas das famílias em agrovilas.

Portanto, quanto à produção dos registros fotográficos, da seleção e montagem da sequencia fotoetnográfica, bem como do conceito de fotoetnografia (Achutti, 1997), se fundamentam a partir das experiências das imagens fotográficas nas pesquisas antropológicas e sociológicas (Barbosa [et al.], 2016), (Martins, 2019).

E por fim, o conceito de fotoetnografia (Achutti, 1997) é definido através de um estudo etnográfico sobre o tema acompanhado de imagens fotográficas, a montagem pode ser de diferentes formas, do texto escrito seguido lado a lado com as fotografias, pelo conjunto de imagens acompanhadas ou não de notas etnográficas ou por sequência fotográfica, ou seja, todas podendo permitir que, tanto o texto escrito quanto as imagens fotográficas ofereçam diferentes leituras, onde cada uma aborda o contexto social pesquisado, suas múltiplas abordagens e contribuições na pesquisa.

Portanto, o presente estudo está dividido nos seguintes momentos. A introdução acompanhada dos objetivos e metodologia, o segundo momento trata dos fundamentos da política de Educação do Campo e do Campesinato, o terceiro momento apresenta a Educação do Campo e os movimentos sociais do campesinato e do Movimento dos Atingidos por barragem no Brasil e da identificação etnográfica da comunidade estudada em reassentamento agrovila, em seguida foi apresentado algumas considerações acompanhada da fotoetnografia por meio da sequencia fotográfica e por fim as referencias bibliográficas que foram usadas para o presente estudo.

2. Fundamentos da Política de Educação do Campo e do Campesinato

A Educação do Campo consiste no estudo dos processos de contextualização dos modos de vida de camponeses e sua relação com seus territórios, essas ações estão vinculadas à legislação educacional que permite a garantia dessa prática educacional imbricada aos movimentos sociais do campo históricos e atuais com novas demandas. Ou seja, enquanto política educacional busca se inserir nos currículos escolares das Escolas do Campo substituindo currículos urbanocêntricos.

Nada obstante, o Decreto 7.352 de 4 de novembro de 2010 (Brasil, 2010) define a Política de Educação do Campo, representa uma conquista dos povos do campo, pois tem como fundamento a origem das experiências dos povos do campo ao longo do processo de lutas com os movimentos sociais camponeses, é também resposta às desigualdades educacionais e da ausência de escolas de qualidade que garantissem o direito desses povos à educação de qualidade e que contemplando também a cultura e seus modos de vida. Portanto, foram elaborados princípios que fundamentam a Educação do Campo como também sua Política Educacional tornando indispensável o Art: 2º afirmando:

I - Respeito à diversidade do camponês: em seus aspectos sociais, culturais, ambientais, políticos, econômicos, de gênero, geracional e de raça e etnia; II - Incentivo à formulação de projetos políticos pedagógicos específicos, estimulando o desenvolvimento das unidades escolares como espaços públicos de investigação e articulação de experiências e estudos direcionados para o desenvolvimento social, economicamente justo e ambientalmente sustentável, em articulação com o mundo do trabalho; III - Desenvolvimento de políticas de formação de profissionais da educação para o atendimento da especificidade das escolas do campo, considerando-se as condições concretas da produção e reprodução social da vida no campo; IV - Valorização da identidade da escola do campo por meio de projetos pedagógicos com conteúdo curriculares e metodologias adequadas às reais necessidades dos alunos do campo, bem como flexibilidade na organização escolar, incluindo adequação do calendário escolar às fases do ciclo agrícola e às condições climáticas; V - Controle social da qualidade da educação escolar, mediante a efetiva participação da comunidade e dos movimentos sociais do campo (Brasil, 2010, p. 2).

Para Fernandes e Molina (2004, p. 4), o campo da Educação do Campo é analisado a partir do conceito de território - como espaço político onde se realizam determinadas relações sociais transformado em projeto de desenvolvimento socioeconômico, cultural e ambiental contribuindo para transformar a realidade, ou seja, trabalhar na terra, tirar da terra a sua existência, exige conhecimentos que são construídos nas experiências cotidianas e

na escola, leva em conta a alteridade e valoriza os conhecimentos da prática social e expressa uma nova concepção de vida quanto ao campo.

A Educação do Campo (Souza, 2008, p, 1090) valoriza os conhecimentos da prática social dos camponeses e enfatiza o campo como lugar de trabalho, moradia, lazer, sociabilidade, identidade, enfim, como lugar da construção de novas possibilidades de reprodução social. A autora também afirma que:

Educação do Campo é um direito dos povos do campo, respeitando as organizações sociais e o conhecimento por elas produzido enquanto produção de cultura, na formação dos sujeitos com formação humana para o desenvolvimento sustentável com respeito às características do campo (Souza, 2008, p. 1097).

Segundo Souza e Pedon (2007, p. 136), ao colocar em questão a organização da sociedade, Campesinato e Cidade, “os movimentos sociais tomam formas variadas, ou seja, essa diversidade de movimentos expressa à complexidade tanto da cidade, mas também do campo”. Tido como um dos terrenos importantes para inserção reflexiva às relações entre espaço e sociedade.

2.1. O Campesinato

O Campesinato tem suas formas variadas, inúmeras expressões sociais e particularidades culturais, a ele residem conceitos e definições como:

[...] o campesinato, forma política e acadêmica de reconhecimento conceitual de produtores familiares, sempre se constituiu, sob modalidades e intensidades distintas, um ator social da história do Brasil. Em todas as expressões de suas lutas sociais, seja de conquista de espaço e reconhecimento, seja de resistência às ameaças de destruição ao longo do tempo e em espaços diferenciados, prevalece um traço comum que as define como lutas pela condição de protagonistas dos processos sociais (HISTÓRIA SOCIAL DO CAMPESINATO, 2008/2009 Apud Wanderley, p. 26, 2015).

Ou seja, de um lado temos a Educação do Campo é uma política educacional que busca corresponder aos anseios dos povos do campo ao fazer a sua própria Educação curricular, em oposição ao Estado ter a tutela da Educação desses povos e sim, cabendo ao Estado de financiamento dessa Educação e não de sua tutela (Caldart, 2004). Outro aspecto importante de ser revisado se dá na existência do campesinato como forma social, política de resistência dos sujeitos que residem e moram e trabalham no campo com as suas

particularidades como o trabalho familiar, as práticas associativas e cooperativistas.

Do outro lado temos a Educação rural, forma pela qual busca descontextualizar e desqualificar os povos do campo, com uma grade curricular urbanocêntrica aplica-se ela as escolas do campo (Alencar, 2010; 2015). Outro fator que está em detrimento ao campesinato é o agronegócio, que visa o uso da terra como mercadoria, produção de monoculturas do agroexportador.

Com a sua lógica de desenvolvimento do meio rural e inovação agrária, a Educação rural produz exclusão social, pobreza e escassez ao campesinato, desvalorização da vida social do campo e trata os camponeses como povos atrasados. Nessa disputa, o agro também busca validar seu projeto de Educação rural e curricular para as escolas rurais.

A Educação do Campo possui inúmeras contribuições para a formação das populações camponesas, pois tem origem do Campesinato, ela também resulta na valorização da forma social do Campesinato, tendo em vista que este:

Numa perspectiva geral, o campesinato corresponde a uma forma social de produção, cujos fundamentos se encontram no caráter familiar, tanto dos objetivos da atividade produtiva voltados para as necessidades da família quanto do modo de organização do trabalho, que supõe a cooperação entre os seus membros. A ele corresponde, portanto, uma forma de viver e de trabalhar no campo que, mais do que uma simples forma de produzir, corresponde a um modo de vida e a uma cultura (Wanderley, p. 26, 2015).

Dessa maneira, tendo em vista que a Educação do Campo surge das diversas matrizes da diversidade cultural buscando expressar valores e resistência, dos projetos de Educação dos movimentos sociais do campo como o movimento dos trabalhadores sem terra, Movimento dos pequenos agricultores, do Movimento dos Atingidos por Barragem e outros, destaca-se, por exemplo, a Pedagogia dos povos atingidos por barragem com o seu projeto de Educação voltado à organização das comunidades ribeirinhas atingidas.

3. Movimentos Sociais do Campesinato: os Atingidos por Barragem no Brasil

O Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB) é um dos movimentos sociais do Brasil, sobretudo vinculado aos camponeses e ribeirinhos que tem seus territórios ocupados por implantação de barragens; o MAB historicamente vem construindo sua trajetória ao lado das populações ribeirinhas camponesas que são deslocadas por esses megaprojetos hídricos nas principais bacias hidrográficas brasileiras; já as barragens implantadas se deram com as primeiras hidrelétricas para produção de energia elétrica e atualmente vem se intensificando barragem para abastecimento de água de centros urbanos.

Segundo Reis (2007), no Brasil o movimento dos atingidos por barragens teve início no final da década de 1970 na região do alto Uruguai-RS devido aos prejuízos das grandes implantações de empreendimentos hidrelétricos sobre diversas comunidades ribeirinhas e seus direitos violados,

É um movimento de luta constante junto aos atingidos com elaboração de inúmeras pautas de reivindicação perante aos órgãos oficiais do Estado brasileiro na reconstrução de infraestrutura de educação, saúde, habitação digna para exercício de uma plena cidadania. No decorrer de sua atuação junto às populações para consolidação desta causa, elaboraram sua própria política de mobilização (REIS, 2007, 473).

Para Santos (Vainer, 2008 apud Santos, 2015, p. 116), o conceito de “atingido” diz respeito ao reconhecimento e legitimação de direitos de seus detentores. Ou seja, para os autores é “estabelecer que determinado grupo social, família ou indivíduo é, ou foi, atingido por certo empreendimento significa reconhecer como legítimo e em alguns casos como legal seu direito a algum tipo de ressarcimento ou indenização, reabilitação ou reparação não pecuniária”. O termo atingido é disputado em diferentes instâncias:

I - No campo da afirmação de direitos, do reconhecimento de violações, rebatendo sobre processos indenizatórios; II - No seio dos movimentos sociais como identidade política coletiva e na disputa por contra hegemonia na sociedade; III - No meio acadêmico, na busca por sua afirmação como conceito (Santos, 2016, p. 116).

Como princípio norteador, o processo histórico dos atingidos se deu no período de redemocratização política do Brasil por volta de 1970, ou seja, permitiu a emergência das primeiras reivindicações dos atingidos pelas grandes obras por reparações, a resposta do Estado passa a se materializar por meio de ações indenizatórias do que na perspectiva de construção de direitos e de justiça ambiental. “É necessário considerar, então, se a disputa pelo preenchimento da noção de “atingido” por barragens representa elemento estratégico no processo de afirmação de direitos humanos e de que forma isso se dá” (Santos, 2015, p. 116).

O Movimento de Atingidos por Barragens (MAB) surge de lutas locais, como resposta à política nacional de energia de matriz hidrelétrica, que desalojava compulsoriamente os moradores de áreas a serem atingidas ou com o alagamento do reservatório, ou com a construção da estrutura das barragens em si (Santos, 2015, p. 117).

Outro conceito de atingido segundo Santos (2016, p. 117), é pelo fato dos empreendimentos do setor hídrico considerado como importantes para o desenvolvimento dos negócios e da economia brasileira, já a população atingida por esses empreendimentos é tratada pelo

poder dominante como “empecilho ao progresso e, acuadas em locais mais desvalorizados e impróprios ao trabalho”. A qualidade da terra que conseguem comprar ou para onde são reassentados quase nunca tem as mesmas propriedades e qualidades que a terra anterior, que foi desocupada pelo empreendimento. A perda da qualidade de vida na realidade da população atingida, que inclui a perda de qualidade ambiental.

O surgimento da categoria social “atingidos” segundo Santos (2015, p. 122), também está relacionada à valorização de identidades individuais e coletivas de interações sociais, políticas e culturais de um povo que se constroem ao longo da vida apresentando como forma de resistência individual e coletiva.

3.1. A Comunidade atingida pela implantação da barragem de Acauã

A antiga comunidade sítio Cajá se localizava na zona rural do município de Itatuba, agreste do Estado da Paraíba, o centro da comunidade situava-se nas margens do Rio Paraibinha, afluente da bacia hidrográfica do rio Paraíba, existia cerca de 260 famílias. A partir da década de 1970, iniciou-se a reestruturação da infraestrutura do local, isto é, construção de equipamentos públicos como escolas, posto de saúde, praça comunitária com TV, lavanderia comunitária, campo de futebol, igrejas católica e protestante, cemitério, associação/moinho de pequenos produtores rurais.

As famílias proprietárias de terras ou herdadas relatam com orgulho sobre suas vidas construídas junto ao povoado as margens do rio paraibinha, dessa maneira tendo como principal atividade a agricultura familiar que plantavam seus roçados de milho feijão, jerimuns. Também havia a criação animais como bovinos, ovinos, caprinos, suínos, aves; havia também a prática da apicultura e outras atividades que produziam de acordo com suas necessidades. Havia poucos produtores rurais que eram tidos como “fazendeiros”, aqueles detentores de grandes recursos econômicos e materiais com grandes criações de animais/bovinos, plantações de algodão e milho.

Já a implantação da Barragem Argemiro de Figueiredo (Barragem de Acauã) foi iniciada por volta do ano 2000 que foi finalizada em 2002, ela se localiza no percurso do Rio Paraíba, no Município de Itatuba-PB. A barragem é resultante da política de segurança hídrica do governo Estadual e Federal, respectivamente é destinada ao abastecimento de água para aproximadamente 16 centros urbanos, inclusive Campina Grande. Nesse mesmo período foi construído pelo Estado, com apoio do governo municipal, um reassentamento em formato de 3 agrovilas para a acomodação do deslocamento da comunidade, cerca de 3 km do lugar ribeirinho.

As famílias começaram a se mudar para agrovila a partir do ano 2002. Atualmente o reassentamento sítio Cajá de Itatuba-PB, houveram famílias que se mudaram para a zona urbana e outras famílias se deslocaram para residir em outras cidades devido à ausência de geração de trabalho e renda. Segundo os moradores que residem no reassentamento agrovilas, as casas são de baixa qualidade havendo a necessidade de reparos periodicamente, ao certo, são pré-moldadas, as terras são impróprias para atividades agrícolas, não tem terras suficientes para a criação de aves e animais e para as demais atividades agrícolas.

Dessa maneira, a antiga comunidade ficaram residindo cerca de 15 família na parte mais alta onde a barragem não alagou. Todavia, foi constatado que nos reassentamentos, particularmente no sítio Cajá de Itatuba-PB, que há baixa qualidade de abastecimento de água da barragem, limitações para o acesso a essa água da barragem como interrupções diárias, falta de manutenção de instalações hidráulicas e outras.

Nesse percurso, o Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB) vem mantendo o dialogo com as famílias da comunidade desde o ano 2000, os diálogos se estendem com as negociações com os governos municipal Estadual e com o Ministério Público Federal, na busca de provimento de políticas públicas, principalmente ao acesso a água potável, de reconstrução de equipamentos públicos como escola, posto de saúde, a praça, do cemitério, bem como políticas de melhorias das condições sociais do reassentamento. Através desses diálogos o MAB destacou quem vem sendo conquistadas políticas compensatórias e de melhoria da localidade.

Atualmente, tanto o reassentamento quanto a antiga localidade vem recebendo a reconstrução de equipamentos públicos, melhoria do abastecimento de água através de instalações hidráulicas enquanto políticas públicas compensatórias, que ao mesmo tempo amenizam os efeitos e perdas de deslocamentos provocados pela barragem. Outras políticas compensatórias são calçamento das principais ruas, cisternas, canalização de água, reservatório coletivo de distribuição de água. Já a pesca do peixe na barragem se tornou uma atividade intermitente devido ao baixo volume da barragem, tornando-se insegura para a fonte de trabalho e renda.

4. CONSIDERAÇÕES

A Educação do Campo é o resultado de demandas sociais específicas do campesinato brasileiro, ou seja, surge do Campesinato, das Ligas Camponesas, dos Movimentos Sociais do Campo, do MST, da Pedagogia do Movimento dos Atingidos Por Barragem, do Movimento de Intelectuais comprometidos com a Educação Básica do Campo e de Melhorias das Escolas do Campo.

É de suma importância entender o processo de formação da Política de Educação do Campo, pois ela ainda reside no processo de sua efetivação nos currículos das Escolas do Campo. Essa Educação do Campo já existe, ela está no cotidiano dos sujeitos locais, no dia a dia das comunidades, na cultura, nos saberes e fazeres, na memória coletiva, nas histórias de vida, e nas práticas culturais dos camponeses, na sua forma de trabalho, no lazer, nas práticas associativas e nas práticas cooperativistas, enfim, parte de princípios como o diálogo, participação coletiva e democratização.

Ao longo do tempo houve vários Movimentos Sociais do Campo, o Movimento dos atingidos por barragens foi e é um deles, concomitante a isso também surge seu projeto de Educação numa perspectiva de uma Pedagogia dos povos atingidos por barragem.

Já o uso as imagens fotográficas permite a contextualização visual do território estudado, onde os sujeitos locais são os produtores dessa localidade. Na forma de sequencia fotográfica, as imagens apresentam a comunidade ribeirinha sítio Cajá de Itatuba-PB que foi atingida pela implantação da barragem, onde resultou o deslocamento das famílias para reassentamento agrovilas.

Ao longo do tempo, de 2000 a 2024, a comunidade foi se reorganizando conjuntamente com o movimento local. Nesse percurso, houve algumas políticas compensatórias como a implantação de calçamento, o retorno de algumas famílias para a antiga localidade e da reestruturação dessa antiga localidade com a implantação de calçamento e da implantação de cisternas para água potável.

5. Sequência fotoetnográfica

FIGURA 1: O reassentamento em formato de agrovilas, sítio Cajá de Itatuba-PB, 2021.

Fonte: Acervo pessoal.



FIGURA 2: A implantação do calçamento no reassentamento agrovila pela gestão pública municipal, política pública conquistada através dos diálogos entre o Movimento dos Atingidos por Barragem da localidade, Ministério Público, Estado e o Município, 2021.
Fonte: Acervo pessoal.



FIGURA 3: A implantação do calçamento nas principais vias do reassentamento agrovila e as modificações da paisagem local, 2021.
Fonte: Acervo pessoal.



FIGURA 4: Ampliação do reassentamento com a construção de novas moradias pelos moradores, 2021. Fonte: Acervo pessoal.



FIGURA 5: O alto do antigo Cajá, parte que não foi alagada pela barragem. A localidade é formada por famílias que permaneceram residindo após a barragem, partes dessas moradias são de antigas casas de taipa que atualmente vem recebendo ampliações, novas construções de moradias, implantação de cisternas e implantação de calçamento nas principais vias pela gestão pública municipal, e retorno de famílias para morar e trabalhar com a agricultura e pesca na localidade, 2021.

Fonte: Acervo pessoal.



FIGURA 6: Antiga casa de taipa e implantação de cisternas, 2021. Fonte: Acervo pessoal.



FIGURA 7: Reformas e ampliações de moradias na localidade e o rio Paraíba onde as terras foram alagadas pela barragem, 2021. Fonte: Acervo pessoal.



FIGURA 8: Construção de novas moradias na localidade, retorno de famílias a fazerem novas construções na localidade, 2021.
Fonte: Acervo pessoal.



FIGURA 9: Percurso em direção as margens do rio onde se localizava o centro da antiga comunidade Cajá, área que foi alagada pela barragem, 2021. Fonte: Acervo pessoal.



FIGURA 10: A água represada no rio Paraibinha, localidade que era estabelecido o centro da comunidade com equipamentos públicos como escola, posto de saúde, praça pública, igreja católica, estabelecimentos comerciais, 2021. Fonte: Acervo pessoal.



REFERÊNCIAS

ALENCAR, Maria Fernanda dos Santos. Educação do Campo e a formação de professores: construção de uma política educacional para o campo brasileiro. *Ci. & Tróp.*, Recife, v.34, n. 2, p.207-226, 2010.

ALENCAR, Maria Fernanda dos Santos. Princípios pedagógicos da educação do campo: caminho para o fortalecimento da escola do campo. *Ci. & Trop.* Recife, v.39, n. 2, p. 41-72, 2015.

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. *Fotoetnografia: um Estudo de Antropologia Visual sobre o Cotidiano, Lixo e Trabalho*. Porto Alegre: Palmarinca, 1997.

ARROYO, Miguel Gonzalez e FERNANDES, Bernardo Mançano. A Educação Básica e o Movimento Social do Campo / Miguel Gonzales Arroyo e Bernardo Mançano Fernandes. - Brasília, DF: Articulação Nacional Por Uma Educação Básica do Campo, 1999. Coleção Por Uma Educação Básica do Campo, nº 2.

ARROYO, Miguel Gonzalez. Políticas de formação de educadores(as) do campo Cad. Cedes, Campinas, vol. 27, n. 72, p. 157-176, maio/ago. 2007 167. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em 23/04/2021.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Educação Pública, Educação Alternativa, Educação Popular e Educação do Campo: caminhos e convergências desvios e divergências. In: FALEIRO, Wender; PIMENTA, Alexandro Rodrigues; COSTA, Antonio Cláudio Moreira (Orgs.). Encantos e desencantos após o Pronacampo: olhares sobre interfaces e contextos históricos. Uberlândia: Navegando Publicações, 2019. (p. 17-).

BRASIL. Decreto 7.352 de 4/11/2010 Dispõe sobre a política de educação do campo e o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária - PRONERA. BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. PORTARIA Nº 86, de 1º de fevereiro de 2013. Institui o Programa Nacional de Educação do Campo - PRONACAMPO, e define suas diretrizes gerais. DOU de 04/02/2013 (nº 24, Seção 1, pág. 28).

BARBOSA, Givanilton de Araújo. Imagens e memórias de atingidos por barragem: Contribuições para políticas públicas sociais no reassentamento Cajá de Itatuba - PB. Dissertação do curso de mestrado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia (CCHLA/CCAIE), Universidade Federal da Paraíba-UFPB. João Pessoa-PB, 2021. 214p.

BARBOSA, G. A. ...[et al.]. A fotoetnografia em reassentamento de atingidos por barragem no agreste paraibano. IN.: Relações entre Universidades e comunidades : o circuito da dádiva e a sustentabilidade dos territórios / Organizadores: Alicia Ferreira Gonçalves ...[et al.]. - João Pessoa: Editora UFPB, 2021. Disponível em: <http://www.editora.ufpb.br/sistema/press5/index.php/UFPB/catalog>

BARBOSA, Andréa [et al.]. A experiência da imagem na etnografia. São Paulo: terceiro Nome, 2016.

CALDART, Roseli Salete. Elementos para construção do projeto político e pedagógico da Educação do Campo. Trabalho Necessário. ano 2 - número 2 - 2004.

FERNANDES, Bernardo Mançano, MOLINA, Mônica Castagna. O campo da educação do campo. In: MOLINA, Mônica Castagna; JESUS, Sonia Meire Santos Azevedo de Jesus (Org.). Contribuições para a construção de um projeto de Educação do Campo. Brasília, DF:

Articulação Nacional “Por uma Educação do Campo. 2004.

MARTINS, José de Souza. Sociologia da fotografia e da imagem. 2ª ed. , 5ª reimpressão. - São Paulo: Contexto, 2019.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné - Melanésia. Prefácio de Sir James George Frazer; Traduções Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça; Revisão de Eunice Ribeiro Durham. 2ª edição; São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MEAD, Margaret and BATESON, Gregory. Balinese Character. A Photographic Analysis, Special Publications of New York Academy of Sciences, vol. 2 (1942).

MEDEIROS, Edileuza Custódio Rodrigues de. Registro da atuação do movimento dos atingido por barragens nos reassentamentos de Acauã: a alfabetização de jovens e adultos. Natal, 2010.

REIS, Maria José. O Movimento dos Atingidos por Barragem: atores, estratégias de luta e conquistas. In.: Anais do II seminário nacional: Movimentos Sociais, Participação e Democracia, UFSC, Florianópolis, 2007.

