



Revista CABORÉ



Revista
do corpo
discente do
curso de
Ciências Sociais
da UFRPE

Volume 1, nº 11, 2025.2



Revista do Corpo Discente de Ciências Sociais da UFRPE

Volume 1, nº 11, 2025.2.

ISSN: 2764-0744.

Editor Gerente: Dr. José Carlos Marçal

Editor de Design: Dr. Adailton Laporte

Editoração e Diagramação: Adailton Laporte e J.C Marçal

Comitê Editorial:

Dr. Adailton Laporte – UFPE

Dr. Fábio Bezerra – UFRPE

Dr. Josias de Paula – UFRPE

Dra. Laetícia Jalil – UFRPE

Comissão de Pesquisa – DECISO – UFRPE:

Dra. Maria do Rosário

Dr. Josias de Paula

Dr. Marcos André

Dr. Maurício Sardá

Recife, 2025.

SUMÁRIO

A FETICHIZAÇÃO DA TRANSFORMAÇÃO DOS CORPOS FEMININOS PELA INDÚSTRIA DA BELEZA NA ERA DIGITAL

Andreiá Ferraz

04

WITTGENSTEIN: JOGOS DE LINGUAGEM

Leonardo Ferreira da Silva

20

CRISE DA REPRESENTAÇÃO E (DES)EVOLUÇÃO DA DEMOCRACIA BRASILEIRA

Marcondes dos Ramos Santos Filho

28

CLASSES E SOCIEDADE DE RISCO

Bruno Santos Alencar

35

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

Maria Cecília Duran Correia Santos

Maria Grazia Cribari Cardoso

46

VAISHNAVISMO, RELAÇÃO SUSTENTÁVEL ENTRE SERES HUMANOS E A NATUREZA: RESGATANDO VALORES ANCESTRAIS PARA ENFRENTAR A CRISE CLIMÁTICA

Lisabelly Joventino Silva Bonfim

72

O INDÍGENA MEDIEVAL: O PARALELISMO ENTRE O INDIANISMO BRASILEIRO E O TROVADORISMO EUROPEU

Maria Clara Pereira da Silva

90

ANCESTRALIDADE E LUTA: A CONTRIBUIÇÃO DE AILTON KRENAK E NEGO BISPO PARA OS POVOS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS

Cassiana Maria dos Santos

107

"TOCAIA GRANDE: A FACE OBSCURA": REDEMOCRATIZAÇÃO DO BRASIL E AS PERSPECTIVAS POLÍTICAS SOBRE A IDENTIDADE NACIONAL NA LITERATURA DE JORGE AMADO

Isabel Noêmia Brandão Moutinho

115

A EFETIVIDADE DO ESTATUTO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE – ECA E DO CONSELHO TUTELAR NA REALIDADE DAS CRIANÇAS E ADOLESCENTES DO MUNICÍPIO DE CAMARAGIBE/PE

Elma Maria de Oliveira

126

IDEOLOGIAS RELIGIOSAS E CONTROLE SOCIAL: IMPACTOS NA DIVERSIDADE DE GÊNERO, SEXUALIDADE E LIBERDADE INDIVIDUAL À LUZ DE ENGELS E ALTHUSSER

Lucas Gomes da Rocha

138

FENÔMENO JOÃO CAMPOS: COMO A MÍDIA DIGITAL INFLUENCIA OS VOTOS ELEITORAIS

Larissa de Jesus Lopes da Silva

150



A FETICHIZAÇÃO DA TRANSFORMAÇÃO DOS CORPOS FEMININOS PELA INDÚSTRIA DA BELEZA NA ERA DIGITAL

ANDREIÁ FERRAZ¹

RESUMO

O presente artigo busca analisar, sob uma perspectiva marxista, como a lógica da oferta e demanda na era digital intensifica a mercantilização dos corpos femininos, através da imposição de padrões estéticos por parte da indústria da beleza como estratégia capitalista para gerar lucro e moldar subjetividades, normalizando a busca por sua transformação, e reforçando assim o protagonismo e a visão masculina objetificante (male gaze) moldada por uma cultura patriarcal, a despeito dos riscos e efeitos psíquicos e sociais resultantes, utilizando o filme A Substância (2024) como base reflexiva.

Palavras-chave: Industria da beleza, Male gaze, A Substância, Capitalismo

ABSTRACT

This paper seeks to analyze, from a Marxist perspective, how the logic of supply and demand in the digital era intensifies the commodification of female bodies, through the imposition of aesthetic standards by the beauty industry as a capitalist strategy to generate profit and shape subjectivities, normalizing the search for transformation, and thus reinforcing the protagonism and objectifying male vision (Male gaze) shaped by a patriarchal culture, despite the risks and the resulting psychic and social effects, using the film The Substance (2024) as a reflective basis.

Keywords: Beauty Industry, Male gaze, The Substance, Capitalism.

¹ Graduanda em Bacharelado em Ciências Sociais, UFRPE



Nos últimos anos, a indústria da beleza se consolidou como um dos setores mais lucrativos do capitalismo global, adaptando-se ferozmente as mudanças tecnológicas e sociais da era digital. Em 2023, o mercado de procedimentos estéticos atingiu o valor global de US\$ 127,1 bilhões, com projeção de uma taxa anual de crescimento de 14,9% até 2030, de acordo com dados de pesquisa da Grand View Research. Somente nos últimos quatro anos, o aumento em Procedimentos Estéticos/Cosméticos cirúrgicos e não cirúrgicos geral foi de 40% conforme pesquisas da Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica Estética (International Society of Aesthetic Plastic Surgery - ISAPS). Já o mercado global de cosméticos alcançou uma receita de aproximadamente R\$ 504 bilhões, com projeção de crescimento anual de 6% até 2027, segundo dados da McKinsey & Company, impulsionados por uma demanda em que 82% dos compradores afirmam utilizar o Instagram diariamente. Com o avanço das redes sociais e a intensificação do uso de algoritmos, padrões de beleza passaram a ser disseminados e reforçados em escala sem precedentes, moldando subjetividades e comportamentos.

Sob a ótica marxista, o crescimento dessa indústria pode ser compreendido pela lógica de oferta e demanda: enquanto a tecnologia cria formas de gerar e manipular desejos, o mercado responde com uma explosão de produtos e procedimentos estéticos que prometem atender a busca por uma “perfeição” padronizada. O corpo, especialmente o feminino, torna-se assim mercadoria, sendo fetichizado como objeto de valor simbólico e econômico. Nesse contexto, o fetichismo da mercadoria, descrito por Karl Marx, revela-se particularmente relevante:

O caráter fetichista do mundo das mercadorias decorre do caráter social peculiar do trabalho que as produz. [...] O mistério da forma mercadoria consiste simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais naturais dessas coisas (MARX, 2013, p. 82).

Compreende-se então que no processo de fetichização, as características sociais — como os valores, normas e expectativas projetados sobre o corpo feminino — parecem ser inerentes ao próprio corpo, ocultando as relações sociais que as produzem.

Dentro da Indústria da beleza, podemos distinguir produtos e serviços que atuam no nível simbólico e estético, alterando a aparência de maneira temporária e reversível, sem alterar características físicas estruturais, tais como maquiagem, perfumes, tratamentos capilares, unhas e acessórios, que carregam valores sociais e culturais. Essa categoria incentiva a constante renovação dos produtos, gerando um ciclo de consumo perpétuo, artificialmente construído por estratégias publicitárias, mantendo, no entanto, o corpo



natural enquanto reproduz a fetichização de uma beleza idealizada e atrelada ao consumo.

Do outro lado, temos os produtos e serviços de transformação corporal. Essa categoria inclui serviços como cirurgias plásticas de ordem inteiramente estética (próteses de silicone, lipoaspiração, rinoplastia, cirurgias íntimas, etc), tratamentos invasivos (botox, preenchimentos, fios de sustentação, etc) e modificações semipermanentes (extensões de cílios, micropigmentação, etc). Eles ultrapassam o ato de adornar e visam transformar o corpo, alterando sua forma e estrutura. Nesse contexto, o corpo deixa de ser apenas sujeito e passa a ser objeto de mercado. Ele é transformado em mercadoria, que pode ser moldada, vendida e comprada de acordo com os padrões de beleza vigentes.

A mulher no papel de consumidor-alvo dessa Indústria, passa não apenas a consumir os produtos, mas também a internalizar a ideologia de que seu corpo é imperfeito e precisa ser corrigido. Esse processo termina por alienar sua relação natural com o próprio corpo, substituindo-a por uma busca constante por um ideal inalcançável. Segundo Naomi Wolf em *O Mito da Beleza* (1990), os padrões estéticos impostos pela sociedade funcionam como mecanismos de controle sobre as mulheres, perpetuando desigualdades e limitando sua emancipação, e que após a conquista do voto e do trabalho remunerado, a cultura dominante criou um sistema de controle mais sutil e interno: o mito da beleza.

A demanda não é apenas construída, mas potencializada por validações médicas e midiáticas que vinculam autoestima e aceitação social a transformação do corpo, e a oferta cresce na mesma proporção, com procedimentos invasivos cada vez mais normalizados. No processo, mulheres que não tem acesso podem sentir-se marginalizadas e fora dos padrões, enquanto aquelas que as buscam enfrentam riscos à saúde e perpetuam os padrões opressores, oferecendo uma ilusão de empoderamento baseado essencialmente na conformidade estética com o padrão de beleza vigente, e que aprisiona as mulheres em dinâmicas de opressão e exploração corporal e econômica.

O... projeto de feminilidade é uma” configuração “: requer medidas tão radicais e extensas de transformação corporal que virtualmente toda mulher que se entrega a ele está destinada, em algum grau, ao fracasso. (BARTKY, 2012)

Assim, a indústria da beleza faz com que padrões estéticos artificiais sejam vistos como “naturais”, criando a ilusão de que corpos modificados por procedimentos estéticos possuem, por si só, maior valor social, independentemente das mulheres como sujeitos. Nesse contexto, os produtos estéticos deixam de ser apenas ferramentas utilitárias para se tornarem símbolos de status, aceitação social e empoderamento aparente. Para J.V. Novaes (2003), “o novo paradigma cultural da contemporaneidade é o dever moral de ser bela”, como um adicional aos padrões estéticos de beleza que sempre existiram ao longo da história.



Sob a superfície de glamour e sedução, essas mercadorias mascaram as relações de exploração que não apenas alienam as mulheres de seus corpos, impactam sua renda na tentativa de manter/transformar sua aparência, mas também reforçam o olhar objetificante masculino. As redes sociais, com seus algoritmos que priorizam imagens de corpos ajustados a esses padrões, intensificam essa dinâmica ao amplificar a valorização e demanda por corpos ideais, e naturalizam práticas de controle e consumo desses corpos.

Diferente de culturas não ocidentais, para as quais a ideia de envelhecer está geralmente vinculada a uma imagem de sabedoria, no modelo ocidental está mais relacionada ao indivíduo ser excluído de um sistema econômico e de produção, inclusive reprodutivo. O sofrimento psíquico passa a ser induzido a partir do medo de envelhecer. O medo do envelhecimento é uma das ansiedades mais profundas da psique humana, refletindo tanto uma preocupação com a finitude quanto a perda da estética corporal idealizada. Freud, em *Introdução ao Narcisismo* (1914), descreve o narcisismo como um investimento da libido no próprio ego, onde a aparência física desempenha papel crucial na autoimagem. À medida que o corpo envelhece, deixa de ser objeto idealizado de amor, gerando angústia narcísica, especialmente em culturas que hipervalorizam a juventude como atributo essencial. Também remete à angústia de morte, confrontando o sujeito com a própria finitude, gerando uma crise existencial que muitas vezes é deslocada para o corpo, tornando a busca pela juventude eterna em tentativa ilusória de negar a mortalidade. Na contemporaneidade, a juventude funciona como um fetiche que oculta a angústia da mortalidade e do declínio físico. A indústria da beleza, por sua vez, explora essa dinâmica ao oferecer produtos e procedimentos que prometem reverter os sinais do tempo, transformando o corpo em um simulacro de perfeição eterna. No caso das mulheres, esse temor é intensificado pelas dinâmicas culturais que valorizam a juventude como principal capital estético e simbólico e a posicionam como objeto para agradar.

O filme *A substância* (2024) da cineasta e feminista francesa, Coralie Fargeat, oferece uma poderosa metáfora para refletir sobre esses fenômenos e o quanto mulheres estão dispostas a arriscar sua saúde e até a própria vida em função de atender tais expectativas. O filme apresenta o fetichismo da juventude levado ao extremo, mostrando a transformação da mulher em sua versão idealizada de si mesma, mas com consequências devastadoras, expondo a insustentabilidade do fetiche, que, ao tentar negar a realidade do envelhecimento, acaba por reafirmar sua inevitabilidade. A narrativa também explora além da obsessão pela beleza, a disposição dos corpos femininos à validação masculina, representando criticamente as relações de poder subjacentes a essa dinâmica.

Ao conectar a teoria marxista da oferta e demanda com a fetichização da transformação dos corpos pela indústria da beleza, esse artigo busca analisar como o capitalismo digital



vem promovendo a mercantilização estética de forma potencializada pelas mídias sociais e os efeitos disso na construção da identidade feminina e no olhar masculino, contribuindo para a perpetuação de desigualdades sociais e de gênero sob a máscara do empoderamento.

A fetichização da transformação dos corpos femininos pela indústria da beleza, por meio de produtos, práticas e intervenções, não é apenas um fenômeno estético ou de mercado, mas também um processo cultural e político que reforça desigualdades de gênero e alienação. Adorno e Horkheimer, em “A Dialética do Esclarecimento” (1944), introduzem o conceito de indústria cultural para descrever a padronização e mercantilização dos produtos culturais na sociedade capitalista. Através desse conceito, os autores criticam como a cultura, em vez de emancipar os indivíduos, reforça a dominação e alienação, moldando até mesmo a forma como as pessoas percebem e constroem suas identidades. No sistema da indústria cultural, os produtos (filmes, música, moda, propaganda) são planejados e distribuídos como mercadorias, uniformizando os gostos, comportamentos e percepções através da massificação. Essa padronização atinge também a forma como os indivíduos se veem, promovendo uma imagem de si mesmos que é condicionada por padrões estéticos, valores e desejos impostos externamente.

Isso também produz uma falsa noção de individualidade e identidade, na qual as pessoas são levadas a acreditar que estão expressando sua autenticidade, mas, na verdade, estão apenas reproduzindo modelos fornecidos pela cultura de massa através do consumo, o que expõe uma grande contradição: na busca pelo “ser único”, o indivíduo está sendo moldado por tendências que buscam a uniformidade. A imagem que fazem de si mesmas é um reflexo das expectativas sociais e dos ideais estéticos promovidos pela mídia.

As inúmeras agências de produção em massa e da cultura por ela criada servem para inculcar nos indivíduos os comportamentos normalizados como os únicos naturais, decentes e racionais.” (ADORNO; HORKEHEIMER, 1944)

O corpo da mulher é “moldado” para se adequar a padrões estéticos construídos por uma sociedade que historicamente coloca o homem como sujeito central e a mulher como objeto, enquanto características que fogem aos padrões (envelhecimento, diversidade corporal) são marginalizadas, reforçando a objetificação e o controle do corpo feminino. Se delineia assim uma ditadura da imagem: o foco na aparência exterior domina as relações sociais, criando uma cultura da comparação constante. As pessoas se veem e se avaliam a partir de padrões idealizados, frequentemente inatingíveis.

A indústria da beleza normaliza a ideia de que o corpo feminino precisa de constante modificação para ser considerado valioso ou desejável. Procedimentos como cirurgias plásticas, uso de cosméticos e tratamentos estéticos passam a ser apresentados como necessidades, não como escolhas pessoais. Essas transformações passam a ser fetichizadas no sentido de serem exaltadas como símbolos de poder, sucesso, aceitação, pertencimento,



feminilidade ou modernidade, ao mesmo tempo em que desumanizam e reduzem as mulheres a objetos de contemplação ou consumo.

A mídia, a publicidade e as redes sociais desempenham um papel central na fetichização, promovendo imagens idealizadas que perpetuam padrões inatingíveis de beleza. Isso cria uma relação em que o corpo é hiper visualizado, tratado como um espetáculo e constantemente avaliado. Segundo Debord (1997 p.14), “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens”. Essa espetacularização torna-se particularmente potencializada com a adesão massificada a plataformas digitais que se alimentam de cada momento da vida dos indivíduos, convertidas em imagem. Nesse contexto, a transformação corporal é apresentada superficialmente e ilusoriamente como um processo de empoderamento, enquanto serve aos interesses da indústria, que lucra ao vender produtos e serviços para corrigir tudo o que foge do padrão imposto, logo internalizado como “imperfeições”.

A fetichização promove a auto objetificação, levando mulheres a se enxergarem como objetos para olhar alheio, em vez de sujeitos de suas próprias experiências. Uma falsa noção de que são levadas a alterar seus corpos por escolha puramente livre ignora o contexto social em que essas “escolhas” são feitas. A pressão pela conformidade aos padrões de beleza é tão onipresente que é assimilada como “desejo pessoal”, quando na realidade reflete a internalização de expectativas externas impostas pelo patriarcado. Essa autocobrança afeta a autoestima, saúde mental e relações sociais. A ideia de que o corpo está em constante dever de transformação gera um ciclo de insatisfação permanente, pois a perfeição buscada jamais é alcançada, uma vez que o mercado apresenta cartelas cíclicas de atualização de tendências, num ciclo permanente de consumo : um exemplo é a família Kardashian², que a cada temporada divulga corpos retocados com as medidas da estação, tirando e recolocando próteses, aumentando ou diminuindo medidas de busto, quadril e cintura, corpos ora mais atléticos, ora mais magros, curvas mais acentuadas ou suavizadas, em um tipo de catálogo humano que normaliza a alteração do próprio formato corporal como uma troca de roupa. As intervenções íntimas, tais como labioplastia, ninfoplastia, vaginoplastia, clareamento genital e preenchimento de grandes lábios, são promovidas como soluções para “desconfortos” frequentemente enraizados na internalização de padrões estéticos inatingíveis em uma camada mais extrema, que ultrapassa o que é exibido socialmente, e adentra também a privacidade, associando valor e sexualidade feminina a características físicas específicas da genitália em si, que também passa a obedecer a determinada “padronização”. A idealização de uma estética genital “perfeita” é reforçada pela Indústria pornográfica, pelas redes sociais, e por

² Família de socialites / influencers norte-americana (https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Fam%C3%ADlia_Kardashian)



fim, na pressão exercida por parte de parceiros que patologizam a diversidade natural, interpretando-a como um problema a ser corrigido. Esse tipo de intervenção, embora muitas vezes (auto)justificada pela busca de autoestima, levanta preocupações sobre as consequências psicológicas e físicas a longo prazo. Comparações midiáticas e comentários externos que buscam normalizar essas intervenções podem levar mulheres inicialmente satisfeitas com seus corpos a serem exploradas a partir de novas inseguranças induzidas culturalmente.

A fetichização também pode ser entendida como uma forma de controle e colonização do corpo feminino, onde o poder das mulheres sobre suas próprias formas e aparência é constantemente minado por padrões patriarcais, manifestados em estereótipos de gênero, sexismo e etarismo. A ideia de que o corpo feminino deve ser moldado para proporcionar prazer ou atender às expectativas masculinas reforça a necessidade de validade externa, desviando a atenção da autonomia real da mulher sobre seu corpo. Quando falamos em colonização, a pergunta chave a ser respondida é: quem é o colonizador? Nesse contexto, Gayatri Chakravorty Spivak em seu ensaio, “Pode o subalterno falar?” (1988) discute como dominação colonial é articulada através de uma visão masculina branca. Também Homi K. Bhabha em *The Location of Culture* (1994) analisa como os colonizadores (majoritariamente homens brancos) impunham suas normas culturais e identitárias, incluindo a heterossexualidade, como padrão.

Convém identificar as razões pelas quais mulheres podem vir elas próprias a reproduzirem dinâmicas patriarcais, mesmo que o façam de forma inconsciente e/ou sob o argumento de empoderamento e escolha pessoal. Essa perspectiva pode dar a entender que as intervenções a que se submetem para alterar seus corpos não visa diretamente agradar ao olhar masculino ou submeter-se a imposição de padrões que tendem a ser homogêneos e excludentes em relação a diversidade corporal, racial e cultural. As redes sociais intensificam a comparação, oferecendo uma vitrine de vidas editadas e corpos alterados, e fomentando uma competição silenciosa entre mulheres, ao invés de promover a aceitação e solidariedade. Ora, não seria a própria competição entre mulheres um subproduto do patriarcado? E por que a competição se concentra em características associadas ao desejo masculino (seios, glúteos, vaginas etc.)? Essa competição não nasce de um “instinto natural”, mas de um contexto social que coloca a beleza feminina como moeda de troca em termos de poder e reconhecimento, e produto de forças culturais e econômicas que sustentam um mercado bilionário.

E ainda é necessário questionar: por que a aparência se tornou um parâmetro de valor tão central e que reduz a questão do desejo de transformação a uma dinâmica até certo ponto inofensiva e até saudável de rivalidade feminina, acabando por ignorar que o olhar



objetificante masculino não se refere exclusivamente à ideia de agradar diretamente aos homens em relações pessoais, mas aos padrões que guiam essa competição e que têm raízes em valores impostos pelo patriarcado? Não estaria isso relacionado ao condicionamento histórico que associa o valor da mulher à sua capacidade de atrair e agradar olhares? Quando mulheres competem por beleza, isso reflete como o sistema patriarcal cria escassez de reconhecimento para além da aparência, tornando a estética um campo de disputa. Novamente, a pergunta a se fazer é: o que estaria sendo disputado? O olhar objetificante masculino deve, portanto, ser compreendido como algo estrutural, e não individual, na tentativa de compreender como os desejos pessoais estão, na verdade, profundamente influenciados por essa estrutura.

A Antropóloga Margaret Mead, em seus estudos sobre como diferentes culturas constroem os papéis de gênero em obras como *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935), conseguiu demonstrar que a identidade feminina e masculina não é fixa, mas moldada por influências socioculturais. Portanto, na era digital, temos a indústria da beleza recriando essas construções ao promover a transformação do corpo feminino como um fetiche cultural e, pode-se dizer, até um tipo de “rito de passagem” contemporâneo. Como nos rituais tradicionais descritos por Mead, a aceitação e o capital social das mulheres parecem depender inerentemente de sua conformidade com os padrões estéticos impostos culturalmente, revelando a persistência e adaptação das normas patriarcais na era digital, condicionando o papel masculino ao de apreciador e validador. Esse processo também acaba por definir expectativas sobre o papel masculino nesse tipo de sociedade, impondo um molde que segue impactando de forma perversa as relações humanas entre gêneros, agora guiadas por dinâmicas de validação estética. A partir dessa perspectiva, o sistema que promove a transformação do corpo feminino como um fetiche não deve ser visto simplesmente como uma imposição masculina, mas como parte de um cenário cultural maior que molda ambos os gêneros. Contudo, os homens, enquanto beneficiários deste sistema, também se tornam limitados pelas expectativas sobre como devem olhar, avaliar e interagir, o que consequentemente acaba por inviabilizar outras formas de conexão e reciprocidade que poderiam significar uma evolução na forma como homens e mulheres se relacionam historicamente. Essa desconexão pode contribuir para uma crise na heterossexualidade³ tradicional, uma vez que esses papéis de gênero estabelecidos levam a um crescente sentimento de insatisfação para ambas as partes: mulheres, em nome da preservação de sua identidade e essência, podem começar a rejeitar relacionamentos baseados nesses pressupostos a medida que se percebem objetificadas, o que acaba gerando

³ A obra “La crisis de la heterossexualidad”, de Óscar Guasch (2000), examina a heterossexualidade como uma construção social que enfrenta desafios contemporâneos devido às transformações nas relações de gênero e sexualidade. Guasch argumenta que a heterossexualidade, longe de ser uma orientação sexual natural e imutável, é um artefato cultural que está em crise diante das mudanças sociais e políticas que questionam normas tradicionais de gênero e sexualidade.



uma atmosfera de antagonismo, tensão, e conflitos nas relações, uma vez que homens, ao invés de refletirem sobre mudanças e ajustarem suas expectativas e comportamentos, frequentemente recorrem a discursos identitários misóginos e extremistas, a exemplo dos ressentidos red pills.⁴

O olhar objetificante masculino e a masculinidade tóxica é um ponto basilar explorado na obra cinematográfica *A Substância* (2024). No filme, uma atriz consagrada descobre através do linguajar tipicamente objetificante de seu empregador (homem, de terceira idade), que aos 50 anos ela deveria ser substituída por uma mulher mais jovem, a despeito de suas competências e trajetória profissional. A partir daí, sua existência passa a se resumir a perseguição de uma solução para combater o envelhecimento do corpo (representado por um soro) a despeito da perda de sua humanidade, valores éticos, morais, e até do instinto de preservação da própria vida e merecimento de uma existência pós-juventude. Numa das cenas mais emblemáticas, que retrata essas relações de poder de gênero desiguais, durante um jantar, o personagem Harvey explica a protagonista Elizabeth “Você sabe que aos 50, para”, referindo-se ao declínio associado à idade. De forma simbólica, a diretora descortina questões por trás da projeção do próprio envelhecimento dos homens através do etarismo dirigido às mulheres, ao retratá-lo a balançar um camarão flácido que está prestes a devorar, fazendo uma alusão à impotência masculina e utilizando o alimento como metáfora para a perda de vigor e busca por estímulos visuais representados por corpos jovens substituíveis. Essa cena destaca a pressão social sobre o envelhecimento e o papel de mero objeto com a função de agradar ao olhar masculino que cabe a mulher, além da hipocrisia presente nas diferentes expectativas de desempenho e aparência entre os gêneros, uma vez que a única carreira fadada ao fim através da substituição por um corpo mais jovem, devido a idade, é a da mulher.

Em *Visual Pleasure and Narrative Cinema*, publicada originalmente na revista *Screen* em 1975, a teórica de cinema Laura Mulvey introduz o conceito de male gaze (olhar masculino), que descreve como o cinema clássico de Hollywood estrutura a experiência visual a partir de uma perspectiva masculina heterossexual, relegando as mulheres a objetos de desejo e contemplação. Para Mulvey, o male gaze organiza representações visuais em torno do olhar masculino, posicionando o corpo feminino como objeto de prazer e desejo:

De acordo com a ordem simbólica dominante, o prazer em olhar foi dividido entre o ativo/masculino e o passivo/feminino. A determinação masculina da fantasia (phantasy) é projetada de tal forma que sua força erótica (erotic impact) e seu significado são atribuídos à mulher, que é estilizada de acordo com a fantasia

⁴ Red pill, manosfera, machosfera ou movimento masculinista é uma forma de subcultura masculinista formada exclusivamente por homens que promovem formas de masculinidade como uma oposição ao feminismo (forte ou moderada) (...) e tem sido associada politicamente com a extrema direita e a direita alternativa. (Wikipedia)



masculina.” (MULVEY, 1975, p. 10)

Mulvey argumenta que o cinema de Hollywood está enraizado em uma ideologia patriarcal, que reforça papéis de gênero desiguais, e traz uma análise crítica do papel do cinema na perpetuação de estruturas de poder patriarcais.

Na obra cinematográfica da cineasta feminista francesa, essa lógica é subvertida com o objetivo de desmascarar essa convenção. A protagonista, que a princípio submete seu corpo a um processo autofágico em nome de passar a viver através de um avatar mais jovem, sendo levada a descartar a validade de sua existência pós-juventude e, portanto, fora do padrão, termina por reconhecer (tarde demais) o valor do estado anterior (natural), culminando num ápice de destruição total do corpo em busca de libertação. A diretora se vale de técnicas de excesso gráfico, exacerbando o caráter grotesco dos personagens masculinos, que sempre que aparecem em cena estão em posição de olhar de poder, controle, julgamento, escrutínio, tratando mulheres como meros objetos descartáveis para projetar sua força erótica. Os motivos pelos quais mulheres se sentem pressionadas a colocar em risco sua saúde em nome de uma adequação a esse padrão cada vez mais artificial imposto pela indústria é parcialmente explicado pelo conceito de Male Gaze de Mulvey, para quem a cultura visual encoraja a auto objetificação e a submissão aos homens e ao patriarcado.

Na realidade, mulheres cada vez mais jovens se submetem a procedimentos estéticos dos mais variados, dos “preventivos” (baby botox) aos mais invasivos e transformadores, e a cartela de produtos e tendências são atualizadas em ritmo acelerado e só aumentam a cada ano. Segundo dados da Sociedade Brasileira de Dermatologia, somente nos últimos dez anos, houve um aumento de 390% na busca por procedimentos estéticos no país em 2022.