RODRIGUES, Rubens Luiz. Transformação social, educação emancipatória e escola pública. In: Germinal: marxismo e educação em debate, Salvador, 2012.

SOUZA, Maria Antônia de. Educação do Campo: políticas, práticas pedagógicas e produção científica*. Educação e Sociedade, Campinas, vol. 29, n. 105, p. 1089-1111, set/dez. 2008.

SOUZA, Edevaldo Aparecido. PEDON, Nelson Rodrigo. TERRITÓRIO E IDENTIDADE. Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros - Seção Três Lagoas Três Lagoas - MS, V 1 - n.º6 - ano 4, Novembro de 2007.

SANTOS, Mariana Corrêa dos. O conceito de “atingido” por barragens - direitos humanos e cidadania. Revista Direito e práxis. Rio de Janeiro, 2015.

SANTOS, Ramofly Bicalho. HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO DO CAMPO NO BRASIL: O protagonismo dos movimentos sociais. Teias v. 18, n. 51, 2017.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. O Campesinato Brasileiro: uma história de resistência. RESR, Piracicaba-SP, 2015.

AS SAGRADAS FAMÍLIAS DA TEORIA CRÍTICA NOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS BRASILEIROS: UMA PROVOCAÇÃO

ELIZEU BARROSO¹³

Resumo

O ensaio propõe aprofundar o estado da arte da teoria crítica nos Estudos Organizacionais, explorando suas afiliações no Brasil e destacando as divergências e convergências entre suas principais vertentes. Baseado em suas premissas marxianas, discute-se a Escola de Frankfurt, os Critical Management Studies (CMS) / Estudos Críticos em Administração (ECA) e os Estudos Organizacionais Críticos (EOC). O texto aborda críticas dentro do campo, incluindo acusações de mentalidade colonial e binarismo intelectual entre seus praticantes. Destaca-se o caráter epistemológico da Teoria Crítica, reconhecendo sua potencialidade emancipatória, interdisciplinar e sua capacidade de proporcionar uma compreensão sócio-histórica dos Estudos Organizacionais, sem fornecer diagnósticos definitivos.

Palavras-Chave: Epistemologia; Marxismo; Teoria Crítica; Estudos Organizacionais.

Abstract

The essay proposes to deepen the state of the art of critical theory in Organizational Studies, exploring its affiliations in Brazil and highlighting the divergences and convergences between its main strands. Based on its Marxian premises, the Frankfurt School, Critical Management Studies (CMS) / Critical Administration Studies (ECA) and Critical Organizational Studies (EOC) are discussed. The text addresses criticisms within the field, including accusations of colonial mentality and intellectual binarism among its practitioners. The epistemological character of Critical Theory stands out, recognizing its emancipatory, interdisciplinary potential and its ability to provide a socio-historical understanding of Organizational Studies, without providing definitive diagnoses.

Keywords: Epistemology; Marxism; Critical Theory; Organizational Studies

INTRODUÇÃO

No tratante aos estudos críticos em Estudos Organizacionais (EO), na vertente brasileira, temos que estes hoje são destaque com três nomenclaturas que ora convergem e ora divergem entre si, sendo elas os estudos críticos da Escola de Frankfurt, os Critical Management Studies (CMS) - ancorados nos trabalhos de Alvesson e Willmott (1992) - com sua tradução abasileirada por Davel e Alcadipani (2003) como Estudos Críticos em Administração (ECA), e a proposta de Paes de Paula et al. (2010) como Estudos Organizacionais Críticos (EOC).

Em comum, tais abordagens apresentam que os estudos de cunho crítico são aqueles que provem de uma base não positivista, que não buscam conhecimentos concernente ao management, buscam levantar alternativas às práticas dominantes por meio da reflexibilidade, e possuem a intenção emancipatória (LARA; VIZEU, 2019; ALCADIPANI; TURETA, 2009; ROSA; ALCADIPANI, 2013; MCLEAN; ALCADIPANI, 2008; FARIA, 2009; GREY; FOURNIER, 2000; VIZEU, 2005; MISOCZKY; AMANTINO-DE-ANDRADE, 2005; PAES DE PAULA et al., 2010; SOUSA SANTOS, 1999).

E, mesmo entre os autores dessa lente teórica, existe entre eles divergências significativas, contradições sob o papel dos estudos críticos, onde de um lado há uma acusação de ‘crítica domesticada’ no sentido de uma importação de conceitos Eurocêntricos para a análise de uma realidade local (MISOCZKY; AMANTINO-DE-ANDRADE, 2005) e a ‘mentalidade colonial’ de conceber estudos sob um binarismo intelectual que visa classificar o que é e quem são de fato os verdadeiros críticos (ROSA; ALCADIPANI, 2013; ALCADIPANI; TUREDA, 2009).

Tal situação de contradições, onde nos parece que é muito mais no sentido pejorativo do ‘nós somos’ e ‘eles não’, tem sido discutido, por exemplo, desde Sousa Santos (1999) que se questionava o porquê é tão difícil construir uma teoria crítica sob uma base de pensamentos tão divergentes, onde por exemplo, segundo Faria (2009) se a teoria crítica - a qual ele denomina como marxismo ocidental - não for revolucionária, e oriunda dos pesquisadores do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, que de forma cronológica são a primeira geração, não é teoria crítica, pode ser, como o autor apresentou ‘reformadora’ (ROSA; ALCADIPANI, 2013).

Com o objetivo de aprofundar o debate sobre estado da arte da teoria crítica para o campo de EOs escrevemos este ensaio para apresentar as afiliações divisionais desse campo, onde intentamos dar evidência, em meio ao debate do que é e o que não é teoria crítica discutindo suas premissas de base, principalmente com sua origem nas bases marxianas.

Nisso, primeiramente apresentamos esse entrelace da teoria marxiana e teoria crítica, para posteriormente apresentar as versões dos autores que usam como base a teoria

crítica, para enfim, apontar as premissas que perpassam tais leituras, e são a essência do pensar criticamente no campo de EOs.

A TEORIA CRÍTICA EMANCIPATÓRIA DE BASE MARXIANA PARA OS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS

Quando se trata de um resgate as bases do contexto de emancipação via perspectivas críticas nos Estudos Organizacionais (EO), temos em Karl Marx o seu principal expoente teórico, mesmo com suas limitações para pensar o social nos dias atuais, com suas organizações “extremamente complexas e multifacetadas, que se organizam de inúmeras formas e nas quais o tempo e o espaço de trabalho podem ser altamente fragmentados” (ALCADIPANI; TURETA, 2009, p. 506). Assim, há um limite em ter a percepção e análise da sociedade unicamente por um viés econômico. Mas, Marx é a base de um olhar de gênese crítica voltado para as concepções emancipatórias.

Antes de mais nada, Marx foi um dos primeiros a trazer luz a história e as transformações socioeconômicas de épocas. Marx fez, durante grande parte de sua vida, uma análise das transformações em que ele viveu. Paulo Netto (1987, p. 76) apresenta que “A obra de Marx fundou um modo original de pensar a sociedade burguesa e a sua dinâmica, que inclui necessariamente a alternativa da revolução socialista”. Revolução essa de não se dizia em tirar o ‘poder’ da burguesia, e sim, que o fruto da revolução seria a equiparidade entre as classes, que alçasse aos proletários os mesmos direitos dos burgueses. E, “o marxismo foi a primeira corrente a colocar o problema do condicionamento histórico e social do pensamento e a ‘desmascarar’ as ideologias de classe por detrás do discurso pretensamente neutro e objetivo dos economistas e outros cientistas sociais” (LÖWY, 1994, p.99).

Desta forma, Marx (2011) apontava para as contradições existentes no sistema capitalista, com seu acúmulo de capital tendo como efeito a deterioração das relações sociais, que são geradas pelas desigualdades sociais inerentes a lógica de reprodução de seus modus operandi, onde o sistema se mantém pela constante competição entre os detentores do capital, que alimentam o sistema visando o aumento de seu poder econômico e social.

Considerando que o sistema capitalista é um sistema invasivo, é imperativo que se tenha consciência do interesse imperialista e colonialista das formas dominantes de gestão e organização. Historicamente, o capitalismo adotou a posição de uma ordem superior, disseminando seus falsos princípios e racionalidade como uma evolução e melhoria da vida em relação às formas tradicionais de organização social de base. (VIZEU; SEIFERT; HOCAYEN-DA-SILVA, 2015, p.385, tradução nossa)

Aron (2008, p.196), anuncia então que na visão de Marx, “o caráter contraditório do capitalismo se manifesta no fato de que o crescimento dos meios de produção, em vez de se traduzir pela elevação do nível de vida dos trabalhadores, leva a um duplo processo de proletarização e pauperização”. Vale ressaltar que para Marx, ‘contradição’ não é apenas uma oposição, entre A e B, ou seja, a contradição é aquela que faz com que tudo sofra mudanças profundas (GADOTTI, 1989).

Marx (2011) apresenta em suas teses as formas pelas quais o capitalismo se tornou um sistema que cria formas de sua prevalência como dominante, onde Singer (2002) salienta que o capitalismo é fruto de uma construção e este se apresenta enquanto uma ideologia dominante e que prioriza princípios como a competição, o individualismo, e o maior acúmulo possível de capital.

No Brasil, por mais que haja certa heterogeneidade nas perceptivas Críticas, em suma, podemos encontrar os elementos das teses marxistas, por mais que alguns autores defendam apenas as teses originais do marxismo como verdadeiras propostas críticas (FARIA, 2009; MISOCZKY; AMANTINO-DE-ANDRADE, 2005), outros apontam a interdisciplinaridade teórica como um diferencial para o pensamento crítico (SOUSA SANTOS, 1999; DAVEL; ALCADIPANI, 2003; ALCADIPANI; TURETA, 2009; PAES DE PAULA et al., 2010; LARA; VIZEU, 2019), sendo inclusive essa interdisciplinaridade que moldou a Escola Crítica de Frankfurt (LARA; VIZEU, 2019).

E, mesmo que no que se refere aos estudos críticos brasileiros em EOs, eles se apresentam em três correntes principais, sendo uma delas a Escola de Frankfurt, os Critical Management Studies (CMS) que se baseiam nos estudos de Alvesson e Willmott (1992), que no Brasil ganharam destaque como Estudos Críticos em Administração (ECA) proposto por Davel e Alcadipani (2003), e os Estudos Organizacionais Críticos (EOC), apresentados por Paes de Paula et al. (2010) que resgatam autores como Maurício Tragtenberg, Alberto Guerreiro Ramos, Fernando Claudio Prestes Motta como os pioneiros - mesmo que com lentes epistemológicas diferentes - desse tipo de estudos no Brasil.

Assim, podemos conjecturar que o cerne do pensamento marxista é aquele que se tem por base as teorias emancipatórias, que apontam as contradições inertes ao sistema capitalista. Outrossim, é importante a compreensão de que se faz necessário desmistificar e tentar apresentar para o debate, como os estudos de Karl Marx foram desvirtuados por alguns e endossado por outros, onde, segundo Paulo Netto (1987, p.21) “os marxistas (e não só eles) encaram de maneira muito variada a obra de Marx. As interpretações são numerosas, às vezes conflitantes, às vezes complementares”. E por outro, que apesar de suas limitações - vide que Marx pensou a época de Marx - muitos de seus conceitos são vigentes e capazes de dar explicações razoáveis e aceitáveis para analisar o social, e são

a essência das teorias críticas.

Por isso, com um olhar proporcionado pelas condições históricas, podemos entender que “nenhum movimento histórico pode ser suficientemente conhecido com os mesmos conceitos antagônicos com que foi vivido ou compreendido pelos que deles participara (KOSELLECK, 2006, p.194).

Com isso, se faz necessário entender que Marx concebeu suas ideias sob a lente de um homem de sua época, com o acesso ao conhecimento e tecnologia da época, faz-nos pressupor e fazer coro com muitos autores (FROMM, 1970; STEINBERG, 1982; HARNECKER, 1983; HOBBSAWN, 1984; DAVIES, 1986; GADOTTI, 1989; ARON, 2008) que Marx, fez em seus estudos uma análise do capitalismo, e nada mais do que isso.

Por fim, para entender e fazer uso a teoria crítica nos EOs, deve-se regressar as bases do pensamento de Karl Marx, para apresentar suas principais teses, o que pensam e dizem seus revisores e comentadores - e a contradição entre eles - as limitações de uso para a análise dos tempos atuais - seu foco utilitário de prisão a análises puramente econômicas -, e em seu núcleo, a sua essência em fincar a sua postura emancipatória, de promoção à tomada de consciência das contradições da sociedade burguesa (MELO, 2013; LARA; VIZEU, 2019).

Assim, queremos chamar a atenção para um conceito central nos pensamentos de Marx, que embora possa ter sido deturpado por ditadores e interpretes, está presente mesmo nestes, e recuperado com veemência pela Escola de Frankfurt: a emancipação. Maior do que desalienar-se era emancipar-se.

Em seu livro sobre a revolução soviética (1962), Abramovitch recorda que o ideal socialista indicado por Marx previa uma sociedade autogerida, completamente emancipada de qualquer classe dirigente e liberada da propriedade capitalista dos meios de produção. Ora, nos Estados que se proclamam socialistas, a propriedade capitalista não existe, mas tampouco existem a liberdade e a autogestão. Naqueles Estados, o ideal de igualdade é substituído pela realidade dos privilégios e pelo princípio de uma direção minoritária. Trata-se de perguntar se a existência desses Estados pode representar um passo adiante no caminho do progresso histórico. Para Abramovitch, é claro que esses Estados totalitários não contribuíram de modo algum, e não podem contribuir, para o bem-estar humano, porque a barbárie jamais poderá fazer avançar a causa da humanidade. (LIEBICH, 1986, p. 375).

E essa emancipação, segundo Fromm (1970, p.55) “meta de Marx não se limita à emancipação da classe operária, mas visa a emancipação de todo ser humano através do

retorno a atividades não-alienada”. Em que o homem se reconheça como tal, visto que os próprios burgueses sofrem pela autorregulamentação do mercado. Rompa com a cortina da ideologia que desumana os homens, tornando-os mercadorias. E, se ao menos hoje, há espaço para discussão sobre os papéis do mercado na vida, e com um olhar histórico, isso deve-se a Marx.

A ABORDAGEM CRÍTICA COMO UMA PROPOSTA EMANCIPATÓRIA

Entre todas as divergências entre pesquisadores, interpretes, comentadores da perspectiva crítica nos EOs (ALCADIPANI; TURETA, 2009; DAVEL; ALCADIPANI, 2003; ROSA; ALCADIPANI, 2013; MCLEAN; ALCADIPANI, 2008; LARA; VIZEU, 2019; VIZEU, 2005; ALVESSON; WILLMOTT, 1992; ALVESSON; DEETZ, 1999; FARIA, 2009; GREY; MISOCZKY; AMANTINO-DE-ANDRADE, 2005; MOTTA, 2014; PAES DE PAULA *et al.*, 2010; SOUSA SANTOS, 1999), existe uma ponto em comum entre todos, que é a aceitação de que a base da abordagem crítica está ancorada nas teses Marxistas.

Quando se olha ao movimento dessa abordagem no Brasil, nos remetemos a três autores, conforme nos apresenta Paes de Paula *et al.* (2010) e Rosa Alcadipani (2013) que podem ser considerados participantes dos estudos dessa natureza, mesmo que alguns autores possam defender que estes não são teóricos críticos (FARIA, 2009). Porém, mesmo com bases epistemológicas diferentes, Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), Fernando Prestes Motta (1945-) e Maurício Tragtenberg (1929-1998) foram os primeiros a versar sobre o movimento crítico, seja por meio de ideias dos autores de Frankfurt, seja por teorias anarquistas, seja por um marxismo gramsciano, seja por psicanálise (PAES DE PAULA *et al.*, 2010; PAES DE PAULA, 2007; ROSA; ALCADIPANI, 2013).

Em um olhar para os estudos em perspectiva crítica, nos EOs, temos o que podemos chamar de movimentos mundiais que possuem a sua representação nos EOs brasileiros, porém o que ocorre aqui é um fenômeno em que as correntes tupiniquim apresentam certas divergências a ponto de Alcadipani e Tureta (2009, p. 507) declarar que “a busca pela legitimação de determinadas abordagens como críticas parece caminhar para a definição da ideia de que, somente autores filiados a tradição marxista e à teoria crítica da Escola de Frankfurt podem ser vistos como críticos autênticos.

Movimento que parece não ocorrer em outras realidades, visto que no livro *Make Sense of Management: A Critical Introduction* de Alvesson e Willmott (1996), filiado a corrente dos CMS, eles apresentam que a Teoria Crítica capitaneada pelos intelectuais de Frankfurt tem como referência a aspiração de mobilizar os potenciais da reflexão crítica para questionar

e transformar as opressivas formas do mundo moderno” (ALVESSON; WILLMOTT, 1996). Assim, podemos ver que há uma interface entre movimentos dentro da perspectiva.

O movimento dos CMS, os quais em algumas situações foram chamados de ‘crítica domesticada’ (MISOCZKY; AMANTINO-DE-ANDRADE, 2005) ou de “crítica não crítica de estudos críticos” (FARIA, 2009, p. 514) fora apresentado ao contexto mundial pelos estudos de Mats Alvesson (1956-) e Hugh Willmott (1950-) através do livro *Critical Management Studies*, que segundo Davel e Alcadipani (2003, p. 74), traduzindo o conceito para os Estudos Críticos em Administração (ECA), apresentam que o intento desses estudos ocorre de forma a expor:

[...]as faces ocultas, as estruturas de controle e dominação e as desigualdades nas organizações, a abordagem crítica busca questionar permanentemente a racionalidade das teorias tradicionais e mostrar que as coisas não são necessariamente aquilo que aparentam no âmbito da gestão. (DAVEL; ALCADIPANI, 2003, p. 74).

Assim, podemos identificar os traços de uma visão emancipadora dentro dos CMS, mesmo que Misoczky e Amantino-De-Andrade (2005) juntamente com Faria (2009) apresentam que tal movimento não pode ser considerado crítico, pois o rotulam de ‘logomarca’ ou ‘estudos gerenciais críticos’, devemos discordar de tal posição, visto que para tais autores, a emancipação deve vir pela revolução, tal qual as teses marxistas, a qual a sua superação foram o embrião para a fundação do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.

Desta forma, em uma realidade multifacetada, com novos tipos de conflitos - que não apenas o econômico-social - não nos parece muito reflexivo se limitar apenas a materialidade e a totalidade. Parece-nos que houve ‘sequestro’ da abordagem crítica do Brasil, onde “corremos o sério risco de burocratizar o pensamento crítico, com normas e padrões de conformidade de cunho teórico, que devem ser seguidos à risca de acordo com a cartilha ou manual elaborado” (ALCADIPANI; TURETA, 2009, p. 507).

Sobre as limitações das teses marxista sob o prisma de uma teoria crítica, apenas de forma ilustrativa, trazemos uma reflexão sob a base de uma hermenêutica crítica:

Quanto a mim, considero improvável que a solução dos conflitos descritos por Marx, tidos como oriundos unicamente da apropriação privada dos meios de produção, ponha um termo a todo antagonismo entre grupos sociais. A experiência de meio século de exercício do poder nos países socialistas mostra, antes, que não é nada disso. E não há nada de surpreendente nisso, porque os conflitos de prioridade ligados à previsão, os conflitos de competição ligados ao exercício da decisão,

constituem os traços inelutáveis de nossa sociedade. Uma análise da dinâmica de que os meios empregados para resolver um tipo de contradição desenvolvem novas contradições que, ao se deslocarem, deslocam também o lugar e a forma do conflito (RICOEUR, 1990, p.161)

Nesse caso, o que nos traz interesse é entender que os CMS apresentam em seu cerne as bases de uma teoria que não a tradicional - em referência a apresentada por Horkheimer (1991) - e que segundo Rosa e Alcadipani (2013) ao revisar os trabalhos de Adler, Forbes e Willmoot (2008) “não significa que o CMS seja totalmente pós-estruturalista, pois trata-se de um ‘rótulo’ que abriga diversas perspectivas teórica, inclusive aquelas alinhadas ao marxismo e a Escola de Frankfurt (ROSA; ALCADIPANI, 2013, p. 204).

E, quanto a posição dos estudos críticos no movimento da Escola de Frankfurt, nos posicionamos ao lado de Lara e Vizeu (2019) no sentido de não pensar o movimento de forma cronológica gestacional como comumente é feito. Nossa opção é pela não caracterização gestacional dos membros do Instituto, e sim, pela releitura desses autores na intenção emancipadora (LARA; VIZEU; 2019). Estando assim o foco a emancipação, onde intentamos que “o foco na intenção emancipatória em EOs potencializa a compreensão de como o comportamento nas organizações é dominado pelas estruturas historicamente constituídas na Modernidade” (LARA; VIZEU, 2019, p. 9).

Os estudos da Escola de Frankfurt se baseiam no movimento iniciado pelos pensadores do Instituto para Pesquisa Social - Institut für Sozialforschung - fundado em 1923, com sua ligação à Universidade de Frankfurt. Os membros fundadores, são os pesquisadores interdisciplinares - sociólogos, psicólogos e filósofos - Felix Weil, Carl Grünberg, Henryk Grossman, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Otto Kirchheimer e Leo Löwenthal. Afirmamos ser interdisciplinar, pois além de agregar pesquisadores de áreas diferentes, também agregava, digamos assim, níveis de marxismos diferente, ou seja, os ortodoxos fiéis, e aos autores que alertavam sobre a teoria marxista não dar conta de explicar as transformações até então (LARA; VIZEU, 2019).

Vale ressaltar que a expressão ‘teoria crítica’ é oriunda dos estudos de Max Horkheimer, que em 1937, publicou o livro ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’, apresentando a diferença dessa corrente epistemológica das correntes de viés positivistas, o que ele chamou de tradicional (MISOCZKY; AMANTINO-DE-ANDRADE, 2005).

Fugindo de uma discussão sobre quem é ou quem não é produtor de conhecimento críticos nos EOs, onde inclusive, em sua tese doutoramento Motta (2014), realizou um estudo sobre os grupos de pesquisas e iniciativas em Universidades brasileiras, apresentou a grande diferença entre os pensadores dos Grupos Economia Política do Poder em Estudos

Organizacionais - EPPEO, Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade - NEOS, Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS, Organização e Práxis Libertadora, Núcleo de Estudos em Tecnologias de Gestão e Subjetividades - NETES, e Organizações, racionalidade e desenvolvimento, vamos nos ater as premissas que julgamos caras ao entender a abordagem crítica.

Em primeiro lugar, ela é uma teoria que se coloca como opção epistemológica nos EOs, e que se afasta dos estudos tradicionais de perspectiva gerencialista-utilitarista. “Não é o significado da teoria em geral que é questionado aqui, mas a teoria esboçada de cima para baixo por outros, elaborada sem contato direto com os problemas de uma ciência empírica particular” (HORKHEIMER, 1980, p.119). Com isso, temos que a proposta da teoria crítica em trazer para a discussão tal incoerência, onde através da crítica o sujeito pode desenvolver o seu comportamento crítico, onde pela contradição ele apreende que essa forma de organização da vida humana em torno de uma economia de mercado é fruto de uma ação humana - uma construção sócio-histórica -, e que esta possui ferramentas para se manter e influenciar as funções, e a sociedade como um todo, e nisso decerto se inclui as organizações.

Expondo as faces ocultas, as estruturas de controle e de dominação e as desigualdades nas organizações, a abordagem crítica busca questionar permanentemente a racionalidade das teorias tradicionais e mostrar que as coisas não são necessariamente aquilo que aparentam no âmbito da gestão. (DAVEL; ALCADIPANI, 2003, p.74).

Assim, de acordo com Vizeu, Meneghetti e Seifert (2012) a teoria crítica abre-se para a possibilidade de compreensão das contradições produzidas pelo sistema de mercado, apresentando que quase sempre a aparência formal da teoria tradicional não representam sua essência, bem como a instrumentaliza das relações que transforma os indivíduos em meio e não em fim em si mesmos. Outro ponto central é a importância do contexto social-histórico, que possibilita um olhar tempo-espaço, bem mais amplo do que uma visão causa-efeito, com isso, possibilita-se um olhar para as ideologias oriundas de racionalidades que aprisionam os indivíduos ao invés de emancipá-los.