Hoje, são muitas as “substâncias” empurradas a toda e qualquer mulher, desde a mais tenra idade. Já não basta a aquisição e uso de maquiagens: as micro pigmentações de sobrancelhas, lábios, implantes de cílios, e afins vieram substituí-las oferecendo efeitos semipermanentes: a ideia é dormir e acordar maquiada. Procedimentos como aplicação de Toxina Botulínica já é usado em caráter preventivo, por mulheres jovens que desejam evitar o aparecimento de rugas ao paralisar músculos da face bloqueando os movimentos e expressões. Planos de investimento tornam o sonho acessível através de parcelamentos e até investimentos de longo prazo, o que se vem chamando de “Bolsa Botox “. Da mesma forma, intervenções de grande porte vem avançando cada vez mais em todo o mundo. Um levantamento da Sociedade Internacional de Cirurgia plástica (ISAPS), aponta que em



2015 foram realizadas 9,6 milhões de cirurgias estéticas. Em 2023 chegou a 35 milhões.⁵ O Brasil é o segundo país que mais realiza procedimento estéticos cirúrgicos (perdendo apenas para os EUA). A lipoaspiração foi o procedimento cirúrgico mais comum em 2023 como em 2022, com mais de 2,2 milhões, seguido de aumento mamário, cirurgia palpebral, abdominoplastia e rinoplastia. Os procedimentos não cirúrgicos mais populares foram toxina botulínica, ácido hialurônico, depilação, endurecimento da pele não cirúrgico e redução de gordura não cirúrgica⁶. Tomando-se o risco de morte como pior cenário, também não podemos desprezar o grande número de casos de sequelas de procedimentos estéticos, que no Brasil aumentou em 20% em 2021(olhar digital). Não há dados oficiais sobre mortes causadas por esse tipo de procedimento no país, mas o fato de casos fatais, além de complicações como necrose, inflamações crônicas e necessidade de remoção de próteses ou reparação serem abordadas publicamente, não representam ameaça ao desejo de consumo.

Outro sintoma cada vez mais comum é o da distorção da imagem corporal, que pode levar a potencialização de distúrbios psíquicos e alimentares, além da normalização de um padrão que se afasta cada vez mais da naturalidade humana e é projetado como padrão de beleza a ser adquirido, e dificilmente atingido. Na cultura digital atual, este olhar foi internalizado e normalizado a ponto de mulheres participarem ativamente de sua própria objetificação. Em plataformas como Instagram ou TikTok, a performance de feminilidade está frequentemente associada à exibição de corpos conforme padrões estéticos historicamente moldados pelo patriarcado. A auto objetificação nesse contexto da cultura visual contemporânea é apresentada como uma escolha empoderadora, mas, na realidade mantém as mulheres presas às expectativas externas, conforme a análise de Siri Hustvedt: “A forma como as mulheres são vistas afeta profundamente a forma como elas se veem, moldando o seu sentido de identidade e valor dentro de um sistema que recompensa a aparência em detrimento da essência”. (HUSTVEDT, 2016, p. 43). Essa observação revela que, mesmo sob o pretexto de empoderamento, as mulheres frequentemente se veem confinadas a um ciclo de auto objetificação, onde a aparência é priorizada em detrimento de sua individualidade e autonomia. A inserção feminina no mercado de trabalho criou espaços para que as mulheres se destaquem, contudo, esses espaços frequentemente replicam dinâmicas patriarcais, exigindo que as mulheres moldem sua imagem para atrair aprovação e capital social.

Nas redes sociais, a busca por likes, seguidores e engajamento digital traduz-se em uma moeda social, que em muitos casos, dependem da estética corporal. Assim, as mulheres são incentivadas a reproduzir imagens que atendam aos padrões estéticos dessa estrutura

5 <https://www.isaps.org/discover/about-isaps/global-statistics/global-survey-2023-full-report-and-press-releases/>

6 <https://www.isaps.org/media/iuuloooz/4184727-1-14-portuguese-latam.pdf>



patriarcal, subordinando suas escolhas a uma lógica que prioriza o consumo visual. O discurso de empoderamento, muitas vezes associado à expressão da sexualidade e ao controle sobre o próprio corpo, é cooptado pela lógica do consumo, assumindo o papel de ferramenta de dominação cultural com fins de exploração econômica. A indústria da beleza promove um ideal de liberdade que, paradoxalmente, reforça padrões de submissão. Mulheres são encorajadas a “se empoderar” ao atender padrões específicos de beleza e sensualidade, mas isso frequentemente resulta em uma reafirmação de valores patriarcais que reduzem a feminilidade à aparência física. Apesar dos avanços na igualdade de gênero e da crescente presença de mulheres em posições de destaque, o domínio do olhar objetificante masculino na cultura visual mantém a estrutura patriarcal intacta. A autonomia feminina é limitada por uma cultura que frequentemente transforma conquistas em mera performance estética. Como bem representado no filme, mesmo mulheres em posições de destaque são frequentemente julgadas primeiramente por sua aparência antes de suas competências, perpetuando uma lógica que subordina o ser feminino ao olhar masculino.

O Instagram surgiu em 2010, com a proposta de ser uma plataforma de compartilhamento de fotos de formato 1:1 e que permitia curtidas e comentários. De lá para cá, assistimos ao surgimento da Indústria Existencial, onde “A existência se transforma em mera mercadoria de consumo nas redes sociais”, como afirma o Professor de Filosofia da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), J.C. Marçal. Para ele, as redes sociais seguem a lógica da produção capitalista. O processo de transformar a vida pessoal em produto de consumo de massa tem seu ápice no surgimento dos Influencers. Onde antes os padrões inatingíveis se concentravam nas telas do cinema e da TV, agora se tornam muito mais próximos e tangíveis através de tais figuras que monetizam sua própria existência nas redes sociais, surgem usando seus corpos para promover produtos diretamente na tela dos celulares ao alcance da mão, em qualquer lugar, 24 horas do dia, e trazendo novas “necessidades” em ritmo acelerado, abusando de filtros digitais em sua estetização da vida cotidiana, amplificando desigualdades e forçando cada vez mais o sentimento de inadequação e ódio ao próprio corpo sob o alvo maior, as mulheres, que se veem cada vez mais cobradas a se adequar a tais padrões.

As redes sociais são, portanto, tanto um espelho quanto o motor da lógica da fetichização. Elas não apenas refletem os padrões de beleza da sociedade, mas também os intensificam e aceleram, promovendo a transformação do corpo feminino em mercadoria. Ferramentas usadas comumente por crianças e adultos, tais como filtros de beleza e aplicativos de edição, permitem que qualquer pessoa modifique seu corpo e rosto virtualmente, criando uma lacuna exorbitante entre a realidade e a aparência digital. Mudanças importantes já



foram anunciadas por grandes plataformas: a Meta retirou os filtros de embelezamento de usuários em suas plataformas a partir de 14 de janeiro de 2025, e o TikTok anunciou em novembro de 2024 uma medida global que irá restringir o uso de filtros de beleza para o público menor de 18 anos com o objetivo de preservar a saúde mental desse público⁷. Um relatório em parceria com a ONG de segurança online para crianças Internet Matters constatou que “os filtros de embelezamento contribuíram para uma visão de mundo distorcida na qual as imagens perfeitas são normalizadas”⁸.

Essa prática causa insatisfação corporal permanente, e o público, especialmente as mulheres, passam a buscar na realidade a aparência perfeita que só existe no ambiente digital. Um bom exemplo disso é conhecido como dismorfia do Snapchat, ou “dismorfia de selfie”, que segundo Wikipedia “é um fenômeno de tendência usado para descrever pacientes que procuram cirurgias plásticas para replicar e parecer suas selfies filtradas ou imagens alteradas de si mesmos.” A transformação corporal é vista como um investimento para obter reconhecimento e aceitação no ambiente digital.

Marcas da indústria da beleza utilizam as redes sociais para promover seus produtos de maneira agressiva, por meio de parcerias com tais influenciadores que atuam como modelos aspiracionais. A linguagem publicitária, muitas vezes disfarçada de recomendação pessoal, cria uma relação emocional entre o público e o produto. Nela, o feedback é imediato na forma de curtidas, comentários e compartilhamentos, reforçando comportamentos que se alinham aos padrões dominantes de beleza e criando um ciclo de dependência psicológica por aprovação externa. Mesmo que algumas vezes essas práticas sejam promovidas com a máscara de motivacionais, elas frequentemente criam ambientes tóxicos de comparação e pressão estética, intensificando o consumismo.

O capitalismo contemporâneo utiliza a transformação do corpo feminino como uma mercadoria essencial para sustentar o consumo. Na indústria da beleza, o corpo da mulher é incentivado incessantemente a ser transformado em um objeto de desejo e lucro, reforçando dinâmicas patriarcais e perpetuando a desigualdade e estereótipos de gênero. Pensar numa busca por disseminar princípios de letramento digital, de gênero e feminista, unidos a crítica ao capitalismo patriarcal e suas contradições, torna possível imaginar um sistema econômico que não dependa da exploração de gênero, e que venha a inspirar novas formas de organização social com mais igualdade e sustentabilidade, além de respeito pelas diversas formas de existência em oposição à lógica atual de acumulação e exploração com base em padrões estéticos inatingíveis baseados numa cultura que prega juventude eterna como valor essencial, resultando em danos sociais, mentais, e também

7 <https://olhardigital.com.br/2024/11/27/internet-e-redes-sociais/tiktok-vai-bloquear-filtro-de-beleza-por-saude-mental-de-jovens/>

8 <https://www.internetmatters.org/pt/hub/research/unfiltered-report-2024/>



na mercantilização do corpo feminino.

A consciência feminista [...] transforma um “fato” em uma “contradição”; frequentemente, as características da realidade social são apreendidas primeiramente como contraditórias, em conflito entre si, ou perturbadoramente defasadas do ponto de vista de um projeto radical de transformação. (BARTKY, 1990, pp. 14-15).

Iniciativas que desafiam essa lógica perversa e questionam os padrões impostos pela indústria cultural ainda permanecem à margem diante de sua força hegemônica. A verdadeira emancipação feminina exige não apenas a desconstrução desse sistema, mas também a criação de espaços onde a expressão da mulher não esteja condicionada a expectativas estéticas ou ao consumo visual. Isso, no entanto, só se tornará viável quando houver um reconhecimento amplo dos mecanismos de alienação impostos pela indústria e um movimento coletivo em busca de formas de identidade e expressão genuinamente autênticas, desvinculadas das imposições mercadológicas.

Obras como *A Substância* desempenham um papel essencial nesse processo, ao expor que o desejo por transformação estética não é meramente individual, mas sim construído sob a necessidade de atender a normas externas e à lógica de reprodução do sistema capitalista. Ao trazer uma camada subversiva de resistência, a obra não apenas denuncia as práticas opressoras ao revelar a lacuna intransponível entre o ser autêntico e o ser idealizado, mas também convoca o espectador a uma reflexão crítica sobre sua própria inserção nesse ciclo, evidenciando como todos nos tornamos, simultaneamente, vítimas e agentes da perpetuação desse modelo.

Dessa forma, torna-se essencial ampliar o alcance de obras como essa, garantindo sua acessibilidade ao maior número possível de mulheres e homens, de modo a fomentar uma conscientização profunda sobre os processos de sujeição a que estamos expostos. Apenas por meio dessa tomada de consciência e de uma resistência ativa será possível reconfigurar a relação entre corpo, identidade e sociedade, abrindo caminho para uma existência mais autêntica e emancipada.



REFERÊNCIAS

- A SUBSTÂNCIA. Direção de Coralie Fargeat. Reino Unido, Estados Unidos, França: Working Title Films, 2024. 140 min.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p.35.
- Aesthetic Medicine Market Size, Share & Trends Analysis Report By Procedure Type (Invasive Procedures, Non-invasive Procedures), By Region (North America, Asia Pacific, Europe), And Segment Forecasts, 2024 - 2030 Disponível em: <https://www.grandviewresearch.com/industry-analysis/medical-aesthetics-market>, Acesso em: 23 de novembro de 2024
- BARTKY, Sandra Lee. Foucault, femininity, and the modernization of patriarchal power. In: DIAMOND, Irene; QUINBY, Lee (Org.). *Feminism and Foucault: Reflections on resistance*. Boston: Northeastern University Press, 2012. p. 61-86.
- BARTKY, Sandra Lee. Toward a Phenomenology of Feminist Consciousness. In: BARTKY, Sandra Lee. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge, 1990. p. 11-26.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- GUASCH, Óscar. *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona: Editorial Laertes, 2000.
- GVR Report cover Aesthetic Medicine Market Size, Share & Trends Report
- <https://olhardigital.com.br/2021/11/10/medicina-e-saude/sequelas-de-procedimentos-esteticos-aumentam-em-20-no-brasil/>
- <https://www.isaps.org/discover/about-isaps/global-statistics/global-survey-2023-full-report-and-press-releases/>
- HUSTVEDT, Siri. *A woman looking at men looking at women: essays on art, sex, and the mind*. New York: Simon & Schuster, 2016.
- MARÇAL, J.C. “A existência se transforma em mera mercadoria de consumo nas redes sociais”, afirma J.C. Marçal. [Entrevista concedida a Samarone Lima]. Marco Zero, 2024. Disponível em: <https://marcozero.org/a-existencia-se-transforma-em-mera-mercadoria-de-consumo-nas-redes-sociais-afirma-j-c-marcal>, Acesso em: 23 de novembro de 2024
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MULVEY, Laura. Visual pleasure and narrative cinema. *Screen*, Oxford, v. 16, n. 3, p 6-18,



Autumn 1975.

Novaes, J.V. (2013). Ser mulher, ser feia, ser excluída. Portugal. Acesso em 15 de janeiro de 2025, de: <https://pt.scribd.com/document/423584976/Ser-Mulher-Ser-Feia-Ser-Excluida>

Pesquisa Global Anual sobre Procedimentos Estéticos/Cosméticos da Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica Estética (Isaps). Disponível em: <https://www.isaps.org/media/iuuloooz/4184727-1-14-portuguese-latam.pdf>. Acessado em 06/12/2024

WOLF, Naomi. O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Tradução de Waldea Barcellos. 14. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.



WITTGENSTEIN: JOGOS DE LINGUAGEM

LEONARDO FERREIRA DA SILVA⁹

RESUMO

O objetivo deste artigo é trazer, de forma sintética, os principais conceitos de jogos de linguagem. Para isso, procuramos elucidar algumas questões que envolvem as duas fases do filósofo austríaco. Em seguida, expomos o surgimento dos jogos de linguagem a partir da publicação dos cadernos Azul e Castanho e especialmente nas Investigações Filosóficas. Além disso, na tentativa de interpretarmos os jogos de linguagem, destacamos passagens das Investigações Filosóficas, com a finalidade de explicar de que forma Wittgenstein explorou a dimensão pragmática da linguagem e de que maneira as regras específicas autorizam os jogos. Como a ideia de jogos pressupõe regras, trazemos algumas observações sobre as regras, conforme o pensamento do próprio Wittgenstein (2010, 2014, 2020).

Palavras-chave: Jogos de linguagens, Conceitos, Wittgenstein, Linguagem.

ABSTRACT

The objective of this article is to summarize, in a synthetic way, the main concepts of language games. To do this, we seek to elucidate some issues that involve the two phases of the Austrian philosopher. Next, we expose the emergence of language games following the publication of the Blue and Brown books and especially in Philosophical Investigations. Furthermore, in an attempt to interpret language games, we highlight passages from the Philosophical Investigations, with the purpose of explaining how Wittgenstein explored the pragmatic dimension of language and how specific rules authorize the games presupposes rules, according to Wittgenstein's own thinking (2010, 2014, 2020).

Keywords: *Language's game, concept, Wittgenstein, Language.*

⁹ Graduando em Letras Português e Espanhol pela UFRPE.



1 Introdução

Wittgenstein fez um percurso, dividido em duas fases, que ficaram conhecidas como: o primeiro Wittgenstein, que se materializa no livro *Tractatus Logicus-Philosophicus* e o segundo, que surge depois dos livros *Azul* e *Castanho*, notadamente, com a publicação de *Investigações Filosóficas*¹⁰. Mesmo diante de uma possível dualidade, guardando-se as devidas proporções, tudo indica que há um continuum em seu pensamento, isto é, embora exista uma mudança parcial de abordagem, é possível que a primeira fase não anule a segunda.

Em outros termos, o próprio Wittgenstein¹¹, no prefácio às *Investigações Filosóficas*, chega a afirmar que a compreensão das novas ideias só será possível “pelo confronto com os meus pensamentos mais antigos e tendo-os como pano de fundo” (Wittgenstein, 2014, p. 12). Isso significa dizer que as primeiras ilações do filósofo não são descartadas, quando se lança um olhar sobre a nova posição filosófica.

Por isso mesmo, para se entender melhor as duas fases do filósofo austríaco, convém pontuar que, no primeiro momento, “sua teoria baseia-se na ideia de que a realidade é afigurada pela linguagem” Wittgenstein (2020, p. 10), ao passo que, o segundo Wittgenstein sustenta que a linguagem “funciona em seus usos, não cabendo, portanto, indagar sobre os significados das palavras, mas sobre suas funções” (Wittgenstein, 2014, p. 14). Isso não significa que o filósofo tenha anulado a primeira fase, como vimos afirmando.

Nesta direção, como objetivamos analisar os jogos de linguagem, com ênfase na segunda fase de Wittgenstein (2010, 2014), passamos a analisar fragmentos que possibilitam construção conceitual do que pode ser chamado de jogo com suas regras. Com base na leitura das *Investigações Filosóficas*, buscamos destacar passagens relevantes da obra e submetê-las à apreciação de outros olhares de autores como Ara (2006), Marcondes (2007), Moreno (2000) e Oliveira (2000).

¹⁰ Livro publicado postumamente, em 1953, na sua versão bilíngue (inglês e alemão), traduzido por G. E. M. Ascombe.

¹¹ Observação semelhante pode ser encontrada em Moreno (2000, p. 46), pois na visão desse autor, é imprescindível interpretar esse impasse, pois uma posição não elimina a outra, porque “não estamos em presença de um salto abrupto, mas sim de um processo de elaboração e de aprofundamento das mesmas questões cruciais”. MORENO, Arley R. Wittgenstein: os labirintos da linguagem. São Paulo: Moderna, 2000. No entanto, Oliveira (2006, p. 177) assegura que “[...] a perspectiva segundo a qual essa problemática é considerada muda radicalmente na segunda fase do pensamento de Wittgenstein”.



2 Conceitos de jogos de linguagem

Em Investigações Filosóficas, Wittgenstein sustenta que a linguagem cumpre seu papel nas relações interdiscursivas, ou seja, a práxis se dá no uso efetivo na relação dialógica. Por isso mesmo, o filósofo postula que os jogos de linguagem revelam que “o significado de uma palavra é seu uso na linguagem” (Wittgenstein, 2014, p. 38). Nessa direção, de pronto, nota-se a dimensão pragmática da afirmativa do filósofo. Com isso, para compreender melhor essa noção de linguagem como um jogo, Wittgenstein (2010, p. 35) afirma que o princípio:

[...] assemelha-se a um pano de fundo contra o qual uma sentença particular adquire sentido. - Mas esse entendimento, o conhecimento da linguagem, não é um estado consciente que acompanha as sentenças da linguagem. Nem mesmo se uma das consequências for tal estado. É muito mais como o entendimento ou o domínio de um cálculo, algo como a capacidade de multiplicar.

Assim sendo, os jogos de linguagem atendem a uma práxis da linguagem. Como ressalta Marcondes (2007, p. 275), “o significado passa a ser visto assim como indeterminado, só podendo ser compreendido através da consideração do jogo de linguagem, o que envolve mais do que a simples análise da expressão linguística como tal”, como se via no *Tractatus Logicus-Philosoficus*. Na realidade, os jogos de linguagem exigem um sofisticado mecanismo em rede com regras claras para os utentes da linguagem. Sobre essa dimensão pragmática da palavra, Ara (2006, p. 49, grifos nossos)¹² salienta que as “[...] palavras não são nomes de objetos isolados, constituintes separados, mas parte da ação humana. Palavras são como alavancas que podem ser usadas para diferentes fins...”.

Nesse sentido, ao explicar como os significados são gerados com o uso, Oliveira (2006, p. 139, grifo do autor) frisa que “[...] a Semântica só atinge sua finalidade chegando à Pragmática, pois seu problema central, o sentido das palavras e frases, só pode ser resolvido pela explicação dos contextos pragmáticos”. Assim, essa afirmação leva-nos ao entendimento de que os jogos de linguagem se pressupõem regras específicas.

Quando se fala em regras, há quem pense logo em estruturas gramaticais rígidas que trazem a velha discussão de certo e errado. Entretanto, a noção de regra, segundo Júnior (2017, p. 80, grifos do autor), poderá ser entendida como “as regras que compõem a gramática das palavras, isto é, são regras que governam a ampla e complexa multiplicidade de situações de usos das palavras que compõem as nossas mais diversas práticas linguísticas”.

Essa perspectiva é revolucionária, porque rompe com a visão estruturalista, segundo a
12 “Words are not names of isolated objects, separate constituents, but part of human actions. Words are like levers that can be used for different purposes...” ARA, Roshan. Wittgenstein’s concept of language games. *Al-Hikmat*. Volume 26 (2006), p. 49.



qual a estrutura regeria a linguagem, o que ignoraria, portanto a produção de sentido tendo por base o uso efetivo da linguagem. Wittgenstein, ao trazer regras para o jogo de linguagem, avança em relação a sua primeira posição e parte para uma concepção de linguagem com dimensionalidade pragmática. Assim, guardadas as devidas proporções, o sentido das palavras e das sentenças envolve princípios sociointerativos e regras bem definidas de funcionamento, como veremos a seguir. Isto é, “[...] o jogo de linguagem é uma totalidade, consistindo de linguagem e das atividades a que esta está interligada” (Marcondes, 2007, p. 275).

Para tornar a noção de jogos de linguagem mais clara, Wittgenstein (2014) utiliza-se de algumas metáforas, que viabilizam a construção do entendimento proposto em sua nova concepção de linguagem. A primeira analogia é feita em comparação a uma caixa de ferramentas, mediante a qual o filósofo explica que a variedade de ferramentas se compara a variedade de palavras. Assim, cada palavra exerceria uma função particular. Em seguida, Wittgenstein amplia o entendimento ao comparar a função das palavras aos mecanismos de alavancas operadoras da locomotiva, que se encontram dentro da cabine do maquinista. Da forma como o filósofo concebe a ideia, cada alavanca tem uma função, assim como ocorreria com as palavras, naturalmente, apresentam. Na sequência, Wittgenstein compara a linguagem a uma velha cidade. Neste particular, o filósofo traz outras representações, como: o emaranhado de ruas, praças, moradias e bairros. Nesse fio que tece a argumentação, o filósofo chega à metáfora do jogo de xadrez. Desta maneira, Wittgenstein (2014, p. 33) reforça que “[...] como um lance de xadrez não consiste apenas em uma pedra ser colocada no tabuleiro desta ou daquela maneira... mas nas circunstâncias...”. Nessas quatro comparações, o filósofo busca construir um conceito para os jogos de linguagem de modo a concluir que “o significado de uma palavra é seu uso na linguagem” (WITTGENSTEIN, 2014, p. 38).

Diante dessa primeira abordagem, podemos chegar ao entendimento de jogos como “[...] processos inter-relacionados de diversas maneiras, com muitas transições diferentes entre um e outro” Wittgenstein (2010, p. 52). Com essa afirmação, Wittgenstein procura esclarecer que as realizações languageiras não se dão de forma subjetiva, mas com o próprio uso, o que expõe uma ligeira diferença entre o Wittgenstein do *Tractatus* (como já pontuamos, porém, desta feita, sob a ótica da subjetividade, que valorizava esse aspecto da linguagem) frente ao das Investigações Filosóficas, que prioriza os jogos de linguagem.

3 As regras do jogo

Como vimos afirmando, para cada jogo pressupõe-se uma regra. Dessa maneira, para



Wittgenstein (2014, p. 113, grifos nossos), “compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa **dominar uma técnica**”. Ou seja, a compreensão de uma língua exige a consideração de regras predefinidas pelos utentes. Daí, a importância das “regras do jogo”. Por isso mesmo, Wittgenstein (2014, p. 113), oferece uma comparação entre os usos da linguagem frente a um jogo de xadrez, nos seguintes termos:

É naturalmente compreensível que num povo, que não conhece jogos, duas pessoas se sentem a um tabuleiro de xadrez e executem os lances de uma partida de xadrez; e inclusive com todos os fenômenos psíquicos concomitantes. E se nós assistimos a cena, diríamos que estão jogando que estão jogando xadrez. Imagine, no entanto, uma partida de xadrez traduzida, segundo certas regras, em uma série de ações que não estamos acostumados a associar com um jogo - por exemplo, soltar gritos ou bater com os pés. E, agora, ao invés de jogar xadrez na forma costumeira, eles devem gritar e bater com os pés; e de tal maneira que fosse possível traduzir esse processo, segundo regras apropriadas, numa partida de xadrez. Estaríamos ainda inclinados a dizer que eles jogam um jogo (Wittgenstein, 2014, p. 113).

A estratégia percorre o argumento de que a dinâmica das realizações através do uso da linguagem segue regras específicas, que permitem a produção de sentido. Com isso, Wittgenstein faz uma analogia entre a possibilidade de mudança do jogo convencional para um formato em que os participantes “gritam” e “batem com os pés” para a realização de seus interesses dentro de novas regras. Esse método de expor a sua tese objetiva mostra que a linguagem se constrói na práxis das interações socioculturais, por conseguinte, “[...] quando estudamos a linguagem, nós a consideramos como um jogo com regras fixas. Nós a comparamos e confrontamos com um jogo desse tipo” Wittgenstein (2010, p. 55).

As regras do jogo, portanto, revelam complexidade, uma vez que cada interactante faz uso de forma diversa, isto é:

Mas se o conceito geral de linguagem se dissolve dessa maneira, a filosofia também não se dissolve? Não, pois a tarefa da filosofia não é criar uma linguagem nova, ideal, mas esclarecer o uso de nossa linguagem, de nossa linguagem existente. Seu objetivo é remover incompreensões particulares, não produzir um entendimento real pela primeira vez Wittgenstein. (2010, p. 85, grifos nossos)

Para Wittgenstein (2010, p. 145), o conceito de linguagem está contido no conceito de comunicação, porque:



Ninguém negará que estudar a natureza das regras dos jogos deve ser útil para o estudo das regras gramaticais, já que está fora de dúvida que existe alguma similaridade entre elas. - O certo é deixar essa sensação de que há um parentesco levar-nos a olhar para as regras do jogo sem nenhum julgamento preconcebido ou preconceito a respeito da analogia entre os jogos e a gramática. E, no caso, novamente, deveríamos simplesmente relatar o que vemos e não ter medo de solapar uma intuição significativa e correta, ou, por outro lado, de desperdiçar nosso tempo com algo supérfluo. Wittgenstein (2010, p. 141)

Neste parecer, se os jogos estão condicionados a existência de regras específicas, que se realizam no próprio uso da linguagem, essa consideração implica em outra compreensão, isto é: quais seriam os limites dessas regras? Diante dessa nova problemática, o filósofo não deixa claro se essas regras são mensuráveis ou se elas são divisíveis em categorias predeterminadas. No entanto, Wittgenstein assegura que as regras vão ganhando sentido nas dinâmicas interacionais com o uso da linguagem.

Ao partilhar do mesmo entendimento, Oliveira (2006, p. 139), sustenta que “[...] a significação de uma palavra resulta das regras de uso seguidas nos diferentes contextos de vida”.

Outrossim, tudo indica que as regras sobre as quais Wittgenstein apoia o seu pensamento, passam pelo “acordo entre membros de uma comunidade, que tornam a comunicação possível” Oliveira (2006, p. 141). Isso não quer dizer que tais regras sejam semelhantes ao contexto matemático de orientações predeterminadas, mas, no plano linguístico, elas nunca são definitivas (OLIVEIRA, 2006, p. 145). Tampouco as regras podem ser confundidas com a tese behaviorista, que consiste em repetição de atos mecânicos, logo, elas não se circunscrevem à ideia de condicionamento. Muito pelo contrário, as regras, para Wittgenstein, seriam entendidas como “[...] ação comunicativa entre sujeitos livres, e, portanto, radicalmente diferente dos processos mecânicos naturais” (OLIVEIRA, 2006, p. 144). Em síntese, entender uma regra é:

[...] adquirir determinada práxis de determinada comunidade humana - algo de muito exigente, pois implica numerosas aptidões e habilidades; em última análise, implica um assumir a forma de vida dessa comunidade em tela, a qual pode ser bem diversa da pessoa em questão (OLIVEIRA, 2006, p. 146).

Em outros termos, as regras estão intimamente ligadas às vivências dos indivíduos humanos que pertencem a um grupo social. A partir desse *modus vivendi*, os interactantes adquirem predisposição e constroem certas destrezas que permitem a interação linguística.



4 Considerações Finais

Pode-se afirmar que Wittgenstein trouxe contribuições valiosas para a filosofia da linguagem, porque desde a suas reflexões do *Tractatus Logicus-Philosophicus* até as últimas publicações, com os cadernos Azul e Castanho e, sobretudo, com as *Investigações Filosóficas*, o filósofo austríaco influenciou decisivamente o pensamento do século XX.

Entende-se, portanto, que embora existam duas fases aparentemente antagônicas, o filósofo concretiza as suas ideias em uma crescente de pensamento, embora existam aqueles que pensam que o filósofo abandonou totalmente as ideias anteriores. No entanto, estudiosos como Marcondes (2007) e Moreno (2000) defendem um *continuum*. Não só isso, mas o próprio Wittgenstein (2014) chega a afirmar a importância do *Tractatus* para chegar aos jogos de linguagem sem sua segunda fase.

Isto posto, é imprescindível ressaltar que Wittgenstein não se contradiz, mas constrói o seu pensamento em um movimento ascendente. Por outro lado, para Oliveira (2006, p. 117) o contrário disso acontece, isto é, a segunda fase de Wittgenstein é radicalmente oposta primeira.

No caso dos jogos de linguagem, Wittgenstein constrói o entendimento da realização linguística, aprioristicamente, comparando ao jogo de xadrez e outros jogos. Assim sendo, como todo jogo pressupõe regras específicas postas em prática pelos utentes da língua, o filósofo mostra como essas regras vão sendo forjadas com as próprias interações languageiras.

REFERÊNCIAS

- ARA, Roshan. Wittgenstein's concept of language games. *Al-Hikmat*. Volume 26 (2006), p. 47-62.
- CARVALHO, M. *Imagem e Dissolução: Entre as Investigações Filosóficas e Da Certeza*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- JÚNIOR, Gerson Francisco de Arruda. *10 lições sobre Wittgenstein*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.



MARCONDES, Danilo. Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MORENO, A.R. Wittgenstein: os labirintos da linguagem - Ensaio introdutório. São Paulo/Campinas: Moderna/Editora da Universidade de Campinas, 2000 [Coleção Logos].

MOYAL-SHARROCK, D. Understanding Wittgenstein's On Certainty. London: Palgrave Macmillan, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

WITTGENSTEIN, L. Investigações filosóficas. Tradução Marcos G. Montagnoli. Revisão da tradução e apresentação de Emmanuel Carneiro Leão. 9. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2014.

_____. Tractatus logico-philosophicus. 3. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020 [Trad., apres. e ensaio introd. De Luiz Henrique Lopes dos Santos. Introd. de Bertrand Russel].

_____. Gramática filosófica. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.



CRISE DA REPRESENTAÇÃO E (DES)EVOLUÇÃO DA DEMOCRACIA BRASILEIRA

MARCONDES DOS RAMOS SANTOS FILHO

RESUMO

Busca-se neste trabalho expor a relação entre a problemática da crise de representação com a crise da democracia brasileira nos anos contemporâneos à elaboração deste trabalho. O trabalho visa esclarecer essa relação expondo a essencialidade de tais debates teóricos para a compreensão do atual momento de crise política. Para esse fim, serão aplicadas as contribuições teóricas de pensadores como Pitkin, para o esclarecimento do conceito de representação, e de Castells, para compreender o atual momento da democracia brasileira, assim como outros cientistas políticos, para compor os conceitos e as discussões dos temas buscando esclarecer o que é e o porquê dessa (des)evolução da democracia brasileira e qual sua relação com a crise de representação.

Palavras-chave: representação; democracia brasileira; crise da representação.

ABSTRACT

This paper seeks to expose the relationship between the problematic of the crisis of representation and the crisis of Brazilian democracy in the years contemporary to the elaboration of this work. The paper aims to clarify this relationship by exposing the essentiality of such theoretical debates for the understanding of the current moment of political crisis. To this end, the theoretical contributions of thinkers such as Pitkin, for the clarification of the concept of representation, and Castells, to understand the current moment of Brazilian democracy, will be applied, as well as other political scientists, to compose the concepts and discussions of the themes seeking to clarify what is and why this (dis)evolution of Brazilian democracy and what is its relation with the crisis of representation.

Keywords: representation; brazilian democracy; crisis of representation.



Introdução

No que tange o paradigma da democracia, muito se tem discutido e pensado nos processos e retrocessos que o Brasil tem sofrido: seja nos ambientes informais, seja nos meios de comunicação de massa, mas principalmente no âmbito acadêmico. É inegável, no debate acadêmico, que se o país não sofreu um brutal retrocesso, o avanço foi insignificante no tocante às prioridades do desenvolvimento de uma democracia nacional eficaz. Mas afinal, de onde vem essas discussões? Qual é esse debate? O que vem acontecendo com a democracia do nosso país? Esta discussão está inserida na crise da representação e a ineficácia dos governos em tratar de solucionar os problemas sociais e econômicos que afetam a porção majoritária da população brasileira, ou seja, de garantirem os direitos sociais humanos previstos em uma democracia constitucional para quem ela realmente é feita: o povo.

Para nos ajudar a compreender o paradigma político que estamos postos, e eventualmente, entender os caminhos que nos tirem dele, é importante nos valer das contribuições dos pensadores políticos. Para isso, vamos guiados por Marco Aurélio Nogueira, para entender o que teorizaram sobre os conceitos de representação, Hanna Pitkin e Bernard Manin, e compreensão da democracia contemporânea, para logo em seguida fazer a discussão das coerências e incoerências dessa crise no caso brasileiro.

O objetivo é provocar reflexões e o aprofundamento das questões para gerar entendimento da crise no paradigma político contemporâneo tomando como base os conceitos de (crise) representação e (crise) democracia. Esse trabalho irá explorar o conceito de representação, assim como a consequente crise de representação, que é diferentemente abordada e entendida por cada autor trabalhado, até relacionarmos esse apanhado geral da crise e fazermos a discussão com os atuais processos da democracia brasileira nos anos contemporâneos à esta pesquisa. E por fim trazer as conclusões e críticas dessa discussão, sempre guiados por cientistas políticos especialistas, que nos ajudarão no entendimento das questões e temáticas trabalhadas.

1. Representação

Conceito e a efetivação da crise para Hanna Pitkin

Se é evidente uma crise institucional em vigor devemos questionar e relacioná-la com os regimes democráticos brasileiros que funcionam em concomitância. Afinal, por que ela acontece? Por que agora? Será que antes acontecia e apenas não havia tanta visibilidade? A questão está em situar a origem de tal instabilidade no regime democrático do nosso



país: é uma crise no próprio conceito de representação ou é uma crise que envolve os próprios processos democráticos. A partir dessa questão-problema podemos desenvolver esse trabalho, averiguando diferentes perspectivas de cientistas políticos quanto às problemáticas supracitadas, trazendo riqueza e consciência teórica do tema que nos envolve.

Orientados por Marco Aurélio Nogueira, nessa questão, inicialmente somos capazes de compreender a necessidade de um Poder Legislativo forte, mas que, para ele, está extremamente perturbado no sentido operacional, institucional e político de cumprir suas funções.

Tal paradoxo não respeita fronteiras, regimes político-administrativos ou jurisdições: é um fato universal, presente em diferentes sociedades, marca adquirida pelo Estado representativo no correr do tempo da modernidade. (NOGUEIRA, 2014, p. 1).

Para o autor, os parlamentos como instituições engessadas são uma condição básica para a manutenção dos regimes democráticos, e logo, para o governar bem das sociedades. “Sem os parlamentos, as democracias não funcionam, mas os parlamentos não estão conseguindo operar à altura das necessidades da democracia.” Nogueira remete-se ao desenvolvimento dessa crise de representação no Estado contemporâneo, ou seja, essa dificuldade que essa instituição tem de permanecer cumprindo funções estratégicas nas complexas sociedades dos dias atuais.

O autor esclarece que esse conceito de representação não é tão simples de traduzir. E para isso ele nos apresentará Hannah Pitkin, pensadora política, sobre a representação no âmbito político. “Ainda que essas sutis gradações de significado convirjam para a ideia de algo ou de alguém que se apresenta ou se reapresenta em um dado ambiente, é evidente que elas ocultam processos e conteúdos distintos, invariavelmente associados a pessoas, espaços, procedimentos, instituições e símbolos distintos.” (PITKIN, 2006, p. 66). A sua obra mais relevante sobre esse assunto foi O Conceito de Representação. Nela, a autora foi extremamente importante ao realizar alterações na própria concepção do que seria de fato o conceito de representação. Para Pitkin, a representação funciona semelhantemente a um “arranjo institucional”. (PITKIN, 2006, p. 66) diferente de uma trivialis intervenção entre os sujeitos representados e sujeitos representantes. A autoridade da sua fundamentação, portanto, se torna capaz de mudar o modelo público da concepção de representação.

Marco Aurélio Nogueira completa dizendo que a ação de representar, além de conseguir uma predominância à nível sistêmico, e só adquirir funcionalidade a partir de um conjunto



de regras e instituições, fez com que a representação seguisse os passos da sociedade no que tange seu desenvolvimento. Podemos entender que a representação se tornou tão complexa quanto a sociedade.

A crise da representação e a democracia

Bernard Manin e a democracia representativa

O paralelo entre democracia substancial e democracia eleitoral, entre democracia representativa e indireta são exemplos de tentativas de arrumar esse espaço acadêmico. A representação mantém relação bem forte com a democracia, ainda que muitos autores busquem diferenciar esses dois conceitos, boa parte dos trabalhos dessa área do pensamento político se dedicam ao tema, que, como Marcos Aurélio nos exemplifica, um autor magnífico nesse quesito é Bernard Manin e suas obras. O autor insere a questão da representação a um regime de governo, que pode assumir formas mais ou menos democráticas, mais ou menos participativas. Conceituação que vai dimensionar a discussão sobre a crise para o campo do próprio governo representativo. Pouco ou quase nenhum autor tinha notado sobre a questão do método de escolha do representante, ou seja, o método eleitoral já funciona e já segue de acordo com uma lógica que traz, em si própria, contradições e falhas. “Embora que o governo representativo, em sua conceituação, tem concepções claras e específicas, que o aproximam do governo democrático. 1. designação dos governantes mediante eleições em intervalos regulares; 2. independência relativa dos governantes vis-à-vis a vontade dos eleitores; 3. possibilidade de que os governados expressem suas opiniões e suas vontades políticas sem que elas tenham de ser submetidas ao controle dos governantes; 4. submissão das decisões públicas à prova do debate público.” (MANIN, 1996, p. 17-18).

A crise da democracia brasileira e a crise de representação

Castells coloca-se a refletir sobre o que ele chama de uma crise mais intensa, justamente quando quando dá ênfase às diversas crises da atualidade, que é a quebra da relação entre governantes e governados, gerando a “total decomposição do sistema político inclusive do Brasil” (CASTELLS, 2018, p.8), para exemplificar. A citada crise da democracia do sistema liberal presente como modelo político de representação e de governabilidade representa uma lacuna ao pós-liberalismo, o caos velado em ordem, que se institucionaliza em partidos políticos nacionalistas, de caráter xenofóbico e alheios a político tradicional. É possível perceber após uma análise, portanto, que a crise na política representa um paradigma global, ainda que possua suas individualidades locais, revela a questão “do



colapso gradual de um modelo de representação.” (CASTELLS, 2018, p.10). que,

[...]levando em conta o modelo democrático e o precário caminho feito até de sua prática constitucional, a democracia se efetiva como relações de poder social. Portanto, a crise de representação política nasce em “detrimento ao rompimento do vínculo dos eleitos com os representados.” A classe política que, embora pareça divergir, converge quanto à manutenção de um monopólio que é alicerçado pelo voto do povo, amedrontado pela possibilidade de mudança. (SALVAGNI, 2019, p. 13)

Somado a esse fato, “bancos fraudulentos são salvos com o dinheiro dos contribuintes, enquanto são reduzidos serviços básicos para a vida das pessoas” (CASTELLS, 2018, p. 14). Salvagni entende que essa inconformidade, no entanto, quando levada às ruas, é demasiada repreendida pela instituição policial, “materializando uma crise de legitimidade que não é da democracia como um todo, mas de um modelo específico de democracia liberal.” (SALVAGNI, 2019, p. 2)

Ou seja, somos capazes de interpretar que as premissas nas quais o sistema democrático brasileiro foi fundado são intencionalmente voltadas às necessidades do mercado (liberais), sendo as classes mais abastadas que se beneficiam disso, concluímos que a representação nesse estado democrático liberal se voltou à satisfação das necessidades desse mercado e aqueles que são os responsáveis por nos representar como povo seguiram essa lógica liberal. A representação se elitizou, e a crise de representação tem várias interpretações, mas a que mais se faz mortal é o abandono por parte daqueles que são os representantes políticos, das classes populares, pela globalização e atendimento das necessidades mercadológicas neoliberais. Botando em xeque mais uma vez o conceito de representação e democracia. Afinal, quem nos representa? Sobre essa questão, Luis Felipe Miguel passa a considerar o conceito de representação, mostrando, antes, o caráter elitista do processo de escolha da representação, assim como a diferença marcante entre democracia e democracia representativa. Quanto à representação propriamente dita, o autor passa a trabalhar com dois conceitos de representação, trabalhados pelo já clássico estudo de Hanna Pitkin. “São eles: representação descritiva e representação formalista. Quanto ao primeiro, afirma que o corpo de representantes deve formar um microcosmo da sociedade representada, nas proporções adequadas, suas características principais” (MIGUEL, 2003, p. 130).



Considerações finais

Vimos aqui a partir da visão de alguns cientistas políticos, acerca dos temas da representação política e crise da democracia brasileira, fazendo um paralelo com a política global. Enquanto a crise de representação se refere ao desencanto e ao pessimismo das pessoas comuns com relação às instituições políticas, à política de forma geral como garantia de direitos e a resolução dos problemas sociais, cresceu significativamente no Brasil um sentimento patriótico de divinização aos políticos que são os sujeitos da crise da representação. Ou seja, atualmente, existe um extremo descrédito em assuntos relacionados à política e aos processos democráticos, e ao mesmo tempo, uma cega adoração à figuras políticas que aparentemente atuam em seu papel representativos, mas que de fato, como foi visto, não representam reais e significativos papéis representação política, o que concretiza muito do que fora abordado sobre uma crise institucional, democrática e de representação acontecendo.

Podemos compreender que a política está sofrendo alterações, com base em suas formas, de seus sujeitos, de seus discursos, e que estas estão diretamente relacionadas a uma força objetiva, estrutural, na qual emergem novas agregações sociais, novas subjetividades e novos desafios. Essas alterações do mundo liberal globalizado e de um novo estágio tecnológico e que se sofisticou, no aspecto econômico, ao modo de vida, à produção e à difusão de informações, vindouros de um novo padrão produtivo que nos fez acreditar que cada pedaço de nossa subjetividade de nossos objetivos como seres humanos estão alinhados com esse mesmo sistema, falho e autodestrutivo e que a cada dia mais, mal nos representa como sujeitos autônomos e cidadãos. E como foi bem dito por João Marcelo Ávila (2020), ao analisar diversos autores que também trabalham e fundamentam de formas distintas a representação aferiu:

É preciso ter cuidado, no momento, ao se analisar a presente crise da representação. Se, como disse Manin, é apenas um momento temporário de quebra de paradigma ou se é uma permanente desconfiança para com a democracia representativa e suas insuficiências democráticas que trarão mudanças estruturais mais gerais e sérias, é ainda difícil dizer. Temos que, em face da crise, procurarmos uma resposta que saia do campo mais abstrato da teoria e procurar as aplicabilidades mais práticas de alternativas mais democráticas dentro da sociedade. Se essas alternativas mais democráticas estiverem fora do campo da representação, não há que negar que foi chegado o momento do fim da mesma. E se, for chegada a hora de sistemas ou governos mais verdadeiramente diretos, no sentido mais pleno da palavra, que não nos apressemos em corrompê-lo. (ÁVILA, 2020, p. 06)



REFERÊNCIAS

- ÁVILA, J. M. **Crise da democracia representativa e crise da representação.** Revista Caboré. Recife, 2020. Disponível em:
<http://www.journals.ufrpe.br/index.php/revistacabore/article/view/4032>. Acesso em 10/11/2021.
- CASTELLS, M. Ruptura: a crise da democracia liberal. Rio de Janeiro, 2018, p. 150. Disponível em: <http://journals.openedition.org/polis/17173>. Acesso em: 14/12/2021.
- MANIN, B. Principes du gouvernement représentatif. Paris: Flammarion, 1996.
- MIGUEL, Luis Felipe. Representação Política em 3-D: Elementos para uma teoria ampliada da representação política. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 18, nº. 51, p. 123-40, 2003.
- NOGUEIRA, M. A. A Representação, crise e mal-estar institucional. Revista Sociedade e Estado, Vol. 29, 2014.
- PITKIN, H. F. O conceito de representação. Berkely: University of California Press, 1967.
- , H. F. Representação: palavras, instituições e ideias. Lua Nova, n. 67. São Paulo, p. 15-47, 2006.
- SALVAGNI, J. Ruptura: a crise da democracia liberal, Manuel Castells, Zahar, Rio de Janeiro, Brasil, 2019, 150 p. Disponível em: <http://journals.openedition.org/polis/17173>. Acesso em: 23/04/2022.



CLASSES E SOCIEDADE DE RISCO

BRUNO SANTOS ALENCAR¹³

RESUMO

Este artigo se propõe a sintetizar os estudos de Ulrich Beck em torno da sociedade de risco inserida em um contexto de modernização reflexiva, analisar suas ponderações em relação aos conceitos de classes e camadas sociais e, assim, buscar possíveis relações às análises dos mesmos conceitos dentro do paradigma marxista. Uma das finalidades centrais deste artigo é abrir o debate para se pensar classes em uma sociedade em que a produção de riscos cai em cima de todos, mas principalmente na classe trabalhadora.

Palavras-chave: Modernidade reflexiva; sociedade de risco; capitalismo; classe.

ABSTRACT

This article aims to synthesize Ulrich Beck's studies on risk society, inserted in a context of reflexive modernization, analyze his considerations in relation to the concepts of classes and social layers and, thus, to seek possible relationships to the analyses of the same concepts within the Marxist paradigm. One of the central purposes of this article is to open the debate to think about classes in a society in which the production of risks falls on everyone, specially the working class.

Keywords: Reflexive modernity; risk society; capitalism; class.

¹³ Graduando em Ciências Sociais na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). E-mail para contato:bruno.alencar@ufrpe.br



INTRODUÇÃO

Ulrich Beck (1944-2015), nascido na cidade de Stolp, na região da Pomerânia, antiga cidade da Alemanha e agora território polonês, foi um dos maiores sociólogos contemporâneos do Ocidente. O autor propõe uma terceira via para os debates no fim do século 20 dentro do campo científico, no qual se encontrava em um antagonismo entre os modernistas e os pós-modernistas, e assim propõe a concepção de uma segunda modernidade para representar não o fim da modernidade, mas o seu desenvolvimento.

Esta segunda modernidade pode ser concebida a partir de um processo de modernização reflexiva, isto é, o processo de reflexividade sobre a própria modernidade, em que todos os seus fundamentos são questionados. A razão e a ciência, por exemplo, como dois dentre vários fundamentos que marcaram e fundamentaram a modernidade, começam a ser objetos de reflexão. Começa-se a questionar se de fato as indústrias e o processo de industrialização podem solucionar todos os problemas que elas se propõem a solucionar e, além disso, se elas são passíveis de falhas e podem acarretar riscos. Assim, supõe-se que a modernidade reflexiva signifique:

[...] uma mudança da sociedade industrial — ocorrida sub-repticiamente e sem planejamento no início de uma modernização normal, autônoma, e com uma ordem política e econômica inalterada e intacta — implica a radicalização da modernidade, que vai invadir as premissas e os contornos da sociedade industrial e abrir caminhos para outra modernidade. (BECK, 2012)

O risco está presente no cotidiano das pessoas, e esse cotidiano se torna objeto de estudo deste autor. As instituições políticas, os especialistas, os movimentos sociais e os indivíduos começam a perceber e a se preocupar com os riscos que vêm entranhados com as decisões em relação ao desenvolvimento. Dessa forma, se torna interesse da esfera pública e privada, longe de fazer parte de debates harmoniosos, mas de conflitos de percepções no que tange a legitimidade do risco.

Considerando a divergência das percepções de riscos que são tão diversas, não apenas em uma escala entre duas classes antagônicas — burguesia e proletariado —, assim como também dentro das próprias classes, ou seja, os estratos presentes dentro de ambas as classes. Entra-se em conflito os interesses e as tomadas de decisões entre grupos sociais que buscam de alguma forma minimizar os riscos que cada um pode vir a sofrer ou que podem causar uns nos outros. Os riscos afetam a todos, mesmo sendo distribuídos desigualmente. Eles serão considerados dentro de debates envolvendo questões ecológicas,



econômicas, psicológicas, medicinais, sociais etc., e dessa forma, se percebe um processo de individualização dentro das percepções de risco, desvencilhando os indivíduos das classes sociais e reformulando toda a estrutura social.

Busca-se a partir deste artigo analisar especificamente sobre o risco e a sociedade de risco dentro da segunda modernidade, com tentativas de voltar nas análises em um dos clássicos da Sociologia, Karl Marx (1818-1883), para pensar o risco e a sua distribuição dentro de uma sociedade titulada por Beck como sociedade de risco. A finalidade central a partir desta análise será a tentativa de reflexão sobre se estamos a viver em uma sociedade capitalista pós-classes ou apenas se mudaram as dinâmicas dentro das lutas de classes. Dessa forma, o foco será analisar essas relações dentro da classe não detentora dos meios de produção especificamente. Evidentemente, pela complexidade de tal debate, não se propõe concluir algo de forma fechada, mas abrir e ampliar o debate dentro das Ciências Sociais.

MODERNIZAÇÃO REFLEXIVA

A modernidade foi um período histórico marcado por um processo de desenvolvimento nunca visto antes no mundo. Caracterizada pelo desenvolvimento de técnicas e tecnologias que trariam grandes centros urbanos, a mercantilização e ampliação da informação. Novos processos de produção que ao longo de curtos períodos já se tornam obsoletos e com o surgimento de novas dinâmicas sociais a partir de avanços que já se tornarão efêmeras dentro das sociedades humanas.

Já no início do capítulo I do livro *Sociedade de Risco* (2010) de Ulrich Beck, temos a sua definição de modernidade:

Modernização significa o salto tecnológico de racionalização e a transformação do trabalho e da organização, englobando para além disto muito mais: a mudança dos caracteres sociais e das biografias padrão, dos estilos e formas de vida, das estruturas de poder e controle, das formas políticas de opressão e participação, das concepções de realidade e das normas cognitivas (BECK, p. 23)

A modernidade se lança com um discurso universalizante, prometendo melhorias nas várias esferas da vida humana a partir do progresso, da razão e da ciência. Seria o momento em que a humanidade juntaria todas as forças pela busca da emancipação humana. Uma busca influenciada por René Descartes que funda o racionalismo na Filosofia e que irá influenciar as seguintes gerações em diversas áreas do conhecimento, dando origem a



pensadores como David Hume, Immanuel Kant, Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau etc.

O desenvolvimento dentro dessa modernização viria a ser causado pelo avanço do modo capitalista de produção, em um sistema que apenas consegue existir em constante ampliação das suas forças produtivas, isto é, do seu próprio desenvolvimento. Assim, esta regra se torna o princípio deste sistema. Uma das instituições que mais foram responsáveis por este desenvolvimento foi a Indústria, que avançando em níveis globais, uniu o mundo de uma forma ou de outra para compartilharem os mesmos avanços e riscos em uma redistribuição totalmente desigual.

A partir disto, a modernidade se inunda de riscos que irão afetar a sua própria existência, com muitos especialistas, intitulados de pós-modernos, decretando que a humanidade estaria cada vez mais próxima de conceber o fim da modernidade. Entretanto, o autor aqui analisado, Ulrich Beck, afirma não ser em si o seu fim, mas a sua continuação em outros moldes. A sua continuação será tratada como uma segunda modernidade ou, melhor dizendo, uma modernidade reflexiva, responsável por questionar a própria modernidade e os seus fundamentos.

Nesta segunda modernidade, se questiona o próprio desenvolvimento trazido pela modernidade, principalmente com o avanço da industrialização. Estes questionamentos começam a surgir entre as décadas de 1940 e 1990 e compõem um processo histórico conhecido como o desenvolvimento da pós-modernidade¹⁴ dentro das Ciências Humanas. Beck indica a modernidade reflexiva como uma terceira via para pensar essas novas dinâmicas, uma alternativa para um debate dicotômico entre modernistas e pós-modernistas. Dessa forma, a modernidade reflexiva é um movimento que busca a reflexão sobre a própria modernidade, a fim de pensar os riscos e as ameaças contra a humanidade que pode se alcançar a partir dela.

Para pensar as mudanças nas relações sociais com o advento dessas quebras de paradigmas, o autor irá discutir temas relacionados ao meio ambiente, a família, a medicina, a produção industrial, a produção científica, a luta política no cotidiano etc., para constatar que estamos numa fase em que os riscos e ameaças, causados pelo desenvolvimento produtivo e cultural, se democratizaram, isto é, está a afetar a todos independente de classe social, econômica e política.

¹⁴ Ver mais sobre em A Condição Pós-Moderna (1979) de Jean-François Lyotard.



SOCIEDADE DE RISCO

Entender a sociedade de risco faz-se necessário compreender o risco como conceito sociológico. Na análise de Beck, a produção de riscos é acompanhada com a produção de riquezas, isto quer dizer, se uma indústria de um setor específico está em busca de produzir uma nova tecnologia ou técnica de produção, há a possibilidade de isto ser acompanhado por variados riscos. Os riscos são evidências probabilísticas, isto é, possui um potencial ao dano. Antecede a ameaça, sendo esta já quando o risco se torna real. Há também a crise, que é quando o risco já se tornou realidade e se alastrou.

O risco será percebido de maneira diferente dependendo do grupo social que o indivíduo se encontra, aumentando a tensão entre tais grupos que irão disputar os seus interesses a partir disso. Esses grupos podem fazer parte de várias esferas da sociedade. No campo científico, podemos ter especialistas de diferentes áreas discutindo se algo é ou não um risco, assim como também podemos encontrar essas discussões entre diferentes movimentos sociais. Exemplificando, pensando no contexto brasileiro, temos o setor agropecuário que opera e se expande a partir de estudos científicos no âmbito da biologia, agronomia, economia etc., e será legitimado por essas ciências e certas instituições políticas que vão defender as suas operações e expansão a partir de um modelo econômico e objetivos específicos para se atingir um certo tipo de desenvolvimento desejável. Em oposição, há movimentos sociais ambientalistas e de povos indígenas que vão contra a este setor por denúncias de práticas que ferem a existência não apenas deles, mas de todos os indivíduos presentes no território nacional e até internacionalmente, também, utilizando-se das ciências econômicas, naturais e sociais para pensar os riscos e ameaças que este setor induz. Percebe-se que além do risco ser objeto de disputa, assim também é o modelo de desenvolvimento.

Ainda temos mais um fator que entra nesta equação sociológica no que se deve que, em alguns casos, o risco e as ameaças podem não ser perceptíveis de maneira imediata pelos indivíduos, por exemplo, a radioatividade, os poluentes presentes nos alimentos, no ar e na água. Logo, dentro do campo sociológico, se vê necessário perceber o risco como um objeto para além do estudo do conflito entre grupos sociais, mas como objeto de especulação como variante de ameaça a partir de decisões e atos humanos, para daí se pensar possíveis soluções.

Apesar da disputa em torno da legitimidade e da produção dos riscos, o autor argumenta que até mesmo aqueles que são autores da produção de riscos serão afetados, principalmente se pensarmos no risco que toda a humanidade está a sofrer de simplesmente acabar devido às mudanças climáticas. Além de todas as consequências que essas mudanças podem



acarretar como a morte de várias espécies de animais, a destruição das florestas e de toda uma biodiversidade que são essenciais para a vida humana. Dessa forma, é aí que o risco escapa das classes e se torna ameaça para todos.