Para os sujeitos do comportamento crítico, o caráter discrepante cindido do todo social, em sua figura atual, passa a ser contradição consciente. Ao reconhecer o modo de economia vigente e o todo cultural nele baseado como produto do trabalho humano, e como a organização de que a humanidade impôs a si na mesma época atual, aqueles sujeitos que se identificam, eles mesmos, com esse todo e o compreendem como vontade e razão: ele é o seu próprio mundo. (HORKHEIMER, 1980, p.130).

Com isso, além da premissa de emancipação como uma possibilidade de tomada de consciência da sociedade sobre as contradições dos modus operante do capitalismo, ou seja, como uma forma de obtenção de nova consciência social para a redução dessas contradições (LARA, VIZEU, 2019; PAES DE PAULA et al., 2010; MOTTA, 2014; VIZEU, 2005; GREY; FOURNIER, 2000; DAVEL; ALCADIPANI, 2003). Temos a premissa de interdisciplinaridade, de um olhar para o multiculturalismo, a pluralidade em um mundo e as organizações são essencialmente multiculturais e multifacetadas, fugindo de um viés universalista/totalizador (LARA; VIZEU, 2019; SOUSA SANTOS, 1999; ALCADIPANI; TURETA, 2009).

Isso, além do presságio de não celebrar conhecimentos inscritos em uma lógica instrumental de cálculo utilitário dos meios com relação aos fins ou que melhorem o desempenho econômico das organizações (DAVEL, ALCADIPANI, 2003, p.75), bem como, a sua intenção de apresentar a possibilidade do pensamento social crítico como referência para a busca da emancipação, atualizando-a a cada momento histórico (LARA; VIZEU, 2019).

Por fim, por suas bases epistemológicas, os estudos críticos se abrem para as potencialidades da análise histórica nos estudos organizacionais, onde por exemplo, pode-se mostrar, por exemplo, que o management se constitui como uma instituição moderna (VIZEU, 2010b). A questão epistemológica que apontamos é que, por sua base funcionalista, management é a-histórico, ou seja, ele se mostra capaz de relegar a história por traz das transformações, ou seja, apresenta-se apenas as diferenças dos aspectos universais dos fenômenos sociais dando pouca importância ao conjunto de fatores que se modificam ao longo do tempo, o que resultam em inúmeros estudos empíricos de correlações causais, sem discutir as mudanças sócio-históricas (VIZEU, 2010a-b; 2011a).

E, dentro da questão de contradição, temos que a teoria crítica é capaz de dar conta de apresentar as teias que envolvem o operar criminoso das corporações dentro da lógica operante do management.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: AS PREMISSAS DA TEORIA CRÍTICA

Neste estudo intentamos aprofundar o debate sobre estado da arte do campo de se produzir teoria crítica no Brasil, em especial, em EOs, com isso, buscamos dar intento as evidências que em meio ao debate do que é e o que não é teoria crítica, não consegue fazer avançar os estudos no Campo, principalmente pelo encanamento do campo, e muitas vezes divergindo das origens de sua base, e como ela intenta a emancipação.

Tal situação, de divisão de campo, apresenta que há uma limitação teórica nessa lente

epistemológica, porém, entendemos que isso se dá dessa forma, porque “uma das fraquezas da teoria crítica moderna foi não ter reconhecido que a razão que crítica não pode ser a mesma que pensa, constrói e legitima aquilo que é criticável (SOUSA SANTOS, 1999, p. 204) ou então, segundo Alcadipani e Tureta (2009, p.504) “há uma preocupação incessante em classificar, determinar fronteiras, definir uma disputa para se saber quem são os ‘verdadeiros críticos organizacionais’.

Nesse caso, apontamos que uma das possibilidades para tal é que os estudos críticos em EOs, tem em seu cerne o ‘encampamento’ de autores marxistas ortodoxos, que visam desqualificar outros estudos que segundo eles, são outliers, ou seja, como apresentou Alcadipani e Tureta, parece que alguns autores sentem a necessidade de criar um manual denominado “Saiba como fazer crítica em administração no Brasil” (ALCADIPANI; TUREDA, 2009, p. 507).

Assim, parece-nos que há um ‘sequestro’ da abordagem crítica do Brasil - o que é bem diferente o que ocorre nos estudos organizacionais europeus por exemplo - onde aqui, segundo alguns autores, nos parece que fica subentendido que não se pode ser considerada de base crítica, teorias como a CMS, a 2ª e 3ª geração cronológica da Escola de Frankfurt (MISOCZKY; AMANTINO-DE-ANDRADE, 2005; FARIA, 2009), e autores como Alberto Guerreiro Ramos, Fernando Prestes Motta, Michel Foucault e Edgar Morin (FARIA, 2009).

Com isso, apresentamos que os estudos críticos possuem algumas premissas que se apresentam como potenciais para discorrer sobre a temática de nosso estudo. Podemos apresentar as seguintes premissas:

- **a teoria crítica é emancipatória**, não pela via da revolução material apontada por Faria (2009), mas como uma possibilidade de tomada de consciência da sociedade sobre as contradições dos *modus operante* do capitalismo, ou seja, como uma forma de obtenção de nova consciência social para a redução dessas contradições (LARA, VIZEU, 2019; PAES DE PAULA *et al.*, 2010; MOTTA, 2014; VIZEU, 2005; GREY; FOURNIER, 2000; DAVEL; ALCADIPANI, 2003).
- **a teoria crítica é eclética e interdisciplinar**, onde foi justamente o debate interdisciplinar sobre as teses marxistas que se tornou a base do Instituto (LARA; VIZEU, 2019), e é exatamente o multiculturalismo e a pluralidade de perspectiva que pode se apresentar com alternativa de outras abordagens, sendo que o mundo e as organizações são essencialmente multiculturais e multifacetadas, fugindo de um viés universalista/totalizador (SOUSA SANTOS, 1999; ALCADIPANI; TURETA, 2009).
- **a teoria crítica não fornece um diagnóstico acabado**, onde a intenção é apresentar a possibilidade do pensamento social crítico como referência para a busca da emancipação,

atualizando-a a cada momento histórico (LARA; VIZEU, 2019). Isso indo além de “Marx e de Gramsci, a teoria crítica sempre entendeu por hegemonia a capacidade das classes dominantes em transformarem as suas ideias em ideias dominantes (SOUSA SANTOS, 1999, p. 211), e por fim, “os ECA não visam a celebrar conhecimentos inscritos em uma lógica instrumental de cálculo utilitário dos meios com relação aos fins ou que melhorem o desempenho econômico das organizações (DAVEL, ALCADIPANI, 2003, p.75).

- **a teoria crítica fornece uma possibilidade de realização de um estudo sócio-histórico**, onde tão importante quanto o olhar para os EORs das últimas décadas no Brasil, é observar a predominância de uma abordagem funcionalista da sociologia de uma natureza a-histórica, onde apesar dos diversos avanços em termos de novas perspectivas dentro do campo, essa é ainda a predominância de uma base epistemológica hegemônica no campo dos EORs (BETERO, 2005; VIZEU, 2010b; STEFANI; VIZEU, 2014).

Por fim, no tocante aos nossos estudos, de olhar os fenômeno dos estudos organizacionais sob uma abordagem crítica, concordamos com Lara e Vizeu (2019), onde estes apresentam que a inspiração do uso para essa corrente de pensamento está na preocupação com a emancipação, que é uma postura devida as teses de Karl Marx em sua leitura sob a emergência do capitalismo na sociedade burguesa (LARA; VIZEU, 2019; FARIA, 2009; ALCADIPANI; TURETA, 2009; MOTTA, 2014), porém os pressupostos frankfurtianos, a qual seguimos com Lara e Vizeu (2019) e não fazer uma divisão cronológica de estudos, são aqueles que conseguiram resgatar e renovar as bases de Marx, com essência própria, tendo como marca a multidisciplinaridade e interdisciplinaridade dos autores filiados ao instituto (FREITAG, 2014; LARA; VIZEU, 2019).

Assim, seguindo a leitura feita por Lara e Vizeu (2019), queremos chamar a atenção dos acadêmicos da área de Administração para um conceito central no pensamento de Marx, que embora possa ter sido deturpado por ditadores e interpretes, está presente mesmo nestes, e recuperado com veemência pela Escola de Frankfurt - a emancipação. Neste sentido, segundo Fromm (1970, p. 55) a “meta de Marx não se limita à emancipação da classe operária, mas visa a emancipação de todo ser humano através do retorno a atividades não-alienadas”. Em que o homem se reconheça como tal, visto que mesmo os burgueses sofrem pela autorregulamentação do mercado. Rompa com a cortina da ideologia que desumana os homens, tornando-os mercadorias. E, se ao menos hoje, há espaço para discussão sobre os papéis do mercado na vida - tanto da classe trabalhadora, quanto do capitalista - isso deve-se a Marx. Recuperar o valor deste grande pensador foi a principal intenção deste breve ensaio.

REFERÊNCIAS

- ADLER, P. S., FORBES, L.; WILLMOTT, H. On critical management studies. In: BRIEF, A.; WALSH, J. (Ed.). *The Annals of the Academy of Management*, 2007. Forthcoming.
- ALCADIPANI, R.; TURETA, C. Perspectivas críticas no Brasil: entre a “verdadeira crítica” e o dia a dia. *Cadernos EBAPE.BR (FGV)*, v. 7, p. 504-508, 2009.
- ALVESSON, M.; WILLMOTT, H. *Critical management studies*. London: Sage Publications, 1992.
- ALVESSON, M. e DEETZ, S. Teoria crítica e abordagens pós-modernas para estudos organizacionais. In: Clegg, S., Hardy, C., Nord. São Paulo: Atlas, 1999.
- ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BETERO, C. O. Estudos organizacionais em perspectiva. *RAE-revista de administração de empresas*, v.5, n.1, p. 92-93, 2005.
- DAVEL, E; ALCADIPANI, R. Estudos críticos em administração: a produção científica brasileira nos anos 1990. *RAE - Revista de Administração de Empresas*, v. 43, n. 4, p. 72- 85, out/ dez. 2003.
- DAVIES, R. W. As opções econômicas da URSS. In HOBSBAWM, Eric J. *História do Marxismo; o marxismo na época da terceira internacional: a URSS, da construção do socialismo ao Stalinismo*. v.8. Rio de Janeiro, 1986.
- FARIA, J. H. de. Teoria Crítica em Estudos Organizacionais no Brasil: o estado da arte. *Cadernos EBAPE.BR (FGV)*, v. 7, p. 509-515, 2009.
- FOUGEYROLLAS, P. *Marx*. São Paulo: Ática, 1985.
- FREITAG, B. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004
- FROMM, E. *Conceito marxista do homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970).
- GADOTTI, M. *Marx: transformar o mundo*. São Paulo: FTD, 1989.
- GREY, G.; FOURNIER, V. *At critical moment: Conditions and perspectives for critical management studies*. Plenum Publishing Corporation, New York, Jan. 2000.
- HARNECKER, M. *Os conceitos elementares do materialismo histórico*. 2 ed. São Paulo: Global Editora, 1983
- HOBSBAWN, Eric J. Rosa Luxemburg e a renovação do marxismo. In HOBSBAWN, Eric J.

História do Marxismo III: o marxismo na época da Segunda Internacional: segunda parte. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: _____; ADORNO, Theodor W. Textos Escolhidos. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

KOSELLECK, R. Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006.

LARA, L. G. A.; VIZEU, F. . O potencial da frankfurtianidade de Habermas em estudos organizacionais. CADERNOS EBAPE.BR (FGV), v. 17, p. 1-11, 2019.

LIEBICH, A. Os mencheviques diante da construção da URSS. In HOBBSAWM, Eric J. História do Marxismo; o marxismo na época da terceira internacional: a URSS, da construção do socialismo ao Stalinismo. v.8. Rio de Janeiro, 1986.

LÖWY, M. As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e o positivismo na sociologia do conhecimento. São Paulo: Cortez, 1994.

MARX, Karl. O Capital: crítica da economia política: livro I. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011.

MCLEAN, C; ALCADIPANI, R. Critical management studies: some reflections. BAR. Brazilian Administration Review, p. 26-42, 2008.

MELO, R. Marx e Habermas. Teoria crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva, 2013.

MISOCZKY, M. C; AMANTINO-DE-ANDRADE, J. Uma crítica à crítica domesticada nos estudos organizacionais. Revista de Administração Contemporânea, Curitiba , v. 9, n. 1, p. 193-210, Mar. 2005.

PAES DE PAULA, A. P.. Guerreiro Ramos: resgatando o pensamento de um sociólogo crítico das organizações. Organizações & Sociedade (Online), v. 14, p. 169-188, 2007.

PAES DE PAULA, A. P.; MARANHÃO, C. S. ; BARRETO, R. ; KLECHEN, C. F. A tradição e a autonomia dos estudos organizacionais críticos no Brasil. RAE-Revista de Administração de Empresas, v. 50, p. 10-23, 2010.

PAULO NETTO, João. O que é marxismo. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

RICOEUR, P. Interpretação e ideologias. 4 ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

ROSA, A. R.; ALCADIPANI, R. A Terceira Margem do Rio dos Estudos Críticos sobre Administração e Organizações no Brasil: (Re)pensando a Crítica a Partir do Pós-Colonialismo.

- RAM. Revista de Administração Mackenzie (Impresso), v. 14, p. 186-215, 2013.
- SINGER, P. Introdução à economia solidária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002.
- SOUSA SANTOS, B. Porque é tão difícil construir uma teoria crítica? Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, n.54, 197-215, jun. 1999. STEINBERG, H-J. O partido e a formação da ortodoxia marxista. In HOBBSBAWN, Eric J. História do Marxismo II: o marxismo da segunda Internacional. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- VIZEU, Fabio. Ação Comunicativa e Estudos Organizacionais. RAE-Revista de Administração de Empresas, São Paulo, v. 45, n.4, p. 10-21, 2005.
- VIZEU, Fabio. Potencialidades da análise histórica nos estudos organizacionais brasileiros. RAE-Revista de Administração de Empresas (Impresso), v. 50, p. 36-46, 2010a.
- VIZEU, Fabio. (Re)contando a Velha História: Reflexões sobre a Gênese do Management. RAC. Revista de Administração Contemporânea (Impresso), v. 14, p. 780-797, 2010b.
- VIZEU, F.; MENEGHETTI, F. K.; SEIFERT, R. E. Por uma crítica ao conceito de desenvolvimento sustentável. Cadernos EBAPE.BR (FGV), v. 10, p. 6, 2012.
- VIZEU, F; SEIFERT, R. E; HOCAYEN-DA-SILVA, A. J. Non-capitalist organizations in Latin America: lessons from the Brazilian Faxinal grassroot community. Cad. EBAPE.BR, Rio de Janeiro , v. 13, n. 2, p. 369-389, June 2015.

A EMOÇÃO NA MÚSICA PERNAMBUCANA E PERIFÉRICA: O AMOR NOS TEMPOS DO BREGA ROMÂNTICO

MARIA CECÍLIA DURAN CORREIA SANTOS¹⁴

MARIA GRAZIA CRIBARI CARDOSO¹⁵

RESUMO

As emoções são construídas culturalmente e são moldadas historicamente pelo contexto no qual estão inseridas e se manifestam simbolicamente por meio de manifestações culturais, sociais e artísticas. As emoções, especialmente o amor, são influenciadas pelo contexto cultural da sociedade em que se encontram, como os papéis de gênero e de classe. O artigo tem como objetivo estudar as emoções e analisar a expressão do amor encontrada na música brega romântica, produzida no Estado de Pernambuco. O processo de estudo foi conduzido por meio de uma pesquisa qualitativa, tendo como base os teóricos clássicos e contemporâneos da Antropologia das Emoções. Foi realizada uma pesquisa de campo em shows de brega, blocos de carnaval. Foram conduzidas entrevistas com os ouvintes e analisadas algumas músicas utilizando o método interpretativo. A partir deste estilo musical, é possível vislumbrar um campo cultural específico com os fatores sociais e emocionais inseridos na construção das letras, os quais se relacionam com o significado de amor percebido pelos ouvintes e produtores das músicas.

Palavras Chaves: Emoções; Amor; Brega Romântico

ABSTRACT

Emotions are culturally constructed and historically shaped by the context in which they are embedded, manifesting symbolically through cultural, social, and artistic expressions. Emotions, especially love, are influenced by the cultural context of the society in which they exist, such as gender performance and classes. The article aims to study emotions and analyze the expression of love found in romantic brega music produced in the state of Pernambuco. The study process was conducted through qualitative research, drawing on classical and contemporary theorists of the Anthropology of Emotions. Field research was carried out at brega shows and carnival events. Interviews with listeners were conducted, and some songs were analyzed using interpretative methods. Through this musical style, it is possible to envision a specific cultural field with social and emotional factors embedded in the construction of lyrics, which relate to the perceived meaning of love by both listeners and music producers.

Keywords: Emotions; Love; Romantic Brega

¹⁴ Bacharel e Mestranda em Ciências Sociais pela UFRPE.

¹⁵ Doutora e Professora em Ciências Sociais da UFRPE.

*“É um sentimento amargo e escuro
do qual eu quero nunca mais provar”*

(Kelvis Duran. 2013. Música: Eu não sou de pedra)

Introdução

A seguinte pesquisa ocorreu com o objetivo de verificar até que ponto se pode afirmar que há uma conexão entre a expressão do amor na música brega romântica e as noções culturais do amor no público periférico. Por isso, realizei, através de pesquisa bibliográfica, uma revisão de literatura sobre as emoções e o sentimento do amor nas Ciências Sociais em obras clássicas e contemporâneas brasileira e internacional, como também, uma pesquisa bibliográfica sobre a música brega romântica pernambucana: seus elementos sociais, culturais, linguísticos, psicológicos entre outros, e como funcionam as expressões culturais dessa música. Também analisei a propagação e a resignificação do amor, verificando a existência ou não de elementos de gênero que se apresentam em algumas letras de músicas. Realizei uma pesquisa de campo em shows de brega, nos quais fiz o trabalho de observação participante sistematizada e também me habilitei a fazer entrevistas com o público ouvinte de música brega da cidade do Recife ou Região Metropolitana do Recife, por meio de indicações, com o intuito de não me ater a apenas pessoas do meu ciclo social, mas de obter uma visão de fora para dentro, como também entrevista com autores de músicas do estilo musical.

Considerarei que a emoção se encarrega de ser expressada de uma forma simbólica e cultural, e que o sentimento do amor, é uma linguagem que possibilita revelar os valores e sentimentos compartilhados por uma sociedade específica. A música romântica é um exemplo de um produto cultural, que ao buscar nas suas letras a intensidade das emoções e do amor romântico expressa também a visão cultural e social particular de onde se encontra sobre o que é entendido como este amor. Este é o caso da música brega romântica pernambucana.

O estilo musical, surgiu na década de 60, como um ritmo lento e romântico, sem teor de revolta política, em comparação às músicas da época, é um ritmo que foi criado e divulgado pela classe mais popular da periferia do Norte e Nordeste e foi interpretado como cafona e deselegante por outras camadas da sociedade. Até os dias atuais o ritmo possui grande participação na formação cultural dos bairros periféricos de Pernambuco, é por meio da nova geração, liderada pela cantora Priscila Senna seguida por Raphaela Santos, Banda Sentimentos e Banda Torpedo, que o estilo continua repercutindo culturalmente. Seja como forma de entretenimento ou como objeto de identidade, o brega se tornou, até

mesmo, Patrimônio Cultural Imaterial da Cidade do Recife em 2021.

O brega “é um fenômeno de fusão rítmica latina, com influências pós-jovem guarda e com aspectos românticos, desde as letras até elementos melódicos, variando inclusive aos aspectos regionais do Brasil”. (Vilela, 2023). Também é um ritmo musical que transporta consigo vários fatores sociais e culturais inseridos na vida do pernambucano. Junto a isso, carrega a temática do amor e pode transpassar como os habitantes entendem essa ideia. Mas é a identificação do conceito desta emoção nas letras das músicas que pode ser coletado e analisado, para uma melhor compreensão da ideia do amor que o brega romântico pernambucano retrata e o que essa ideia demonstra sobre as sociedades atuais. Portanto, a questão é entender o que o brega romântico pode dizer sobre manifestações do sentir e expressar do amor no mundo contemporâneo Pernambucano e sua cultura popular.

É possível visualizar a colaboração do tema para um fortalecimento da presença das emoções como fator cultural e social nos estudos de Ciências Sociais, mais especificamente na antropologia e na sociologia. O estudo da emoção e do amor aparece com a necessidade de analisar as formas de expressão de outros sentimentos como forma simbólica e cultural, assim como a linguagem de uma sociedade específica. Essas emoções ao longo da história foram pouco aprofundadas, mas que podem contar com um pequeno punhado de estudos da área que é atual e pouco falada da antropologia e sociologia das emoções, conhecida pela presença de Michelle Rosaldo e Mauro Koury.

O estudo abre espaço para o aprofundamento das ciências sociais em um âmbito mais psicológico, já que as ciências humanas desviaram por um caminho mais tecnicista em ordem com os paradigmas ocidentais (Valêncio, 2014). Entretanto, as emoções não poderiam ser calculadas de acordo com essas técnicas quantitativas, mas sim com o auxílio da psicologia e do relativismo cultural trazido à luz com a antropologia. Cada sociedade demonstra seus sentimentos e pensamentos em sua forma singular, de modo que o outro presente no mesmo grupo tenha a capacidade de entender e até mesmo se identificar com o pensamento expressado. Estes fatores também podem se manifestar por meio de expressões culturais como cerimônias, rituais, costumes ou, como iremos perceber, música. Por isso, a análise de um ritmo cultural específico da área de periferia de Pernambuco pode esclarecer os pensamentos e formas de expressão que seus habitantes conseguem reproduzir como expressão emocional.

Portanto, não apenas as ciências sociais como a antropologia irão se beneficiar de novos entendimentos com essa pesquisa, como também a psicologia em seu entendimento da mente humana, seus pensamentos e sentimentos. Sentimentos estes que necessitam ser

aprofundados e valorizados frente aos estudos sociais e etnográficos que ainda carregam consigo um teor técnico e não abrangente das complexidades humanas. Por isso, nas seções a frente tratarei da emoção na antropologia, o amor como um sentimento conectado ao gênero, como isso se conectará com os fatores sociais de Pernambuco e com a música brega romântica nativa.

A emoção como objeto antropológico

Ao considerar nosso passado histórico e filosófico, é possível notar o desprezo dos antigos teóricos para o fator emocional. As emoções, mais vistas como “paixões”, eram descritas como “defeitos da alma, e sobretudo, como sérias fontes patológicas, tendo em vista os abalos corporais por elas causados”(Lebreton, 1980). Como por exemplo, para La Rochefoucauld, que conectou a ausência de doenças na “idade do ouro” com o fato de que este momento estivera isento das paixões.

“A ambição produziu as febres agudas e frenéticas; a cobiça produziu a icterícia e a insônia; as letargias advêm da preguiça, assim como as paralisias e a languidez; a cólera criou os sufocamentos, as ebulições de sangue e as inflamações no peito; o medo fez a taquicardia as síncope [...] O amor sozinho causou mais mal que todos os demais somados, mas ninguém deve exprimir tais males” . (La Rochefoucauld apud Le Breton, 1980).

Na antropologia alguns dos clássicos pesquisadores, trabalharam a emoção como um aspecto cultural a ser estudado, como Malinowski, Mauss, Radcliffe Brown e Meads. Marcel Mauss (1921), em seu texto “A expressão obrigatória dos sentimentos”, em que procura estudar de fora para dentro os ritos funerários de alguns povos australianos e criar notas para o trabalho de M G Dumas sobre as “lágrimas” como uma espécie de saudação. O antropólogo, já passa a notar o caráter social, moral e obrigatório das expressões orais dos sentimentos.

“Não só o choro, mas toda uma série de expressões orais de sentimentos não são fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, mas sim fenômenos sociais, marcados por manifestações não-espontâneas e da mais perfeita obrigação”. (Mauss, 1921).

Mauss (1921) é um dos pioneiros a enxergar a emoção como um símbolo ou uma linguagem que quando expressada consegue ser entendida pelo coletivo ao seu redor e portanto tornando sua expressão obrigatória e coletiva. Além disso, seu estudo é impregnado

pela visão Durkheimiana de Fatos sociais e clarifica com seu texto a oposição indivíduo e sociedade que por fim acabam se conectando de uma forma ou outra. Há o fato de que Durkheim também fez um estudo sobre esses rituais e chegou a conclusão da não espontaneidade desse luto presenciado nessas cerimônias. Aprofundando ainda mais, Marcel Mauss(1921) traz a ideia de que esses sentimentos são ideias coletivas e que a partir dessas cerimônias elas são postas em ação.

“Mas todas as expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo, são mais do que meras manifestações, são sinais de expressões entendidas, quer dizer, são linguagem. Os gritos são como frases e palavras. É preciso emití-los, mas é preciso só porque todo o grupo os entende”. (Mauss, 1921).

A musicalidade e simbolismo demonstrados pelos gritos e cantos fúnebres, também foram características observadas no estudo do luto australiano, em que diz que a “Estereotipia, ritmo, ressonância, são manifestações ao mesmo tempo fisiológicas e sociológicas”. Relacionarei nos capítulos sucessores um pouco dessa relação musical e a expressão dos sentimentos. Por agora, é possível entender que a cultura específica estudada pelo antropólogo pode ter essa característica de uma demarcação obrigatória dos momentos de dores, luto, raiva e amor, até mesmo marcar quem deve sentir e manifestar esses sentimentos, mas no mundo globalizado, contemporâneo, com características ditas por alguns, pós modernas, não é possível observar tal regularidade de situações emocionais. Porém, o estudo de Mauss serve como um primeiro passo em direção ao entendimento dos sentimentos não só como algo biológico, mas como algo que é compartilhado e atravessado pela coletividade e da cultura de seu contexto.

Com o intuito de debater estudos mais aprofundados da questão antropológica sobre as emoções, trago as ideias de David Le Breton (1980) em seu livro “Paixões Ordinárias” (1980). O antropólogo francês, que teve muitos de seus estudos feitos no Brasil, disserta sobre a afetividade e a emoção em seu envolvimento com o social e o cultural. Segundo ele, há uma certa pressão social para que os sujeitos de uma sociedade harmonizem suas formas de sentir com a situação a qual presenciam no dia a dia. Portanto, tratar algumas dessas situações com indiferença apenas significa que aquela sociedade não existe para o sujeito. Ao utilizar Durkheim(1912) em seu texto, ele afirma o fato de que o estado afetivo que um grupo social se encontra reflete as circunstâncias que lhes atravessam. (Durkheim, 1912, *apud* Le Breton, 1980). O sentir, portanto, está ligado à noção de coletividade de cada sociedade.

Para ele, a existência, em si, é um fio perpétuo de “sentimentos mais ou menos vivos e difusos”, que estão em constante mudança ou até mesmo, contradição, de acordo com as circunstâncias enfrentadas. O pensamento também entra neste filtro de reinvenção. É no ato de pensar que podemos encontrar a união da emoção com a razão, que se entremeiam e se influenciam mutuamente, no que Jean Piaget (1988), reforça ao dizer que não existe processo cognitivo sem trabalho afetivo e vice e versa. O fator comum entre elas é a afetividade, a qual pode ser visualizada como um refúgio da individualidade, pelo senso comum, porém ela ainda está embebida de valores sociais e culturais. Essa afetividade está sempre em movimento e emerge por meio de campos inconscientes e conscientes, é possível controlá-la ou influenciá-la em sua expressão para que assim se ajuste à cada situação. Para enxergá-la, é preciso um distanciamento etnológico ou temporal, pois impõe uma alteridade sob o ângulo do relativismo da cultura e dos valores individuais, mesmo que esses valores pareçam singulares e íntimos.

As emoções não são expressões selvagens que vêm quebrar as condutas razoáveis, elas obedecem a lógicas pessoais e sociais, elas também têm sua razão, da mesma forma que a razão não se concebe uma inteligência pétrea ou maquinai. (Le Breton, 1980).

Na vida afetiva visualizada por Le Breton (1980), existem diferentes traços, sendo eles: o humor, o sentimento e a emoção. O humor tem a ideia de um clima afetivo provisório e independe de exterioridades, como também é um grande fator determinante para o olhar do indivíduo. O sentimento é a afetividade obtida por um objeto, ela é homogênea em seu conteúdo e forma uma combinação de sensações no corpo e gestos que estão inseridos em significados culturais e surgidos por meio de relações sociais. Já a emoção, é um momento provisório de propagação, que se ocasiona por meio de um acontecimento preciso em que o sentimento é cristalizado com uma nova intensidade. O sentimento instala a emoção no tempo diluindo em uma sucessão de momentos interligados. Ou seja, o sentimento e a emoção criam uma avaliação intuitiva e provisória das situações, porém possuindo um repertório cultural que também sofre influência dos recursos interpretativos.

As emoções traduzem a ressonância afetiva do acontecimento de maneira compreensível aos olhos dos outros [...] ela é uma consequência íntima ocorrida em primeira pessoa, de um aprendizado social, em primeiro lugar, e de uma identificação com os outros em segundo lugar. (Le Breton, 1980)

Portanto, David Le Breton (1980) se aprofunda nos contextos da afetividade diversificando cada pedaço desta. Ele contém o enfoque no como essas emoções são atravessadas pela

cultura e pelo individual. Nas décadas de 1980, alguns autores norte-americanos seguiram o mesmo caminho do antropólogo, em direção à uma antropologia das emoções e com enfoque no tema do afeto e na construção de um sujeito social, um “self”. Entre esses autores se encontrava a antropóloga Michele Rosaldo (1980), que junto a Catherine Lutz e Lila Abu-lughod (1990), a antropologia das emoções passa a tomar corpo. As duas últimas sendo responsáveis por nomear a nova análise dessa área de estudo como uma análise contextualista e baseada nos discursos e o conteúdo cultural e social ao redor deles.

Assim como Le Breton (1980), a autora Michele Rosaldo (1980) também traz em seu texto “em uma direção a uma antropologia do self e do sentimento” as dicotomias das formas do funcionamento humano social, o que ela chama de “quente” e “frio”. Frio sendo a área da razão, do superficial, do corpo, e quente sendo a área das emoções, dos sentimentos. O que pode ser, também, identificado pela teoria do “mim” e do “eu” de Marcel Mauss (1921) e George Herbert Mead na antropologia clássica. Segundo ela, as tendências internas dependem do mundo social e de suas características culturais coletivas. Por abraçar uma visão interpretativista e relativista como a de Geertz, ela cita duas fases da emoção: a interpretação, em que o sujeito transforma os significados culturais captados de acordo com sua visão, e a corporificação, fase na qual esses símbolos coletivos culturais ganham poder, tensão, relevância e sentido de acordo com a história individual. Por isso, enxerga os símbolos como importantes para o entendimento de cada forma de sentir de cada cultura. Portanto, corpo cultura e pensamento não são uma parte dissociada da sociedade e de sua estrutura física. Por isso Mauro Koury diz que “as emoções, desta forma são sempre culturalmente informadas e contextualizadas na ação dos indivíduos sociais em interação com os outros e o mundo ao redor.” (2019)

A antropóloga norte-americana, tem como objeto de sua pesquisa a afetividade e a construção do Self de acordo com ela. O afeto se encontra na área quente, ou seja, em seu formato cognitivo e o pensar na área fria, ou seja, da razão. É então, que adentra com a ideia de que as emoções são pensamentos incorporados, é a união do quente com frio se entrelaçando junto à cultura do local. Porém, ao estudar os Ilongots da Filipina, foi notado a diferença do significado da expressão das emoções. Eles veem o “coração”, ou seja, o sentimento, como algo autônomo, indescritível e inexplicável, como uma mascaração do self individualizado no meio coletivo, o que para a pesquisadora, seria um reflexo da dicotomia do self tão disseminada pelos estudos ocidentais modernos.

Emoções são pensamentos de alguma forma “sentidos” em rubores, pulsos, “movimentos” de nossos fígados, mentes, corações, estômagos, pele. Eles são pensamentos incorporados, pensamentos filtrados pela apreensão de que “estou envolvido”. O pensamento/afeto, portanto, evidencia a diferença entre a mera audição do choro de uma criança e a sensação de ouvir - como quando se percebe que o

perigo está envolvido ou que a criança é sua. (Rosaldo, 1980).

A ideia de emoções como “pensamentos incorporados” quebra essa dicotomia entre cultura, psique e corpo, interno e externo, indivíduo e cultura/sociedade. As emoções são sentidas no corpo de quem sente, de forma a reafirmar as dimensões sociais e culturais do indivíduo e a sua influência na construção da sociedade observada. O ato de pensar, portanto, é impregnado e repleto de sentimentos que refletem um passado culturalmente organizado. Apesar de haver certas lacunas, a autora encara os sentimentos como um domínio universal e ao mesmo tempo particular para si mesmo e as emoções, sendo essa alusão ao self imediato e carnal. Rosaldo (1980) diz que por termos modelos culturais relativos de cada sociedade, não é totalmente possível que um etnógrafo consiga entender o porquê das ações dos habitantes apenas por meio de um conjunto de regras observado. A explosão de sentimentos continuará se opondo ao pensamento cuidadoso, mas o pensamento estará embebido nesses sentimentos e nos afetos.

Afetos, então, não são menos culturais e não mais privados que crenças. Em vez disso, são cognições - ou, mais apropriadamente, talvez, interpretações - sempre informadas culturalmente, em que o ator descobre que o corpo, o self e a identidade estão imediatamente envolvidos”. (Rosaldo, 1980)

“Uma compreensão da individualidade requer uma compreensão da forma cultural; as análises do pensamento devem figurar centralmente nas análises do sentimento. Ou dito de outra forma, eu insistiria que nunca aprenderíamos por que as pessoas sentem ou agem da maneira que fazem até suspender as suposições diárias sobre a psique humana, e fixarmos nosso olhar analítico nos símbolos usados pelos atores no entendimento da vida humana -símbolos que tornam as nossas mentes em mentes de seres sociais”. (Rosaldo, 1980).

Michele Rosaldo (1980) alerta para uma possível cegueira de duas pontas, em que ou as histórias de afeto são necessárias para um pensamento, ou que deve-se expressar apenas uma emoção mais bem vista pelo coletivo ao invés da verdadeira. O que pode ser visualizada no caso dos Ilongots, que possuem uma lacuna entre a reflexão passiva das ações e o pensamento alimentado pelos afetos, em sua cultura eles não parecem se misturar, ao significar cada ação, as ações individuais são vistas apenas de forma parcial e pela visão cultural já presente e não de forma de que há algum sentimento reprimido querendo se soltar. O ponto crucial do antropólogo, é então, dito como “apontar os caminhos em que o material público e simbólico da cultura faz diferença”.(Rosaldo, 1980).

Com isso, a antropóloga consegue carregar essa teoria da mistura do todo e do pouco, do

coletivo e do particular para essa área mais profunda, para um lado da antropologia que é menos superficial e trata de ir além do olhar do observador ao captar as regras sociais e culturais, mas adentrar o cognitivo que tem como bagagem essa cultura que atravessa o indivíduo que sente. Ela fala mais sobre como o tratar dessas emoções é relativo entre as culturas e como isso poderá informar os pesquisadores de como é a estrutura cotidiana, social e de costumes de uma sociedade. Alguns estudiosos brasileiros se encarregaram de entender e desvendar cada vez mais esse conjunto de pesquisa, que é, em sua maioria, de autores estrangeiros. Alguns destes até mesmo criaram novos textos com apanhados de teorias desses antecessores e pioneiros, como por exemplo a criação da “Revista Brasileira de Sociologia das Emoções (RBSE)”, coordenada pelo professor Mauro Koury (2019), também encarregado da tradução do texto de Rosaldo (1980) para o português. Mas o livro das antropólogas Claudia Rezende e Maria Claudia Coelho, Antropologia das emoções (2010), é responsável por transpor seus argumentos sobre como é possível fazer uma antropologia voltada às emoções em uma área contaminada com os ideais ocidentais, em que os sentimentos têm uma natureza universal, como um aspecto da natureza do ser humano.

Fazer uma antropologia das emoções é colocar em xeque essas convicções, tratando-as como ‘representações’ de uma dada sociedade; construir as emoções como um objeto das ciências sociais é inseri-las no rol daquelas dimensões da experiência humana as quais, apesar de concebidas pelo senso comum como naturais e individuais estão muito longe de serem refratárias à ação da sociedade e da cultura”(Rezende; Coelho, 2010).

Apesar disso, a secundariedade da emoção como objeto de estudo perdurou por um longo período histórico nos estudos sociais até mesmo no Brasil, pois era um objeto atribuído a área psicobiológica, portanto, das ciências naturais. Mas com o desenvolver do campo nos anos 1970 e 1980, como visto anteriormente, o campo se estruturou com questões teóricas e metodológicas que procuravam ser um instrumento de comparação. Ao invés das relativizações iniciais, houve o esforço para mostrar a dimensão micropolítica das emoções, que estariam inseridas em locais com relações de poder variadas. No Brasil, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda já haviam se interessado no assunto nos anos 1930, mas em uma forma de uma constituição de uma identidade brasileira, mas por muito tempo a etnopsicologia tomou conta dessa área, reforçando a diferenciação entre corpo e mente, criando uma barreira e tendo a ideia de emoção como invariável e constante, além de universal. Transformando as emoções em meros exercícios biológicos, ou de forma mais aprofundada, hormonais, o que reforça a ideia de independência das emoções em relação à vontade do indivíduo. E por isso, haveria a diferença na forma de sentir da mulher e do

homem, mas isso será retratado nos próximos capítulos deste artigo.

Quando tratamos esse conjunto de ideias como uma etnopsicologia, apontamos para o fato de que tal sistema de conhecimento é relativo no tempo e no espaço, problematizando assim o pressuposto fundamental das emoções como essências constantes e presentes em todos os seres humanos (2010, Rezende; Coelho).

Na visão das Ciências Sociais, as autoras argumentam contra essa biologização dos sentimentos, em como até mesmo para as mudanças temporais na medicina se tornam contraditórias visando essas afirmações de constância e biologia emocional. A questão principal apontada é a de que o entendimento do corpo e sua vivência é sempre entrecruzado com o pensamento cultural e historicamente construído, o que torna difícil a separação do cultural do biológico. Assim, ao entender que as formas de funcionamento do corpo são diversas, assim também serão diversas as emoções e como se interligam.

As emoções, portanto são entendidas por elas como parte de padrões de ações que são passados por meio das relações criadas no meio social e cultural, são fatores que adentram o indivíduo no início da infância e vão sendo acionadas de acordo com o contexto no qual se encontram. É por meio da aquisição de técnicas corporais, como expressão facial, vocal, posturas que é possível expressá-las de acordo com o contexto cultural (1990, Abu-Lughod ;Lutz) . O que acabam por simplificar por meio de uma diversidade de formas de lidar com o controle emotivo em diferentes sociedades, o que é transformado em regras culturais e são demonstradas por meio das expressões dessas emoções e o entendimento delas pelo coletivo. Esse autocontrole é visto como a forma de se expressar do indivíduo, quando na verdade esse modo também tenha sido aprendido e regrado pelo seu contexto.

Portanto, ao apresentar estes quatro estudiosos da antropologia das emoções, pretendo alcançar uma reflexão sobre o que é essa área de estudos entre eles e da importância do fator emoção diante de uma análise cultural de um espaço ou sociedade. Pode ser percebida a semelhança dos significados entendidos por ele do que se trata a emoção, mas é perceptível uma certa divergência na forma em que Le Breton (1980) analisa a emoção e o sentimento, ele trata de entender e encontrá-los de formas separadas na ação da afetividade, já nos outros estudos, os dois termos significam uma só dimensão cultural, sinônimos. É possível notar como a antropologia brasileira se embebe das teorias norte-americanas e européias, mas prevalece nestas também a negação de uma ciência social moderna e ocidental, que simplifica e tecnifica os fatores sociais e culturais os ditando como universais. A partir de uma visão geral do sentir é que conseguimos avaliar até onde a cultura atravessa a emoção e onde a emoção atravessa a cultura de volta, com a criação

de novos símbolos e significados, uma dessas emoções que é atravessada e atravessa constantemente é o amor e é sobre ele que tratarei na próxima sessão e como pode ser estudado ligado às formas culturais específicas e à questão de gênero. Por uma questão teórica, de que as análises de Rosaldo (1980) foram responsáveis para uma interpretação do sujeito, self e por ser uma forma mais percorrida e mais simples, nos estudos brasileiros, em relação às subestruturas trazidas por Le Breton (1980), irei prosseguir com a emoção tendo o mesmo sentido de sentimento e com a coexistência da razão no meio emocional e contextualizado. Mas entre estas emoções tratarei de focar no amor por sua grande presença na construção do ritmo que se tornou objeto de pesquisa, ou como verá mais à frente, o sofrimento causado por ele e as questões de gênero que o cercam.

O amor é coisa de mulher

Quantas vezes não ouvimos que romance é coisa de “mulherzinha”. É a mulher tradicional heterossexual que tem o papel de amar o marido, os filhos e sua casa, sempre com a imagem de delicadeza. Essa mesma imagem pode ser percebida no livro “História do Amor no Brasil”, de Mary Del Priore (1952), no capítulo que retrata os primórdios do chamado “Novo Mundo”, no Brasil Colônia. O amor era tido como uma espécie de contrato que deveria seguir a moral colonizadora que utilizava como regulamento dos comportamentos, a religião cristã e a educação espiritual. A Igreja acrescentou na mentalidade da colônia, explorada e subjugada, a estrutura patriarcal. E com o mesmo caráter de exploração trazido pelos fatores da Colonização, o patriarcado também se baseava em uma relação de poder, em que neste caso, o homem explora a mulher. Del Priore (1952), conseguiu encontrar semelhanças entre as relações amorosas tradicionais e o escravismo vigente da época. Ou seja, o Brasil colonizado se moveu sempre no quadrante da exploração das relações de domínio e poder entre os sujeitos ali presentes, nativos e não nativos.

A relação de poder já implícita no escravismo, presente entre nós desde o século XVI, reproduzia-se nas relações mais íntimas entre maridos, condenando a esposa a ser uma escrava doméstica exemplarmente obediente e submissa. (Del Priore, 1952)

A vida privada preconizada pela Europa, não podia ser encontrada em suas colônias, no cotidiano, com a presença de escravos, parentes e agregados no dia a dia da família tradicional da época. É neste momento que a instituição do casamento se torna cada vez mais importante para a manutenção da sociedade brasileira colonial e do amor na colônia. A mulher era vista como procriadora, cuidadora e dedicada a família, o homem era o dono da casa, com poderio nos negócios e trabalhador. Del Priore (1952) chega a

citar Fernando Pessoa ao transformar sua frase famosa para o contexto do casamento da época, “Casar era preciso, viver não era preciso, o que endossa tamanha importância do casamento para o sustento da comunidade da época e a luta contra o chamado amor-paixão. o mesmo termo utilizado pelo sociólogo Anthony Giddens (1992) ao diferenciar o amor-paixão do amor-romântico, ou seja, um amor que é acompanhado pela luxúria e o amor individualista e que vem com a admiração e o ato sexual se torna algo secundário, sem exageros ou compulsões.

O estudo mostra que na América Portuguesa a superioridade do casamento de razão sobre coração é uma constante. A esposa devia amar o companheiro ‘como fazem as boas, virtuosas e bem procedidas mulheres de qualidade’, explicava um juiz eclesiástico em pleno século XVIII (Del Priore, 1952)

Em outro capítulo, Del Priore (1952) retrata o passado do Nordeste em relação ao que ela chama de “Calendário amoroso”, que alcançava seu pico na festa da “Botada da Cana” e no caso de Pernambuco, era na cidade do Recife, nas festas do Clube Pernambucano, que os jovens apaixonados iam em busca da sua “outra metade”. A autora demonstra a importância desses espaços de dança e música para reunião e criação de novas relações, principalmente as amorosas. Como por exemplo, o show de brega, presenciado para esta pesquisa, em que a maioria das pessoas presentes eram pessoas solteiras em busca de alguém, já um tanto desesperançosas e de corações partidos, até mesmo a cantora em cima do palco fez o papel de anunciar que uma das pessoas estaria solteira e em busca de um amor. O espaço de escutar e dançar o brega serve para um possível encontro de almas, em que os participantes estão cercados de cerveja e outras bebidas alcoólicas, com danças sensuais e carinhosas, em que necessita o máximo de contato corporal possível, que é a dança do brega romântico.

Mais à frente, a autora também dedica um espaço para uma reflexão de classe em relação ao amor, sobre como a mulher trabalhadora na fase industrial era vista como mulher fácil ou até mesmo prostituta, enquanto o homem era exemplar e mantenedor da casa e da família. São esses papéis, já prescritos, que dão forma à teoria de Judith Butler (2003) sobre a Performatividade de Gênero. Claro que atualmente os papéis foram modificados, o progresso não foi tão grandioso, mas houveram mudanças, o Brasil não é um país totalmente industrial e a mulher também já conseguiu alcançar seus meios de trabalho e sobrevivência, apesar de que ainda continuem tendo a dupla jornada (casa e trabalho) e desigualdade de salários.

Segundo Judith Butler (2003), o gênero é legitimado por meio de gestos, atos e atuações que

são performativos, ou seja, a essência que pretendem transmitir são apenas “fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos” (Butler, 2003). O gênero portanto não tem uma gênese concreta e sim uma performance que surge de acordo com o discurso de poder transmitido por seu contexto ao redor, como por exemplo, a fantasia de que o gênero feminino pratica certas atividades, como leitura, culinária e ensino, mas não as áreas de cálculo, construção ou carregamento de peso.

Se a verdade interna do gênero é uma fabricação, e se o gênero verdadeiro é uma fantasia instituída e inscrita sobre a superfície dos corpos, então parece que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável (Butler, 2003).

Ao exemplificar a performance de gênero por meio da arte de drag e do se travestir, Butler (2003) entende que existem três contingentes da corporeidade que estão presentes nesta situação, são eles o sexo anatômico, a identidade de gênero e a performance de gênero. Além da criação de uma imagem de uma mulher, essas pessoas também conseguem retratar as distinções de gênero que são normalizados pela “ficção reguladora da coerência heterossexual”(2003). Diferente de outras autoras e autores, Judith Butler (2003) não transmite a palavra patriarcado, mas se refere a ele por meio de outras expressões mais específicas e aprofundadas como a anterior. Portanto, o gênero é um ato, uma performance, que serve de resposta a sistemas compulsórios como uma forma punitiva para o indivíduo que nele se encontra, em que são obrigados a se encaixar. Essa performance é, para Butler (2003), um mantenedor da estrutura binária e heteronormativa.

Os vários atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos não haveria gênero algum, pois não há nenhuma “essência” que ele expresse ou exteriorize, nem tampouco um ideal objetivo ao qual aspire, bem como não é um dado de realidade. Assim, o gênero é uma construção que oculta normalmente sua gênese; o acordo coletivo tácito de exercer, produzir e sustentar gêneros distintos e polarizados como ficções culturais é obscurecido pela credibilidade dessas produções [...] (Butler, 2003).

Relacionando o texto à observação feita nos shows de brega, uma frase se sobressaiu... Um dos clientes do restaurante que estavam ali presentes apreciando as músicas e as cantoras mencionou, “Sou raparigueiro e sei dançar, quer mais que isso?”, se vangloriando de seus possíveis “dons”. O que apenas reafirma a existência de um papel feminino e um papel masculino nas relações sociais. A mulher estava lá em busca de um amor, de uma companhia, o homem se vangloriou em demonstrar sua categoria de “raparigueiro”, ou

seja um homem que se relaciona com muitas pessoas ao mesmo tempo, e de não precisar namorar para ser feliz. Além disso, uma das cantoras do palco soltou a frase “Essa é só para quem já levou gaia” antes de uma música. A “gaia” é como é chamada a traição no Nordeste e é um fator que guia muito os ouvintes da música brega, que é uma música de sofrimento, desilusão e como dito, traição. Mas analisaremos algumas em outro momento.