A globalização, processo de integração política, econômica e cultural mundial, causada por um desenvolvimento nos meios de transporte e da comunicação, irá tornar as fronteiras entre os países menos rígidas de forma objetiva e subjetiva. Dito isto, discutir a sociedade de risco também é discutir uma sociedade global de riscos, considerando que agora os riscos ultrapassam as fronteiras e adquiriram uma qualidade cosmopolita, ninguém mais está a salvo. As queimadas nas florestas do Canadá, em 2023, causaram fumaças que invadiram cidades dos Estados Unidos e afetaram a saúde da população que até hoje persistem em sequelas. Assim como as queimadas em território brasileiro afetam outros países dentro da América do Sul, sejam aqueles que compartilham o território amazônico e possuem as suas florestas queimadas, sejam aqueles que recebem as fumaças espessas produzidas pelas queimadas em suas cidades a quilômetros de distância.

CLASSES E CAMADAS SOCIAIS

O autor assim defende que as situações de risco não são situações de classe, pois desencadeiam dinâmicas que não podem ser abarcadas e concebidas em termos de classe:

Propriedade de uns implica em privação de propriedade para outros e, em decorrência, numa relação de tensão e conflito social na qual podem-se formar e reforçar identidades sociais em contínua reciprocidade [...] Inteiramente distinto é o caso das situações de ameaça. Quem é afetado por perigos está com problemas, mas não chega a privar os outros, os não afetados, do que quer que seja. Sofrer o impacto e não sofrer o impacto não se polarizam como ter propriedade e não ter. Expresso numa analogia: à 'classe' dos afetados não se opõe uma 'classe' dos não afetados. À 'classe' dos afetados opõe-se, na melhor das hipóteses, a 'classe' dos ainda-não afetados. (BECK, 2010, 47)

Dessa forma, o autor demonstra que não há como escapar dos riscos e das ameaças, mesmo que eles atinjam os indivíduos de maneira diferente, ninguém consegue escapar. Além disso, trata o conceito de classe, principalmente aquela desenvolvida por Karl Marx e os marxistas, como uma experiência histórica e meramente identitária quando considera como sendo “fundamentalmente no sentido do século XIX e do início do século XX, ou seja, no sentido do discurso ao qual esse conceito deve seu conteúdo social e político” e que “ao deixar de ser socialmente perceptível, por conta do desenvolvimento socio estrutural, o conceito de classe torna-se solitário” (BECK, 1986, p. 130), e assim admite que se torna



necessário uma nova estrutura social a ser pensada nos tempos contemporâneos.

Esta forma de pensar a classe se opõe à forma em que Karl Marx concebeu o mesmo conceito. Beck, em alguns momentos, desvaloriza o conceito de classe e desconsidera o conceito de camada social (strata¹⁵). O conceito de classe acaba sendo considerado como insuficiente para explicar a realidade contemporânea, ou como uma questão meramente identitária: “A massa faz a realidade (na sociedade de massas, a massa tem peso)” (BECK, 1986, p. 131).

No Manifesto do Partido Comunista (1948), Marx e Engels irão sintetizar o desenvolvimento da classe burguesa como um movimento histórico, material e dialético. Dessa forma, concebem a existência da burguesia como resultado de um processo de longas revoluções lideradas por minorias que tomaram o poder e assim, com as condições materiais necessárias, dominavam outras classes sociais. No contexto da revolução burguesa e com a sua consolidação, a partir do processo de industrialização, principalmente na transição da manufatura para a maquinofatura, as classes econômicas começam a se simplificar cada vez mais. Com o surgimento da classe proletária — classe esta que será dominada por meio das indústrias e, futuramente, em outros setores —, veremos um processo de proletarização das outras diversas classes, por exemplo, os artesãos e os camponeses. Isto não significa que estes últimos deixaram de existir, mas, com toda a mudança na cadeia produtiva após a industrialização, entraram em uma lógica em que se viram obrigados a se sujeitarem ao modo de produção capitalista e daí, se tornarem despossuídos dos meios de produção, assim como os proletários. Dessa forma, se percebe que não é apenas a função e as atividades que definem uma classe, mas também a sua posição na cadeia produtiva.

Pensar a proletarização não deveria se limitar em imaginar indivíduos trabalhando estritamente em indústrias, mas também como um processo em que os indivíduos, cada vez mais, perdem o acesso aos seus instrumentos de trabalho e são jogados em lógicas de produção e de trocas que estão dentro da lógica burguesa. O camponês perde acesso às suas terras a partir do avanço das indústrias, os artesãos perdem a sua importância no mercado com a chegada das mesmas indústrias, tornando os seus trabalhos manuais qualitativamente ultrapassados e passíveis de serem substituídos por tecnologias avançadas que produzem muito mais rápido e em uma escala superior.

O uso dos termos proletário e/ou trabalhador é controverso e são a todo instante revisitados por vários autores marxistas e não marxistas, por movimentos sócio-políticos e pelos próprios integrantes dos partidos comunistas. Vladimir Ilyich Ulyanov e Mao Tse-Tung

¹⁵ Strata ou Social Stratification se relaciona com os debates marxistas em torno das classes sociais dentro de uma classe. A classe proletária possui classes sociais que terão um desigual acesso aos meios de produção. Ver sobre em Strata in the Working Class (HARVEY, Martin. 1947).



foram responsáveis por ampliarem a concepção de proletariado ao incluir os camponeses, Herbert Marcuse buscou incluir também os estudantes intelectuais, e outros pensaram as desigualdades dentro da própria classe trabalhadora em nível global, como por exemplo, Immanuel Wallerstein.

O Comitê para Derrotar o Revisionismo, pela Unidade Comunista (The Committee to Defeat Revisionism, for Communist Unity), um pequeno grupo marxista-leninista britânico que abandonou o Partido Comunista da Grã-Bretanha para fundar a sua unidade devido a diferenças práticas e ideológicas, criticou o partido ao afirmar que este havia deixado de lado qualquer tentativa de analisar a classe trabalhadora inglesa, justamente por não conseguirem muitas vezes definir quem são os proletários. A partir disso, eles mesmos tentam pensar sobre a estratificação dentro da classe proletária inglesa em Notas sobre a classe média baixa e o semiproletariado na Grã-Bretanha (MCCRERRY, Michael. 1964).

O autor Martin Harvey em Camadas Sociais na Classe Trabalhadora (Strata in The Working Class), publicado em 1947, discute profundamente a desigualdade entre trabalhadores especializados e não especializados, de grandes e pequenas indústrias e como esses fatores dificultam ou facilitam a organização política de luta contra a exploração burguesa. Por cima, considerou ainda que há outros fatores que iriam vir a afetar a desigualdade dentro da classe trabalhadora, uma delas sendo a raça/etnia.

Se Marx não viveu o bastante para pensar a estratificação social ou as camadas sociais dentro da classe trabalhadora, o que não falta são marxistas que assumem esse papel. Ainda assim, Beck defende que o conceito de classe, pensado por Marx e pelos marxistas, é um “conceito de classe liberalizado, um conceito de classe que já está de saída, um conceito de transição, entre cujos dedos escapa a realidade social das classes [...]” (BECK, 1986, p. 131)

INDIVIDUALIZAÇÃO E O FIM DAS CLASSES?

De acordo com Beck, a análise social em termos de classes se tornou insuficiente para compreender a sociedade contemporânea. Para argumentar, discute o desenvolvimento socioeconômico e as suas consequências no Ocidente, especificamente na Alemanha. Apesar das desigualdades terem aumentado a partir da década de 70 e estas possuírem uma qualidade classista, podem-se perder analiticamente devido aos nivelamentos entre as classes que podem ser pensados a partir da mobilidade, da educação e do desemprego.

No que tange a mobilidade, “a remuneração real média dos trabalhadores industriais foi mais que triplicada entre os anos 1880 e 1970 (sendo que o grande salto ocorreu no período posterior a 1950)” (BECK, 2010, p. 114). Essa elevação de renda — causada



pelo modelo do Estado de bem-estar social — causou uma democratização de bens e consumos simbólicos, pelo fato de que a classe trabalhadora alemã obteve mais acesso a vestuários, aparelhos de rádio e televisão, automóveis, casas maiores, e até férias com a possibilidade de viajar para longe de seu país e região. Tudo isso, sendo acompanhado de pesados investimentos na educação e com a importância que a educação superior passa a ter na vida das pessoas, que será o principal meio para buscar se alavancar no mercado de trabalho e, conseqüentemente, aumentar a renda e o acesso aos bens materiais.

Este fenômeno descrito acima será denominado como efeito elevador pelo autor, e irá transformar as dinâmicas entre os indivíduos e as suas carreiras. Com a elevação do padrão de vida “produz-se um impulso individualizatório que libera as pessoas dos tradicionais vínculos de classe e as converte [...] em agentes de sua própria carreira” (BECK, 2010, p. 115). Dessa forma, isso aumenta a responsabilidade das pessoas em termos biográficos, isto é, pensar os seus destinos dentro do mercado de trabalho, a carreira, não mais em termos coletivos, e assim aumentando o processo de individualização da sociedade. Quanto ao desemprego que chega a partir das crises, os indivíduos se encontram sozinhos e com um sentimento de culpa, já que se sentem responsáveis pela sua entrada e saída do mercado de trabalho.

Este tema foi abordado por Daniel Jakopovich, que demonstra por meio do seu artigo *The Concept of Class* (O Conceito de Classe) diversas linhas metodológicas e autores, marxistas e weberianos da contemporaneidade, debatendo e pensando o conceito de classe, além de elucidar as estratificações presentes dentro da classe burguesa e classe proletária. O autor analisa essa situação a partir de lentes analíticas dialéticas, materialistas e históricas. Define o conceito de classe estrutural objetivamente como o antagonismo entre as classes burguesia e proletariado, não apenas no que tange a produção como também a distribuição e a troca.

Jakopovich traça uma linha histórica dos estudos marxistas e weberianos — até chegar aos neomarxistas e neweberianos — e percebe uma tendência dos autores de ambos os paradigmas que, a partir do século XX, começam a produzir esquemas de classes e modelos que poderiam explicar a desigualdade não mais apenas entre a burguesia e proletariado, mas também dentro da burguesia e do proletariado, ou seja, as suas estratificações. Chegam a um ponto de se confundir ambos os paradigmas a partir do momento em que marxistas weberianos começam a analisar a estratificação dentro da classe proletária a partir do status dos trabalhadores, considerando o nível de renda e de especialização.

Considera-se que há desigualdades geradas dentro das relações de classe estrutural e desigualdades fora dessa relação. Na primeira, podemos citar exemplos como a formação de uma classe média que é gerada dentro da classe trabalhadora, geralmente



trabalhadores com um alto nível de especialização que conseguem se inserir em setores de ponta, ou até mesmo trabalhadores que atuam como trabalhadores em fábricas. Na segunda, podemos citar como exemplo um recorte de gênero e de raça, que por questões históricas, trabalhadores do sexo feminino, negros e indígenas sofreram e sofrem uma desigualdade dentro do mundo do trabalho, dentro da classe proletária. Também pode se considerar outra camada social de indivíduos que podem surgir dos dois casos e serão alvos de debates fortes que buscam analisar se podem ou não ser considerados trabalhadores, os lumpenproletariat¹⁶.

Seria possível passar anos pensando sobre a desigualdade na classe trabalhadora e formular diversas categorias a fim de encaixar indivíduos que se concentram em diversas localidades na cadeia produtiva e até fora dela. Categorias que ao passar dos anos, teriam que ser repensadas, devido às novas dinâmicas que vão surgindo ao desenrolar da história. Jakopovich afirma que mesmo que existam essas desigualdades, não anulam as relações de produção e nem as tornam obsoletas. Ainda é evidente que as relações de produção entre as classes proletária e burguesa estão de pé e mais fortes do que nunca, se baseando na apropriação dos meios de produção para gerar uma dinâmica de exploração e dominação.

Dessa forma, será que podemos definir o fim das classes pensadas por Karl Marx? O homem e a mulher, o homem branco e o homem negro, e a mulher branca e a mulher negra: mesmo considerando as desigualdades notáveis que estes possuem entre si, se a única coisa que eles possuem é a sua força de trabalho a ser vendida para conseguir daí a sua subsistência, então tudo indica que ainda é necessário considerar as relações de classe entre burguesia e proletariado mesmo no século XXI.

CONCLUSÃO

Assim percebem-se as principais diferenças entre as abordagens marxistas e a de Ulrich Beck em relação à análise de classe e strata (camada social). A modernização reflexiva não foi apenas um fenômeno pós segunda guerra mundial e um movimento contemporâneo, mas também um fenômeno que desafia as análises clássicas da era moderna e que busca questionar as suas legitimidades em tempos de tamanhas transformações nas dinâmicas sociais.

Beck trata a individualização como um fato dado dentro do contexto atual de sociedade global de risco. A responsabilidade dos riscos recai sob os indivíduos de diversas rendas, especialidades, posições políticas etc., e sejam lá quais forem as suas posições dentro das dinâmicas de poder. Essa responsabilidade foi uma consequência da própria modernidade, que cria as condições necessárias para o surgimento dos riscos que irão ameaçar o seu

16 Ver mais sobre a definição do conceito em Glossary of Terms: L (marxists.org).



próprio fim, ou, como Beck afirmava, a sua reestruturação.

Torna-se essencial ir e voltar nas análises de Marx e dos marxistas, assim como se abrir para as análises contemporâneas. Entender a superestrutura dos tempos modernos pode propiciar os avanços dos estudos das relações de classe, mas é preciso se questionar até que ponto tudo mudou. As transformações da virada do século são evidentes, mas a codificação dessas transformações exige que a comunidade das Ciências Sociais se junte para pensá-las. É essencial buscar compreender se este processo de individualização se reflete em uma falta de consciência de classe ou de um processo real que está a desembocar no fim das classes.

REFERÊNCIAS

BECK, Ulrich. Sociedade de risco: Rumo a outra modernidade. Trad. Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASCH, Scott. Modernização reflexiva: Política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: UNESP, 2001.

GLABERMAN, Martin [Martin Harvey] Strata in the working class. Internal Bulletin of the Johnson-Forest Tendency, n. 6, 1947. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/glaberman/1947/08/strata.htm>. Acesso em: 26/08/2024

JAKOPOVICH, Daniel. The Concept of Class. Cambridge Studies in Social Research No. 14, SSRG Publications. 2014.

MARX, Karl. O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo : Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Capital: a critique of political economy. Volume III: the process of capitalist production as a whole. New York: International Publishers, 1894.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. Trad. José Barata Moura. Editorial “Avante!”, 1997. Publicado originalmente em 1848.

McCREERY, Michael. Notes on the lower middle class and the semi-proletariat in Britain. The Committee to Defeat Revisionism, for Communist Unity, 1964. Disponível em: <https://www.marxists.org/history/erol/uk.firstwave/mccreerynotes.htm>. Acesso em: 26/08/2024.



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

MARIA CECÍLIA DURAN CORREIA SANTOS¹⁷

MARIA GRAZIA CRIBARI CARDOSO¹⁸

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

¹⁷ Bacharel e Mestranda em Ciências Sociais pela UFRPE.

¹⁸ 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.

Considereei 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 atores 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 se deve 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 embebedada das teorias norte-americanas e europeias, mas prevalece nestas também a negação de uma ciência social moderna e ocidental, que simplifica e tecniciza 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 continuam 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 simplesmente 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, 200)



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 assuma 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 estratificações, 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 Ibura, no Recife, além de ser o local oficial dos jovens da periferia da época. Era onde se encontravam para dançar, beber e beijar nas noites 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 afincio, 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 desnordeador 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. *Seleta 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?



VAISHNAVISMO, RELAÇÃO SUSTENTÁVEL ENTRE SERES HUMANOS E A NATUREZA: RESGATANDO VALORES ANCESTRAIS PARA ENFRENTAR A CRISE CLIMÁTICA

LISABELLY JOVENTINO SILVA BONFIM ¹⁹

RESUMO

Este artigo investiga o Vaishnavismo, uma tradição espiritual hindu, como fundamento para uma relação sustentável entre humanidade e meio ambiente, propondo uma reflexão decolonial e ancestral sobre a ética ambiental. Metodologicamente emprega-se a análise de maneira crítica, analítica e comparativa de fontes primárias (Bhagavad Gita, Rig Veda e Mahabharata) e fontes secundárias (JAIN, 2011), a fim de repensar como a relação humano-natureza nessa filosofia, desvinculada de dogmatismos religiosos, pode oferecer uma bioética global voltada à sustentabilidade, contrapondo-se ao capitalismo predatório, à colonização e ao orientalismo. A análise indica que o Vaishnavismo compreende a natureza como sagrada, promovendo valores que equilibram o desenvolvimento humano com a preservação ambiental. Os resultados demonstram que essa visão pode ser resgatada e aplicada de forma secular para enfrentar desafios ecológicos atuais. A discussão final propõe o Vaishnavismo como ética ambiental baseada em interdependência, sacralidade e cuidado, que pode ser resgatada e aplicada de forma secular para enfrentar a crise climática.

Palavras-chave: Vaishnavismo, Hinduísmo, natureza, valores, ser humano

ABSTRACT

This article investigates Vaishnavism, a Hindu spiritual tradition, as the foundation for a sustainable relationship between humanity and the environment, proposing a decolonial and ancestral reflection on environmental ethics. Methodologically, the analysis is used in a critical, analytical and comparative manner of primary sources (Bhagavad Gita, Rig Veda and Mahabharata) and secondary sources (JAIN, 2011), in order to rethink how the human-nature relationship in this philosophy, disconnected from religious dogmatism, can offer global bioethics focused on sustainability, opposing predatory capitalism, colonization and orientalism. The analysis indicates that Vaishnavism understands nature as sacred, promoting values that balance human development with environmental preservation. The results demonstrate that this vision can be rescued and applied in a secular way to face current ecological challenges. The final discussion proposes Vaishnavism as an environmental ethic based on interdependence, sacredness and care, which can be rescued and applied in a secular way to face the climate crisis.

Key words: Vaishnavism, Hinduism, nature, values, human being

¹⁹ Graduanda do curso de Licenciatura em História na UFRPE.



INTRODUÇÃO

A crise climática (FOLADORI, 1999) é um dos maiores desafios da humanidade no século XXI, resultado direto de séculos de exploração predatória dos recursos naturais, impulsionada pelo capitalismo, e pela lógica colonial de dominação da natureza. Enquanto o mundo busca soluções tecnológicas e políticas para mitigar os efeitos das mudanças climáticas, pouca atenção tem sido dada às tradições culturais, espirituais, ancestrais e sobretudo orientais que, por milênios, promoveram uma relação harmoniosa entre seres humanos e natureza. Nesse contexto, o Vaishnavismo, uma das principais escolas filosóficas e vertentes do Hinduísmo, emerge como uma fonte valiosa de valores éticos e espirituais que podem inspirar uma nova ética ambiental.

Este artigo propõe que os valores Vaishnavas, como ahimsa (não-violência), dharma (dever) e bhakti (devoção), podem ser resgatados como ferramentas ecoespirituais para enfrentar a crise climática. No entanto, essa proposta enfrenta desafios significativos, como o legado do colonialismo e orientalismo, que distorceu e explorou as tradições indianas, e a lógica do capitalismo predatório, que prioriza o lucro sobre o bem-estar humano e ambiental.

Por fim, ao invés de apresentar o Vaishnavismo como uma solução religiosa, este artigo busca destacar seus princípios éticos como uma ética cultural resgatável, capaz de inspirar uma relação mais sustentável e compassiva com a natureza. Assim, para compreender como os valores Vaishnavas podem nos ajudar a pensar numa relação mais horizontal com o meio-ambiente, é necessário primeiro explorar suas raízes no Hinduísmo e sua visão sobre a relação humano-natureza.

HISTORICIZANDO O VAISHNAVISMO - VALORES E VISÃO GERAL

O Hinduísmo é uma das tradições religiosas mais antigas e complexas do mundo, caracterizada por sua pluralidade de práticas, filosofias e divindades, não possuindo um fundador único ou um texto sagrado central. Em vez disso, é uma teia diversa de crenças, práticas e textos que se desenvolveram ao longo de milênios. Os Vedas, textos sagrados mais antigos do hinduísmo, que datam de aproximadamente 1500 a.C, são considerados a base dessa tradição, eles contêm hinos, mantras e instruções rituais que refletem uma profunda reverência pela natureza e pelos ciclos cósmicos, moldando não apenas a espiritualidade de seus seguidores, mas também oferecendo uma visão ética e ecológica relevante para os desafios contemporâneos.

O Vaishnavismo tem suas raízes nos Vedas. Vishnu, uma das figuras essenciais da Trimurti²⁰, é mencionado como uma divindade inicialmente menor, associada à preservação e à

²⁰ Trindade dos deuses principais do hinduísmo, Brahma, Shiva e Vishnu.



manutenção da ordem cósmica. No entanto, com o tempo, a figura de Vishnu ganhou maior proeminência, principalmente nos textos pós-védicos, como no texto sagrado Bhagavad Gita²¹. Foi nesse período que o Vaishnavismo se consolidou como uma tradição distinta, centrada na devoção a Vishnu e suas encarnações, Krishna e Rama, que descem à Terra para restaurar o Dharma, a ordem moral e cósmica, sempre que ela é ameaçada.

Em comparação, enquanto o Vaishnavismo promove uma visão de mundo que vê a natureza como sagrada e intrinsecamente conectada ao divino, a tradição cristã, especialmente em sua vertente protestante, consolidou uma ética mundialmente aceita que justifica a dominação humana sobre o meio ambiente em prol do lucro. Essa perspectiva, fortemente atrelada ao desenvolvimento do capitalismo, vê o trabalho árduo e a acumulação de riqueza não como fins em si mesmos, mas como responsabilidades sagradas para glorificação do Deus criação.

WEBER (2020), ao analisar a prática protestante, descreve como essa visão transformou a relação do ser humano com os bens materiais e a natureza. Para ele:

A ideia da obrigação do ser humano para com a propriedade que lhe foi confiada, à qual se sujeita como prestimoso administrador ou mesmo como “máquina de fazer dinheiro”, estende-se por sobre a vida feito uma crosta de gelo. Quanto mais posses, tanto mais cresce se a disposição ascética resistir a essa prova o peso do sentimento da responsabilidade não só de conservá-la na íntegra, mas ainda de multiplicá-la para a glória de Deus através do trabalho sem descanso. (WEBER, 2020, p. 155)

A visão utilitarista, posiciona o ser humano no topo de uma hierarquia divina, onde a natureza é vista como um recurso a ser explorado para o benefício humano. A lógica capitalista, herdada da ética protestante, transformou a terra em uma mercadoria, desconsiderando seu valor intrínseco e sua sacralidade própria.

Em contraste, o Vaishnavismo não opera sob uma lógica hierárquica de superioridade humana. Pelo contrário, ele reconhece que todos os seres vivos possuem uma alma que é parte integrante do divino, promovendo uma relação de respeito e reverência para com todas as formas de vida. Enquanto o cristianismo, em sua interpretação tradicional, vê a natureza como algo criado por Deus para o usufruto humano, o Vaishnavismo, de forma mais horizontal, entende que a natureza é uma manifestação do próprio divino, e que cuidar dela é um dever espiritual e ético. Para entendermos melhor como a vertente Vaishna pode ser aplicada, é essencial destrinchar três principais valores que podem ser usados para pensar uma nova abordagem ecológica:

- O conceito de Dharma é central para o Vaishnavismo e para o hinduísmo como um todo, 21 Livro que faz parte do épico hindu Bhagavad Gita, relata um diálogo religioso entre o deus Krishna, oitava reencarnação de Vishnu, e o guerreiro Arjuna no campo de batalha



podendo ser entendido como o dever ético e moral que sustenta a ordem do universo. No contexto Vaishnava, o dharma não se limita às obrigações sociais ou religiosas, mas se estende à relação entre humanos e natureza. Os textos védicos e purânicos frequentemente destacam a sacralidade da natureza, como no Rig Veda 1.164.46, que afirma: माता भूमिं पुत्रोहं पृथिव्या (A Terra é a mãe, e eu sou o filho da Terra.). Essa visão reflete uma ética de reciprocidade e respeito, onde os humanos são vistos como guardiões da natureza, responsáveis por preservar seu equilíbrio.

- Outro conceito fundamental é o Athma, ou a alma eterna. De acordo com a filosofia hindu, o Athma é a essência imortal de todos os seres vivos, conectada ao Brahman, a realidade suprema. Tais ideias são reforçadas no Mahabharata²² (MENON, 2009) : “A floresta é o lar de todos os seres vivos. Destruir a floresta é destruir a si mesmo.” (Van Parva 5.45.36) . Essa ideia de interconexão entre todos os seres vivos é crucial para a ética ambiental Vaishnava. Se todos os seres compartilham a mesma essência divina, então prejudicar a natureza é, em última instância, prejudicar a si mesmo.

- A devoção, ou Bhakti, é o coração do Vaishnavismo. Diferente de outras tradições que enfatizam o conhecimento (jnana) ou a ação (karma), o Vaishnavismo coloca a devoção amorosa a Vishnu como o caminho principal para a liberação espiritual (moksha). No Bhagavad Gita, Krishna, uma encarnação de Vishnu, ensina que a devoção pura e desinteressada é a forma mais elevada de espiritualidade. Essa devoção não se limita a rituais ou orações, mas se estende a todas as ações, incluindo a relação com a natureza. A prática de Bhakti, portanto, pode inspirar uma conexão mais profunda e respeitosa com o meio ambiente, como visto em comunidades Vaishnavas que adotam práticas sustentáveis, como o vegetarianismo e a proteção de rios sagrado

Conceitos como dharma, athma e bhakti não são apenas relevantes para os devotos de Vishnu, mas podem ser resgatados como valores universais para repensar nossa relação com a natureza. Durante milênios, o respeito ao Dharma garantiu um equilíbrio entre consumo e preservação, refletido em costumes como o vegetarianismo, a proteção dos rios e florestas (SHENOY, 2016), e a organização econômica baseada na interdependência e na não exploração dos recursos naturais.

No entanto, a relação harmoniosa começou a ser desmontada com a chegada do colonialismo britânico, reconfigurando permanentemente a Índia sob uma lógica de mercantilização da terra e dos seres vivos. Antes de compreender essa ruptura, é necessário examinar como essas comunidades estruturavam seu vínculo com a natureza e de que forma seus hábitos contrastavam com a visão exploratória ocidental.

²² Épico hindu da literatura sânscrita, escrito entre os séculos IV a.C e IV d.C. Narra a história da grande guerra dos descendentes de Bharata, os primos Kurus e Pandavas. O Mahabharata também contém o Bhagavad Gita, diálogo entre o deus Krishna e o guerreiro Arjuna, um dos Pandavas.



HUMANOS E NATUREZA: UMA HARMONIA HISTÓRICA

A proteção do ambiente na tradição e cultura indiana remonta a milênios, como evidenciado pelos textos sagrados e práticas ancestrais. As tradições pré-coloniais védicas, ofereceram um dos exemplos mais antigos e sofisticados de uma relação simbiótica entre humanos e o meio ambiente. Esse vínculo era particularmente evidente nas tradições védicas da Índia, nas práticas espirituais do Vaishnavismo e nos modos de vida de comunidades como as sociedades védicas e o povo Bishnoi, que inspiraram movimentos de resistência como o Chipko. Essas sociedades desenvolveram sistemas de cuidado e preservação ambiental que se contrapunham à lógica de exploração que viria a ser imposta com a colonização.

Além dos Vedas, textos como o Arthashastra²³, o Ramayana²⁴ e o Manusmriti,²⁵ também abordam a conservação ambiental e a manutenção da ecologia florestal. O Bhagavata Purana, um dos dezoito principais textos purânicos, por exemplo, descreve a natureza como uma manifestação do divino, onde todos os seres vivos são influenciados pelos modos da natureza (gunas) - bondade, paixão e ignorância - e, portanto, devem ser tratados com respeito e cuidado. O Arthashastra, texto atribuído a Kautilya²⁶, delineava diretrizes para a conservação de florestas e da fauna, antecipando uma consciência ecológica que se mantém viva em certas comunidades indianas até hoje. Entre alguns exemplos nós temos:

A civilização do Vale do Indo, também conhecida como civilização Harappana, surgiu há cerca de 5000 anos e é um dos primeiros exemplos de uma sociedade que integrou o respeito ao meio ambiente em sua estrutura urbana e agrícola. Escavações arqueológicas realizadas lideradas por Sir John Marshall, em sítios como Mohenjo-Daro e Harappa revelaram a presença de infraestruturas avançadas, como sistemas de drenagem cobertos, banhos públicos (como o famoso “Grande Banho” de Mohenjo-Daro) e métodos eficientes de gestão de resíduos, que refletem uma preocupação com a higiene e a sustentabilidade. No entanto, estudos indicam que o desmatamento, a crescente demanda por madeira para a produção de tijolos e as mudanças climáticas, como a redução das chuvas, podem ter

²³ Arthashastra é um antigo manual político indiano escrito por volta do século III a.C. O texto enfatiza a importância da preservação das florestas, da regulamentação da agricultura e da exploração sustentável dos recursos naturais como pilares para a estabilidade e prosperidade do reino. Embora tenha um viés pragmático, a obra reconhece que a relação entre governantes e a natureza deve seguir princípios de equilíbrio e racionalidade.