Essa diferenciação dos papéis de gênero, também pode ser visualizada nos textos do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (1900), que identificou a exploração da mulher pelo homem no Brasil “patriarcal-agrário” - como sugerido por ele - por meio de uma “diferenciação dos sexos”. Essa diferenciação exagerada justificava a existência do chamado “padrão duplo de moralidade”. É este padrão que possibilita que o homem gozasse do amor com liberdade e a mulher sendo limitada a ir para cama com o marido e reproduzir, além da liberdade do trabalho para o homem, com variadas áreas disponíveis para atuação e para a mulher as áreas “delicadas”, como arte ou culinária. Por meio de sua observação, é possível notar que a mulher foi colocada no papel do cuidado, desde que o patriarcado existe.

A extrema diferenciação e especialização do sexo feminino em ‘belo sexo’ ou ‘sexo frágil’, fez de muita mulher, mulher de senhor de engenho e de fazenda e mesmo da iaiá de sobrado, no Brasil, um ser artificial, e, por vezes, mórbido”. (Freyre, 1900).

Como retratado nos autores acima, o gênero atravessa a cultura presente e por isso também atravessa o sentimento de amor. O amor do homem se diferencia do amor sentido pela mulher, existem padrões que se inserem nesses formatos de sentir e que refletem o contexto no qual esses sujeitos se encontram. No caso desta pesquisa, no Brasil e mais especificamente em Pernambuco. Esse amor, muitas vezes retratado como um instinto, fora do controle racional humano, ainda possui uma definição diversificada e muitas vezes relacionada com o gênero feminino em sua performance. Muitos pesquisadores se arriscaram em defini-lo, muitos fugiram deste papel quando confrontados em seus estudos, transformando esse sentimento ativo em um “grande intangível”, ou algo abstrato e impossível de classificar. A escritora feminista bell hooks (2000), após reunir em seu livro “Tudo Sobre o Amor: novas perspectivas do amor” as definições de muitos teóricos, em sua maioria homens, e juntar com sua experiência íntima em uma discussão pessoal e terapêutica, pôde visualizar a definição entendida como a mais correta dentro da sociedade na qual vivemos. E ao mesmo tempo pôde comparar a forma como o amor é diferentemente sentido entre a mulher e o homem.

Ainda que tantos meninos sejam ensinados a se comportar como se o amor não importasse, em seu coração, anseiam por ele. Esse anseio não se dissipa simples-

mente porque eles se tornam homens. Mentir, como uma forma de encenação, é um dos modos como articulam a raiva constante diante da promessa não cumprida de amor. Ao abraçarem o patriarcado, precisam abandonar ativamente o desejo de amar. (Hooks, 2000).

Para Hooks (2000), o amor que é descrito como substantivo por muitos, na verdade deverá ser definido como uma ação, o “ato de amar”. E a ideia de amor é construída de forma geracional tendo seu início nas primeiras instituições sociais que o indivíduo presencia, a família. Esta que faz o papel de ensinar o que é amar, mas que na maioria dos casos acaba ensinando que o significado de amor é expressado pelo cuidado coexistindo com a negligência, o que causa toda essa violência cognitiva da estrutura sentimental, a partir disso o amor passa a não ser mais amor e sim abuso. Além da família, a estrutura patriarcal seria uma das grandes culpadas pela forma de relacionamento amoroso contemporâneo e pela diferenciação do entendimento e expressão de amor entre homens e mulheres.

A criação do amor: a grande etapa do crescimento”, de John Bradshaw, é um dos meus livros favoritos sobre o tema. Ele corajosamente tenta estabelecer uma relação entre a dominação masculina (a institucionalização do patriarcado) e a falta de amor nas famílias. Conhecido por chamar a atenção em sua obra para a “criança interior”, Bradshaw acredita que acabar com o patriarcado é um passo em direção ao amor. (Hooks, 2000).

O amor-ação, como irei chamar a partir da visão da autora, foi delineado no livro do psiquiatra M. Scott Peck (1978), em que descreveu o amor como uma escolha além de uma ação pela “vontade de se empenhar ao máximo para promover o próprio crescimento espiritual ou o de outra pessoa”. É tanto uma intenção como uma ação, o que reitera o entendimento dessas emoções como algo não totalmente instintivo, constante e universal, mas sim como algo que é atravessado e atravessa a estrutura cultural na qual se encontra. O amor é uma dessas emoções que são estruturadas e estruturam o seu contexto.

Começar por sempre pensar no amor como uma ação, em vez de um sentimento, é uma forma de fazer com que qualquer um que use a palavra dessa maneira automaticamente assumam responsabilidade e comprometimento. (Hooks, 2000).

Apesar do assunto tratado, Bell Hooks (2000) aponta também para a falta de crença da nova geração no sentimento do amor. Sentimento este que constantemente é empiricamente comprovado como falho, na sociedade atual, e que também se encontra dentro de um contexto cada vez mais patriarcal e portanto culturalmente corrompido,

enquanto por alguns é apenas visto como uma fantasia a ser alcançada, a ser desejada. Com uma visão de seu país, hooks (2000) consegue transpassar os fatores que afetam tanto essa descrença, como os filmes, músicas e livros falam sobre a busca do amor, mas como existem tutoriais e demonstrações de sexualidade por todo o país, mas não existe uma “escola para o amor”(2000). Essa mesma afirmação pode ser feita para o Brasil, ou até mesmo Pernambuco, como algo mais específico. Nosso brega fala sobre amor, sobre querer ser amado(a), nossos livros e poesias também tem o amor como tema, mas nunca aprendemos de verdade como amar. O que fomos ensinados veio de outras pessoas que também não sabiam e que demonstraram que o amor não é algo a se querer tanto assim, e sim algo que apenas traz sofrimento.

Esse desespero em relação ao amor faz par com o cinismo indiferente de fechar a cara diante de qualquer sugestão de que o amor seja tão importante quanto o trabalho, tão fundamental para nossa sobrevivência como nação quanto o ímpeto de ter sucesso. (Hooks, 2000).

Tendo em vista a definição de amor de Hooks (2000), como um amor-ação, a história do amor no Brasil de Del Priore (1952) e as questões de gênero de Freyre (1900) e Butler (2003). É possível perceber que a forma como o amor é visualizado em cada época se modifica e ao depender da pessoa que o sente, sua forma de expressão e sentimento pode ser limitada ou deliberada. Apesar de Freyre indicar o amor do homem como algo livre, ao comparar com o conceito do amor como uma ação, assim como bell hooks o identifica, faz com que essa visão se torne contrária, mas são termos de referência a ações diferentes. Esse suposto amor patriarcal-agrário é visto por cima, por meio de regras e comportamentos sociais vigentes da época. Como por exemplo, o amor nesses fatores, também abrangeria a questão do adultério masculino, na suposta liberdade do homem em ter várias mulheres, em não precisar ser casto e puro, diferente da mulher. O amor-ação é mais genuíno do que pequenas partes superficiais guiadas pelo social e cultural. O amor entendido por hooks é um ideal solitário em meio a um mar de regras culturais patriarcais e que fazem com que mulheres estejam sempre apostos para encontrar o amor-casamento -como irei diferenciar- e o homem do sucesso material. O amor-ação vem como revolução como uma possível queda dos padrões patriarcais e do formato de que apenas mulher ama e o homem deve ser servido, é um guia em meio ao caos e desencanto amoroso atual. Mas como seria esse amor dentro do brega de Pernambuco é o que iremos analisar a partir de agora.

O brega é romântico e periférico

Com visão da complexidade da sociedade capitalista brasileira, não utilizaremos uma abordagem de divisão de classes sendo simplesmente identificadas entre a burguesia e o proletariado, já que a sociedade contemporânea brasileira não se divide em apenas essas estratificação, mas sim em milhares de entrecruzamentos que tornam o contexto social e histórico rico em acontecimentos e especificidades estruturais. Portanto, utilizarei a nomenclatura periferia para identificar a área marginalizada em relação aos centros urbanos, com a participação de pessoas de baixa renda, em sua maioria negra ou indígena, apesar de que a periferia também se encontra entremeada nos contextos urbanos centrais e subúrbios de altas rendas. As categorias ocidentais e arraigadas ao marxismo, não conseguem mais se encaixar no contexto da América Latina e, mais especificamente, no Brasil, que não se encontra totalmente industrial.

As músicas produzidas por alguma parte da sociedade não podem ser tomadas como um produto cristalizado, mesmo que esteja envolvido em uma produção cultural de massa, ainda existe inserida a cultura local e específica de cada tipo de povo. O povo periférico, aqui mencionado, são os moradores de morros, de comunidades, de ocupações, são pessoas que diferente de muitas não nasceram ou cresceram com as mesmas oportunidades que outros que se encontram no topo da sociedade em que vivem. Por isso, são pessoas marginalizadas, inseridas na periferia da cidade. O brega nasce desse contexto, em específico, do contexto amoroso presente nas comunidades periféricas de Pernambuco.

Nas ciências sociais, incluindo a Geografia, o único consenso que há quando se propõe contextualizar o Brega é que ele é um elemento obtuso e de difícil precisão, principalmente quando se pretende conceituá-lo, seja no estilo estético e/ou de vida, seja pelo próprio gênero musical. (Vilela, 2023),

Para Pierre Bourdieu (2007), o gosto musical carrega consigo uma carga social e portanto, as diferenças de classe. Ele definiu em três tipos de gostos musicais, que torna visível a existência de uma segregação social dentro do contexto musical. O gosto legítimo, que é o gosto musical por produções mais clássicas e ocorre em classes mais dominantes, na elite, no caso brasileiro, a classe rica. O gosto médio é mais frequente nas classes médias, com peças artísticas medianas em sua produção. E o gosto popular, que são os ritmos mais escutados pelas classes populares ou periféricas, aqui como exemplo destes, o brega.

O brega não obteve um ponto oficial de sua origem, muitos estudiosos dizem que foi trazido com as ideias da jovem guarda, mas que ao invés de ser modificado para novos ritmos ele se fincou na temática romântica. Apesar da composição da cena produtora do brega romântico contar com mais mulheres nos dias atuais, nos primórdios do ritmo, a

maioria era composta por homens, o que demonstrava sua base patriarcalista.

Ao serem questionados, alguns dos entrevistados disseram estarem conectados com o brega por terem crescido ao redor dele. Um dos entrevistados, um homem de quarenta e seis anos, vou chamá-lo de André, lembrou sua infância e os casos e acasos entre os pais, o que fez com que ele conseguisse ser acolhido pelas letras dos bregas antigos, que falavam de traição e de paixões ardentes. Quando adolescente, se abrigou nas festas de brega que aconteciam no bairro do Iburá, no Recife, além de ser o local oficial dos jovens da periferia da época. Era onde se encontravam para dançar, beber e beijar nas noitadas de Pernambuco.

A questão do brega ser um reflexo do amor em pernambuco, foi totalmente confirmado, apesar de que cada personalidade contém sua forma de intensidade e aprendizados no amor. Uma das entrevistadas, irei chamá-la de Elisa, de vinte e seis anos, moradora do centro do Recife, afirmou como o amor em sua visão é uma troca e como esse amor é diário e até mesmo relacionado à cidade do Recife, já André disse ser na verdade um dar sem esperar algo em troca, reafirmando a posição sobre o amor de Bell Hooks (2000), um amor altruísta.

Além disso, esse ritmo musical é feito e é entendido e consumido em sua maior parte pelos moradores de comunidades e periferias de Pernambuco, apesar da grande expansão atual do mercado da música brega para além das classes baixas. O fato também foi comprovado durante as entrevistas. Uma das entrevistadas, mulher, moradora do bairro da Iputinga no Recife, vou chamá-la Luiza, afirmou que o “amor seria um estado que pode se apresentar de forma permanente ou passageiro”. Ao afirmar isso, a entrevistada colocou o amor paixão e o amor romântico nos mesmos patamares, sendo ambos tipos de amor diferentes, mas que devem ser levados em conta, assim como o brega o faz. É isso que disse diferenciar o brega romântico para os variados estilos de brega, é uma letra e um ritmo que “bate diferente” ou que “pega no sentimental”, ou seja, algo mais profundo e também aberto para identificações emocionais dos ouvintes. Em contraposto, seu namorado, Mário, também entrevistado, havia dado uma resposta diferente para o que seria o amor para ele, em que disse ser “um amor independente [...] em que a pessoa possua livre escolha para caminhar do meu lado”. No que sua namorada respondeu “o amor tem várias formas[...] O amor está na atenção, no cuidado e nas pequenas coisas”. Demonstrando a diferença entre os entendimentos de ambos dentro de uma relação. Na questão de diferenciar o amor expressado por uma mulher e por um homem, foi unânime a resposta de que a mulher demonstra mais os sentimentos e que foi ensinada a delicadeza e a ser quem ama socialmente, já o homem guarda para si como forma de indiferença e imposição de poder,

Quem nunca sofreu ao som da Musa do Calypso, Priscila Senna, que atire a primeira pedra. A cantora popularizada faz parte da trilha sonora da maioria dos ouvintes entrevistados, com uma das mais famosas músicas “Podem até nos separar”, criada e produzida em 2014 e até hoje alcançando as tops mais tocadas nas rádios. A música foi citada durante as entrevistas, ao questionar se em algum momento alguma letra de brega teve influência ou identificação para o ouvinte. Apesar de muitos não acompanharem as músicas mais atuais, é unânime o conhecimento das músicas iniciais, lideradas pela presença do chamado “Rei do Brega”, Reginaldo Rossi, que se tornou o homenageado do grande bloco Galo da Madrugada, no carnaval deste ano.

A música tema do carnaval, “Em plena lua de mel”, foi entoada nas vozes de milhares de pernambucanos em diferentes blocos de rua, como os grandes e familiares blocos “Amantes de Glória” e o “Eu acho é pouco”. Até mesmo na sessão do Galo da Madrugada em São Paulo, o cantor foi homenageado e também lembrado por suas músicas com o tema de traição e sofrimento amoroso. “Dizem que o seu coração voa mais que avião, dizem que o seu amor só tem gosto de fel. Vai trair o marido, em plena lua de mel” (Rossi, 2005). O entendimento desse amor do brega foi possível pelas interpretações das músicas, como veremos na próxima seção.

O “sofrer de amor” nas letras do brega romântico

Nesta seção iremos tratar de uma análise interpretativa de duas músicas famosas do brega. A análise está partindo de uma escolha em que foi priorizada as músicas mais citadas, ouvidas e que transpassam o sofrimento amoroso que é característico do brega. A partir das letras é possível perceber a forma que o amor, ou nesse caso, a perda dele, se faz presente no ritmo musical, até mesmo na forma melódica, lenta e dramática que as músicas são cantadas.

5.1 Diário - Companhia do Calypso, 2005.

“Vou arrancar do meu diário

As folhas que escrevi falando de você

Vou devolver a sua foto pra não olhar pra te esquecer

Eu vou tirar você de mim

Ou nas suas cartas de amor vou dar um fim

Se acabou pra que guardar

Lembranças suas que me fazem chorar

Vou arrancar do meu diário
 As folhas que escrevi falando de você
 Vou devolver a sua foto pra não olhar pra te
 Esquecer
 Eu vou tirar você de mim
 Ou nas suas cartas de amor vou dar um fim
 Se acabou pra que guardar
 Lembranças suas que me fazem chorar
 Decidi tirar você da minha vida
 Não tem volta, é pra valer
 Tô decidida
 Decidi tirar você da minha vida
 Não tem volta, é pra valer
 Tô decidida
 Vou devolver a sua foto pra não olhar pra te
 Esquecer
 Eu vou tirar você de mim
 Ou nas suas cartas de amor vou dar um fim
 Se acabou pra que guardar
 Lembranças suas que me fazem chorar
 Decidi tirar você da minha vida
 Não tem volta, é pra valer
 Tô decidida”

Na música “Diário” da banda Companhia do Calypso e cantada na voz de Mylla Karvalho, o quesito amor é visto exatamente em sua ausência, na separação. Bell Hooks (2000) afirmou em seu livro como é mais fácil falar da perda do que do amor. “É mais fácil articular a dor da ausência do amor do que descrever sua presença e seu significado em nossa vida”.

E é especialmente difícil falar de amor quando o que temos a dizer chama a atenção para o fato de que sua falta é mais comum que sua presença, para o fato de que muitos de nós não temos certeza do que estamos dizendo quando falamos de

amor ou de como expressá-lo. (Hooks, 2000) .

Ao “arrancar” as folhas do diário, jogar fora as cartas, a cantora experimentou uma catarse dramática em relação ao término de um amor. O luto que também faz parte do processo da falta de amor, como também a necessidade de um esquecimento de alguém que se foi e por isso o ímpeto de destruir todos os resquícios de uma história em conjunto, um descarte, assim como a mesma se sente descartada. É a escolha do esquecimento ao invés da dor da separação. Com uma letra curta e repetitiva, a música consegue transpassar esse sentimento doloroso de um amor perdido e de um ressentimento com quem se foi, o que adentra a categoria do tão chamado sentimento de rejeição ou abandono, na psicologia/psicanálise. “Nas suas cartas de amor vou dar o fim se acabou pra que guardar lembranças suas que me fazem chorar?” (Karvalho, 2005)

Nesta estrofe, Mylla Carvalho consegue, por meio de sua entonação, denotar a tristeza e a frieza arraigada aos sentimentos. A mistura do quente e do frio em uma só canção. Além do sentimento de luto do amor, a composição também transpassa como o amor contemporâneo tem essa necessidade de ser “superado”, de como os sujeitos envolvidos carregam consigo o traço de tentar alcançar uma superioridade em uma situação interpessoal. Assim como nas instituições da sociedade de classe e capitalista que carregam o fator racional, o amor é uma competição para saber quem consegue fingir mais que sente menos, quem conseguirá agir como o mais racional e portanto, o mais correto no senso comum.

Com isso, é possível perceber a forma que o amor é visto na sociedade contemporânea, no caso da música brega, na sociedade pernambucana. O amor, portanto, é visto em sua ausência, que é tratada com mais afinco, comprovando as afirmações de Hooks (2000). Em outras canções, será possível visualizar um tipo de amor, mas é uma forma de criação musical mais escassa no meio brega, mas ainda assim, existente.

5.2 Podem até nos separar - Priscila Senna, 2014.

*“Se eu pudesse apertar um botão
E te arrancar de vez do coração
Se fosse só eu te mandar embora
E te arrancasse da minha memória
Mas eu não sou nenhum computador
Que com um clique deleta o amor
E eu não sou nenhum celular*

*Pra te excluir só basta apertar
Posso até dizer que não te quero mais
Difícil é o meu coração entender
Porque o nosso amor
Não pode acontecer
Podem até nos separar
Mas nosso amor nunca vai acabar
Podem até dizer que não
Mas você nunca vai sair
Podem até nos separar
Mas nosso amor nunca vai acabar
Podem até dizer que não
Mas você nunca vai sair
Do meu coração
Se eu pudesse apertar um botão
E te arrancar de vez do coração
Se fosse só eu te mandar embora
E te arrancasse da minha memória
Mas eu não sou nenhum computador
Que com um clique deleta o amor
E eu não sou nenhum celular
Pra te excluir só basta apertar
Posso até dizer que não te quero mais
Difícil é o meu coração entender
Porque o nosso amor
Não pode acontecer...
Podem até nos separar
Mas nosso amor nunca vai acabar
Podem até dizer que não*

*Mas você nunca vai sair
Podem até nos separar
Mas nosso amor nunca vai acabar
Podem até dizer que não
Mas você nunca vai sair
Do meu coração...”*

A música brega, que é uma das mais escutadas pelos ouvintes, é cantada pela cantora Priscila Senna, anteriormente conhecida como a Musa do Calypso. A canção foi lançada no ano de 2014, no início da carreira da cantora nascida em Olinda, que é conhecida por ter um gênero intermediário entre brega, bachata e sertanejo.

A música retrata uma necessidade de separação existente entre duas pessoas, mas que se torna impossível pelo forte sentimento amoroso sentido. O amor é visto como um sentimento infinito e poderoso, quase uma obsessão, mas romantizado pela letra melódica e lenta do brega. “Podem até nos separar mas nosso amor nunca vai acabar” (Senna, 2014)

A cantora se utilizou de artefatos tecnológicos para uma comparação do coração figurativo e sentimental. O uso pode chamar a atenção do público moderno e tornar ainda mais intensa a mensagem da música, transformando a tecnologia como algo menos poderoso do que o amor sentido, que é um amor exacerbado, apaixonado e proibido, já que afirma não poder acontecer. “O meu coração não é um computador, que com um clique deleta o amor. E eu não sou nenhum celular, pra te excluir só basta apertar”(Senna, 2014)

Apesar da letra ser simples e repetitiva, Priscila consegue trazer o sentimento que é entendido por ela como amor, que se assemelha ao amor paixão de Giddens (1992), podendo ser até mesmo intensificado pela impossibilidade de existir. É uma visão romantizada de uma possível traição ou até mesmo uma versão moderna de Romeu e Julieta.

Por ser uma mulher ao se expressar, a cantora torna o amor algo fantasioso, assim como mencionado por bell hooks (2000), quando afirmou que o amor para alguns chega a ser uma fantasia a ser alcançada, para outros algo mais real e racional, que se torna apenas uma relação de domínio e poder. Porém, a música não torna a relação de homem e mulher tão explícita ao ponto de ser possível observar a diferença comportamental entre os gêneros, com relação ao amor. A narrativa de separação, falta e luto em relação ao amor continua sendo forte nas letras de brega.

Considerações Finais

A emoção é uma porção presente no dia a dia sociocultural, como podemos observar em Le Breton (1980) e Rosaldo (1980). O pensamento em si possui seu pedaço de sentimentalismo, até mesmo o mais racionalizado possível é atravessado pelas formas de sentir da cultura que o cerca. O amor é uma dessas emoções que é atravessada diretamente pela forma de se comunicar de um povo, pelos símbolos culturais, sons etc. Por isso, que por meio da música é possível identificar esses fatores, símbolos e sons que adentram as emoções expressadas pela canção. Neste caso as canções foram de amor, seja seu sofrimento, sua falta, sua perda ou o avassalamento causado por ele. Essas canções também foram uma representação de uma parte social específica, a periferia de Pernambuco, o que insere mais fatores sociais de classe no formato de expressão obtido.

O amor entendido no Brega Romântico, é um amor exacerbado, monogâmico e passional, se igualando ao amor-paixão de Giddens (1992), o sentimento desnorteador que vem em conjunto com uma obsessão e uma compulsão sexual. É um amor que, em sua falta, tira do eixo a pessoa que o sente. Esse tipo de amor ainda se encontra diferente do amor-romântico também trazido pelo teórico. Um amor individual e ao mesmo tempo visando o coletivo social e suas atividades.