²⁴ Ramayana é um texto épico da Índia antiga, O texto narra o exílio de quatorze anos do príncipe Rama, sétimo avatar de Vishnu, A maior parte dos seus acontecimentos ocorre em florestas, o que resulta em uma abundância de descrições de variados tipos de florestas, incluindo alpinas, decíduas, tropicais, semi-tropicais, florestas tropicais, florestas perenes sempre verdes, bem cuidadas, e assim por diante.

²⁵ O Manusmriti ou Leis de Manu, é um antigo texto hindu em sânscrito (séculos II a.C. a II d.C.) que estabelece normas sociais, éticas e legais, incluindo o sistema de castas e deveres religiosos. É uma referência histórica, mas também criticado por reforçar desigualdades.

²⁶ Kautilya, também conhecido como Chanakya ou Vishnugupta, foi um filósofo, professor e estrategista indiano do século IV a.C., famoso por ser o mentor de Chandragupta Maurya, fundador do Império Maurya. Ele é autor do Arthashastra, suas ideias influenciaram profundamente o pensamento político e administrativo na Índia antiga.



contribuído para o declínio dessa civilização.

Com o desenvolvimento da cultura védica (1500-500 a.C.), a relação entre humanos e meio ambiente passou a ser mais profundamente codificada nos textos sagrados. Os Vedas exaltavam os elementos naturais como sagrados e alertavam sobre os riscos do desequilíbrio ecológico. O Atharvaveda²⁷ (BLOOMFIELD, 1964), descreve a terra como uma mãe, enquanto os hinos do Rigveda²⁸ fazem referências a rios e montanhas como manifestações do divino. Durante esse período, surgiram também os primeiros códigos de proteção ambiental, como aqueles encontrados no Arthashastra, que estabelecia punições severas para crimes ambientais, como o corte ilegal de árvores ou a caça de animais sagrados.

O Charaka Samhita, um tratado médico datado de aproximadamente 900 a.C, já alertava sobre a necessidade de consumir água pura e manter um ambiente saudável, mostrando que a relação entre saúde e meio ambiente era bem compreendida. Da mesma forma, o Manusmriti, reforçava a necessidade de preservar a biodiversidade, afirmando que o corte de árvores e a destruição de plantas medicinais deveriam ser seguidos de penitência. A obra também pregava a não-violência como princípio fundamental, um conceito que se estendia não apenas aos seres humanos, mas a todos os seres vivos.

Nos Puranas, compilados entre os primeiros séculos da Era Comum, a conexão entre espiritualidade e preservação ambiental se intensificou. O Vishnu Purana e o Matsya Purana alertavam que a degradação ambiental resultaria na ruína da sociedade, estabelecendo que práticas como a caça deveriam ser evitadas. O Varaha Purana incentivava o plantio de árvores específicas como uma forma de evitar o sofrimento espiritual, reforçando a crença de que a manutenção do equilíbrio ecológico era uma responsabilidade coletiva e sagrada.

Os Bishnoi, comunidade Vaishnava formada por Shree Guru Jambheshwar, se destacam como um caso emblemático, mantiveram a tradição de reverenciar e preservar a paisagem natural como manifestação de Krishna. Fundada no século XV, a comunidade Bishnoi segue 29 princípios (bish significa “vinte” e noi “nove” em hindi), muitos dos quais estão diretamente relacionados à conservação ambiental. Eles proíbem o corte de árvores verdes e a caça de animais, e sua filosofia é baseada na crença de que todos os seres vivos possuem uma alma e, portanto, merecem respeito e proteção. A história dos Bishnoi ganha um cenário particular em comparação as outras comunidades ao ser marcada por eventos sangrentos como o Sacrifício de Khejarli em 1730 (Figura 1), quando mais de 300 membros

²⁷ O Atharvaveda é um dos quatro Vedas, os textos sagrados mais antigos do hinduísmo, composto em sânscrito por volta de 1200-1000 a.C. Diferente dos outros Vedas, que focam em hinos e rituais, o Atharvaveda contém encantamentos, fórmulas mágicas e práticas para cura, proteção, prosperidade e vida cotidiana.

²⁸ É o mais antigo dos quatro Vedas, consiste em uma coleção de mais de 1.000 hinos (suktas) dedicados a diversas divindades, como Indra, Agni e Varuna, e aborda temas como mitologia, rituais e filosofia.



da comunidade morreram ao abraçar árvores para impedir que fossem cortadas por ordem do marajá local.

Figura 1 - Ilustração do Sacrifício de Khejarli



Fonte: Meet the Bishnoi (2010)

SOHEL e NAZ, explicam:

Quando Amrita Devi Bishnoi, uma moradora da vila, foi alertada sobre a ameaça, ela e suas filhas tentaram impedir que os soldados cortassem as árvores abraçando-as enquanto proclamavam: “सर सटे रुख रहे तो भी सस्तो जान” (Se uma árvore for salva, mesmo que isso custe a cabeça de alguém, já valeu a pena.). Em um esforço para evitar que suas próprias árvores fossem cortadas, os moradores de Bishnoi próximos seguiram o exemplo de Amrita Devi e abraçaram as árvores Khejri na área. Os soldados ignoraram os apelos dos moradores, e 363 Bishnoi foram mortos, incluindo Amrita Devi e suas filhas. (ENVIRONMENT & SOCIETY PORTAL. 2024)

Esse ato de resistência ecoespiritual não apenas preservou as florestas, mas também se tornou um símbolo da luta pela proteção ambiental na Índia. Inspirando 200 anos depois, o movimento Chipko (Figura 2), de resistência pacífica, sobretudo ligado aos ideais ecosocialistas e ecofeministas. A ética Bishnoi, portanto, representa uma prática ancestral de sustentabilidade que antecipou em séculos os movimentos ecológicos modernos.

Figura 2 - Mulheres e meninas indianas abraçando uma árvore



Fonte: Quilombo invisível (2023)

Tal evento evidencia uma relação com a natureza que transcende o utilitarismo: preservar a floresta era preservar a própria vida. Esse mesmo princípio se observa em outras sociedades ancestrais, que viam o território como parte indissociável de sua existência, regulado por normas de reciprocidade e respeito.

Essas visões da natureza como parte inseparável da existência humana também está presente em textos mais populares da literatura hindu, como o Panchatantra²⁹. Um de seus shlokas³⁰ questiona a moralidade daqueles que destroem árvores e matam animais em busca de recompensas espirituais: “Ao cortar árvores e matar animais, se alguém espera ir para o céu, então qual é o caminho para o inferno?” Apesar das variações culturais e regionais, todas essas tradições compartilhavam princípios comuns: a não-agressão (ahimsa), a responsabilidade moral pela natureza e a busca pelo equilíbrio ecológico.

No entanto, essa relação começou a ser sistematicamente desestruturada com a chegada da colonização britânica. A partir do século XVIII, a lógica colonial transformou a Índia em um território de exploração econômica, onde as terras ancestrais foram apropriadas para a produção em larga escala de mercadorias destinadas ao mercado europeu. Florestas antes protegidas foram devastadas para dar lugar a monoculturas de exportação, enquanto comunidades que mantinham práticas sustentáveis foram marginalizadas. Esse processo não apenas destruiu ecossistemas, mas também impôs uma nova mentalidade que dissociava a natureza de seu caráter sagrado, reduzindo-a a um simples insumo econômico.

Ao analisar esse período, percebe-se que a colonização britânica não operou apenas sobre os recursos naturais, mas também sobre a própria concepção de mundo das populações

29 O Panchatantra é uma coleção de fábulas indianas antigas, escritas em sânscrito por Vishnu Sharma por volta do século III a.C. Dividida em cinco livros, a obra usa histórias com animais para ensinar lições sobre moralidade, estratégia e sabedoria prática.

30 Shlokas são versos ou estrofes poéticas, com métrica precisa, da literatura clássica indiana, escritos principalmente em sânscrito. Eles são amplamente utilizados em textos sagrados, filosóficos e literários, como os Vedas, os Upanishads, o Bhagavad Gita e o Mahabharata.



locais. O conhecimento ancestral, que garantia a coexistência equilibrada com o meio ambiente, foi desvalorizado e substituído por um modelo extrativista. Esse movimento não foi exclusivo da Índia: em diferentes partes do mundo, a imposição da lógica colonial fragmentou relações seculares entre povos e natureza, resultando em crises ambientais que reverberam até os dias de hoje.

Dessa forma, a passagem da Índia pré-colonial, com suas tradições ecológicas e espirituais, para o período da dominação britânica representa um marco na transformação da relação entre humanos e natureza. Esse rompimento não apenas alterou as paisagens físicas, mas redefiniu a maneira como a sociedade passou a enxergar o meio ambiente: de uma entidade viva e sagrada para um recurso explorável. A mudança de paradigma será explorada no próximo capítulo, onde se discutirá como a colonização britânica consolidou a lógica mercantilista, utilitarista e predatória que destruiu as bases ecológicas das sociedades tradicionais indianas.

COLONIALISMO, ORIENTALISMO E A DESTRUIÇÃO DA NATUREZA INDIANA

A chegada dos britânicos à Índia no século XVII marcou o início de uma transformação profunda nas estruturas sociais, políticas e econômicas do subcontinente. O domínio britânico (DURANT, 1995), formalizado a partir da atuação da Companhia das Índias Orientais e consolidado com a proclamação do Raj britânico em 1858, não apenas reorganizou a economia indiana, mas também alterou drasticamente a relação das comunidades locais com o meio ambiente. Com a imposição do modelo colonial, a lógica sustentável das culturas indianas foi rapidamente substituída por um paradigma extrativista, no qual a terra passou a ser vista como um recurso exclusivamente econômico, dissociado de seus significados espirituais e ecológicos.

Esse processo não ocorreu apenas no nível material, mas foi acompanhado por um discurso civilizatório que justificava a expropriação de terras e a destruição ambiental como parte do projeto.

Para esclarecer, ALLARD (2022) explica:

Não demorou muito para que os missionários da Inglaterra chegassem a uma conclusão sobre a Índia ao completarem suas primeiras visitas à região. [...] Para eles, cenas de adoradores se curvando diante de estátuas medonhas de algum deus ou deusa estranho eram o suficiente para serem consideradas um exemplo verdadeiramente grotesco de degeneração humana. Quando perceberam, no entanto, que tal adoração se estendia à de animais, rios, árvores e até mesmo objetos como pedras, eles tiveram certeza de que o povo da Índia estava inundado em uma cultura assustadora de ignorância, uma que estava, com certeza, imensuravelmente



abaixo de sua própria formação cristã. (HINDU AMERICAN, 2022)

A interação entre os colonizadores britânicos e a cultura hindu foi marcada por um choque de visões de mundo. O colonialismo europeu foi guiado pela ideia de que a terra deveria ser transformada em um “Jardim do Éden”, ordenado e produtivo, o que justificava a destruição de ecossistemas considerados “caóticos” e “imprevisíveis”. Tal desvalorização das práticas hindus serviu para justificar a imposição de um modelo colonial que desconsiderava as práticas locais e substituiu os sistemas tradicionais de cuidado ecológico por um regime de exploração intensiva.

Ademais, enquanto o Vaishnavismo compreende a natureza como sagrada e interconectada, promovendo valores de reverência e interdependência, a ética protestante capitalista dos colonos, como já apontado por Max Weber, via a natureza como um mecanismo previsível e controlável destinado ao uso humano. Carlos Walter Porto Gonçalves (2002) destaca que essa visão mecanicista da natureza, herdada da tradição científica ocidental, foi fundamental para justificar a exploração predatória dos recursos naturais. Ele argumenta que “A natureza, reduzida a um conjunto de recursos a serem explorados, perdeu seu caráter sagrado e passou a ser vista como um obstáculo ao progresso e à civilização.” (GONÇALVES, 2002, p. 45). A divergência entre as éticas ambientais hindu e cristã foi um dos pilares ideológicos da colonização britânica.

O objetivo central da administração colonial era reconfigurar a economia indiana para atender às demandas do mercado europeu, o que resultou na substituição de práticas sustentáveis por um modelo agroexportador, voltado à produção de monoculturas como chá, algodão e papoula. Essa nova estrutura econômica exigia um controle cada vez maior sobre os recursos naturais, levando à expropriação de terras anteriormente administradas por comunidades locais e templos. Como destaca POUCHPADASS (1995), a política colonial tratou a terra como uma mercadoria, ignorando os sistemas de gestão coletiva e promovendo uma privatização forçada que resultou na concentração fundiária e no empobrecimento das populações camponesas.

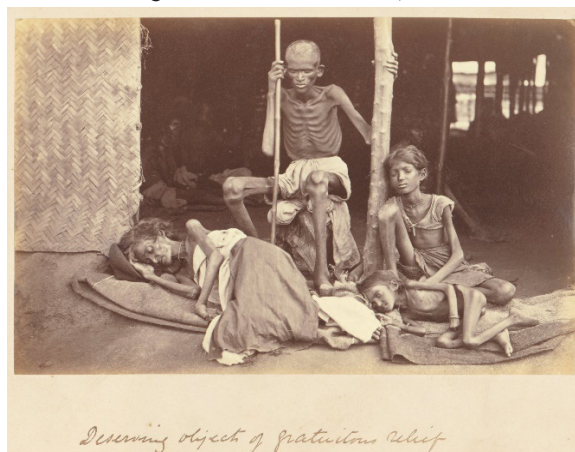
A lógica colonial também se refletiu na legislação ambiental. O Indian Forest Act de 1865³¹, por exemplo, transferiu o controle das florestas para o governo britânico, proibindo comunidades indígenas e camponesas de acessarem áreas que antes utilizavam de forma sustentável e comunal. Segundo o documento:

³¹ O Indian Forest Act de 1865 foi uma legislação colonial britânica na Índia que estabeleceu o controle estatal sobre florestas para exploração comercial. Ele permitiu a criação de áreas florestais reservadas, restringindo os direitos tradicionais das comunidades locais. Essa política gerou conflitos e influenciou movimentos de resistência, como o Chipko. Foi revisado pelo Indian Forest Act de 1878.

Para a administração e preservação de quaisquer Florestas Governamentais ou de parte delas, os Governos Locais podem [...] estabelecer regras sobre os seguintes aspectos: [...] A regulamentação do modo como a madeira, sendo produto das Florestas Governamentais, deverá ser cortada, processada, coletada e removida; proibindo ou restringindo a queima de carvão vegetal e cal, bem como a pastagem de gado dentro dessas florestas [...] Todos os equipamentos utilizados na violação de quaisquer Regras feitas em conformidade com esta Lei, assim como toda a madeira ou outros produtos florestais que tenham sido removidos ou tentados ser removidos, marcados, transformados ou cortados em desacordo com tais Regras, serão confiscados. (INDIAN FOREST ACT, 1865, seção 4.)

O domínio britânico dos rios também se consolidou como um infortúnio construído com a colonização. O sistema tradicional de irrigação, baseado em tanques e canais comunitários gerenciados localmente, foi negligenciado em favor de grandes projetos hidráulicos destinados à irrigação de plantações comerciais. Essa política resultou em crises hídricas, já que a água passou a ser desviada para monoculturas, desabastecendo aldeias e ecossistemas inteiros. Como consequência, a desertificação e a degradação das terras aumentaram exponencialmente, tornando regiões outrora férteis em zonas de fome e miséria (Figura 3).

Figura 3 - Fome de Mandras, Índia



Fonte: William Willoughby Hooper Willoughby (1876)

Essas políticas não apenas comprometeram a segurança alimentar das populações locais, mas também resultaram na degradação dos solos e no aumento da vulnerabilidade das comunidades rurais diante de crises ambientais.

Adicionalmente, SHIVA (2003) descreve como a introdução de monoculturas de exportação, como o algodão e o chá, importada das práticas dos colonizadores, destruiu a agricultura tradicional e levou à degradação ambiental. Ela argumenta:



A destruição das florestas na Índia não foi um processo natural, mas um projeto deliberado do colonialismo, que transformou ecossistemas ricos e diversos em monoculturas voltadas à extração de recursos. Esse processo desestruturou comunidades inteiras, forçando-as a abandonar suas práticas sustentáveis para se adaptarem a um sistema econômico predatório. (SHIVA, 2003).

Os impactos da colonização britânica na Índia foram profundos e multifacetados. Antes da chegada dos britânicos, as mulheres desempenhavam um papel central na manutenção das práticas sustentáveis, sendo responsáveis pelo manejo de sementes, pela proteção de nascentes e pela transmissão de conhecimentos ecológicos ancestrais. Com a colonização, grande parte desses saberes foram desestruturados e esquecidos. Vandana Shiva (2021), em sua obra *Ecofeminismo*, descreve como as mulheres, que tradicionalmente desempenhavam papéis centrais no manejo dos recursos naturais, foram marginalizadas pela imposição de sistemas patriarcais e capitalistas. Ela destaca que “A despossessão das comunidades locais de suas terras e recursos, combinada com a introdução de sistemas agrícolas industrializados, resultou na perda de autonomia e na destruição de modos de vida sustentáveis” (SHIVA, 2021, p. 112).

Os impactos ambientais do colonialismo não foram revertidos com a independência da Índia em 1947. Pelo contrário, muitas das estruturas econômicas e administrativas impostas pelos britânicos continuaram a influenciar o desenvolvimento do país. O desmatamento intensivo, a poluição dos rios e a expansão da monocultura agrícola são legados diretos da colonização, agravados pela globalização e pela industrialização acelerada. Hoje, a Índia enfrenta uma das crises climáticas mais severas do mundo, com secas prolongadas, enchentes devastadoras e um colapso gradual da biodiversidade. Muitas das práticas sustentáveis defendidas por tradições como o Vaishnavismo foram relegadas ao passado ou vistas como incompatíveis com o desenvolvimento econômico moderno. Essa marginalização não se deve apenas a fatores internos, mas também a uma barreira cultural imposta pelo Orientalismo, que limita o reconhecimento da sabedoria ambiental indiana em nível global.

Apesar dos valores ancestrais presentes no Vaishnavismo e em outras tradições hindus, a ética ambiental hindu não é amplamente aplicada na prática mundial. SAID (2007), argumenta que o Ocidente construiu uma imagem distorcida do Oriente, retratando suas tradições como exóticas, atrasadas ou irracionais. Essa visão impede que práticas sustentáveis desenvolvidas na Índia ao longo de milênios sejam levadas a sério como soluções ecológicas viáveis para o mundo contemporâneo. O preconceito enraizado o cenário acadêmico contemporâneo e na política internacional faz com que conceitos



como ahimsa e a sacralidade da natureza (CARVALHO, 2008) sejam vistos apenas como expressões religiosas, e não como modelos éticos aplicáveis a uma bioética global.

Adesvalorização das filosofias ambientais da Índia não é apenas um resquício do colonialismo, mas uma estrutura ativa que continua moldando as decisões globais sobre sustentabilidade. Quebrar esse paradigma significa reconhecer que soluções para a crise climática não precisam vir exclusivamente do Ocidente e que sistemas tradicionais proeminente da ética de cuidado (BOFF, 2004) com o meio ambiente, como os do Vaishnavismo, podem oferecer respostas eficazes para os desafios ecológicos contemporâneos.

De forma geral, a colonização britânica na Índia representou uma ruptura profunda na relação entre os seres humanos e a natureza, substituindo práticas ancestrais de cuidado e reverência por uma lógica de exploração e dominação. A ética protestante cristã e a visão mecanicista da natureza forneceram uma base ideológica para essa transformação, legitimando a exploração dos recursos naturais e a subjugação das comunidades locais, é de suma importância decolonizar (DE SOUZA OLIVEIRA, 2025) tais conceitos e integrá-los no nosso dia a dia. No próximo capítulo, exploraremos como esses valores ancestrais podem ser resgatados e aplicados de forma secular para enfrentar a crise climática contemporânea.

VAISHNAVISMO E ECOESPIRITUALIDADE: IDEIAS PARA UM FUTURO SUSTENTÁVEL

A crise ambiental global tem exigido respostas urgentes e transformadoras, que vão além de soluções técnicas e políticas. Nesse contexto, o ecoespiritualismo (BOFF, 2003) emerge como uma abordagem que integra a consciência ecológica com a espiritualidade, promovendo uma conexão profunda entre seres humanos e o meio ambiente. Essa perspectiva sugere que questões ambientais não podem ser separadas das práticas e crenças espirituais, especialmente no contexto do hinduísmo, onde a natureza é vista como sagrada e interconectada com todos os seres vivos. Dessa forma, a espiritualidade ecológica não apenas motiva o ativismo ambiental, mas também reconecta as pessoas à natureza por meio de crenças religiosas, promovendo um senso de responsabilidade e harmonia entre humanidade e meio ambiente.

Ademais, no âmbito hinduísmo, o conceito de dharma ecológico, conforme discutido por JAIN (2011), oferece uma base ética para essa integração. O dharma, mais do que um conjunto de regras religiosas, é um princípio que orienta a conduta moral e a responsabilidade para com todos os seres vivos. No contexto ecológico, o dharma se traduz em práticas de cuidado que buscam o equilíbrio entre o ser humano e a natureza, reconhecendo a interdependência entre ambos. Além disso, ele pode servir como um arcabouço ético que



transcende culturas, orientando ações sustentáveis e conscientes diferentes contextos, enfatizando a responsabilidade para com o meio ambiente como parte integrante da conduta moral.

Nesse sentido, as ecovilas Vaishnavas destacam-se como modelos práticos de como a filosofia Vaishnava pode ser aplicada na realidade, integrando espiritualidade, comunidade e sustentabilidade. Os pesquisadores Otávio A. Chaves Rubino dos Santos, Everaldo Fernandes da Silva e Ivan Nicolau Corrêa chamam atenção para a Ecovila Vraja Dhama, situada na cidade de Caruaru, como um exemplo concreto dessa aplicação. Nessa comunidade, práticas como agricultura orgânica, alimentação vegana, gestão consciente de recursos e educação ambiental são realizadas de forma integrada, promovendo um estilo de vida mais horizontal com a natureza. Essas ações não apenas preservam o meio ambiente, mas também reforçam a visão Vaishnava de que a Terra é uma extensão do divino, merecedora de cuidado e reverência. Segundo SANTOS, SILVA e CORRÊA:

Essas relações de cooperação parecem ser uma mensagem essencial dos Hare Krishna residentes na Ecovila Vraja Dhama, uma vez que porta epistemologias, saberes, maneiras de educação e de lidar e enxergar o mundo. A cultura do campo traz sua resistência ancestral que, desde seus primórdios até hoje, nos ensina que não precisamos de muito para viver, que o acúmulo exacerbado de bens materiais está adoecendo a sociedade, sob a lógica predatória da produtividade e do superávit. [...] fazermos um deslocamento da retina, de eixo, para não olharmos apenas a partir da invasão cultural trazida pelo urbano, do varão, do homem branco europeu que coloca a cultura camponesa como sendo arcaica e atrasada, que precisa ser destruída. Nessa perspectiva, vem o saber técnico e silencia esses saberes e também gera a expulsão da terra, destruição da cultura, a revolução verde, dentre outros aspectos. (SANTOS, SILVA, CORRÊA. 2021. p. 22)

Assim, ecovilas Vaishnavas, como a Vraja Dhama, oferecem um contraponto vital ao modelo ocidental predatório, baseado no acúmulo e na exploração desmedida dos recursos naturais. Ao valorizar saberes ancestrais e práticas comunitárias, essas comunidades mostram que é possível construir um futuro mais equilibrado e sustentável, inspirando uma transformação profunda na forma como nos relacionamos com o planeta e uns com os outros.

Por fim, contextualizando esse modelo, ENLAZADOR (2009) destaca que as ecovilas surgem justamente como uma resposta às crises socioambientais, combinando quatro dimensões essenciais: a social, a ecológica, a cultural e a espiritual. Essas comunidades buscam a



auto-sustentabilidade e o baixo impacto ambiental, promovendo práticas como produção local de alimentos orgânicos, uso de energias renováveis, bioconstrução, governança circular e educação ecológica. A Ecovila Vraja Dhama, ao integrar esses princípios com a filosofia Vaishnava, exemplifica como é possível conciliar tradição espiritual e inovação sustentável, celebrando a diversidade cultural e ecológica enquanto promove relações saudáveis entre os seres humanos e a Terra.

CONCLUSÃO

A crise climática é um reflexo direto de séculos de exploração predatória dos recursos naturais, impulsionada por uma lógica capitalista e colonial que prioriza o lucro em detrimento do equilíbrio ecológico. Diante desse cenário, o Vaishnavismo, com seus valores de ahimsa (não-violência), dharma (dever) e bhakti (devoção), oferece uma perspectiva ética e espiritual que contrasta radicalmente com a visão utilitarista ocidental. Enquanto a ética protestante e capitalista justifica a dominação humana sobre a natureza, o Vaishnavismo vê o meio ambiente como uma manifestação do divino, promovendo uma relação de respeito e interdependência. Essa visão, enraizada em práticas ancestrais como as dos Bishnoi e do movimento Chipko, demonstra que é possível viver em harmonia com a natureza, algo que foi sistematicamente destruído pela colonização britânica.

A colonização impôs uma lógica mercantilista que transformou a terra em mercadoria, desestruturando práticas sustentáveis e substituindo-as por um modelo extrativista. O Indian Forest Act de 1865, por exemplo, confiscou florestas e rios, marginalizando comunidades que dependiam desses recursos de forma equilibrada. A introdução de monoculturas e a privatização forçada da terra não apenas degradaram o meio ambiente, mas também romperam com séculos de sabedoria ecológica. A ética protestante, que via a natureza como um recurso a ser explorado, legitimou essa exploração, enquanto o Vaishnavismo e outras tradições hindus defendiam uma visão sagrada e interdependente do mundo natural. Esse choque de valores não foi apenas cultural, mas também estrutural, moldando as bases da crise ambiental que enfrentamos hoje.

Ecovilas Vaishnavas, como a Vraja Dhama, mostram que é possível resgatar esses valores ancestrais e aplicá-los de forma prática, integrando espiritualidade, comunidade e sustentabilidade. Essas comunidades promovem agricultura orgânica, gestão consciente de recursos e educação ambiental, oferecendo um contraponto vital ao modelo ocidental predatório. No entanto, a marginalização dessas práticas no cenário global reflete um preconceito enraizado pelo orientalismo, que desvaloriza saberes não ocidentais como “exóticos” ou “atrasados”. Essa visão impede que soluções ecológicas baseadas em



tradições como o Vaishnavismo sejam levadas a sério, perpetuando a dependência de modelos insustentáveis.

A crise climática exige uma mudança radical de paradigma, mas essa transformação não será possível sem uma crítica profunda ao sistema que a gerou. Enquanto o capitalismo globalizado continua a explorar a natureza em nome do progresso, é urgente questionar quem se beneficia desse “progresso” e quem paga o preço. O Vaishnavismo nos lembra que a verdadeira sustentabilidade não pode ser alcançada sem uma ética de cuidado e compaixão, mas essa mensagem só terá impacto se confrontarmos as estruturas de poder que perpetuam a exploração. Resgatar valores ancestrais não é um retorno ao passado, mas um chamado para repensar o futuro, desafiando a lógica predatória que nos trouxe até aqui. A crise climática é, acima de tudo, uma crise de valores, e só superaremos essa crise se estivermos dispostos a questionar as bases do sistema que a criou.

REFERÊNCIAS

ALLARD, Syama. How Hinduism’s relationship with nature can help solve the ecological crisis. 2022. Hindu American. Disponível em: <https://www.hinduamerican.org/blog/how-hinduism-relationship-with-nature-can-help-solve-the-ecological-crisis> Acesso em: 3 de fev. de 2025

Bhagavad Gita. (Tradução de Carlos Eduardo G. Barbosa). São Paulo: Editora Mantra, 2018.

BLOOMFIELD, Maurice. Hymns of the Atharva-Veda: Together With Extracts From the Ritual Books and the Commentaries. Cosimo Classics, 1964. V. 42, (The Sacred Books of the East).

BOFF, Leonardo. Ética e Ecoespiritualidade. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOFF, Leonardo. Saber Cuidar: ética do humano, compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 2004.

CARVALHO, Isabel. A sacralização da natureza e a ‘naturalização do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. Ambiente & Sociedade. Campinas v. XI, n. 2 p. 289-305 - jul.-dez. 2008.



DE SOUZA OLIVEIRA, Elizabeth; LUCINI, Marizete. O Pensamento Decolonial: Conceitos para Pensar uma Prática de Pesquisa de Resistência. Boletim Historiar, [S. l.], v. 8, n. 01, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/historiar/article/view/15456>. Acesso em: 12 fev. 2025.

DURANT, Will. A História da Civilização I: Nossa herança Oriental. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995.

ENLAZADOR, Thomas. Ecovilas e Comunidades Alternativas. In Cultura de Paz. UFPE 2009.

FOLADORI, G. . O capitalismo e a crise ambiental. Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas, [S. l.], n. 19, p. 31-36, 1999. DOI: 10.37370/raizes.1999.v.150. Disponível em: <https://raizes.revistas.ufcg.edu.br/index.php/raizes/article/view/150>. Acesso em: 04 fev. 2025.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. Os Descaminhos do Meio Ambiente. São Paulo: Contexto, 2002.

GOOGLE ARTS & CULTURE. Deserving Objects of Gratuitous Relief <https://artsandculture.google.com/asset/deserving-objects-of-gratuitous-relief-0000/zAHHbNKUnLuxww> Acesso em: 11 de fev. de 2025.

JAIN, Pankaj. Dharma and Ecology of Hindu Communities: Sustenance and Sustainability. 1ª ed. Routledge, 2011.

MEET THE BISHNOI. Super Tree! < <https://bishnois.wordpress.com/2010/12/29/super-tree/>> Acesso em: 13 de fev. de 2025.

MENON, Ramesh. The Complete Mahabharata Adi Parva. Rupa Publications, 2009.

PARAMADVAITI, Swami B. A. Vishnava Ecology: Body, Mind, and Soul in Harmony with Nature. < <https://www.vrindavan.org/English/about/VaishnavaEcology.html>> Acesso em: 3 de fev. de 2025.

POUCHEPADASS, Jacques. Colonialism and Environment in India: Comparative Perspective. Economic and Political Weekly, vol. 30, no. 33, 1995, pp. 2059-67. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/4403103>. Acesso em: 3 de Fev. de 2025.

QUILOMBO UNIVERSAL. Colonialismo e destruição florestal na Índia (1988) <https://quilomboinvisivel.com/2023/01/19/colonialismo-e-destruicao-florestal-na-india/> Acesso em: 11 de fev. de 2025.

Rig Veda. The Rig Veda: Na Anthology of One Hundred Eight Hymns. Tradução de Wendy Doniger. Penguin Classics, 1981.



SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, O. A. C. R. dos; SILVA, E. F. da; CORRÊA, I. N. Ecovilas e educação sentipensante: Saberes e educação popular na Ecovila Vraja Dhama do movimento Hare Krishna. *Educação*, [S. l.], v. 46, n. 1, p. e5/ 1-27, 2021. DOI: 10.5902/1984644440494. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/reeducacao/article/view/40494>. Acesso em: 14 de fev. de 2025.

SHENOY, Vikram Vishnu. *Eco-Spirituality: Case Studies on Hinduism and Environmentalism in Contemporary India*. 2016.

SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. (Título original: *Ecofeminism*). São Paulo: Editora Luas, 2021.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da Mente: perspectivas sobre a biodiversidade e a biotecnologia*. São Paulo: Editora Gaia, 2003.

SOHEL, Amir; NAZ, Farhat. The Bishnoi: Revisiting Religious Environmentalism and Traditional Forest and Wildlife Management in the Thar Desert. *Environment & Society Portal*. Arcadia (Summer 2024), no. 10. Rachel Carson Center for Environment and Society.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 1ª ed. Edipro. 2020.



O INDÍGENA MEDIEVAL: O PARALELISMO ENTRE O INDIANISMO BRASILEIRO E O TROVADORISMO EUROPEU

MARIA CLARA PEREIRA DA SILVA^{*32}

RESUMO

Este artigo tem por intuito promover uma reflexão sobre até que ponto se sustenta o paralelismo entre o indianismo brasileiro e o trovadorismo europeu. Para isso, foram analisadas a contribuição intelectual de filósofos como Rousseau e Herder e a literatura indianista de José de Alencar e Gonçalves Dias. Assim, o indianismo foi um movimento literário que surgiu no cenário de pós-independência brasileira e tinha no indígena americano a figura do novo herói nacional. Todavia, esse herói foi representado em moldes europeizados, inspirado na poesia trovadoresca e no código de conduta dos cavaleiros medievais. Refletindo o projeto de sociedade que a elite burguesa e latifundiária brasileira almejava na época, essa visão estereotipada foi capaz de petrificar o retrato das identidades culturais de povos indígenas e ignorar suas multiplicidades. Desse modo, essa construção literária reforça um imaginário popular recheado de generalizações.

Palavras-Chave: Indianismo; Trovadorismo; Estereotipificação; Movimento literário; Herói nacional.

ABSTRACT

This article aims to promote a reflection on the extent to which the parallelism between Brazilian Indianism and European troubadourism is sustainable. To this end, the intellectual contribution of philosophers such as Rousseau and Herder and the Indianist literature of José de Alencar and Gonçalves Dias were analyzed. Thus, Indianism was a literary movement that emerged in the post-independence Brazilian scenario and had the American Indian as the figure of the new national hero. However, this hero was represented in Europeanized molds, inspired by troubadour poetry and the code of conduct of medieval knights. Reflecting the social project that the Brazilian bourgeois and landowning elite desired at the time, this stereotypical vision was capable of petrifying the portrait of the cultural identities of indigenous peoples and ignoring their multiplicities. In this way, this literary construction reinforces a popular imagination full of generalizations.

Keywords: Indianism; Troubadourism; Stereotyping; Literary movement; National hero.



CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O “Século das Luzes”, como também é conhecido o século XVIII, assistiu ao despontar de diversos movimentos sociais no âmbito intelectual, político, econômico e cultural. Em meio a tanta agitação, é válido destacar o apogeu das Revoluções Francesa, Americana e Industrial, assim como o nascimento do Iluminismo. Não obstante, esses movimentos sociais ditaram os rumos do mundo moderno e estabeleceram progresso, razão e desenvolvimento científico como as novas palavras de ordem. De mais a mais, era manifestada uma ferrenha crítica ao absolutismo, à religião, à tradição e aos privilégios da nobreza e do clero. Crítica esta que, não coincidentemente, expressava alguns dos interesses da burguesia em ascensão, que tinha como seu maior propósito enriquecer e galgar socialmente.

Já no cenário cultural europeu, esta mesma burguesia também criticaria a deterioração de valores forjada por essas mudanças, como o objetivismo dos iluministas e a exaltação do padrão tradicional clássico, ambos influenciando a produção artística em todos os seus ângulos: literatura, pintura, escultura, arquitetura, música etc. Com foco especial na literatura, a burguesia pregava a redescoberta das tradições nacionais e a negação dos princípios do classicismo francês, defendendo uma poesia baseada no sentimentalismo, na subjetividade e na fuga da realidade. É nesse horizonte de confrontação que surge o movimento artístico e intelectual do Romantismo. Sobre este, vale destacar um posicionamento do crítico literário Otto Maria Carpeaux:

O acontecimento da Revolução Francesa produziu na Europa inteira - e no continente americano - uma profunda emoção, exprimindo-se em uma literatura de tipo emocional, que se deu a si mesma o nome de ‘romantismo’... E literatura política, mesmo e justamente quando pretende ser apolítica. (CARPEAUX, 1962, p. 1651)

À vista disto, a cena política europeia teve nesse movimento artístico “a expressão literária da plena dominação da burguesia” (Sodré, 1976, p. 189). Assim, mirando a empreitada de se emancipar da nobreza dominante e lutar por um lugar ao sol, a classe burguesa voltou seus olhos para uma literatura que falasse diretamente com o público consumidor mais amplo. Uma das estratégias utilizadas foi a popularização do folhetim - um tipo de narrativa seriada de romances periodicamente publicados em jornais. Não obstante, ela não pôde ignorar que estava bastante em alta os movimentos nacionalistas e a revalorização das tradições ancestrais. Para tal demanda, surge o conceito de Primitivismo, um modo de idealização estética que exalta e tenta recriar o estilo de vida simples de sociedades pré-industriais.

Este conceito foi fortemente influenciado por filósofos como Friedrich Schleiermacher, Giambattista Vico e Jean-Jacques Rousseau, bem como teve seu advento sob a pena de



romancistas alemães, franceses e britânicos. Sem embargo, estes últimos se dedicaram incomumente para a recuperação da literatura genuinamente tradicional, como as velhas baladas, lendas e canções populares escocesas. Contudo, essa não foi uma escolha aleatória. Em virtude de seu isolamento geográfico, cultural e linguístico, a Escócia era o palco ideal para alcançar suas cobiçadas fontes ancestrais: os celtas. Desta forma, popularizaram-se antologias sobre o ciclo de mitos e lendas da mitologia desse povo, o chamado “Ciclo Feniano”.

No quesito estético, vale salientar que essas poesias se destacavam pela “simplicidade vocabular e sintática, a melodia natural e espontânea da frase, geralmente curta e de recorte acessível a todos, um acentuado primitivismo no sentimento da natureza, da guerra e do amor, etc.” (MOISÉS, 1994, p. 114). Portanto, isto foi crucial para o amadurecimento do primitivismo romântico e para a superação do estilo clássico.

Já em terras germânicas, o cenário não foi muito diferente. As primeiras tentativas de concepção de uma literatura romântica se materializaram num movimento rebelde, conhecido como Sturm und Drang. Seus maiores expoentes - como Friedrich Klinger, Johan von Goethe, Jacob Lenz e Friedrich Schiller - defendiam uma literatura baseada no impulso irracional e na negação das convenções de produção artística da época. Ademais, esses ultrarromânticos pregavam uma visão pessimista do mundo moderno e exaltavam as canções e baladas populares. Para eles, era imprescindível o enaltecimento das tradições nacionais e o estabelecimento de um senso histórico da produção literária, já que esta deveria expressar o legítimo Volksgeist (espírito popular) de sua nação.

Nesse panorama, diversos pensadores contribuíram com suas reflexões para o fortalecimento do conceito de primitivismo na literatura moderna. Entre eles, é basilar destacar o filósofo prussiano Johann Gottfried von Herder. Em sua conceituada obra “Fragmentos sobre a Literatura Alemã Moderna” (1767-1768), ele defende que a legítima poesia alcançou o zênite apenas pelas mãos das sociedades ancestrais e que esta, devido à civilização industrial moderna, vem sofrendo decadência. Para Herder, a poesia popular deveria ser tomada como a inspiração mais elevada, já que não cedeu à contagiosa racionalização da poesia erudita e manteve-se fiel às suas origens.

Ainda na esfera dos pensadores que contribuíram para o movimento romântico europeu, não se pode deixar de apontar a inegável contribuição de Michel de Montaigne - uma das fontes de Herder e do viria a ser o indianismo brasileiro - como um dos pioneiros dos ideais primitivistas. Em seu ensaio “Dos canibais” (1580), o filósofo francês defende a primazia da representação da natureza nas obras de arte, em comparação a “frívolos empreendimentos da razão”. Portanto, Herder e Montaigne foram tidos como altas referências para os projetos romântico-nacionalistas na Europa e, posteriormente, no



continente americano.

CONTEXTO HISTÓRICO BRASILEIRO E SURGIMENTO DO INDIANISMO

O indianismo não era apenas uma saída natural e espontânea para o nosso Romantismo. Era, mais do que isso, alguma coisa de profundamente nosso, em contraposição a tudo que, em nós, era estrangeiro, era estranho, viera de outras fontes (Sodré, 1976, p. 278).

Para uma fiel compreensão do movimento literário indianista em solo verde-amarelo, faz-se necessária uma observação atenta do cenário político brasileiro nas primeiras décadas do século XIX. Isto posto, é basilar apreender que o país havia acabado de sofrer seu processo de emancipação da metrópole portuguesa, após mais de três séculos de jugo colonial. Jugo este que não se retirou sem deixar profundas marcas na cena nacional, como o manejo abusivo das fontes naturais, o sistema econômico escravista e a selvageria contra povos originários. Em contrapartida, o ano de 1822 abriu as portas para movimentos que tentavam debruçar essa nova nação independente sobre bases políticas, econômicas e culturais legitimamente brasileiras. Todavia, na prática, o povo demoraria a ver mudanças no sistema socioeconômico vigente: conservou-se a estrutura de produção baseada em latifúndios e na mão de obra escrava.

Já na esfera cultural, esse sentimento não foi diferente. Portanto, era impreterível fundar uma literatura autenticamente nacional, não mais produzida por estrangeiros, mas sim por brasileiros para brasileiros. E é justamente nesse momento de ebulição cultural que o romantismo nacionalista cai como uma luva, como afirma o ensaísta carioca Afrânio Coutinho: “a literatura romântica foi arma de ação política e social desde a independência” (Coutinho, 1976, p. 169). Isto posto, a primeira geração do romantismo no Brasil foi marcada por um forte sentimento ufanista, exaltando a natureza e o povo brasileiro. Mesmo já tendo sido escritas, no arcadismo e no primitivismo coloniais, obras que louvassem a beleza e a fartura das terras tupiniquins, esta era mais literatura europeia sobre o Brasil do que efetivamente brasileira. Contudo, em sua fase romântica, “ela tomou consciência de sua brasilidade” (Martins, 1983, p. 124).

Diante de um projeto tão ousado, era necessário escolher uma figura que pudesse representar o legítimo herói da literatura romântica nacional. Esta figura deveria satisfazer o anseio ufanista que tomava conta do pós-independência e o neo-bucolismo incentivado pela burguesia economicamente interessada. Logo, este herói não poderia ser o branco europeu, já que a nova nação buscava se libertar da mão de ferro da metrópole



portuguesa, expressando-se através da rejeição ao classicismo. Do mesmo modo, o negro escravizado não era apto a ocupar esse papel, pelo fato da sociedade escravocrata vê-lo como um forasteiro e um mero trabalhador braçal, como afirma o escritor Nelson Werneck Sodré: “O negro não podia ser tomado como assunto, e muito menos como herói, não porque [...] fosse submisso, passivo, conformado, em vez de altivo, corajoso, orgulhoso, [...] mas porque representava a última camada social” (Sodré, 1976, p. 268). Desta forma, somente o indígena seria “digno” de representar o herói nacional.

O nativismo brasileiro encontrou no índio e sua civilização um símbolo de independência espiritual, política, social e literária. [...] Além disso, o indianismo estava, em Alencar e Gonçalves Dias, estreitamente relacionado com o mito da infância e do retorno à inocência infantil característica geral do Romantismo. (Coutinho, 1969, p. 25)

É neste panorama que surge a corrente indianista, considerada por muitos críticos literários como um tipo de primitivismo americano, já que tinha como propósito resgatar a ancestralidade dos povos originários e exaltar aspectos culturais tidos como “pré-civilizados”. Afinal, a elite brasileira associava o indígena às “lendas e mitos da terra selvagem e conquistada, [...] as tradições que embalsamaram a infância do povo”, como escreveu José de Alencar em sua introdução de “Sonho D’Ouro” (1872). Assim, fica nítida a retomada do bucolismo defendido por Herder e Montaigne e popularizado na poesia nacionalista europeia. Todavia, os conceitos trabalhados no movimento indianista não se encerram por aí, já que muitos outros pensadores contribuíram, mesmo que indiretamente, para a utopia brasiliense. É basilar destacar a contribuição de nomes como Thomas Morus, Jean-Jacques Rousseau e François-René de Chateaubriand.

Por conseguinte, ao longo de sua vasta produção intelectual, Jean-Jacques Rousseau abordou conceitos fundamentais para a formação do pensamento intelectual e político moderno. Não obstante, é a ele atribuída a popularização do mito do bon sauvage (ou “bom selvagem”). Este mito prega que o ser humano era puro e inocente no seu estado natural, mas a formação da sociedade moderna foi a responsável por corrompê-lo e dotá-lo de todos os vícios e degenerações do homem civilizado. Algo semelhante ocorre na “Utopia” (1516) de Thomas Morus, já que ele associa o idealizado bon sauvage ao homem primitivo e anterior ao pecado original. Assim, o americanismo de François-René de Chateaubriand bebe dessas mesmas águas, ao relacionar o indígena brasileiro a um Adão em estado de pré-corrupção. Como sequela, não surpreende que os indianistas tenham se inspirado nesse arquétipo para caracterizar o novo herói da literatura brasileira.



O terreno estando semeado pelo sentimento ufanista e pelo arquétipo do indígena como o bon sauvage, uma nova geração de escritores se aventuraria em produzir uma literatura voltada para esse tema, como Gonçalves de Magalhães, Gonçalves Dias e José de Alencar. Muitos até mesmo fizeram uso de sua pena para denunciar as contradições do novo Império, já que o pós-independência foi marcado por disputas entre poderes administrativos e políticos e por conflitos étnico-sociais. Sendo assim, a nova literatura também era marcada por um senso crítico, que via no antigo colonialismo uma ferramenta de exploração social.

Além disso, o francês Jean-Ferdinand Denis foi um escritor que comentou em diversas de suas obras sobre a existência de uma literatura piamente brasileira. Entre elas, o “Resumo da História Literária do Brasil” (1826) é considerado o primeiro documento a tratar sobre o tema e sugerir que esta literatura poderia ser muito mais próspera com uma abordagem indianista, levando em consideração a inédita fase independente do país. Ademais, o indianismo foi apoiado pelo poeta e ensaísta carioca Gonçalves de Magalhães, em seu “Discurso sobre a Literatura do Brasil” (1836), apontado como o primeiro manifesto romântico tupiniquim. Neste ensaio, ele apresenta ideias para um novo programa cultural, que deveria ser euro-brasileiro. De acordo com esses autores, é com o indianismo que a literatura nacional alcançaria seu amadurecimento.

ANÁLISE DE OBRAS INDIANISTAS

No decorrer de duas décadas, o movimento indianista se consolidou em território brasileiro e se popularizou através de folhetins, para então, posteriormente, serem publicados nas páginas de livros. Entre os autores mais representativos dessa escola literária, José de Alencar e Gonçalves Dias são os que mais se destacam. Isto posto, o cearense José Martiniano de Alencar é o nome mais emblemático da prosa indianista. Atuando como advogado e jornalista no Rio de Janeiro oitocentista, esse contato com o mundo da imprensa proporcionou a Alencar a oportunidade de publicar muitos folhetins de sua autoria. Entre seus diversos romances, poemas e peças teatrais, Alencar construiu personagens marcantes que permanecem povoando o imaginário nacional. Assim, *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874) são os romances históricos que constituem a trilogia Indianista deste autor.

Na trama da formação da nação brasileira, José de Alencar apresenta um indígena dócil e amigo do colonizador. A “doce escravidão” do indígena de Alencar denuncia uma questão central do indianismo: “O espírito da classe senhorial-burguesa, na qual estavam os escritores e leitores do Romantismo.” (Sodré, 1976, p. 207-211). Desse modo, o indianismo seria uma criação literária que tinha por propósito projetar o quadro das relações sociais



dominantes. Isto pode ser percebido na construção das obras “O Guarani” e “Iracema”.

Logo, O Guarani (1857) conta a história do indígena goitacá Peri e sua relação com uma aristocrática família portuguesa. Na narrativa, Peri salva a vida da primogênita da família, a idealizada donzela Ceci, e transforma-se numa espécie de guardião da moça. Jurando sua fidelidade, ele submete-se como escravo de Ceci e vassalo de seu pai, dom Antônio Mariz. Nas páginas finais do romance, Peri recebe de seu novo senhor um nome português e é batizado no cristianismo, representando uma recompensa por salvar sua donzela e a remissão de seus hábitos pagãos. Dessa forma, no conservadorismo conciliatório de José de Alencar, o respeito mútuo entre o goitacá Peri e o patriarca Dom Antônio sugere um voluntário e democrático pacto social à trama do Brasil Colônia.

O gênero humano pressentiu esta alta missão regeneradora da América, dando-lhe a designação de Novo Mundo. De fato, é nas águas lustrais do Amazonas, do Prata e do Mississipi, que o mundo carcomido há de receber o batismo da nova civilização e remoçar. (ALENCAR, 1951c, p. 209)

Não obstante, os romances de José de Alencar não abordam somente o suposto pacto colonial como tema central, mas também exploram uma solução harmoniosa para a fusão racial. No exemplo de O Guarani (1857), a moral da época não permitiu que o autor ultrapassasse o plano das sugestões, já que Ceci - a virgem branca, preciosa e sagrada - era praticamente inalcançável aos homens de pele escura. Contudo, apesar dos meros oito anos que separam suas publicações, essa situação já muda em Iracema (1865), quando o romancista explora esse tema de forma mais explícita.

Assim, o romance Iracema (1865), habituado nas matas do litoral cearense, conta a história de amor de uma indígena tabajara - a “virgem dos lábios de mel” - e um guerreiro português chamado Martim Soares. Na conturbada história de amor proibido, Iracema trai as tradições de sua tribo por Martim e, no desfecho, morre de tristeza pela falta de seu amado. Contudo, da união entre esses dois mundos pôde nascer Moacir, símbolo da miscigenação brasileira, um tema recorrentemente tratado na produção literária de José de Alencar: “Moacir é o mestiço que vem dar começo a uma geração orgulhosa do avô de sangue índio” (PROENÇA, 1966, p. 55). Desta forma, o enredo do romance é uma alegoria aos temas da colonização e da formação da nação brasileira, produto do encontro entre os conceitos de natureza intocada e de civilização europeia.

De mais a mais, influenciado pelo primitivismo de Herder, Alencar renuncia o classicismo e sua linguagem requintada, defendendo que os poemas indianistas deveriam conter “aquele estilo poético e figurado, próprio das raças incultas” (ALENCAR, 2000, p. 208) e a “certa rudeza ingênua de pensamento e linguagem dos indígenas” (Ibid., p. 84). Como ele declara na “Carta ao Dr. Jaguaribe”, na primeira edição de Iracema:



O conhecimento da língua indígena é o melhor critério para a nacionalidade da literatura. Ele nos dá, não só verdadeiro estilo, como as imagens poéticas do selvagem, os modos do seu pensamento, as tendências do seu espírito, e até as menores particularidades de sua vida. É nessa fonte que deve beber o poeta brasileiro; é dela que há de sair o verdadeiro poema nacional, como eu o imagino. (ALENCAR, 1865, p. 191 - 202)

Assim, os nomes dos personagens também seguem a lógica da linguagem primitiva, revelando algum aspecto fundamental de suas habilidades, de seu físico e de sua moral. Os nomes masculinos geralmente estão ligados à força, à robustez e à coragem, como nos casos de Peri (“guerreiro”) e Ubirajara (“ilustre senhor da lança”). Já os femininos estão associados à delicadeza e beleza, como Iracema (“lábios de mel”) e Araci (“estrela do dia”).

Devido a sua ferrenha defesa a uma linguagem aborígine nas obras indianistas, José de Alencar censura um de seus companheiros de pena, o poeta maranhense Gonçalves Dias. Na já citada “Carta ao Dr. Jaguaribe”, Alencar afirma que “os selvagens de seu poema [de Gonçalves Dias] falam uma linguagem clássica, [...] eles exprimem ideias próprias do homem civilizado, e que não é verossímil, tivessem no estado de natureza” (ALENCAR, 1960, p. 104-105). Assim sendo, o poeta deveria rejeitar os preceitos classicistas e adaptar seu vocabulário ao ambiente brasileiro e aos indígenas retratados.

Ainda assim, é inegável a importantíssima contribuição de Gonçalves Dias na consolidação da poesia indianista. Embora o tema da exaltação do pitoresco e das verdejantes terras brasileiras já fosse antigo na literatura colonial, Dias é considerado o pioneiro na criação de uma poesia estética e tematicamente alicerçada nos preceitos indianistas. Foram justamente os “Primeiros Cantos” (1847) que inauguraram sua carreira e popularizam essa tendência literária. Assim, Gonçalves Dias conheceu enorme sucesso, ingressando no seleto grupo de jovens escritores que compareciam ao Paço Imperial. Tendo feito parte da Primeira Geração Romântica brasileira, o maranhense é considerado até hoje como “o poeta nacional” (Martins, 1978, p. 348).

Imaginei [Gonçalves Dias] um poema... como nunca ouviste falar de outro: magotes de tigres, de coatis, de cascavéis, imaginei mangueiras e jabuticabeiras copadas, jequitibás e ipês arrogantes, sapucaieiras e jambeiros, de palmeiras nem falemos: guerreiros diabólicos, mulheres feiticeiras, sapos e jacarés, sem conta: enfim uma gênese americana, uma Iliada brasileira, uma criação recriada. (apud Bandeira, 1952, p. 81)



No viés temático, diferentemente do conservadorismo conciliatório de José de Alencar, Gonçalves Dias aborda o processo colonial brasileiro sob uma ótica mais crítica e combativa. Nas suas “Poesias Americanas”, Dias vê a colonização como uma empresa que se utilizou do discurso religioso para manipular e explorar os povos indígenas. Dessa forma, os colonizadores de seus poemas eram representados como seres demoníacos, associados ao deus Anhangá e cobiçosos pelo solo brasileiro. Para mais, Gonçalves Dias se contrapõe à noção eurocêntrica que dotava de docilidade os povos americanos, quando, em verdade, o indígena, mesmo derrotado, continuava lutando contra o português colonizador. Os heróis gonçalvinos não são muito diferentes dos homens “civilizados”, compartilhando dos mesmos sentimentos de dor, compaixão, incerteza e desejo. Isto reflete piamente as tensões antilusitanas da fase colonial.

ATÉ QUE PONTO SE SUSTENTA O PARALELISMO ENTRE O INDIANISMO BRASILEIRO E O TROVADORISMO EUROPEU?

O indianismo dos românticos preocupou-se sobremaneira em equipará-lo [o indígena] qualitativamente ao conquistador, realçando ou inventando aspectos do seu comportamento que pudessem fazê-lo ombrear com este - no cavalheirismo, na generosidade, na poesia. (CÂNDIDO, 1969, p. 21).

Como já citado anteriormente, a negação dos princípios classicistas e a exaltação das tradições foram aspectos primordiais da escola romântica francesa. Não obstante, em sua incessante busca por fontes de inspiração temática, o romantismo encontrou refúgio no retorno a uma Idade Média bucólica e idealizada. Desta forma, como o Brasil não pôde vivenciar - temporal e culturalmente - esse período histórico, muitos autores indianistas recorreram à recriação de uma espécie de medievo brasileiro, adaptando a figura do indígena aos famosos heróis das histórias de cavalaria. Assim, aspectos característicos do Romantismo brasileiro - como o enaltecimento da natureza e do pitoresco -, revelam-se como elementos estéticos de uma manifestação artística há muito consolidada.

Desse modo, muitos autores indianistas - como José de Alencar e Gonçalves Dias - beberam das fontes da literatura trovadoresca para conceber suas obras, sem, contudo, deixar de adaptá-las às terras americanas e aos povos indígenas retratados. Essa exaltação idealista, que buscava uma espécie de regeneração da Europa medieval, materializou-se na caracterização cavaleiresca dos heróis, na retomada dos conceitos de coita e vassalagem



e na procura das origens nacionais. Isto posto, é basilar destacar aspectos fundamentais da poesia trovadoresca, no intuito de promover a plena compreensão de sua influência sobre a Primeira Geração do Romantismo brasileiro.

Destarte, o trovadorismo foi um movimento literário que surgiu na Baixa Idade Média europeia, atingindo o seu ápice entre os séculos XI e XIV, para então passar o bastão para o Humanismo. Apesar de ter origem ao sul das terras gaulesas, o trovadorismo popularizou-se bastante em Portugal, sendo considerado o primeiro movimento literário de língua galego-portuguesa. Em seus primórdios, vale salientar que Portugal não possuía uma noção de identidade nacional, já que o território era constituído por condados e posteriormente converteu-se em reino. Por conseguinte, o rei-trovador D. Dinis I ansiava que Portugal se tornasse uma nação. Para isso, ele observou no trovadorismo um necessário incentivo para a formação de uma identidade cultural. Não coincidentemente, algo muito semelhante pode ser apercebido no contexto de independência brasileira e do indianismo, cinco séculos depois. Portanto, os dois movimentos artísticos foram muito importantes para a composição das culturas portuguesa e brasileira.