Apesar de um ideal de amor, que é o da troca e da ação, ter sido implementado nas gerações atuais, ainda é visível, como verificado nas entrevistas, a existência de traços patriarcais nas formas de praticar o amor. A música brega é capaz de demonstrar essa realidade mais visceral e impulsiva do cotidiano Pernambucano. Como o amor, em sua falta, causa sofrimento e como é circulado por problemáticas que até mesmo os ouvintes podem se identificar com a letra de uma música sobre traição ou até mesmo uma que trata as partes envolvidas como competidores. O amor feminino, pôde ser visto como um amor fantástico e constantemente perseguido pela pressão social, que antigamente, como citou Del Priore (1952), era causada pelo casamento. Agora velada pelos julgamentos sociais, como por exemplo, uma mulher solteira aos trinta anos não é vista como digna ao festejar com amigos e ter vários casos amorosos, já o homem da mesma idade é visto como garanhão, no auge de sua virilidade e assim, tratado com respeito e admiração. Então, é possível afirmar que apesar da constante descrença no amor das gerações atuais, como percebido por Hooks (2000), o amor ainda é encontrado em seu formato mais passional, sua ausência ainda é mais sentida do que a sua presença e ele continua a ser guiado pelas diretrizes sociais patriarcais. Por fim, La Rochefoucauld (apud Le Breton, 1980), acertou de forma irônica, ao apontar o amor como causador de mais males que os outros sentimentos. Mas ele só causou pois nunca nos foi ensinado a amar.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila & LUTZ, Catherine (eds.), *Language and the politics of emotion*. (Studies in Emotion and Social Interaction 1.) Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BUTLER, Judith. *Problema de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BOURDIEU, P. *Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007.
- DEL PRIORE, Mary. *História do Amor no Brasil*. 2ªed. São Paulo: Contexto, 2006.
- FISCHER, Ernst. *A necessidade da arte: Uma interpretação marxista*. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989.
- FREYRE, Gilberto. *Seleção para jovens por Gilberto Freyre*. Organizada pelo autor com colaboração de Maria Elisa Dias Collier. 3ª ed. Recife, Secretaria de Turismo, Cultura e Esportes/ Rio de Janeiro. J. Olympio, 1980
- GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Ed. UNESP. Tradução de Magda Lopes. 2003
- HOOKS, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Elefante, 2020.
- MAUSS, Marcel. *A expressão obrigatória dos sentimentos* In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org.). *Mauss. Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979. pp. 147-53.
- LE BRETON, David, 2009. *As Paixões Ordinárias: Antropologia das Emoções*. Petrópolis, Vozes. 276pp.
- LORENZO, Oswaldo; JÚNIOR, João Fortunato Soares de Quadros. *Preferência musical e classe social um estudo com estudantes de ensino médio de Vitória, Espírito Santo*. ABEM Londrina, julho de 2013.
- LOUREIRO, Vivian Maria Rodrigues. *Música enquanto manifestação cultural e sua relação com o sagrado*. Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2009, p.79.
- MAUSS, Marcel. *A expressão obrigatória dos sentimentos* In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org.). *Mauss. Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979. pp. 147-53.
- REZENDE, Claudia Barcellos e COELHO, Maria Claudia. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. 136p
- ROSALDO, Michelle Zimbalist. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *Em Direção a uma antropologia do self e do sentimento*. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.

18, n. 54, pp. 31- 49, 2019.

VALENCIO, Norma Felicidade Lopes da Silva. Desastres: tecnicismo e sofrimento social. *Ciência & Saúde Coletiva*, 19(9):3631-3644, 2014.

VILELA, Pedro Henrique Teixeira. *Uns Pedacinhos do Brasil: comentários a partir das evocações sócio-espaciais pela música brega romântica no Nordeste do Brasil(1970-1990)*, Recife, UFPE. 2023.

Apêndice I

Roteiro para entrevista com ouvinte

Introdução

Indicar que a pesquisa não utilizará seus nomes apenas características os mantendo em anonimato e sem exposição.

Informações Demográficas

- Peça informações básicas sobre o entrevistado, como idade, sexo, estado civil e tempo de residência em Pernambuco.

Parte Principal: Amor Romântico em Pernambuco

1 - O que é o amor para você?

2 - Como você vivencia o amor em seu cotidiano?

3- Você acha que o amor é diferente para homens e mulheres?

4- Porque você gosta do brega romântico? herança cultural local.

5 - Alguma letra de música de brega já chegou a te influenciar em alguma decisão amorosa?

6- Você acha que o brega é realista?

7 - Você acha que a música brega mudou em relação aos antigos e aos novos bregas românticos? Se sim, como?

8- Porque os clubes e eventos sociais do Estado usam muito o ritmo do brega para datas especiais e comemorações?

9- Qual parte da sociedade pernambucana você acha que é mais impactada pela música brega?

A ATUAÇÃO DO ASSISTENTE SOCIAL NA SAÚDE: UMA REFLEXÃO SOBRE O CENTRO DE ATENÇÃO PSICOSSOCIAL – ÁLCOOL E DROGAS NO MUNICÍPIO DE SERRA TALHADA – PE.

AVERALDA PEREIRA NUNES¹⁶

JANE MARIA DA ROCHA¹⁷

LÉICA NATÁLIA BARBOSA DA SILVA GOMES¹⁸

RESUMO

O presente artigo busca uma análise sobre a atuação do assistente social junto aos usuários atendidos no Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e Drogas no município de Serra Talhada - PE. De acordo com as premissas da reforma psiquiátrica, o Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e Drogas é um serviço de saúde pública voltada não só para o tratamento dos usuários em relação ao uso ou abuso de álcool e drogas, é também um dispositivo de atuação onde trabalha a reinserção familiar, social e comunitária dos usuários. Com base neste contexto, surgiu à necessidade de conhecer a atuação do assistente social junto aos usuários atendidos no CAPS AD no município de Serra Talhada - PE, proporcionando uma discussão acerca do serviço social, da política de saúde e outras possíveis contribuições para o processo de tratamento dos usuários atendidos no equipamento, identificando os desafios enfrentados pelo profissional de Serviço Social no equipamento. Para tanto, foram utilizadas as técnicas de pesquisa qualitativa, no sentido de conhecer o serviço de saúde, reconhecido como um dispositivo de caráter resolutivo, propiciando o protagonismo ético e a participação ativa dos usuários, bem como os familiares na execução dos trabalhos terapêuticos relacionados ao uso de substâncias psicoativas.

PALAVRAS-CHAVES: CAPS AD; Família; Saúde Mental; Serviço Social;

ABSTRACT

This article seeks an analysis of the role of the social worker with the users assisted at the Psychosocial Care Center - Alcohol and Drugs in the municipality of Serra Talhada - PE. According to the premises of the psychiatric reform, the Psychosocial Care Center - Alcohol and Drugs is a public health service focused not only on the treatment of users in relation to the use or abuse of alcohol and drugs, but also an actuation device where works the family, social and community reintegration of users. Based on this context, the need arose to know the role of the social worker with the users assisted at CAPS AD in the municipality of Serra Talhada - PE, providing a discussion about social service, health policy and other possible contributions to the process of treatment of users served on the equipment, identifying the challenges faced by the Social Service professional on the

16 INESP

17 INESP

18 INESP

equipment. For that, qualitative research techniques were used, in the sense of knowing the health service, recognized as a resolutive device, providing ethical leadership and active participation of users, as well as family members in the execution of therapeutic work related to use of psychoactive substances.

KEYWORDS: CAPS AD; Family; Mental health; Social service;

INTRODUÇÃO

O Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e Drogas constitui um serviço estratégico na política de saúde mental que consolida as propostas da Reforma Psiquiátrica, trata-se de um processo de transformação complexa nos campos do saber, da ética, da cultura e da cidadania na relação com os sujeitos na vida em sociedade e na relação com os aparatos estatais de políticas públicas, constituindo assim um campo de atuação para os assistentes sociais (AMARANTE, 2007).

Os processos de trabalho em saúde mental são dispositivos reservados a acolher os usuários com sofrimentos mentais através do consumo ou abuso de substâncias psicoativas, promovendo a reinserção social, familiar e oferecendo atendimento multiprofissional, baseado e fundamentado no Sistema Único de Saúde.

O papel da família é de fundamental importância no tratamento do usuário de substâncias psicoativas, uma vez que o consumo dessas substâncias provoca um impacto direto na estrutura familiar. Em virtude de tais situações, compete aos profissionais dos serviços de atenção à saúde mental, que atuam no CAPS AD, compreender a realidade vivenciada pelo grupo, além de proporcionar todo o suporte e apoio para manutenção e fortalecimento dos vínculos afetivos, por meio da participação no serviço de promoção e tratamento dos usuários, bem como construção de estratégias que assegurem a efetiva reinserção social.

Dessa forma, o estudo aborda a seguinte problemática: Como se dá a atuação do assistente social junto aos usuários no Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e Drogas no município de Serra Talhada-PE?

Por consequência, o presente estudo tem como objetivo analisar a atuação do assistente social junto aos usuários atendidos no Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e Drogas no município de Serra Talhada-PE. Quanto aos objetivos específicos, busca-se apresentar uma

discussão acerca da Política de Saúde e suas contribuições para promoção, prevenção e o tratamento dos usuários de álcool e outras drogas, identificando os desafios enfrentados pelo assistente social no atendimento aos usuários, a fim de conhecer as atividades ofertadas para os usuários no Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e Drogas no município de Serra Talhada-PE.

Considerando que o álcool e droga é um problema individual e coletivo, pois ao mesmo tempo em que afeta a saúde mental, vida social e familiar do usuário também pode acarretar um possível estado de vulnerabilidade, rompendo os vínculos afetivos e deixando-os expostos às diversas questões sociais.

A Organização Mundial de Saúde classifica o uso de álcool e outras drogas como um dos principais problemas de saúde pública, diante da realidade é indispensável conhecer a atuação do Assistente Social no Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e Drogas, pois além de ser um importante serviço de saúde no campo de atuação e intervenção no tratamento do usuário em relação ao uso ou abuso de álcool e drogas, inclusive trabalha à família e a reinserção social do usuário.

O Centro de Atenção Psicossocial é um dispositivo alternativo da rede de atenção à saúde mental que é consequência da Reforma Psiquiátrica, vinculada à conquista do SUS pela Reforma Sanitária. O trabalho é desenvolvido com ênfase à dimensão social dos problemas mentais, com intuito de emancipar o usuário do serviço sujeito de direitos. Ou seja, nessa instituição há uma psiquiatria da desinstitucionalização que entende as contradições da realidade e o lado social, criticando a institucionalização do sujeito em manicômios. Cabe destacar que essa análise não é contra as instituições em si, mas a favor de uma transformação para atender a um projeto político democrático e popular e não repressor (BISNETO, 2011).

Desta forma, o uso de substâncias psicoativas pode prejudicar a vida emocional, social, psíquica e familiar do usuário, baseada em todas essas situações surgiu à necessidade para elaborar a pesquisa no intuito de contribuir para o conhecimento da realidade enfrentada pelo usuário e seus familiares, mostrando como é a oferta do serviço e como o serviço social atua com essa demanda.

Segundo Guerra (2000) analisar as competências e atribuições profissionais requerem:

*Refletir sobre a instrumentalidade no exercício profissional do assistente social como uma propriedade ou um determinado modo de ser que a profissão adquire no interior das relações sociais, no confronto entre as condições objetivas e subjetivas do exercício profissional*¹. (GUERRA, 2000, p. 1).

O uso de instrumentos técnicos-operativos permite ao assistente social desenvolver, junto aos usuários do CAPS AD, um trabalho produtivo, visando intermediar o processo de reinserção social, a partir das diferentes realidades sociais apresentadas.

Para alcançar esse objetivo, foi realizada uma análise estabelecendo uma comparação com as bases teóricas, como por exemplo, o código de ética, os parâmetros para a atuação do assistente social na política de saúde e a revisão de literatura de autores que debatem o tema. Dentre as principais referências utilizadas se destacam: Marilda Vilela Iamamoto, Yolanda Guerra, José Augusto Bisneto e Amarante que analisam a importância da atuação do assistente social na política de saúde mental, tendo a análise como a base empírica para a produção do conhecimento aqui explicitado.

SERVIÇO SOCIAL E SAÚDE MENTAL NO BRASIL

A inserção do Serviço Social na área da saúde mental deu-se de forma gradativa e se define a partir das condições históricas do desenvolvimento da saúde no Brasil. Foi com o surgimento da Reforma Sanitária que o Serviço Social ganhou vez na saúde mental, em decorrência disso, quando no Brasil ocorreu o Movimento da Reforma Psiquiátrica, influenciado pelo movimento que vinha ocorrendo na Itália, trazendo para o país novos modelos de atenção à implantação da saúde mental, juntamente com discussões nos encontros de trabalhadores capacitados em saúde, bem como a organização de congressos locais e nacionais a fim de se pensar na desconstrução do modelo psiquiátrico asilar e iniciar a criação de novos serviços substitutivos em saúde mental.

No Brasil, o Serviço Social é responsável pela manutenção da saúde mental nas comunidades socioeconomicamente vulneráveis, desenvolvendo um papel importante no processo de humanização do tratamento psicológico e psiquiátrico, cumprindo a função social na medida em que se utilizam os recursos dos governos para tornar acessível o tratamento dos usuários carentes que não possuem condições financeiras para custeá-lo. Contudo, a saúde mental consiste em um equilíbrio emocional permitindo ao indivíduo conviver de maneira saudável em sociedade, em geral este está relacionado a uma série de fatores psicológicos que se desenvolvem ao longo da vida.

A saúde é um direito de todos e um dever do Estado em garanti. Nessa perspectiva, a área da saúde necessita do campo de atuação do serviço social para batalhar pela garantia de direitos sociais e efetivação de políticas públicas. Sendo assim, a Constituição Federal do Brasil de 1988, no seu artigo 196 dispõe o seguinte:

Art. 196 - A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, prevenção e recuperação. (Constituição Federativa do Brasil, 1988).

O serviço social na saúde mental deve seguir os parâmetros para atuação baseado no Conselho Federal de Serviço Social (CFESS) que estabelece a Resolução nº 569/2010, sempre respeitando o limite profissional e a realização de atividades para fins terapêuticos.

Conforme Vasconcelos (2010, p.144), a atuação do serviço social em saúde mental se configura em um campo influenciado por movimentos de higiene mental, reconceituação e a reforma psiquiátrica.

Como área da saúde e, portanto campo de atuação, o assistente social, é o profissional que intervém nas expressões da questão social existentes na sociedade, integrando as equipes multiprofissionais dos serviços substitutivos de saúde mental, orientando a atuação numa perspectiva de fortalecimento da rede social e da coletividade dos sujeitos, permitindo o fortalecimento do serviço a partir do oferecimento da assistência integral.

Nesta perspectiva, o assistente social, é valorizador de seu projeto ético político, tem em vista articular suas ações numa finalidade de permitir que a cidadania compreenda que o profissional deve atuar, na saúde mental, de acordo com o caráter de mobilização rumo à construção de uma nova ordem societária, desenvolvendo seu ativismo político, sua dinâmica de atuação e também utilizando sua criatividade para sugerir alternativas, transpondo barreiras que possam vir a ser impostas.

De acordo com Bisneto (2011, p.40), o movimento de reforma psiquiátrica veio propor novos encaminhamentos metodológicos, com a possibilidade de o assistente social intervir de forma efetiva nas respostas da questão social na área da saúde mental, pois, diante de uma sociedade capitalista, o assistente social se encontra em contradição, pois ao mesmo tempo em que o profissional luta para manter a reforma psiquiátrica nas instituições vivemos um contexto excludente, visto que atualmente só se aumenta o número de pessoas com transtornos mentais.

2.1. A ATUAÇÃO DO ASSISTENTE SOCIAL NO CENTRO DE ATENÇÃO PSICOSSOCIAL - ÁLCOOL E DROGAS

Partindo do contexto histórico, foi com o movimento da Reforma Psiquiátrica que se consistiu a abertura de novas possibilidades para que o assistente social pudesse intervir nas refrações da questão social, apresentadas a partir dos atendimentos no âmbito da política de saúde mental.

A atuação do Assistente Social na Política de Saúde Mental busca refletir sobre as estratégias para oferecer materialidade às atribuições profissionais, a partir do trabalho nessas instituições.

Os profissionais do Serviço Social contribuem para o campo da saúde mental, baseados no Código de Ética, na Lei de Regulamentação da Profissão Nº 8.662/1993, e nas orientações dos Parâmetros de atuação na Política de Saúde Mental, formulando e implementando propostas que contribuam com a cidadania, mantendo um olhar crítico sobre o usuário de saúde mental e seus familiares, assim, como orientar e encaminhar providências das várias expressões da questão social, na busca de dar respostas a essas demandas através de um trabalho interventivo.

Os assistentes sociais trabalham com a questão social nas suas mais variadas expressões cotidianas, tais como os indivíduos as experimentam no trabalho, na família, na área habitacional, na saúde, na assistência social pública e etc. (Iamamoto, 2004, p.28).

Na área de assistência à saúde mental, o assistente social enfrenta muitos desafios, onde podemos destacar os seguintes: identificar seu objeto de trabalho, contribuir para que o profissional seja conduzido como um intermediador em direção à viabilização do acesso, fazendo uso dos instrumentais técnicos operativos, acompanhados da competência teóricometodológica, possibilitando um detalhamento da realidade social em que o usuário está inserido, conseqüentemente assegurando a efetivação e garantia aos direitos humanos e sociais.

Visando contribuir com a categoria, a partir de orientações gerais sobre as competências a serem materializadas, ou seja, conduzir o assistente social no exercício profissional de forma a atender as demandas que nos emergem diversos espaços de trabalho nessa área.

Procura nesse sentido expressar a totalidades das ações que são desenvolvidas pelos assistentes sociais na área da saúde, considerando a particularidade das ações desenvolvidas nos programas de saúde, bem como, na atenção básica, média e

alta complexidade em saúde. Por outro lado, a opção em não estrutura-la a partir dessas frentes de trabalho visa superar o registro de ações que são comuns nessas frentes e que tendem a se repetir quando a perspectiva é apontar as atribuições dos profissionais na saúde. (CFESS, 2010, p. 17)

Quanto à atuação do assistente social na política de saúde mental, os profissionais de serviço social enfatizam as determinações sociais e culturais, preservando sua identidade social, ou seja, toda ação do profissional deve atender a necessidade social do usuário sem perder suas características e identidades específicas.

Em relação à intervenção nas expressões da questão social e suas múltiplas faces, o trabalho do assistente social deve ser voltado à manifestação do preconceito, desemprego, falta de moradia, precarização do trabalho, dentre outras expressões presentes na sociedade, visto que, este é um espaço que surgem diversas demandas, que vão além da assistência psiquiátrica, mas que também estão relacionadas aos usuários e familiares em suas relações sociais, culturais e demais áreas de investimentos em políticas públicas.

No Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e Drogas, os profissionais de Serviço Social realizam ações específicas junto aos usuários, a partir de um olhar diferenciado, no que concerne à interpretação das mazelas sociais, pois:

Para aprender o significado social da prática profissional propõe inseri-la no conjunto das condições e relações sociais que lhe atribuem um sentido histórico e nas quais se torna possível e necessária. O Serviço Social afirma-se como um tipo de especialização do trabalho coletivo, ao se constituir em expressão de necessidades sociais derivadas da prática histórica das classes sociais no ato de produzir ou reproduzir seus meios de vida e de trabalho de forma socialmente determinada (IAMAMOTO, 2007, p.88).

Desta forma, os assistentes sociais no Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e Drogas trabalham de forma interdisciplinar junto à articulação da rede de serviços com as intervenções necessárias para com o usuário e sua família, pois as demandas são diversificadas, desde o primeiro atendimento, a escuta, a orientação sobre encaminhamentos para um serviço de saúde, além do estudo da situação do usuário para a elaboração do plano terapêutico singular individual.

Porém, o assistente social também sofre com situações que dificultam a atuação, consequentemente, influencia na recuperação da saúde mental do usuário, exigindo do profissional a intervenção em outras expressões da questão social, o que explica a importância da articulação do serviço do CAPS AD com a rede de serviços de saúde.

Contudo, torna-se fundamental o conhecimento das expressões da questão social, visto que as mesmas interferem no tratamento da saúde mental dos usuários de substâncias

psicoativas, dada a complexidade do entendimento na medida em que esta ultrapassa o campo saúde mental dependendo das condições objetivas, subjetivas e da vida em sociedade.

O CENTRO DE ATENÇÃO PSICOSSOCIAL NO CONTEXTO DE ÁLCOOL E DROGAS

A Reforma Psiquiátrica Brasileira possibilitou todo o processo de desinstitucionalização da psiquiatria com cuidados para a saúde mental do usuário ou portador de transtorno mental, com o objetivo de defender os direitos do usuário que sofre com algum tipo de problema de saúde mental, em meio a tantas mudanças no âmbito da saúde e com a Lei nº 11.206/2001 que contribuiu para a abertura dos serviços que substituíssem os hospitais psiquiátricos e manicômios, a exemplo disto surge o Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), *in verbis*:

Os CAPS são instituições destinadas a acolher os pacientes com transtornos mentais, estimular sua integração social e familiar, apoiá-los em suas iniciativas de busca da autonomia, oferecer-lhes atendimento médico e psicológico. Sua característica principal é buscar integrá-los a um ambiente social e cultural concreto, designado como seu –território, o espaço da cidade onde se desenvolve a vida cotidiana de usuários e familiares. (BRASIL, 2004).

Os Centros de Atenção Psicossocial se estruturam como serviços de atendimento diário e seu funcionamento é regulamentado pela Portaria nº 336, de 19 de fevereiro de 2002, tem capacidade operacional para atender em municípios com mais de 70.000 habitantes, como parte integrante da Política de Saúde Mental, Política Nacional Antidrogas e da rede do Sistema Único de Saúde (SUS).

Os Centros de Atenção Psicossocial são instituições acolhedoras de usuários que apresentam transtornos mentais, oferecendo-lhes além de atendimentos clínicos, psicológicos, médicos psiquiátricos, como também na busca da reinserção social, cultural e familiar. O tratamento para cada usuário segue uma coordenada individual, por meio de um projeto terapêutico único, sendo este desenvolvido por uma equipe multiprofissional.

Os Centros de Atenção Psicossocial se apresentam nas seguintes modalidades (CAPS I, CAPS II, CAPS III, CAPSi e CAPS AD), substituem os hospitais psiquiátricos, induzindo os usuários a total responsabilização e autonomia durante o seu tratamento.

No CAPS, a equipe interdisciplinar deve prezar a singularidade dos usuários, respeitando a sua história, cultura e vida cotidiana. Atualmente, a Política de Saúde Mental do Ministério da Saúde, os Centros de Atenção Psicossocial, dentre outras modalidades, são considerados dispositivos estratégicos para a organização da rede de atenção em saúde mental e que

de forma bastante aceitável, tem sido implantado em todo Brasil com resultados positivos tanto pela aceitação dos usuários quanto aos bons resultados dos tratamentos concluídos.

O Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas é um serviço de saúde especializado para dependentes químicos que desenvolveram ou não transtornos mentais, decorrentes do uso abusivo de álcool e outras drogas.

O CAPS AD é parte complementar de uma rede que integra a Política de Saúde Mental do Ministério da Saúde para Atenção Integral aos Usuários de Álcool e Outras Drogas, atendendo as diretrizes da Reforma Psiquiátrica que prevê a mudança do sistema de internação asilar, consolidando todas as modalidades de CAPS, inseridos na saúde mental, na ressocialização do usuário e sua família, na busca de proporcionar um espaço com atividades voltadas a restabelecer a vida psíquica e social do usuário e sua família. Nessa perspectiva,

A assistência aos usuários de álcool e drogas deve ser oferecida em todos os níveis de atenção, privilegiando os cuidados em dispositivos extras hospitalares, como os Centros de Atenção Psicossocial para Álcool e Drogas, devendo também estar inseridos na atuação do Programa de Saúde da Família e da Rede Básica de Saúde. □ (BRASIL, 2003, p.20).

Os serviços oferecidos pelo Centro de Atenção Psicossocial na modalidade Álcool e Drogas são a porta de entrada do usuário dependente químico no Sistema Único de Saúde, se trata de uma instituição de caráter público, dependendo da espontaneidade do indivíduo para seu funcionamento. Desta maneira, o CAPS AD oferece atendimento diário e semanal aos usuários que fazem uso ou abuso de álcool e drogas e que desejam acompanhamento na prevenção ou tratamento.

METODOLOGIA

A pesquisa tem como objetivo analisar como se dá a atuação do assistente social junto aos usuários atendidos no Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e Drogas, no município de Serra Talhada-PE. Por fim, foi realizada uma análise para compreender como se dá a atuação do assistente social e a forma de abordagem da saúde mental usada em seu trabalho para com os usuários atendidos no CAPS AD, embasando a realização desta análise.