À vista disso, levando-se em consideração o fato de que, no medievo, a grande maioria da população europeia era analfabeta e o livro impresso ainda não havia sido inventado, as cantigas trovadorescas eram escritas para serem declamadas e frequentemente eram acompanhadas de instrumentos musicais, alcançando grande popularização na época. Como foi um movimento itinerante, o trovadorismo também foi responsável pela divulgação de acontecimentos políticos e a propagação de ideias. Com autoria das elites feudais ibéricas e de alguns expoentes das classes populares, a poesia trovadoresca chegou até os dias atuais através de pergaminhos e manuscritos, intitulados como “Cancioneiros”. Neles, as obras eram divididas em Cantigas Líricas e Satíricas: as Satíricas tinham por propósito promover uma crítica à sociedade portuguesa e aos costumes da época, assim como ironizar e difamar pessoas, direta ou indiretamente; enquanto as Cantigas Líricas eram inspiradas na temática amorosa e repartiam-se em Cantigas de Amor e Cantigas de Amigo.

Portanto, as Cantigas de Amor eram declamadas pelo trovador, que declara seu amor por uma dama que é o seu maior objeto de desejo. Em muitos dos casos, essa mulher idealizada demonstra indiferença pelo eu-lírico das canções. Este, então, é atingido pela coita, ou seja, pelo sofrimento da rejeição amorosa. Ademais, o trovador usualmente dirige-se à dama como mia senhor ou mia senhor fremosa (“minha senhora” ou “minha formosa senhora”), em correspondência às relações de suserania e vassalagem da época. O apaixonado é, portanto, servo e vassalo da amada e enuncia seu amor com insistência e intensidade. No contexto brasileiro oitocentista, é possível fazer uma alusão entre as características dessa poesia amorosa e uma obra indianista já citada neste artigo: O



Guarani (1857).

Para ele [o indígena Peri] essa menina [a donzela Ceci], esse anjo louro, de olhos azuis, representava a divindade na terra; admirá-la, fazê-la sorrir, vê-la feliz, era o seu culto; culto santo e respeitoso em que seu coração vertia os tesouros de sentimentos e poesia que transbordavam dessa natureza virgem. (ALENCAR, 2001, p. 53)

Já as Cantigas de Amigo, embora compostas por trovadores homens, representam sempre uma voz feminina. É a dama quem vai expor seus sentimentos, mas de maneira discreta, como ditava a moral da época. Assim, nesse tipo de cantiga, verifica-se que a donzela também sofre as aflitivas dores do amor, contudo, elas estão ligadas à distância entre o eu-lírico e seu amado que há muito não vê. Portanto, as Cantigas de Amigo referem-se a um lamento de saudades. Mais uma vez, outra obra indianista segue semelhantes padrões trovadorescos: *Iracema* (1865), na qual a “virgem dos lábios de mel” aguarda deprimida o retorno de seu amado Martim Soares.

Outrossim, as novelas de cavalaria são criações literárias que também vigoraram no medievo. Essa expressão da prosa trovadoresca narra diversos feitos heroicos e batalhas, retratando a luta do bem contra o mal. Assim, derivadas de poemas épicos e de canções de gesta, a principal característica das novelas de cavalaria é o relato das aventuras fantásticas dos destemidos, leais e honrados cavaleiros errantes, que lutam para estabelecer a justiça no mundo, proteger suas belas donzelas indefesas e alcançar a glória. No entanto, a história geralmente termina de forma trágica. Finalmente, faz-se o paralelo com as poesias românticas de Gonçalves Dias: O indígena tupi de “I-Juca-Pirama” (1851) é o guerreiro medieval brasileiro, que dota de identidade cultural a nova nação independente.

*Meu canto de morte,
Guerreiros, ouvi:
Sou filho das selvas,
Nas selvas cresci;
Guerreiros, descendo
Da tribo tupi.
Da tribo pujante,
Que agora anda errante
Por fado inconstante,*



Guerreiros, nasci:

Sou bravo, sou forte,

Sou filho do Norte;

Meu canto de morte,

Guerreiros, ouvi.

(RAMOS, 1952, p. 131)

Em suma, os indígenas românticos eram concebidos em moldes eurocêntricos, ao adotarem para si características etnicamente relacionadas ao código de conduta dos heróis de cavalaria, como honradez, honestidade e bravura. Não obstante, Nelson Werneck Sodré suscita que o indígena foi travestido de roupagem medieval porque:

Algumas das características atribuídas aos nossos indígenas (ociosidade, aversão a esforço disciplinado, imprevidência, intemperança, gosto por atividades antes predatórias do que produtivas) ajustam-se de forma bem precisa aos tradicionais padrões de vida das classes nobres (Sodré, 1976, p. 275).

Assim, as virtudes atribuídas aos antigos nobres e cavaleiros influenciaram o código de conduta dos senhores latifundiários, do qual o indígena romântico também deveria compartilhar. Portanto, o resplendor do herói indianista aparenta somente ter valor enquanto reflete as características da elite dominante: “O senhorio da terra, direito da nobreza conquistadora, deve reconhecer nos índios aquelas virtudes naturais de altivez e fidalguia que seriam comuns ao português e ao aborígene” (Bosi, 1992, p. 189).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Muitos pesquisadores identificaram o branco como representante da humanidade e da cidadania” (HASENBALG, 1979 - pág. 93; NEGRÃO, 1986 - pág. 94; ROSEMBERG, 1980; SILVA, 1995). A partir desta constatação, é importante compreender em que medida o romantismo e o trovadorismo europeus influenciaram a construção do imaginário social sobre os povos indígenas. Assim, ponderando sobre as narrativas indianistas, é notável que estas elaboraram seus heróis a partir de uma representação europeizada, com os padrões de conduta do Velho Mundo. O indígena brasileiro foi idealizado como um ser puro e inocente, representando a bravura, a honra e a ligação com a natureza, ou seja, o bon sauvage de Jean-Jacques Rousseau. Essa visão estereotipada muitas vezes petrifica o retrato das identidades culturais e ignora suas multiplicidades, já que os povos indígenas



vieram de situações muito variadas em termos de cultura, história e realidade. Segundo pesquisa do IBGE, divulgada no ano de 2010, mesmo tendo em vista os séculos de massacre a que estiveram submetidos, os indígenas brasileiros fazem parte de 305 etnias, somando 896.917 pessoas, que falam 274 línguas. Portanto, essas construções literárias reforçam um imaginário social recheado de generalizações.

Não obstante, essa conjuntura reflete o projeto de sociedade que a elite burguesa e latifundiária brasileira almejava na época, elegendo símbolos culturais que exaltassem a literatura nacional e transformassem as terras tupiniquins em um polo cultural nos trópicos. Portanto, esta classe dominante, preocupada em manter a hegemonia econômica e política, utilizava-se de um retrato cultural hierárquico e eurocêntrico para alcançar seus interesses no novo cenário de independência, influenciando até hoje muitas das representações indígenas na mídia, nos livros didáticos, literários, etc. Logo, isto pode ser encaixado no conceito de representação social, abordado por estudiosos como Serge Moscovici e Denise Jodelet, que diz respeito à forma como os grupos são retratados na sociedade e como estas representações afetam as percepções e identidades das pessoas. Inclusive, a inconsciente cristalização de padrões europeus na representação indígena é uma das formas com que o racismo age dentro da sociedade brasileira: “Éramos o planeta tropical iluminado por um sol maior, uma fonte de verdade e de talento: a Europa.” (KARNAL, 2018).

Outrossim, é inegável que o Brasil é formado por diversos grupos étnicos. Consequentemente, o tema da miscigenação foi um ponto-chave abordado por muitos autores indianistas. Forjou-se nesse movimento literário uma configuração histórica que pudesse suavizar o estigma da subjugação e do massacre de muitos povos nativos, como pode ser percebido no falso pacto colonial de José de Alencar. Em contrapartida, uma das denúncias mais corrosivas do tratamento que o Brasil deu às suas populações não-brancas apreende-se no fato de que “de uma estimativa de mais de 2.000.000 índios para o século XVI, chegou-se em 1998 a um total de 302.888 índios, considerando as pessoas que vivem nas Terras Indígenas” (IBGE, 1999, v.58, p.1-143-1-152). Portanto, sob o pretexto de que a população brasileira era uma “raça mista”, muitos intelectuais defendiam que a mestiçagem representaria a resolução de conflitos e o apagamento das diferenças étnicas e sociais. Contudo, ao tentar imprimir ao Brasil a alcunha de paraíso da miscigenação e forjar uma pseudo-democracia racial, muitos desses autores somente fecharam os olhos para a discriminação de povos historicamente explorados e sua luta secular.

Precisamente, nas últimas décadas vem sendo observada uma revisão no processo histórico, promovendo debates sobre a quem é permitida visibilidade nas narrativas históricas e simbólicas. Esses avanços vêm sendo refletidos no aumento de pesquisadores indígenas nas



universidades (Instituto Semesp, 2023), capazes de estudar sobre suas próprias tradições e oferecer novas interpretações de obras literárias, por exemplo. Logo, contribuindo para a desconstrução de distorções históricas do colonialismo europeu, que promoveram por séculos racismo e exclusão social. Desta forma, percebe-se a urgente necessidade de aumentar a diversidade de perspectivas e fontes históricas na historiografia brasileira, integrando as vozes indígenas. Neste cenário, a Lei 11.645/08 foi uma basilar conquista para populações historicamente marginalizadas no país, tornando obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena nas escolas e ajudando a reconhecer esses povos como atores históricos fundamentais na formação da sociedade verde-amarela, mas que ainda lutam incansavelmente por seus direitos.

Os povos indígenas são anteriores ao Estado brasileiro. Esses povos foram objeto do processo de colonização instaurado no Brasil e, mesmo após a independência política, permaneceram sujeitos à colonialidade do poder (MIGNOLO, 2003, pág. 262).

Por fim, verifica-se a carência de publicações de autoria indígena na literatura brasileira, tornando-a majoritariamente branca e supressora de vozes marginalizadas. Assim, uma pesquisa realizada por Regina Dalcastagnè (2005, p. 13-71) revela que, na maioria dos romances brasileiros publicados entre 1965-1979 e 1990-2004, 93% dos 245 autores dessas obras eram homens brancos, evidenciando a falta de pluralidade no campo literário brasileiro. Em compensação, é imprescindível que o mercado editorial abra suas portas para o resgate de memórias de lutas e de práticas ancestrais por autores indígenas, com o intuito de reescrever a história sob sua perspectiva e desafiar a visão estereotipada da América como selvagem e atrasada, promulgada largamente na literatura colonial e posteriormente romântica. Portanto, os indígenas devem ocupar os espaços que lhes foram negados e serem narradores de sua própria história. Isto posto, autores excelsos - como Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Olívio Jekupé, Ailton Krenak e Graça Graúna - estão substituindo a literatura eurocêntrica por uma perspectiva indígena holística e inclusiva.

A formação e o desenvolvimento da literatura são uma parte do processo histórico total da sociedade. A essência e o valor estético das obras literárias, e também de sua ação, é uma parte daquele processo geral e unitário pelo qual o homem se apropria do mundo, mediante a sua consciência. (Lukács apud Sodré, 1976, p. 3).



REFERÊNCIAS

- ALENCAR, José de. “Carta ao Dr. Jaguaribe” In: Iracema: Lenda do Ceará. 1ª ed. Rio de Janeiro: Tip. de Vianha & Filhos, 1865.
- ALENCAR, José de. Iracema: lenda do Ceará. 36. ed. São Paulo: Ática, 2000.
- ALENCAR, José de. Obra completa. Rio de Janeiro: Aguilar, 1960.
- ALENCAR, José de. O Gaúcho. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951c, v. IX.
- ALENCAR, José de. O Guarani. 3. ed. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- ALENCAR, José de. Sonhos D’Ouro. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 2006.
- BANDEIRA, Manuel. Gonçalves Dias: esboço biográfico. Rio de Janeiro: Pongetti, 1952.
- BOSI, Alfredo. Dialética da colonização. 2.ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- BRASIL. Lei no 11.645, de 10 de março de 2008. 2008. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm>. Acesso em: 05 fev. 2025.
- CÂNDIDO, A. Formação da Literatura brasileira. São Paulo: Cultrix, 1969.
- CARPEAUX, O. M. O Romantismo, In: História da Literatura Ocidental. Rio de Janeiro: Alhambra, 1962. Parte VII.
- COUTINHO, Afrânio (dir.). A literatura no Brasil. (Romantismo). 2. ed. Rio de Janeiro: Editorial Sul Americana, 1969. v. 2.
- COUTINHO, Afrânio. Introdução à Literatura no Brasil. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- DALCASTAGNÈ, Regina. A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004. Estudos de literatura brasileira contemporânea. Brasília, n. 26, p. 13-71, jul./dez. 2005.
- DENIS, Ferdinand. Resumo da história literária do Brasil. In: CÉSAR, Guilhermino. Historiadores e críticos do romantismo - 1: a contribuição europeia. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Edusp, 1978.
- DIAS, Gonçalves. Primeiros Cantos. 1. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1998.
- HASENBALG, Carlos. Discriminação e desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HERDER, Johann Gottfried. Escritos sobre Estética e Literatura. 1. ed. São Paulo: Edusp,



2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Anuário Estatístico do Brasil 1998. Rio de Janeiro, 1999. v.58, p.1-143-1-152.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Os Indígenas no Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

INSTITUTO SEMESP. Alunos Declarados Indígenas no Ensino Superior Aumentam 374%. São Paulo: Semesp, 2023. Disponível em: <<https://www.semesp.org.br/semesp/2023/04/19/alunos-declarados-indigenas-no-ensino-superior-aumentam-374/>>. Acesso em: 05 fev. 2025.

KARNAL, Leandro. Tão longe de mim distante. O Estado de S. Paulo, São Paulo, 16 set. de 2018. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/cultura/tao-longe-de-mim-distante/>>. Acesso em: 05 fev. 2025.

MAGALHÃES, Gonçalves de. Discurso sobre a História da Literatura do Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1994.

MARTINS, Wilson. A Crítica Literária no Brasil. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

MARTINS, Wilson. História da inteligência brasileira. São Paulo: Cultrix, 1978, 4v.

MIGNOLO, Walter. Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MOISÉS, Massaud. A literatura portuguesa. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 1994.

MONTAIGNE, Michel de. Dos Canibais. 1. ed. São Paulo: Alameda Editorial, 2009.

MORE, Thomas. Utopia. 1. ed. São Paulo: Penguin-Companhia, 2018.

NEGRÃO. Esmeralda. V. Preconceitos e discriminações raciais em livros didáticos e infanto-juvenis. Diagnóstico sobre a situação educacional de negros (pretos e pardos) no Estado de São Paulo. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1986.

PROENÇA, M. Cavalcante. “José de Alencar na literatura brasileira” In: ALENCAR, José de. Obra Completa. Vol. I. Rio de Janeiro: Aguilar, 1956, [publicado separadamente em livro, com o mesmo título, pela Civilização Brasileira em 1966].

RAMOS, Frederico José da Silva. Grandes Poetas Românticos do Brasil. 1. ed. São Paulo: LEP, 1952.



SILVA. Ana Célia da. A discriminação do negro no livro didático. Salvador: Edufba/Ceao, 1995.

SODRÉ, Nelson Werneck. História da literatura brasileira: seus fundamentos econômicos. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.



ANCESTRALIDADE E LUTA: A CONTRIBUIÇÃO DE AILTON KRENAK E NEGO BISPO PARA OS POVOS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS

CASSIANA MARIA DOS SANTOS ³³

RESUMO

Este artigo analisa as contribuições de Ailton Krenak e Nego Bispo para os movimentos indígenas e quilombolas, com foco nas suas visões de ancestralidade e resistência. Krenak, com sua cosmovisão ameríndia, questiona o modelo de desenvolvimento e defende a valorização dos saberes tradicionais. Já Nego Bispo, em sua obra *A terra dá, a terra quer*, constrói um manifesto contracolonial, destacando a importância dos saberes quilombolas e a relação de reciprocidade com a terra como forma de resistência. A análise propõe uma reflexão sobre como a luta e a ancestralidade se articulam como estratégias de sobrevivência e fortalecimento identitário.

Palavras-chave: Ancestralidade. Contracolonialismo. Povos Indígenas. Quilombolas. Biointeração.

ABSTRACT

*This article analyzes the contributions of Ailton Krenak and Nego Bispo to indigenous and quilombola movements, focusing on their views of ancestry and resistance. Krenak, with his Amerindian worldview, questions the development model and advocates for the valorization of traditional knowledges. On the other hand, Nego Bispo, in his work *A terra dá, a terra quer*, builds a counter-colonial manifesto, highlighting the importance of quilombola knowledges and the reciprocal relationship with the land as a form of resistance. The analysis proposes a reflection on how struggle and ancestry intertwine as strategies for survival and identity strengthening.*

Keywords: Ancestrality. Counter-colonialism. Indigenous Peoples. Quilombolas. Biointeraction.

³³ Graduanda em Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural de Pernambuco.
E-mail: cassiana.santos@ufrpe.br.



INTRODUÇÃO

A luta pela valorização da ancestralidade e pela resistência ao colonialismo tem sido fundamental para os povos indígenas e quilombolas ao longo da história do Brasil. No contexto atual, as contribuições de pensadores como Ailton Krenak e Nego Bispo têm se mostrado essenciais para a afirmação das identidades indígenas e quilombolas, bem como para a defesa de suas terras e culturas. Através de suas obras, esses autores propõem reflexões que desafiam o modelo dominante de desenvolvimento, questionando a relação do ser humano com a natureza e a forma como os saberes tradicionais foram marginalizados pelo colonialismo.

Nego Bispo, nome artístico de Antônio Bispo dos Santos, foi um intelectual e líder quilombola do Piauí, que se destacou na construção de um pensamento contracolonial. Nascido em 1956 e falecido em 2023, deixando um legado importante para a luta quilombola. Em sua obra *A terra dá, a terra quer*, ele propôs uma crítica contundente ao colonialismo e à forma como este impactou as relações entre os quilombolas e a terra. Para ele, o conceito de contracolonialismo representava um modo de vida que não apenas resistia à dominação, mas também reconstruía e reafirmava os saberes e práticas ancestrais, criando uma nova forma de viver e de se relacionar com o mundo. Seu pensamento também questionava a imposição de modelos de desenvolvimento e a supremacia da lógica capitalista, propondo um retorno à prática da biointeração e da reciprocidade com a terra.

Este artigo utiliza análise textual de obras centrais de Ailton Krenak (*Ideias para adiar o fim do mundo*, *Futuro ancestral*) e Nego Bispo (*A terra dá, a terra quer*), além da entrevista “Estamos no começo do replantio das palavras” (2023). A abordagem combina hermenêutica crítica - identificando como os autores ressignificam conceitos como “desenvolvimento” e “natureza” - e teoria decolonial, baseando-se em Quijano (2005) para discutir a colonialidade do poder. O objetivo é evidenciar como Krenak e Bispo articulam ancestralidade e resistência, oferecendo alternativas epistêmicas ao modelo hegemônico.

AILTON KRENAK E O PENSAMENTO AMERÍNDIO

O pensamento de Ailton Krenak está profundamente enraizado na cosmovisão dos povos indígenas, que enxergam a terra não como um recurso a ser explorado, mas como um ser vivo. Para Krenak, a desconexão entre os seres humanos e a natureza é uma das principais causas das crises ecológicas e sociais enfrentadas pelo mundo contemporâneo. Em sua obra *Futuro ancestral*, ele enfatiza que a visão ameríndia da existência está pautada na coletividade, na escuta da terra e na valorização dos saberes tradicionais.



Ele reflete sobre o papel da ancestralidade na formação das novas gerações indígenas, destacando que a educação tradicional desses povos não se baseia na competição ou no individualismo, mas na construção coletiva do conhecimento e na harmonia com o ambiente:

As crianças indígenas não são educadas, mas orientadas. Não aprendem a ser vencedoras, pois, para uns vencerem, outros precisam perder. Aprendem a partilhar o lugar onde vivem e o que têm para comer. Têm o exemplo de uma vida em que o indivíduo conta menos que o coletivo. Esse é o mistério indígena, um legado que passa de geração para geração. O que as nossas crianças aprendem desde cedo é a colocar o coração no ritmo da terra.” (KRENAK, 2022, p. 117)

Além disso, Krenak (2022, p. 14) argumenta que a modernização forçou populações indígenas e rurais a deixarem seus territórios ancestrais para se tornarem mão de obra nas cidades, sendo deslocadas para favelas e periferias. Esse processo de desenraizamento, segundo o autor, desagregou os coletivos e os modos de vida tradicionais, inserindo esses povos em um sistema que os trata como parte de uma massa indiferenciada, ignorando suas identidades e vínculos com a terra.

Essa relação de respeito com o território é central para o pensamento ameríndio e se reflete na maneira como diferentes povos indígenas percebem o ambiente em que vivem. Krenak (2022, p. 33), “Nossos parentes Guarani da Mata Atlântica, dessa borda de mar que chamam de ‘nhé ere’, ou lugar que produz vida, pensam na região como uma paisagem e, ao mesmo tempo, uma fonte incessante de vida”. Ressaltando a visão dos Guarani da Mata Atlântica sobre seu espaço de vida.

Krenak critica o modelo ocidental de desenvolvimento, que separa a humanidade do mundo natural e impõe uma lógica predatória sobre os territórios indígenas e sobre a própria existência humana. Para ele, essa visão destrutiva deve ser combatida por meio da reafirmação dos valores ancestrais e da resistência contra a imposição do capitalismo e do colonialismo. Em seu discurso na assembleia constituinte denunciou: “ povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetro do Brasil” (KRENAK, 2014, 04 min).

A fala de Krenak na Constituinte não foi apenas um momento retórico, mas um marco na luta indígena por direitos. Ao declarar que “o povo indígena regou com sangue cada hectare do Brasil”, ele denuncia o genocídio histórico e exige reconhecimento político. Essa intervenção direta influenciou a inclusão de direitos indígenas na Constituição de 1988, como o usufruto exclusivo de terras tradicionalmente ocupadas (Art. 231).



NEGO BISPO E O CONTRACONIALISMO

A obra *A terra dá, a terra quer*, de Antônio Bispo dos Santos, conhecido como Nego Bispo, é um manifesto contracolonial que desafia as estruturas opressivas do sistema colonial e propõe uma visão alternativa de mundo, fundamentada nas epistemologias quilombolas. Nego Bispo articula, ao longo do livro, uma crítica profunda ao colonialismo, entendendo-o não apenas como um sistema de dominação política e econômica, mas como uma estrutura que invade e corrompe as relações humanas com a terra, a cultura e o saber. Ele defende que o colonialismo não se limita à exploração material, mas também à imposição de uma cosmovisão que deslegitima e apaga os saberes tradicionais dos povos quilombolas e indígenas. Essa crítica ecoa as reflexões de Quijano (2005), que descreve o colonialismo como um padrão global de poder que classifica a população mundial de acordo com a ideia de raça e impõe uma racionalidade eurocêntrica, marginalizando saberes e práticas não europeias.

Nego Bispo utiliza o conceito de “contracolonialismo” para descrever a resistência ativa dos quilombolas à dominação colonial. Para ele, o contra-colonialismo não é uma mera reação ao colonialismo, mas sim uma prática de vida que reconstrói e reafirma as identidades e os saberes ancestrais. Em suas palavras, ele expressa a simplicidade e profundidade desse conceito: “O contra-colonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender.” O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo.” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 58). Reafirmando que o contracolonialismo é uma prática cotidiana de resistência: “Contracolônizar é replantar as palavras. [...] É você replantar em espaços que sabe que vai germinar” (BARBOSA NETO et al., 2023, p. 7-8). Essa metáfora agrícola ilustra como ele transforma termos coloniais em instrumentos de luta, resgatando significados ancestrais.

Essa resistência se manifesta principalmente na maneira como os quilombolas se relacionam com a terra, que, para Nego Bispo, não é apenas um recurso a ser explorado, mas um ser vivo, com o qual se estabelece uma relação de troca e reciprocidade. Ele propõe uma relação com a terra que vai além da lógica colonial de domínio e exploração, vendo-a como um ser que dá e recebe, formando uma unidade com o ser humano. Essa visão contrasta diretamente com a perspectiva colonial, que transforma a terra em um bem de propriedade, destinado à exploração.

Nego Bispo também critica a imposição de modelos de desenvolvimento que desconsideram as práticas e saberes locais, como o modelo de “desenvolvimento sustentável” promovido pelo sistema colonial. Para ele, essa versão de “sustentabilidade” é apenas uma continuação disfarçada da exploração, com uma fachada “ecológica”. Em vez disso, ele propõe o conceito de biointeração, que enfatiza a interconexão entre todos os seres vivos e a



necessidade de uma relação respeitosa em sintonia com a natureza. Nego Bispo resume sua crítica e proposta da seguinte forma:

Para enfraquecer o desenvolvimento sustentável, nós trouxemos a biointeração; para a coincidência, trouxemos a confluência; para o saber sintético, o saber orgânico; para o transporte, a transfluência; para o dinheiro (ou a troca), o compartilhamento; para a colonização, a contracolonização... e assim por diante. (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 14).

A biointeração é, portanto, uma alternativa que reflete a visão quilombola de que a vida não pode ser reduzida a uma lógica de exploração e acumulação, mas deve ser fundamentada em relações de cuidado, respeito mútuo e sustentabilidade. Nego Bispo (2023) , destaca ainda a importância da oralidade e da memória na preservação dos saberes quilombolas, argumentando que a escrita, muitas vezes imposta pelo sistema colonial, pode ser vista como uma ferramenta de dominação. No entanto, ele também reconhece a necessidade de traduzir esses saberes para a escrita, para possibilitar o diálogo com o mundo não quilombola e fortalecer a resistência.

O CANTO DO RIO ANCESTRAL E A SEMENTE QUE FENDE O CONCRETO COLONIAL

Ailton Krenak e Nego Bispo, embora vinculados a contextos culturais distintos - um à cosmovisão indígena e outro às epistemologias quilombolas -, constroem suas resistências a partir de metáforas que dialogam poeticamente com a terra e o tempo. Krenak, com seu “canto do rio ancestral”, e Bispo, com sua “semente que fende o concreto colonial”, oferecem narrativas que transcendem a denúncia do colonialismo, propondo alternativas radicais baseadas na ancestralidade. Essas imagens não são meras figuras retóricas, mas expressões de ontologias que desafiam a racionalidade eurocêntrica e redefinem o significado de existência e resistência.

Para Krenak, a resistência indígena assemelha-se ao curso de um rio, que flui sem pressa, mas com determinação: “Não adianta correr; o rio chega ao mar no ritmo das pedras” (KRENAK, 2022, p. 45). Essa metáfora remete à noção de um “tempo cósmico”, onde passado, presente e futuro coexistem em ciclos contínuos. Em Futuro ancestral ele descreve a terra como um organismo vivo, cujas “veias são os rios” e cujo “sopro anima todas as formas de vida”. De acordo com Ailton Krenak (2022), essa visão ecoa dos povos Guarani, para quem o território é nhé ere - “lugar que produz vida” -, uma paisagem sagrada que sustenta e é sustentada pela comunidade.

A resistência, nessa perspectiva, é uma “escuta ativa” dos ritmos naturais, reconhecendo a terra como sujeito. Krenak critica a aceleração imposta pelo colonialismo, que



trata a terra como recurso a ser esgotado: Enquanto uma criança guarani nomear os rios, o colonialismo não venceu (AILTON KRENAK, 2022). Sua luta é pela “sobrevivência ontológica”, preservando culturas que o desenvolvimento predatório tenta apagar. Essa postura manifestou-se historicamente em seu discurso na Assembleia Constituinte de 1987, quando denunciou o genocídio indígena e exigiu direitos territoriais, influenciando diretamente o Artigo 231 da Constituição de 1988 (KRENAK, 1987). Para ele, a escrita é um “arpão lançado ao mar do esquecimento”, ferramenta para fisgar futuros possíveis.

Nego Bispo, por outro lado, não canta sobre o rio; ele “planta no asfalto”. Seu contracolonialismo é uma semente que rompe o concreto, transformando palavras e práticas em armas. Em *A terra dá, a terra quer*, ele pontua que o processo de contracolônização consiste em ressignificar até mesmo as palavras que carregam opressão (BISPO DOS SANTOS, 2023).

Para Bispo, a terra não é apenas sagrada; é parceira de um contrato ancestral: “Ela dá se a gente cuida; ela seca se a gente rouba” (BARBOSA NETO et al., 2023, p. 5). Enquanto Krenak espiritualiza a natureza, Bispo a politiza. Sua resistência materializa-se na biointeração prática quilombola que substitui a exploração por reciprocidade: “Para enfraquecer o desenvolvimento sustentável, trouxemos a biointeração [...] [O que significa] permitir que todas as vidas coexistam” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 14). Um exemplo concreto é a roça quilombola, onde o cultivo consorciado (milho, feijão, mandioca) preserva o solo e garante autonomia alimentar, em contraste com a monocultura do agronegócio.