A pesquisa foi realizada no Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e Drogas (CAPS AD III - ESPAÇO NOVA VIDA), localizado na Rua Pautilha Pereira de Menezes, nº 160, AABB, na cidade de Serra Talhada e se constitui como uma unidade de saúde que presta atendimento

a usuários com transtornos decorrentes do uso abusivo de álcool e drogas. Participou da pesquisa a assistente social. No CAPS AD III - Espaço Nova Vida, o Serviço Social é composto por uma assistente social, a profissional entrevistada trabalha na instituição há 03 anos e 11 meses.

Fundamentada no método de pesquisa qualitativa no intuito de mostrar uma visão aproximada acerca do objeto de estudo. Toda a análise foi dividida em duas fases para melhor explanação do tema abordado.

Na primeira fase da pesquisa foi escolhida a temática, após isso foi realizado um estudo relevante sobre esta. Posteriormente, pautado no procedimento metodológico de análise documental e bibliográfico, foi feito um levantamento de artigos científicos publicados na internet, onde se constituiu o referencial teórico.

A segunda fase da pesquisa foi uma entrevista de campo marcada previamente e feita no CAPS AD III - Espaço Nova Vida. Sendo que a entrevista só foi iniciada com o livre consentimento da profissional, bem como sua autorização, todos os dados obtidos foram coletados por meio de fontes diretas, intensivas e entrevista semiestruturada. Segundo Minayo (2010, p. 64), a entrevista tomada no sentido amplo de comunicação verbal, e no sentido restrito de coleta de informações sobre determinado tema científico, é a estratégia mais usada no processo de trabalho de campo.

A pesquisa apresentou a visão da assistente social que atua diretamente com os usuários de álcool e drogas no Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e Drogas III de Serra Talhada. Sendo aplicada uma entrevista semiestruturada, com um roteiro constituído de questões abertas, possibilitando o aprofundamento das respostas fornecidas. Essas questões buscou a visão do profissional de Serviço Social acerca do trabalho realizado de acordo com o objetivo geral de analisar como se dá a atuação do assistente social junto aos usuários no CAPS AD de Serra Talhada-PE. Para coleta de dados foi efetuada a transcrição do registro escrito da entrevista.

A análise de dados foi através da escuta exaustiva do conteúdo apresentado no roteiro de questões, transcrição e análise das respostas manuscritas da entrevista. O processo de análise seguiu a organização dos dados, a codificação dos usuários e a interpretação dos resultados. Contudo, todo este processo de análise foi orientado pelo referencial teórico da pesquisa, visando atingir os objetivos propostos.

Não obstante, toda a entrevista foi com a permissão da entrevista que assinou o termo de consentimento viabilizando a pesquisa, respeitando as exigências da Resolução Nº 446/2012 do Conselho Nacional de Saúde, do Código de Ética, e da Lei de Regulamentação da Profissão Nº 8.662/1993. Em relação ao termo de consentimento, este foi entregue a

profissional entrevistada a fim de esclarecer todas as condições da pesquisa, ofertando tempo necessário para a leitura da temática exposta, os objetivos, a finalidade da pesquisa que posteriormente foi assinado e datado. Por fim, todas as considerações éticas foram devidamente respeitadas por ambas às partes.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e Drogas III Espaço Nova Vida, localizado na Rua Pautilha Pereira de Menezes, nº 160, AABB, na cidade de Serra Talhada, possui funcionamento 24 horas, em todos os dias da semana, inclusive finais de semana e feriados, com 02 leitos para acolhimento noturno, o equipamento tem capacidade de abrigar até 12 usuários.

É composto por uma equipe multiprofissional de médico clínico, médico psiquiatra, enfermeiros, psicólogos, assistente social, terapeuta ocupacional, educador físico e técnico de enfermagem. Atualmente são atendidos 98 usuários de substâncias psicoativas na faixa etária entre 19 a 62 anos.

O CAPS AD III possui caráter regional prestando assistência aos 10 municípios da XI Regional de Saúde, compreendendo as cidades de: São José do Belmonte, Serra Talhada, Santa Cruz da Baixa Verde, Triunfo, Calumbi, Flores, Floresta, Betânia, Itacuruba e Carnaubeira da Penha.

Conforme descrito anteriormente na metodologia foi realizada uma entrevista com uma profissional do Serviço Social, sendo aplicado o seguinte roteiro de perguntas:

Em relação à rotina: Quais são as atividades e as modalidades de cuidado realizadas pela equipe do CAPS AD III - Espaço Nova Vida?

“As atividades realizadas são atendimento individual, em grupo, oficinas terapêuticas, visitas domiciliares, atendimento a família e matricialmente. As modalidades de cuidado no CAPS AD III são: intensivo onde o usuário comparece diariamente ao equipamento, semi-intensivo onde o usuário comparece 2 ou 3 vezes por semana e o não intensivo que o usuário comparece uma vez por semana ao CAPS AD III.” (Assistente Social)

Na fala acima se verifica a rotina da assistente social no CAPS AD III - Espaço Nova Vida, durante a entrevista pode-se perceber uma forte atuação diária na orientação junto aos usuários direcionados ao serviço, de acordo com as atividades que podem ser realizadas pela equipe de profissionais, mas também se notou a precariedade do suporte dado ao profissional, quando este deixa de realizar uma atividade importante como é o caso das

visitas domiciliares por falta de equipamento, essas visitas possibilitam ao Assistente Social entender o contexto social que o usuário está inserido.

De acordo com Bisneto (2011, p.163) a prática profissional sofre interferências e limitações em nível organizacional, institucional e social. Muitas práticas e atividades que podiam ser realizadas nas instituições deixam muitas vezes de ser realizadas por falta de recursos e verbas para dar andamento.

Nessa realidade são grandes os desafios enfrentados pelo Assistente Social, mas este profissional deve se utilizar do seu saber, sua postura critica e de seu posicionamento interventivo.

No tocante a atuação: Qual é o trabalho do assistente social no CAPS AD III - Espaço Nova Vida?

“O nosso trabalho é intervir na realidade social do usuário para buscar formas de mudança da situação social vivida, realizando ações socioeducativas, articulando a rede de saúde, intersetorial, da ação social e justiça, na busca de orientações sobre benefícios sociais, tais como: BPC, a viabilização de documentos civis, atendimento familiar e a construção do Plano Terapêutico Singular com propostas articuladas em conjunto com o usuário e sua família.” (Assistente Social)

Quais são as contribuições para o tratamento dos usuários atendidos no CAPS AD III - Espaço Nova Vida?

–O espaço precisa ser um lugar acolhedor e de cuidado que proporcione acesso aos direitos para além da saúde, como também a construção da autonomia, promoção da reinserção social, fortalecimento e restabelecimento dos vínculos familiares, dentre outros.” (Assistente Social)

Segundo Bisneto (2011, p.54), no contexto do movimento da Reforma Psiquiátrica, a atuação profissional é orientada para o atendimento em grupos, pois suas concepções podem reforçar a reinserção e a reabilitação psicossocial.

Na fala a Assistente Social informou que nesse período de pandemia da Covid-19 as atividades que envolvem a família foram limitadas e aos poucos estão voltando com adesão de uma média de 03 famílias por encontro presencial no CAPS AD III. Segundo a profissional, o atendimento com o grupo da família acontecia uma vez por mês, neste evento eram realizadas comemorações abertas aos usuários e seus familiares. Porém, desde março de 2020 não foi possível realizar eventos comemorativos no equipamento.

Ela ressaltou que nas atividades com o grupo da família sempre participam outros

profissionais, com palestras informativas e decorrentes de temas relacionados às demandas existentes no serviço, dinâmicas, orientações e esclarecimento de dúvidas sobre as realidades vivenciadas. Essas atividades fazem com que os usuários se relacionem mais entre si e com a equipe multiprofissional, respeitando sempre a individualidade de cada usuário.

Fale sobre em média quanto tempo o usuário permanece em tratamento no CAPS AD III - Espaço Nova Vida?

—É um processo longo, gradativo e dinâmico, pois implica numa revisão de estigmas sociais estabelecidos no resgate da cidadania e na retomada dos hábitos saudáveis.” (Assistente Social)

Qual é o trabalho realizado com os usuários após a conclusão do tratamento para reintegrá-lo na sociedade?

“As orientações são realizadas de acordo com a Portaria N° 3.088/2011 que regulamenta o funcionamento dos Centros de Atenção Psicossocial, cujo trabalho tem como objetivo a ressocialização do usuário para retornar a sociedade.” (Assistente Social)

Qual a importância da participação da família no processo de tratamento do usuário no CAPS AD III - Espaço Nova Vida?

“A família tem um papel fundamental no tratamento do usuário de substâncias psicoativas e contribui de forma significativa em todo processo de tratamento, porém ainda é um desafio, em alguns casos a família se torna co-dependente a ponto de abandonar o usuário.” (Assistente Social)

Segundo Bisneto (2011, p. 115) o serviço social necessita ir além das aparências, da assistência social a crítica, da ajuda pela ajuda, do humanismo idealista.

Durante a entrevista, a profissional cita um caso como exemplo, respeitando os princípios éticos, ela relatou que existem casos que são acompanhados sistematicamente porque a família sempre participa, visto que eles têm um vínculo maior e podem intervir no processo de tratamento, sendo que essa mudança ocorre não de forma imediata, mas conforme o tratamento vão se percebendo alterações no convívio familiar, no comportamento do usuário, ela também ressaltou que se torna mais fácil desenvolver o trabalho quando a família participa, pois tem como orientar, encaminhar, intervir de forma mais profunda, pois com esse vínculo entre família, equipe multiprofissional e usuário o tratamento pode vir a corresponder melhor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A elaboração desta pesquisa permitiu analisar como se dá a atuação do assistente social na saúde mental, especificamente no Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e Droga, tendo em vista proporcionarem aos usuários atendidos o acesso aos seus direitos e a garantia da efetivação da cidadania, baseado nas expressões da questão social em comprometimento com os instrumentais metodológicos, na tentativa da intervenção profissional na área da saúde junto a todo e qualquer cidadão que necessita da rede de serviços e direitos sociais.

Nesta buscou-se conhecer a rede de apoio ao tratamento dos usuários, onde atuam as políticas públicas como a política de saúde mental e a política para atenção integral a usuários de álcool e outras drogas que estabelece os princípios norteadores para o enfrentamento dos problemas relacionados ao consumo ou abuso de substâncias psicoativas.

Diante da contextualização sobre o serviço social na área da saúde mental, esta se configura com diversas modificações, se destacando o movimento de reconceituação e a reforma psiquiátrica, que estabeleceram novos moldes nesse campo de atuação, voltados para os usuários, respeitando seus direitos e garantindo a proteção social e assistência psiquiátrica.

Entre as principais contribuições da assistente social atuante no CAPS AD III -

Espaço Nova Vida do município de Serra Talhada-PE, para o tratamento da saúde mental dos usuários se verificou que a profissional fortalece e respalda suas ações profissionais na defesa dos interesses sociais e na construção de uma sociedade com acesso aos direitos de cidadania.

A relação da assistente social entrevistada com os usuários do CAPS AD III - Espaço Nova Vida é fundamentada nas orientações contidas nos instrumentos normativos da categoria, tais como: Código de Ética e Lei de Regulamentação da Profissão, assim como, outras legislações fundamentais para respaldar a atuação da profissional, na perspectiva de garantir a reinserção social do usuário e sua família.

Contudo, a prática do assistente social não é algo sistematizado, a intervenção vai de acordo com a realidade trazida por cada usuário, além disso, destaca-se a realização de algumas atividades com as famílias, por ter uma participação fundamental, torna-se um grande desafio a serem enfrentadas pelo profissional, desde a busca da adesão as atividades, a não desmotivação da família com o tratamento, a precariedade dos suportes dados ao profissional e a realização da reinserção social desse grupo na sociedade.

Por fim, a atuação do assistente social tem um papel fundamental com os usuários de substâncias psicoativas, ao tentar proporcionar, orientar e intervir nas mais diversas

temáticas trazidas pelos usuários na busca de resgatar a autonomia social.

REFERÊNCIAS

AMARANTE, P. Saúde Mental e Atenção Psicossocial. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.

BISNETO, J. A. Serviço social e saúde mental: uma análise institucional da prática. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

BRASIL. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Saúde mental no SUS: os centros de atenção psicossocial. Brasília, 2004.

Brasil. Decreto nº 6.117, de 22 de maio de 2007. Política Nacional sobre o Álcool. Diário Oficial da União 2007; Disponível em: <[BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. DAPE. Coordenação Geral de Saúde Mental. Reforma psiquiátrica e política de saúde mental no Brasil: Documento apresentado à Conferência Regional de Reforma dos Serviços de Saúde Mental: 15 anos depois de Caracas. OPAS. Brasília, novembro de 2005.](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6117.htm#:~:text=Decreto%20n%C2%BA%206117&text=DECRETO%20n%C2%BA%206.117%2C%20DE%2022,que%20lhe%20confere%20o%20art.>></p>
</div>
<div data-bbox=)

BRASIL, Ministério da Saúde (BR). A política do Ministério da Saúde para atenção integral a usuários de álcool e outras drogas. Brasil (DF); 2003.

CFESS, CONSELHO FEDERAL DE SERVIÇO SOCIAL. “Os parâmetros para atuação de assistentes sociais na saúde”. Brasília, 2009.

CFESS, CONSELHO FEDERAL DE SERVIÇO SOCIAL. Lei 8662/1993. Dispõe sobre a profissão de Assistente Social e dá outras providências.

Disponível em: <www.cfess.org.br/arquivos/legislacao_lei_8662.pdf>.

CONSTITUIÇÃO FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988. 26. ed. Seção II — Da Saúde (arts. 196-200). Brasília, 2012. p. 55. Disponível em: <http://www.conselho.saude.gov.br/14cns/docs/constituicaofederal.pdf>

IAMAMOTO, M. A prática como trabalho e a inserção do Assistente Social em processos de trabalho. In: O serviço social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

GOMES, Mônica Araújo; PEREIRA, Maria Lúcia Duarte. Família em situação de vulnerabilidade social: uma questão de políticas públicas. Ciênc. saúde coletiva, v.10, n.2, p. 357-363.

2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csc/v10n2/a13v10n2.pdf>

GUERRA, Yolanda. Serviço Social: Temas, Textos e Contextos. Coletânea Nova de Serviço Social. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris. 2010.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Pesquisa social: teoria, métodos e criatividade/ Suely Ferreira Deslandes, Romeu Gomes; Maria Cecília de Souza Minayo (organizadora). 29. Ed. - Petrópolis, RJ: Vozes. 2010.

MIOTO, Regina Célia Tamasso. Trabalho com Famílias: um desafio para os Assistentes Sociais. Revista Virtual Textos & Contextos, v.3, n.1, p.1-15, 2004. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/ojs/index.php/fass/article/view/979/5119>>.

Ministério da Saúde. Portaria nº 336, de 19 de fevereiro de 2002. Disponível em: <http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/Portaria%20GM%20336-2002.pdf>

REINALDO, Amanda M. dos Santos; PILLON, S. Cristina. Repercussões do alcoolismo nas relações familiares: estudo de caso. Rev. Latino-Am. Enfermagem, v.16, p. 529-534, maio/junho, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rlae/v16nspe/pt_05.pdf>.

VASCONCELOS, Eduardo Mourão. Saúde Mental e Serviço Social: o desafio da subjetividade e interdisciplinaridade. 5. Ed. São Paulo: Cortez, 2010.

ANALÍTICA DO COTIDIANO: REFLEXÕES SOBRE A REPRODUÇÃO SOCIAL E A IDENTIDADE INDIVIDUAL

LEONARDO DA SILVA¹⁹

RESUMO

Este ensaio explora as perspectivas filosóficas de Martin Heidegger, Anthony Giddens e Agnes Heller em relação ao cotidiano, identidade e reprodução social e mostra a relação dessa estrutura com negacionismos. Heidegger, com sua visão existencialista, destaca a importância do encontro autêntico com o mundo e a verdade, contrastando com a alienação cotidiana. Giddens, ao abordar a modernidade, discute a individualidade e a construção da identidade no contexto da reprodução social. Heller, por sua vez, analisa a influência do cotidiano na formação da “consciência de nós” e do “eu”, além de apontar para a pseudoconcreticidade da realidade. Essas abordagens filosóficas revelam as complexas dinâmicas do cotidiano, incitando-nos a refletir sobre a busca por uma existência mais autêntica e consciente. Neste contexto, chama-se à ação para que questionemos os padrões impostos pelo sistema capitalista, desvendando as amarras da pseudoconcreticidade e cultivando uma vida reflexiva que transcenda a alienação cotidiana, em busca de uma identidade e reprodução social mais emancipatórias.

Palavras-chave: cotidiano, reprodução social, pseudoconcreticidade, alienação, autenticidade.

ABSTRACT

This essay explores the philosophical perspectives of Martin Heidegger, Anthony Giddens, and Agnes Heller regarding everyday life, identity, and social reproduction, and shows the relationship of this framework with denialism. Heidegger, with his existentialist view, highlights the importance of authentic engagement with the world and truth, contrasting with everyday alienation. Giddens, in addressing modernity, discusses individuality and the construction of identity in the context of social reproduction. Heller, in turn, analyzes the influence of everyday life on the formation of “consciousness of us” and the “self,” while pointing to the pseudoconcreteness of reality. These philosophical approaches reveal the complex dynamics of everyday life, urging us to reflect on the pursuit of a more authentic and conscious existence. In this context, there is a call to action for us to question the patterns imposed by the capitalist system, unraveling the ties of pseudoconcreteness and cultivating a reflective life that transcends everyday alienation, in search of a more emancipatory identity and social reproduction.

Keywords: everyday life, social reproduction, pseudoconcreteness, alienation, authenticity.

¹⁹ Doutorando pelo PPGFIL-UFRN.

O cotidiano, o espaço onde vivenciamos a maioria de nossas atividades diárias, é um terreno fértil para questões filosóficas profundas e essenciais à compreensão da existência humana. Neste ensaio, abordaremos a visão de três importantes filósofos - Heidegger, Giddens e Heller - sobre o cotidiano e sua influência na reprodução social e na formação da identidade individual. Unindo essas perspectivas, compreendemos que o cotidiano é uma teia complexa de relações, onde a individualidade se encontra com a reprodução social. As atividades diárias, como o trabalho, os relacionamentos, os momentos de lazer, são tanto uma construção da sociedade quanto a construção do indivíduo. No entanto, essa dualidade também pode levar à alienação, à ideologização e ao niilismo, onde perdemos a capacidade de enxergar além das aparências e nos entregamos a negacionismo daquilo que desafia o comum, que é extra-ordinário.

Platão

Quando falamos de negacionismo que ataca a ciência, precisamos primeiro entender o que é ciência. A primeira e mais influente formulação do que significa o conhecimento está no livro Teeteto de Platão (1973). Nele encontramos uma coletânea que diz o que o conhecimento não é e encontramos uma conclusão que aponta para um senso comum, uma concordância momentânea entre Sócrates e seu interlocutor. Esse momento provisório de um diálogo passou para a história como a definição padrão de conhecimento: crença verdadeira justificada.

Desse modo e doravante, o conhecimento passa a ser um problema que se divide em três tópicos de investigação: a) a verdade; b) a justificação; c) a crença. Apenas os três elementos unidos poderiam formar o que chamamos de conhecimento. Pois de nada adianta apenas ter uma crença, nem adianta que seja verdadeira por acaso, por acidente, sem uma justificação, ou seja, sem uma explicação de como chegamos a essa pretensão de uma verdade. Inversamente, a justificação já pressupõe uma crença e uma pretensão de verdade que ela justificaria.

Quando se trata da verdade, Platão aborda a definição padrão aristotélica e tomista, que a concebe como a adequação entre o que é percebido na realidade e o que está na mente. No entanto, Heidegger (2015) apresenta uma perspectiva mais profunda, sugerindo que a verdade é o “ser dado”, o encontro revelador do ser humano com o mundo. Essa compreensão da verdade como desvelamento nos leva a refletir sobre a objetividade, que muitas vezes é entendida como a descrição neutra e imparcial da realidade, buscando eliminar influências subjetivas. No entanto, Platão nos alerta que a objetividade não pode ser alcançada completamente, pois nossas compreensões prévias influenciam a maneira

como percebemos as coisas. No cotidiano, podemos perder a familiaridade com as coisas ao estudá-las de forma abstrata, perdendo de vista sua natureza comum. Até mesmo a linguagem poética pode expressar objetividade, unindo conceitos em um objeto.

Problema do acesso ao fundo experiencial e o falatório

Realmente essencial para o conhecimento é a publicidade. É que se possa ter acesso ao fundamento experiencial no qual se baseia o discurso. Explico: só podemos realmente compreender o que um físico quer dizer quando fala sobre *quarks* se também tivermos acesso à experiência do acelerador de partículas e à matemática extremamente abstrata, pois, afinal, *quarks* não descrevem a natureza, mas algo que aparece em computadores do acelerador e nos cálculos. O que realmente significa o conceito de massa ou de força? Na física newtoniana são conceitos obscuros que significam apenas relações entre grandezas: força é apenas a resultante da massa em movimento, uma relação entre números mais do que entre coisas. Mas então, alguém nos fala que a gravidade distorce o tempo e o espaço. Ótimo para vender documentários e livros.

Esse, discurso sem base experiencial, é o principal perigo do cotidiano, essa é a principal fonte da inverdade. Muito antes de a negação da verdade estar em não corresponder à realidade, ela está em falar daquilo que não se experienciou ou falar para além dos limites dessa experiência. Pois, nesse momento, a fala fica oca e as palavras se desgastam, perdem aos poucos seu vigor, seu brilho.

Por exemplo: digitamos no google: “como fazer uma pizza” e logo temos uma receita que podemos seguir. Ou aprendemos de nossos pais que “deve-se fazer isso e aquilo”. Ou “deus falou para Abraão isso”, ou “não se separa sujeito do predicado” ou “os elétrons possuem um spin”. É pelo fato de termos essa herança de discursos que toda análise da ciência, conhecimento e negacionismo precisa se basear numa análise do próprio falatório e de outras estruturas que nos afastam da verdade. Isso faz parte de uma analítica do cotidiano.

Ciência do Cotidiano

Uma ciência do cotidiano se mostra possível ao considerarmos tudo que foi dito. O cotidiano é público e acessível por todos nós que somos constituintes e constituídos por ele. Uma linguagem objetiva, por sua vez, é facilmente conquistada pelo simples ligar de nossas experiências entre si e imputá-las ao objeto. Já a verdade, se mostrará se pudermos estar aptos ao encontro, abertos para que a luz entre, isto é, se pudermos ver o que se mostra

no cotidiano. Mas, não precisamos começar do Zero numa tal investigação.

Anthony Giddens (1984) afirma que o cotidiano é lugar central da reprodução do social. Para ele, as práticas do dia a dia sempre devem recorrer ao já estabelecido para facilitar sua eficiência. Isso só faz sentido para Giddens porque ele pensa pragmaticamente, baseado no paradigma liberal de um indivíduo buscando realizar seus interesses no mundo gerando consequências não intencionais. Para ele, esse é um dos pontos de partida para a ciência do social, disso algumas coisas decorrem: o agente social, para satisfazer seu interesse precisa lidar com a realidade crua e dura que não se submete à sua vontade. Esse agente, então, deve recorrer ao que estiver à mão, aos recursos que lhe forem dados. Por isso, as estruturas sociais são os condicionantes da ação individual. As estruturas se baseiam em dominação, legitimação e significação. A ação individual, sem querer, contribui para a homeostase do todo ao reforçar as estruturas à cada vez que as usa. Toda ação que recorre a elas, faz valer seus efeitos. Embora possamos especificar diversos tipos de recurso, alguns mais globais se mostram centrais, sendo a linguagem o de maior destaque. O agente deve falar para atingir seus interesses. O agente depende da significação entendida por Giddens como meio de comunicação. A própria linguagem não é mais que resultado das relações tecidas no cotidiano por atores tentando se satisfazer. Desse modo, o significado das palavras está em sua contextualidade quando são proferidas a cada vez e quando foram proferidas pela “primeira vez”.

Então, vemos que para Giddens, as estruturas sociais precisam ser reafirmadas todos os dias, a todo tempo e em todo lugar. Obviamente, essa repetição do passado nunca é ao modo de um copiar e colar de um computador: à cada vez algo novo pode acontecer, pequenas variações como a diferença entre um X e um X’; essas diferenças inseridas pela ação individual impulsionam a mudança lenta da estrutura.

Embora haja coisas interessantes a serem extraídas da analítica de Giddens sobre o cotidiano, vemos algo de incomodo na base mesma dessa análise. A noção (liberal) de interesse. Contra ela, pensamos que o *inter-esse*, se bem entendido, é um estar entre as coisas, o *Inter* é o ser entre e o *Esse* é uma palavra em latim para coisa. Seríamos tentados a afirmar que a leitura do humano como um ser interessado é também sua leitura enquanto o *ser em*, e somente em, um mundo. Por isso que passamos para uma leitura livre de Heidegger de *Ser e Tempo* (2015), que justamente vai além da noção interesseira do humano para nos entregar a compreensão mundana dele.

O ser no mundo

As coisas não são no mundo, só o humano é. As coisas não estão aí, nós estamos. O ser em um mundo é estrutura ontológica essencial do humano pois somos ao modo da consciência e toda consciência precisa de algo de que ela seja consciente, ou seja, apenas por haver mundo é que podemos ter qualquer consciência, representação etc. Se imaginarmos um universo completamente vazio, devemos estar cientes de que nele não há lugar para qualquer ser, nem deus nem outra forma de consciência. A consciência precisa das coisas contra as quais se opor: o sujeito se opõe ao objeto para que possa existir como sujeito. Desse modo, o humano sempre se dá em conjunto com o seu mundo. Nunca existimos em abstrato, mas sempre em concreto num aglomerado de relações que chamamos mundo.

Mundo não é a terra, nem a coletânea de objetos físicos que compõem o universo. Mundo é *Kosmos*. O horizonte dentro do qual aparecem os entes. O mundo é sempre familiar: nós, dia após dia, sabemos o nosso caminho pelo mundo, sabemos o que fazer com os copos com água, com os semáforos, com as portas, etc. Cada coisa que usamos se refere à outras, uma completando o sentido da outra: uma pá de nada serve se estiver pendurada na parede da cozinha, seu lugar é junto de outros instrumentos similares, assim como a panela não deve estar no quarto e assim por diante. Usamos o tempo todo conhecimentos pré-reflexivos como esses, o que Heidegger chama de compreensão de ser. Nós compreendemos o mundo, o mundo nos é sempre intimamente familiar, pois somos nosso mundo, não precisamos de nenhuma teoria para nos explicar como ficar de pé e andar por aí, nem o devido lugar de cada coisa. É secundário que algo perca sua familiaridade e apareça como um mistério sem sentido, como aparece para as questões científicas. É só quando algo perde seu sentido cotidiano que pode ser questionado. Por exemplo: é quando algo dá errado com o nosso computador que nos perguntamos o que está acontecendo e só então pensamos nele segundo teorias como programação, hardware, software, eletricidade. Desde que ele funcione bem, não há o que se questionar, nem o que pensar, o utilizamos como tem de ser usado.

O que Heidegger (2015) realmente almeja compreender é o “ser dado”, ou melhor o ser. O que significa ser? O que significa dizer que algo é? Essa questão passou despercebida pelos milênios pelo fato de sempre já termos uma resposta a ela “por vivermos sempre numa compreensão de ser e o sentido de ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade” (p.39). Pelo fato de, enquanto humanos, sempre termos algo que nos é dado, como as coisas com a qual lidamos o tempo todo, sempre também sabemos de um modo prereflexivo o que significa que essas coisas dadas, sejam dadas e até mesmo, o que significa que nós mesmos sejamos dados, isto é, que estejamos vivos. Por isso, Heidegger é levado a investigar “a compreensão de ser vaga e mediana [que] pode também estar impregnada de teorias

tradicionais e opiniões sobre o ser, de modo que tais teorias constituam secretamente, fontes da compreensão dominante.” (p.41). A compreensão mediana é a compreensão da média, a da maioria.

Varia-se um pouco aqui e ali, mas o que é mediano tem força sobre os indivíduos, pois cada um de nós é herdeiro, é constituído pelo passado da humanidade, ou seja, somos formados como expressão do gênero humano, tal como um animal é expressão de sua espécie, mas, no nosso caso, o tempo e o espaço exercem uma força muito maior de modo a criar as variações que chamamos de socioculturais. Podemos dizer que os animais expressam imediatamente aquilo que são enquanto ser genérico, isto é, enquanto espécie: um cachorro vê o mundo e se comporta como cachorro. Mas o humano não, a generalidade do humano é muito maior que a de outras espécies: não existe “O grande e geral modo” de ser humano, existe um sendo, um processo de ser e tornar-se. O humano é marcado por sua grande abertura para o encontro com as coisas, o que também alguns chamam de liberdade. Ônticamente, isto é, no mais das vezes (i.e. por milhares de anos), o humano tem sido o ser de linguagem e da Co dependência, portanto, do *Mitsein*, do ser com os outros e do aprendizado com os outros.

Para Heidegger (2015), o humano (enquanto modo de ser da presença) se encontra na maioria das vezes na indiferença e fora de seu estado mais próprio, é o estado da medianidade do cotidiano. A cotidianidade se contenta com o habitual, mesmo quando ele é opressivo. Nesse estado, apenas fazemos o que se espera que seja feito, o que se expressa de outro ângulo: a forma predominante do cotidiano é a impessoalidade, ou seja, a terceira pessoa: faz-se assim, me disseram aquilo, etc. Queremos ver o que e como os outros veem, queremos sentir como todo mundo sente, amar como todo mundo, sofrer como todo mundo. Não queremos ser muito melhores nem muito piores que os outros, mas ficar na média.

O problema é que, na mesma medida é em que uma lanterna é acesa para que a luz entre e possamos ver o nosso entorno e a nós mesmos, a lanterna não pode iluminar tudo, ela sempre deixará outra parte das coisas na escuridão. Ou seja: A cotidianidade nos permite o encontro, a clareira na floresta, a Verdade, mas também nos põe no oposto da verdade: a escuridão, o esquecimento. Nesse esquecimento e escuridão acontece o maior negacionismo. Assim, seria fácil concluir que a posição de ignorância ao discurso filosófico, artístico e científico se deve à extraordinariedade inerente a cada um desses discursos. O cotidiano e o impessoal formam nosso próprio olhar, eles são nossa forma básica de experienciar as coisas.

É assim que o cotidiano é capaz de ignorar todo o novo, não porque não haja nada de novo no mundo, mas porque o impessoal sempre vê o novo como uma novidade, como

aquilo que já era esperado e como um conteúdo para sua curiosidade, para sua distração (relaxamento, negação da tração). Por isso, o falatório nunca diz nada, pois só diz o já dito e só fala do já visto. Além disso, as palavras se desgastam e o que resta da linguagem é o estrume.

A negação maior que o cotidiano nos traz é do porvir e de nosso destino. Não de qualquer mudança, pois o novo que a lanterna ilumina na escuridão é sempre recebido com alegria para logo ser deitado na cama das velhas coisas. O que é negado é a própria luz e a própria condição de “lâmpada” que o humano tem, em alemão *Lichtung*, *Licht*- Luz, aquilo que ilumina; a segunda parte *tung* é o sufixo que substantiva a palavra *Licht*. A essência do humano sendo esse trazer à luz. Por esse esquecimento de si o humano cai na ideologia e na confiança cega em seus próprios pré-conceitos.

É assim que a própria ciência pode negar a poesia e a filosofia, dizendo que elas são atividades inúteis ou sem objetividade e verdade. A ciência se prende ao modo no qual “as coisas se dão como objetos” e acredita que esse é único modo de ser possível: algo só pode ser se é ao modo do objeto e nada mais. Uma taça de vinho é apenas um composto de vidro que pode ser descrito com matemática e geometria. Não sabem que a taça é também aquilo que trás para a comemoração, para comer junto, nos ligando aos deuses e aos nossos antepassados. Por outro lado, o homem preso ao comum e mediano não crê a taça seja mais do que aquilo que ele ordinariamente faz com ela. Para ele, o único modo de ser é o da compreensão ordinária e nada mais.

O nosso cotidiano é depressivo, nossa síndrome é de ansiedade. Na ansiedade, não é o futuro e o novo que nos ameaçam, mas o mundo vazio, o mundo deserto. Nessa síndrome, somos reduzidos à cactos que apenas sobrevivem à destruição do clima, da terra. Assistimos à redução da força da lanterna. Mas não é a luz que enfraquece, é nossos olhos que estão se tornando de toupeira. Nos tornamos habitantes do subterrâneo, das redes, do saber enlatado... zumbis. No mundo intelectual, o que é uma ínfima minoria, precisamos de cada vez mais eventos acadêmicos, de cada vez mais publicações. Enquanto os medianos se contentam com matracar sobre as distrações e as novidades, nós precisamos falar mais e mais, o que só é prova da opacidade de nossas palavras. Nos contentamos cada vez mais com as metas mesquinhas do mediano, com a felicidade, com a inovação tecnológica, a estabilidade, o respeito, o reconhecimento, a visibilidade, etc, etc. Todavia, todo o edifício dessa civilização está em ruína e em escuridão. A prova é o crescimento da angústia, depressão, fé, aquecimento global, neoliberalismo, meios de distração e dominação.

A estrutura da vida cotidiana e o trabalho

Mas essa visão não soa elitista? Quem pode sair do cotidiano sem antes perecer senão uns poucos privilegiados? Essa visão pode ser considerada elitista porque coloca uma elite intelectual ou espiritual acima da maioria das pessoas, implicando que apenas aqueles que têm a capacidade ou o acesso privilegiado a insights filosóficos ou espirituais são capazes de alcançar um maior entendimento da existência. Vamos buscar uma visão diferente e menos idealista.

O cotidiano é o solo fértil para a vida dos seres humanos, é no cotidiano que o indivíduo participa do mundo da vida. Nela, colocam-se “em funcionamento” todos os aspectos da vida do indivíduo, além de todos os seus sentidos, capacidades intelectuais, seus sentimentos, paixões, ideias e ideologias. O ser humano é fruidor da vida cotidiana, embora também seja atuante; tanto ativo quanto receptivo, o que ocorre então é uma retroação positiva entre o ser humano e o cotidiano - o cotidiano constrói boa parte do que o humano é; assim como, o humano também constrói parte do cotidiano. A vida cotidiana é orgânica: A vida cotidiana é um conjunto orgânico que engloba a estruturação do trabalho e da vida pessoal, momentos de lazer e repouso, atividades sociais organizadas, trocas e interações, bem como processos de purificação, como diz Agnes Heller (2016). Entretanto, a vida cotidiana é possuidora de uma hierarquia, e essa hierarquia é dada de acordo com as diferentes estruturas econômico-sociais. Todo cotidiano se constitui em torno de algo; ao longo da história, sobretudo, o cotidiano se constituiu, na maioria das vezes, em torno da organização do trabalho - através da organização do trabalho se constitui todas as outras atividades; a organização do trabalho é o máximo valor e o ideal máximo.

A vida cotidiana é a vida genérica (de toda a espécie buscando organizar sua vida enquanto espécie), enquanto para a vida do indivíduo é a vida particular - onde ele expressa todas as suas capacidades intelectuais. Em nenhuma desses modos de viver a vida o humano se encontra totalmente inteirado; sempre seremos em boa parte genéricos, assim como também seremos só às vezes parte individuais. Um exemplo concreto é que o genérico, o impessoal, o falatório, assim como também a *mimese*, é o cerne que constitui todo e qualquer indivíduo. Assim sendo, o agir genérico é o plano de fundo da vida dos indivíduos, pois é o genérico que responde a muitas questões básicas e de subsistência humana; bom como nos ensina a nos portar como adultos diante do mundo da vida. Entretanto, o genérico não nos indica a reflexão de maneiras éticas de estar no mundo, assim como também não consegue responder questões que concernem apenas humano enquanto ser: “O que devo esperar da vida?”; “Por que vivo?”; “porque as coisas existem quando podia não existir nada no universo?” - Assim como, também não responde satisfatoriamente questões do ser humano em correlação aos problemas da sociedade - “Por que estamos em

crise?"; "O que explica a ascensão dos negacionismos?".

Como diz Agnes Heller: "O homem nasce já inserido em sua cotidianidade. O amadurecimento do homem significa, em qualquer sociedade, que o indivíduo adquire todas as habilidades imprescindíveis para a vida cotidiana da sociedade (camada social) em questão. É adulto quem é capaz de viver por si mesmo a sua cotidianidade." (2016, p.27). Logo, o cotidiano nos propõe um amadurecimento como indivíduos, nos ensinando até mesmo coisas triviais, como se sentar na cadeira, se portar na mesa, usar o garfo, a faca e a comer de boca fechada. Esse aprendizado por assimilação também é sinônimo de assimilação das relações sociais; isso implica dizer que essa assimilação induzida pela cotidianidade, acontece "por grupos"; são esses grupos que fazem uma mediação entre os indivíduos e os costumes, as normas éticas de outras integrações maiores. Por assim dizer, essa mediação também apresenta para os indivíduos os fenômenos da vida rotineira/ cotidiana, e assim o faz de uma maneira espontânea, imediata, portanto, abstrata; pois não propõe a reflexão, a indagação (a partir desse aspecto já podemos perceber algumas instancias que colaboram com os negacionismos e a crise democrática, tanto quanto, a crise civilizacional - a vida apenas acontece sem passar pela reflexão crítica; a vida de algumas pessoas apenas chega ao fim sem que se tenha produzido nem um só ponto crítico sobre a realidade). Importante seria acrescentar que a crítica de que fala não é o criticismo banal - essa crítica desconfiada e sabichona do impessoal. A crítica de que falamos é antes a crítica ao próprio grande Outro, ao próprio cerne de nossa vida coletiva, i.e, o impessoal em sua organização burguesa.

A vida cotidiana por possuir esse caráter coercitivo sobre como haveremos de nos portar, interagir, vivenciar e socializar a vida com os outros, apresenta algumas características como: espontaneidade, pragmatismo, economicismo, analogia, precedentes, juízos provisórios, ultrageneralização, mimese e entonação. Características essas que acabam por enrijecer, fossilizar a realidade social em algum regime de verdade que versa sobre como as coisas são. Em via de regra, para um cotidiano saudável e que costumeiramente abre possibilidades para os indivíduos quebrarem a "pseudoconcreticidade" da realidade, o ideal é que as formas de pensamento da vida cotidiana não se cristalizem em absolutos, assim deixando espaço para que ocorra um movimento de possibilidades. Ele é fundamental para a existência humana, embora seja a partir dele que aconteçam fenômenos como: alienação, ideologização, fossilização do pensamento, que por sua vez acabam por gerar uma interdição das possibilidades da paixão humana em relação a buscar o progresso do mundo; além disso, o cotidiano que não é saudável, apenas acaba por enrijecer os indivíduos de acordo com o seu papel social, assim gerando um conformismo. Torna-se necessário explicar o oposto desse ser humano genérico (e separado de si) do cotidiano,

para que encontremos as possibilidades dos problemas que atualmente enfrentamos.

O indivíduo é sempre, simultaneamente, ser particular e ser genérico. Por assim dizer, o conteúdo genérico do cotidiano está “contido” em todo indivíduo; assim como em toda e qualquer atividade que possui um caráter genérico, embora o indivíduo possa exercer essas atividades por motivos particulares. Isso implica explicitar que a vida cotidiana não estaria fora da história, mas sim, no centro do acontecer histórico; toda grande ação que não é cotidiana, ou genérica, é uma ação concreta, particular, histórica, mas que também partilham do plano de fundo da vida cotidiana - só podemos ir além do cotidiano a partir do próprio cotidiano. O ser humano particular-individual, em contraposição ao humano genérico, é o ser que, através da reflexão e das respostas que dá para a vida consegue suprir as suas necessidades, se colocando no mundo, que embora seja cotidiano, ele se coloca um tanto quanto acima em algumas questões da vida particular e social - ao exercer uma atividade artística ou filosófica, por exemplo.

Assim, o cotidiano impele para que toda manifestação de uma particularidade seja a mais genérica possível, ou melhor - como vivemos sob o modo de produção capitalista- a mais efetiva possível, que permita acumular alguma espécie de capital em cima disso *to make money* (padronização do como fazer isso ou aquilo; a famosa autoajuda; assim como a padronização de um modo de produção/ reprodução; ou modos de ser “senhor da vida” através de uma técnica específica). Enquanto isso, o humano genérico é sempre representado pela sua integração a grupos como: tribo, classe, nação, humanidade. Por assim dizer, o ser humano, sozinho, não representa essa “consciência de nós”, ou seja, a grande mente coletiva durkheimiana²⁰. No entanto, inevitavelmente, ele está inserido em uma integração suprema chamada “humanidade”. Portanto, todo homem sempre mantém alguma relação consciente com a comunidade à qual ele pertence; é nessa interação que a “consciência de nós” se forma, além de configurar a “consciência do eu”. Ademais, o ser humano singular se desenvolve a partir de sua capacidade de agir e também das suas possibilidades de liberdade.

Como diz Heller, a explicitação das possibilidades de liberdade leva à formação de uma individualidade unificada, que combina particularidade e generalidade. Quanto mais unificada essa individualidade for, mais ela deixa de ser uma união silenciosa e vital entre o genérico e o particular, tornando-se uma forma distintiva da vida como um todo. Essa unidade é uma tendência que pode ser mais ou menos forte e consciente no indivíduo. Apesar do indivíduo particular-individual se sobrepor ao indivíduo genérico, é lícito lembrar que só alcançamos essa elevação saindo de uma cotidianidade. Por assim dizer, em nenhuma esfera da atividade humana é possível traçar uma linha divisória do comportamento

20 DURKHEIM, Émile. De la division del trabajo social. Uruguay: Shapire Editor, 1967.

cotidiano e do não-cotidiano, não de maneira rigorosa. Entretanto, as formas de elevação da vida cotidiana e genérica que mais produzem objetivações concretas e duráveis são a arte e a ciência - e, talvez por isso, se tenha uma perseguição constante às ciências humanas. Apesar desse potencial disruptivo, até mesmo o artista e o cientista possuem uma vida cotidiana, problemas cotidianos que chegam a atrapalhar as suas pesquisas, sua dissertação, tese ou obra de arte. Pois eles possuem a sua particularidade-individual enquanto homens da cotidianidade, ainda que toda a sua obra volte para o cotidiano e passe a sobreviver a cotidianidade dos outros - o intelectual, o artista, deve tentar engolir, devorar, englobar o cotidiano ao seu redor para que assim sua obra se perpetue.

A vida cotidiana é altamente suscetível a processos de alienação, principalmente devido a uma atividade humano-genérica não consciente que ocorre em determinadas situações da vida social. Esse fenômeno de alienação prevalece quando há um grande descompasso entre o desenvolvimento humano-genérico e as possibilidades de desenvolvimento dos indivíduos, ou seja, entre a produção humano-genérica e a participação consciente do indivíduo nessa produção. Esse abismo entre o genérico e o particular variou em profundidade ao longo da história e nas diferentes camadas sociais. Nas épocas de florescimento da polis ática e do Renascimento italiano, esse abismo foi reduzido, mas no capitalismo moderno, aprofundou-se significativamente. A alienação na estrutura do cotidiano começou a expandir-se em esferas onde não é necessária e até mesmo se tornou um obstáculo para a orientação. Embora indivíduos talentosos e situações excepcionais tenham superado esse abismo em todas as épocas, para a maioria das pessoas, essa alienação persistiu, especialmente no contexto do desenvolvimento capitalista moderno.

Assim sendo, nos resta fazer a pergunta já tantas vezes feitas neste trabalho e que um dia os grandes poetas fizeram: “todo homem pode ser completo, inclusive na cotidianidade, mas de que modo?” Como podemos superar as imposições negativas do cotidiano na sociedade brasileira hoje? Rompendo a rotina diária de um entregador de aplicativo, de uma atendente de telemarketing, de um policial, de um professor, de um desempregado, de um concursero e de todos aqueles que dedicam seus dias à reprodução de um estilo de vida impessoal, surge a necessidade de conduzirmos nossas próprias vidas. A vida própria se contrapõe à vida imprópria que levamos no impessoal, na qual não somos verdadeiramente nós mesmos, nem pertencemos a nós mesmos. Nesse sentido, buscamos aprimorar nossa concepção do ser e do mundo e vivenciar plenamente nossa personalidade. Essa condução da vida nos leva a cultivar uma espécie de espiritualidade e uma autenticidade em relação a nós mesmos, mesmo enquanto permanecemos inseridos na estrutura do cotidiano. Ao nos apropriarmos de nossa realidade, imprimimos nela a marca do que somos. Ser é resistir, e essa resistência é o que persiste e floresce, assim como uma árvore que se

mantém verdejante. Apesar da sugestão dada, a condução da vida não pode se converter em possibilidade social universal, a não ser quando for superada essa alienação burguesa que acaba por gerar negacionismos, interdições críticas e de uma consciência social mais apurada – portanto, é extremamente necessário desafiar essa desumanização a partir da marca da nossa personalidade e de nosso encontro com o outro que também busca a si mesmo.

Conclusão e ruptura

Mostramos neste texto que o cotidiano é um dos pilares da justificação e da crença, fundamentando os discursos herdados e que tomamos por verdadeiros; a partir disso, compreendemos que a própria estrutura do cotidiano pode ser o solo de posições negacionistas da ciência, mas também do novo e do autêntico. Expomos que os filósofos Heidegger, Giddens e Heller convergem ao abordar o cotidiano como um espaço crucial para a reprodução social e formação da identidade individual. Nesse contexto, é essencial refletir sobre o cotidiano, resistindo à alienação e à pseudoconcreticidade impostas pelo sistema. Ao compreender a complexidade desse espaço, podemos buscar uma visão autêntica e engajada, transformando-o em um lugar de emancipação e liberdade. Assim, podemos resistir ao controle social do capitalismo e trabalhar para construir uma sociedade mais justa, igualitária e humana. Através da reflexão e ação consciente, podemos moldar um cotidiano que promova a verdadeira realização do ser humano.

O cotidiano, imerso na discrepância entre o desenvolvimento humano-genérico e as possibilidades individuais de crescimento, tende a ocultar, em vez de revelar, a verdade das coisas. Essa pseudoconcreticidade (para usar o conceito de Karel Kosik, 1969) do cotidiano gera negacionismos, transformando a realidade em abstrações e perdendo sua essência reflexiva. Para escapar desse espectro, é preciso evitar as reflexões abstratas e imediatas oferecidas pelo cotidiano, que contribuem para a ideologização da vida, impessoalidades e o niilismo.

Para romper com a pseudoconcreticidade, é necessário emergir do abstrato ao concreto por meio da reflexão filosófica e da busca pelo conhecimento no mundo concreto e analítico. Essa reflexão se torna essencial para enfrentar o negacionismo e desvendar os segredos da vida, livrando-se das amarras impostas pelo cotidiano alienante e abrindo caminho para uma visão mais profunda e autêntica do mundo. É preciso romper com o véu das abstrações impostas, resgatando a reflexão crítica e a busca pelo conhecimento genuíno sobre o mundo. A luta contra o negacionismo e a alienação não pode ser apenas uma tarefa individual, mas sim uma empreitada conjunta rumo à transformação social.

REFERÊNCIAS

Durkheim, Émile. De la division del trabajo social. Uruguay: Shapire Editor, 1967.

Plato. Theaetetus. Tradução e comentário, McDowell, J. Oxford: OUP, 1973.

Giddens, Anthony. A constituição da sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 1984. 458p.

Heidegger, M. Ser e Tempo, Vozes, 2015.

Heller, Agnes. O cotidiano e a história. 11º ed. São Paulo / Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

Kosik, Karel, Dialética do Concreto. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1969.