As diferenças entre Krenak e Bispo revelam a pluralidade da resistência decolonial. Enquanto Krenak dialoga com instituições para “adiar o fim do mundo”, Bispo constrói autonomias radicais fora do sistema: “Titulação de terras? Só serve se vier com sementes e enxada” (BARBOSA NETO et al., 2023, p. 19). O primeiro usa a escrita como ponte para a sociedade não indígena; o segundo desconfia dela como ferramenta colonial, mas a utiliza estrategicamente: “Meu livro é um ato político de tradução” (BARBOSA NETO et al., 2023, p. 10).

Seus corpos também simbolizam divergências: para Krenak, o corpo indígena é “arquivo de saberes”, marcado pela pintura de jenipapo como resistência cultural; Para Bispo dos Santos (2023), o corpo quilombola é “trincheira política”, que carrega as cicatrizes da violência colonial, mas curado por ervas da roça.

Apesar das diferenças, ambos convergem ao tratar a ancestralidade como “projeto político”, Krenak propõe um “futuro ancestral”, onde o tempo circular reverencia os ciclos da terra; Bispo fala em “replântio das palavras”, gesto que une passado e futuro em ações concretas. Como afirma Quijano (2005), a decolonização exige romper com a



racionalidade eurocêntrica - e é nessa ruptura que eles se encontram.

Krenak e Bispo não são opostos, mas fluxos complementares. Se o rio ancestral de Krenak que reflete a ideia de tempo cíclico ensina a persistência, a semente de Bispo simboliza ruptura e lembra que a resistência também é revolução. Juntos, eles mostram que a luta anticolonial não cabe em fórmulas: é feita de cantigas, raízes e fogueiras acesas com palavras replantadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões de Krenak e Bispo demonstram que a luta indígena e quilombola transcende a mera resistência: é um chamado à reinvenção ética das relações entre humanos e não humanos. Enquanto Krenak, com sua defesa do “futuro ancestral”, propõe um diálogo entre passado e presente através dos ciclos da natureza, Bispo, com o “replântio das palavras”, converte o cotidiano em ato político, desafiando a lógica colonial. Ambos evidenciam que a ancestralidade não é estática, mas uma força dinâmica, capaz de desestabilizar a colonialidade do poder (QUIJANO, 2005). Suas propostas - seja a biointeração quilombola ou a cosmovisão indígena do nhé ere - confrontam o desenvolvimento predatório, apontando para modelos de existência baseados na reciprocidade.

Ao resgatar saberes tradicionais, Krenak e Bispo não se limitam a denunciar injustiças históricas: oferecem estratégias concretas de preservação identitária. Krenak revitaliza a educação coletiva e a espiritualidade vinculada ao território; Bispo desmonta a falácia do “desenvolvimento sustentável”, substituindo-o pela biointeração como prática de cuidado. Essas contribuições não apenas questionam paradigmas eurocêntricos, mas revelam a ancestralidade como horizonte político transformador, onde autonomia e continuidade cultural são pilares de futuros possíveis.

Assim, as lutas indígenas e quilombolas, guiadas por esses pensamentos, não se restringem à oposição: reimagina mundos. Nelas, a diversidade socioambiental deixa de ser retórica e torna-se alicerce para justiça, provando que a terra - longe de ser recurso - é território de coexistência e memória.



REFERÊNCIAS

BARBOSA NETO, Edgar R.; SILVA, Natalino N.; LOWANDE, Walter F. F. “Estamos no começo do replantio das palavras”: uma conversa com Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo). PerCursos, Florianópolis, v. 24, e 0601, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. A terra dá, a terra quer. 2. Reimpressão. São Paulo: UBU, 2023.

ÍNDIO CIDADÃO. Grito 3 Ailton Krenak. [S.l.: s.n.], 2014. Disponível em: https://youtu.be/kWMHiwdbM_Q. Acesso em: 3 mar. 2025.

KRENAK, Ailton. A vida não é útil. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. Ideias para adiar o fim do mundo. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. Futuro ancestral. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. P. 107-130.



“TOCAIA GRANDE: A FACE OBSCURA”: REDEMOCRATIZAÇÃO DO BRASIL E AS PERSPECTIVAS POLÍTICAS SOBRE A IDENTIDADE NACIONAL NA LITERATURA DE JORGE AMADO

ISABEL NOÊMIA BRANDÃO MOUTINHO³⁴

RESUMO

Este artigo pretende apresentar a vida e obra do escritor baiano Jorge Amado, examinando o cruzamento entre a sua carreira e experiência política na compreensão dos acontecimentos sociopolíticos que moldaram a identidade nacional brasileira traduzidos ao longo de suas obras sobre a região do cacau, particularmente no romance *Tocaia Grande: a face obscura* (1984), publicado no período de redemocratização do Brasil.

Palavras-Chave: identidade nacional; Jorge Amado, ditadura militar; literatura.

ABSTRACT

*This article aims to present the life and work of the Bahian writer Jorge Amado, examining the intersection between his career and political experience in understanding the sociopolitical events that shaped Brazilian national identity translated throughout his works on the cocoa region, particularly in the novel *Tocaia Grande: a face obscura* (1984), published during the period of redemocratization in Brazil.*

Keywords: national identity; Jorge Amado, military dictatorship; literature.

³⁴ Graduanda em Bacharelado em Ciências Sociais - Universidade Federal Rural de Pernambuco



INTRODUÇÃO

Filho de um sergipano migrado para Bahia para tornar-se fazendeiro de cacau, Jorge Amado nasceu em 10 de agosto de 1912 em Itabuna, mudando-se para Ilhéus com um ano de idade. Aos 16 anos, conheceu o Candomblé, tornando-se Ogã de Oxóssi e posteriormente entrando para o Ilê Axé Opô Afonjá, na Bahia, como Obá de Xangô. Após publicar seus primeiros dois romances: O país do carnaval (1931) e Cacau (1933) formou-se em direito pela Faculdade Nacional de Direito, no Rio de Janeiro em 1935, e foi nesse período que se tornou militante comunista, uma ameaça no regime de Vargas, o que o fez exilar-se na Argentina e no Uruguai entre 1941 e 1942. Em 1945, foi eleito deputado federal e membro da Assembleia Constituinte, onde foi autor da emenda constitucional (§ 6º do artigo 5º) que assegura a liberdade religiosa. (FUNDAÇÃO CASA DE JORGE AMADO, 2020)

Tendo a história e a política como um plano de fundo contínuo de sua vida pessoal, as produções amadianas carregam inegavelmente a influência dessas perspectivas ao longo de toda sua trajetória artística, pois, como afirma Antonio Candido, “o grande arsenal do romancista é a memória, de onde extrai os elementos da invenção [...] Cada escritor possui suas ‘fixações da memória’ que preponderam nos elementos transpostos da vida. (CANDIDO, 1963, p.15)

Publicado em 1984, o romance Tocaia Grande: a face obscura, é a última obra de Jorge Amado centrada na temática do cacau, após a publicação da trilogia do cacau: Cacau (1933), Terras do Sem-fim (1943), e Gabriela, Cravo e Canela (1958). O autor retoma o tema em Tocaia Grande durante o período de abertura política do regime militar de 1964. É imprescindível, portanto, fazer uma conexão com o contexto político de sua publicação e com as opiniões ideológicas do autor, já que Jorge Amado foi durante muitos anos filiado bastante atuante do Partido Comunista Brasileiro (PCB). Foi eleito deputado pelo partido e acusado de escrever literatura como propaganda socialista. Apesar da acusação ser negada diversas vezes pelo autor, suas ideias políticas, obviamente, influenciam suas obras seja direta ou indiretamente, fazendo, inclusive, com que sua literatura tenha sido separada pela crítica em duas fases que consideram sua atuação no PCB³⁵, como evidencia

Célio R. S. Ribeiro Filho:

dividida as décadas de 30, 40 e grande parte de 50, coincidindo com as fases com que o escritor foi membro do Partido Comunista. O segundo se inaugura com Gabriela, Cravo e Canela, publicado em 1958, que assinala uma mudança de tom, indo dos livros com preocupação de denúncia social para os romances de costumes. (RIBEIRO FILHO, 2013, p. 83)

35 Partido Comunista Brasileiro



Devido a seu desligamento do Partido Comunista, segundo o próprio, motivado pelo desgosto com as políticas partidárias, Jorge Amado passa por uma mudança em sua escrita, de maneira a considerar nuances das relações de poder dentro da estrutura econômica e cada vez mais abraçar sua análise, num sentido de compreender os mosaicos que constroem a diversidade brasileira.

O primeiro romance publicado na temática do cacau, *Cacau* (1933) é pequeno e mais direto, tratando de maneira politicamente mais explícita sobre as relações de poder coronelistas da região do cacau, os outros da trilogia “são apresentados como fontes que transportam com poesia, sangue e sedução pela história e pela geografia do Sul da Bahia, pela vida agitada da cidade litorânea de Ilhéus e suas redondezas, durante as primeiras décadas do Século XX”. (RIBEIRO FILHO, 2013). Em *Tocaia Grande: a face obscura* (1984) temos configurações um pouco diferentes e isso se deve à maturidade e experiência na escrita, mas também a uma mudança na visão política de Jorge Amado, tendo saído de uma perspectiva mais sectária (termo usado pelo próprio autor) de partido, para um retorno às suas próprias origens e percepções do povo das terras grapiúnas.

Tocaia Grande: o retorno ao cacau

O romance *Tocaia Grande: a face obscura* (1984) foi publicado no período de abertura política do regime militar e é a última obra sobre o tema do cacau escrita por Jorge Amado, sobre o retorno a temática após 50 anos do primeiro romance, afirma o autor: “eu queria voltar a esse tema, a essa região, porque eu achava que ainda tinha coisa a dizer” (AMADO, 1984) E, de fato, o universo amadiano do cacau e seus enfoques em minorias políticas permanecem no romance, mas com uma maior complexidade na construção das personagens e de suas relações, como explicita Ana Maria Machado:

é como se, de alguma forma, a sensibilidade do autor, ao se livrar de um modelo que reduzia tudo à luta de classes, passasse então a perceber que há muitas outras formas de dominação na sociedade brasileira, todas merecendo sua atenção. E, assim, sentisse necessidade de incorporar outras narrativas marginais, oferecendo em suas páginas outras vozes subalternas (MACHADO, 2006, p. 102).

O romance pretende contar a história de criação da cidade de Irisópolis, a partir de um “falso relato histórico” narrado em flashback, no qual o narrador nos apresenta a história não-oficial da fundação de uma cidade por pessoas do povo, a chamada Tocaia Grande. No início, são apresentadas as personagens Natário, “um capataz de face larga de



índio, cabelos negros, escorridos, maçãs do rosto salientes, olhos miúdos e argutos” e seu patrão, Coronel Boaventura, que, após a morte de muitos jagunços do Coronel Elias Dalto em um confronto armado, conversam sobre os próximos passos para a conquistar o poder do Coronel vencido. Então, Natário propõe que criem uma grande tocaia para dar fim aos jagunços enviados pelo Coronel Elias:

eu estou falando de uma tocaia grande que é do que nós precisa. Andam dizendo por aí que os homens que o coronel Elias contratou vão ir para Itabuna por esses dias, mais hoje mais amanhã. Pra cima de vinte homens... – Reforçou a voz: – Com um pé de pau e um vivente não basta não senhor. Estavam a par dos movimentos do coronel Elias, do recrutamento de jagunços, alguns vindos de longe, escolhidos a dedo para garantir a posse do advogadozinho de meia-pataca, eleito intendente com a caução do governador. (AMADO, 1984, p. 22)

A disputa por terras, o coronelismo e as relações de poder no campo são temáticas centrais durante toda a obra e é nessa ambientação que se desenvolverá a fundação de Tocaia Grande. Por todos os serviços prestados por Natário, o Coronel lhe prometeu um pedaço de terra, que o seria entregue após o sucesso da tocaia proposta pelo capataz. Mas, ao chegar ao lugar da tocaia, Natário, em uma de suas atestações quase proféticas, estabelece que lá será sua terra e que, posteriormente, a transformaria em cidade.

Mas, quando chegaram ao alto da colina, não pôde conter uma exclamação ao descortinar o imenso descampado, o vale se estendendo nas duas margens do rio, vista soberba, um deslumbramento. – Lugar mais bonito! Natário balançou a cabeça, concordando: – É onde vou fazer minha casa, coronel, quando a peleja acabar e vosmicê cumprir o trato. Isso aqui ainda há de ser uma cidade. Tão certo, nem que eu estivesse vendo. – Fitava ao longe, parecia enxergar além do horizonte, além do tempo. Mais uma vez o coronel sentiu aguçar-se a dúvida: o mameluco seria vidente?(AMADO, 1984, p. 23)

Após se apossar de sua terra prometida pelo Coronel, Natário começa a construção de Tocaia Grande. Um lugar que tem sua construção dividida em fases até tornar-se uma cidade, nasce por um sonho de independência do talentoso mameluco sergipano, que escolhe seguir se dedicando unicamente ao desenvolvimento de Tocaia após o falecimento do Coronel Boaventura. Em cada etapa da construção, o autor apresenta as personagens que serão centrais para que ela se faça possível. Começa pelo capítulo “O ponto de pernoite”, que narra a chegada de Fadul Abdala, um turco comerciante atraído pelas prostitutas, as quais são as primeiras habitantes e trabalhadoras de Tocaia Grande, como



observa Célio Ribeiro Filho:

As prostitutas não estão à margem da sociedade representada pelo romance Tocaia Grande (1984), pelo contrário, elas são personagens quase centrais na obra. Inicialmente, as putas exerciam seu ofício visitando as propriedades rurais, e passam então a se fixar no ponto de pernoite de tropeiros que logo mais se tornaria o povoado Tocaia Grande. (RIBEIRO FILHO, 2013, p. 90)

Analogamente, no Brasil Colônia, a prostituição de mulheres escravizadas e em extrema pobreza mantinha-se num sentido de equilíbrio clandestino da sexualidade podada pela Igreja Católica. Algo que fazia parte das noites do Brasil, no romance, é trazido à luz como personagens centrais para a movimentação e desenvolvimento do lugar.

No período colonial brasileiro as mulheres eram peças fundamentais para a construção da nova terra, porém a elas foi relegado um papel secundário ou quase invisível no meio social. O cotidiano feminino era marcado por rígido controle e a mentalidade da época era impregnada de mitos e superstições. No período colonial brasileiro as mulheres eram peças fundamentais para a construção da nova terra, porém a elas foi relegado um papel secundário ou quase invisível no meio social. O cotidiano feminino era marcado por rígido controle e a mentalidade da época era impregnada de mitos e superstições. (DA SILVA E CASTILHO, 2014, p. 257)

Um pouco adiante, também atraído pelas prostitutas, chega Castor Abduim, após fugir do engenho onde vivia em condição de escravidão, aose tornar livre de uma maneira inusitada. O ferreiro esbofeteou o barão que lhe assenhorava, após ser pego por ele ficando com sua mucama, numa cena jamais imaginada em um contexto colonial. E é esse senso de liberdade e insubordinação de Castor que o conduzirá à Tocaia Grande, onde cria sua ferraria, uma contribuição essencial porque proporcionou a chegada das ferramentas e da primeira casa de pedra e cal do arruado.

Com o passar do tempo, Tocaia Grande se transformou no ponto de pernoite preferido pelos tropeiros que vinham da enorme área do rio das Cobras na qual se localizava grande número de propriedades, entre elas algumas das maiores fazendas da região. [...] A primeira casa de pedra e cal foi erguida pelo negro Castor a fim de abrigar o malho e a bigorna [...](AMADO, 1984, p. 75)



Prostitutas, negros, sergipanos, imigrantes, trabalhadores, ciganos, a diversidade de povos marginalizados é retomada por Jorge Amado em Tocaia Grande na condição fundadora. E, dentre essas importantes figuras que constroem a narrativa, destacam-se Capitão Natário e Castor Abduim, sendo o fundador e o ferreiro centrais no desenvolvimento das temáticas raciais, políticas e religiosas que permeiam o imaginário de Jorge Amado, como também a própria história de construção cultural e identitária do Brasil.

A identidade nacional, conceituações, especulações no Brasil e na literatura de Jorge Amado

Na Europa do século XVIII, após a Revolução Francesa romper com os ideais econômicos e filosóficos da Idade Média, a configuração dos Estados não deveria mais responder a um poder abstrato celestial em detrimento da Razão. Tendo em vista os ideais iluministas e a necessidade de reconstrução político-social, foi criado o Estado-nação independente e soberano, o qual responde unicamente aos interesses do povo que o constitui. Entretanto, esse povo era composto por vários povos, os quais não possuíam os mesmos interesses entre si e, diante da diversidade cultural, que compunha a Europa, para que o modelo de Estado-nação fosse legítimo, era necessário criar uma ideia de identidade nacional que pudesse abarcar com uma maior universalidade essas diversidades. Como nos fala o sociólogo Stuart Hall (1992), acerca da homogeneização da identidade:

As diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada, sob aquilo que Gellner chama de “teto político” do estado-nação, que se tornou, assim, uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas. A formação de uma cultura nacional contribuiu para criar padrões de alfabetização universais, generalizou uma única língua vernacular como o meio dominante de comunicação em toda a nação, criou uma cultura homogênea e manteve instituições culturais nacionais, como, por exemplo, um sistema educacional nacional. (HALL, 1992. p. 49)

Portanto, o conceito de identidade nacional se trata de uma construção simbólica de imaginário social que suprime as diversidades culturais regionais de forma a homogeneizá-las e institui as regras comportamentais e sociais correspondentes ao ideal de país unificado. A identidade nacional oficial é uma ficção que prevê criar uma ideia do real que se sobreponha a ele como dever, para tornar legítimo o poder do Estado-Nação.

Nas palavras de Zygmunt Bauman, a “ideia de ‘identidade’ nasceu da crise do pertencimento e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o ‘deve’ e o ‘é’



e erguer a realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela ideia - recriar a realidade à semelhança da ideia” (BAUMAN, 2004. p. 26). Diante da abordagem de Bauman, que expõe a identidade nacional como um “dever de ser” a partir de uma ideia, é importante entender qual é essa ideia que construirá a identidade nacional. Para isso, cabe lembrar o pensamento de Karl Marx e Friedrich Engels, o qual nos explica que “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes” (ENGELS, MARX, 2007. p.72). Dessa forma pode-se concluir que as identidades nacionais serão construídas a partir do imaginário das elites políticas, intelectuais e econômicas de determinado tempo e espaço.

Analogamente, o processo de criação do Estado-nação no Brasil ocorreu no Governo de Getúlio Vargas, o qual era filho de estancieiros e parte da elite do país, que era majoritariamente agrária. O modelo agrário de país possuía uma política institucional com pouca força e o poder descentralizado nos coronéis responsáveis por boa parte da economia do país. A política dos governadores estruturada pelo poder dos coronéis foi por mais de 40 anos a forma de decisão e organização política do Brasil, tal organização era paralela a política das instituições tradicionais e possuía suas próprias regras decisivas que se baseavam na disputa armada de terras. Tendo em vista a constituição do país e sua dependência econômica das terras, pode-se concluir que a elite é agrária e, portanto, se define como aqueles que possuem o domínio das terras produtivas e improdutivas presentes no Brasil. Sobre essa estrutura de Brasil agrário, é válido considerar o pensamento de Bresser-Pereira:

A partir dessa crítica, sem dúvida extremamente aguda, da cultura oligárquica e semicolonial que dominava o país, os novos intérpretes propõem-se buscar uma identidade cultural nacional e a formular um projeto nacional para o Brasil: um projeto de industrialização e independência política. Para formular esse projeto, parte-se de uma interpretação simplificada e ideologicamente comprometida, mas basicamente correta do processo histórico brasileiro até então. A sociedade é dividida em dois grandes blocos. De um lado, a oligarquia agrário-mercantil dominante, aliada ao imperialismo, opõe-se à industrialização brasileira e busca manter o status quo semicolonial, semifeudal e primário exportador. De outro lado, sob a liderança de Getúlio Vargas e depois de Juscelino Kubitschek, temos o grupo modernizante: a burguesia industrial nacional, as classes médias técnicas (os tecnoburocratas) e ostrabalhadores urbanos, além de frações substituidoras de importação da velha oligarquia. (BRESSER-PEREIRA, 1997. p. 5)

Sob esse contexto, para o capitalismo se consolidar no Brasil, o governo de Getúlio Vargas também precisou desenvolver uma identidade nacional para se fazer legítimo e, por ser um país continental, teve boa parte de sua diversidade cultural compactada em símbolos



genéricos. Ao mudar a estrutura agrária para um sistema mais dependente do capital internacional, Vargas possibilitou uma descentralização da autoridade a partir de uma propagação do conhecimento por outros veículos vinculados ao mercado de comunicações. As técnicas de comunicação possibilitaram a globalização das ideias e um acesso a mais interpretações dos espaços próximos e distantes, “porque nos encontramos em um novo patamar da internacionalização, com uma verdadeira mundialização do produto, do dinheiro, do crédito, da dívida, do consumo, da informação.” (SANTOS, 2000. P. 30)

Como no Brasil a autoridade que construiu o ideal de povo era em comum com o poder imperial, toda a ciência e literatura era produzida para benefício do modelo colonizador: “A visão etnocêntrica [...] corresponde, na verdade, a tentativa de negar para em seguida poder atribuir, às terras e aos povos recém-descobertos uma identidade, construída à imagem e semelhança dos dominadores.” (BERND, 1992, p. 22) Desse modo, a ruptura com o modelo econômico anterior propiciou uma revisão dos conceitos que estruturavam a sociedade até aquele momento, uma crise identitária que resulta numa busca por compreender o que é ser brasileiro, já que o que foi estabelecido começa a perder o seu sentido de existência em detrimento das divergentes opiniões propiciadas pelo acesso às técnicas de informação do novo sistema do capital. Novamente, nas palavras de Bresser-Pereira:

Os formuladores da interpretação nacional-burguesa estavam, de um lado, constatando e analisando uma realidade - que depois seria chamada de pacto populista - e de outro lado estavam formulando um desejo ou sendo instrumentos de uma ideologia burguesa. A “burguesia nacional” em conflito com o imperialismo, e especialmente o caráter “feudal” da sociedade brasileira até 1930 eram duas construções ideológicas insustentáveis, às quais o Partido Comunista em especial, aderiu de maneira decidida nessa época, transpondo assim para o Brasil, de forma mecânica, as etapas da história do marxismo vulgar ou estalinista.” (BRESSER-PEREIRA, 1997. p. 5)

Como resultado do momento de reflexão sobre o país, nasce um choque de nacionalismos, entre reviver o passado e reconstruir o novo a partir da crítica a ele. Nesse sentido, os movimentos nacionalistas ufanistas, por meio do Golpe de 64, munidos de símbolos e idealizações, procuram defender, atualmente, o retorno ao momento em que o ideal de país ditava a realidade e suprimia as diversidades populares, num processo sempre anacrônico, sendo praticamente impossível de manter por muito tempo, já que não se pode regredir após o conhecimento de novas ideias e percepções de realidade. Tendo em vista o momento de discussão ideológica, quando há uma abertura do pensamento



político, o regresso político do regime militar não propõe uma mudança perene, mas sim, apenas um atraso nas reflexões mais libertárias sobre o país.

Nesse cenário, as manifestações culturais adquirem papel fundamental para a legitimação das políticas nacionalistas. E é na literatura que observamos, em vários momentos históricos, a busca constante e conflituosa pela construção de um projeto literário nacional, conforme nos elucida Leyla Perrone-Moisés:

Os nacionalismos literários latino-americanos, do Romantismo aos dias de hoje, têm essa característica de uma reivindicação que não conhece muito bem os limites dos direitos e das recusas, correndo sempre o risco de misturar razões políticas e econômicas com razões estéticas, e de querer eliminar um inimigo que, do ponto de vista da história cultural, é constitutivo de sua identidade. (PERRONE-MOISÉS, 2007. p. 249).

Em conflito com a repressão da construção militar de uma identidade nacional, a literatura se debruça em seu papel de compreensão das realidades que compõem o Brasil, através de um olhar que denuncia e espelha o país. De maneira mais aproximada, através da arte é possível captar as nuances culturais suprimidas pela homogeneização da identidade e pensar propostas de reivindicá-las. Nas palavras de Doris Sommer, os “romances iriam ensinar ao povo a sua história, seus hábitos que acabavam de se formular, e as idéias e sentimentos que vinham sendo modificados por acontecimentos sociais e políticos ainda não divulgados” (SOMMER, 2004, p. 24)

Considerando isso, é importante situar a literatura de Jorge Amado como fruto de um período em que a literatura brasileira se põe a repensar a estrutura, fazendo críticas ao modelo colonial, mas rejeitando o capitalismo como alternativa para uma mudança segura. Entende-se, pois, o contexto e o sentido das publicações do romance Cacau (1933) sobre a temática cacaueteira durante o regime de Vargas, a qual posteriormente voltaria à baila, em seu projeto literário depois de 50 anos, com a publicação de Tocaia Grande: a face obscura (1984) no período pós ditadura militar. “Num certo sentido, frente à tradicional carência de estudos especializados, o romancista brasileiro que toma para si a incumbência de vasculhar o país, em sua geografia, sua história e suas instituições” (DIMAS, 1987, p. 16)

Com essa incumbência, Amado revisita o passado na perspectiva dos múltiplos povos que ajudaram na construção do Brasil, o que havia “estado oculto quando terá sido o óbvio” (VELOSO, 1976), essa é a proposta que nasce num contexto de questionamento da identidade nacional e de sua história, conforme declara o próprio Jorge Amado:



Digo não quando dizem sim em coro uníssono. Quero descobrir e revelar a face obscura, aquela que foi varrida dos compêndios de História por infame e degradante; quero descer ao renegado começo, sentir a consistência do barro amassado com lama e sangue, capaz de enfrentar e superar a violência, a ambição, a mesquinhez, as leis do homem civilizado. Quero contar do amor impuro, quando ainda não se erguera um altar para a virtude. Digo não quando dizem sim, não tenho outro compromisso. (AMADO, 1984. p.15)

Tocaia Grande, então, é a realização ficcional de um desejo de voltar a um passado, quando ainda não existia o império das leis, numa construção através do respeito e morais que não correspondem ao ideal de civilização, mas de uma comunidade humana diversa e cooperativa.

CONCLUSÃO

O romance Tocaia Grande: a face obscura (1984) narra a construção de uma cidade por uma diversidade de povos que formam seus habitantes. Assim como o Brasil, Tocaia Grande nasce do trabalho e dedicação do povo; povo que se sintetiza na palavra, mas que não se resume a ela, já que toda sociedade é composta por uma relação, quase nunca homogênea, entre uma pluralidade de povos. A construção de uma identidade nacional oficial pretende suprimir e unificar essa diversidade, o que na obra de Jorge Amado toma um sentido oposto. O autor busca descentralizar a narrativa que propõe ditar o povo a partir da elite, expandindo a perspectiva da história para abordar as diferenças e características dos diversos povos que ajudarão em comum a construir “a comunidade humana” (AMADO, 2016) que é a cidade de Tocaia Grande.

A Identidade Nacional formulada no período de regime da Era Vargas (1930-1945) foi novamente utilizada em 1964 na Ditadura Militar como uma forma de unificação do país para responder aos interesses comuns da política internacional norte-americana, uma demanda do Governo Vargas para o Estado nação. Por ser um país continental em dimensão territorial, na realidade mosaica do país, ao mesmo tempo que cada região possui particularidades culturais, todas carregam uma história comum de colonização, escravidão e disputa de terras, podendo pensar e entender o país a partir de qualquer região.

Jorge Amado, como um homem político e um autor que conta a história dos costumes brasileiros a partir do regionalismo baiano desde seus primeiros romances, retoma em Tocaia Grande: a face obscura (1984), a temática do cacau e da disputa de terras. Em



entrevista, sobre Tocaia Grande, Amado afirma que “[...] achava que ainda tinha coisa a dizer” (AMADO, 1984), nesse sentido, retomar o tema significa revisitar a própria obra e como alguém que vive e escreve o Brasil, é revisitar sua análise sobre o próprio país. Com o período de repressão da Ditadura Militar e a afirmação contínua de uma identidade oficial, Jorge Amado parece utilizar sua obra para defender-se da homogeneização identitária, a partir de uma identidade local já comum às suas obras e através de um romance de fundação de uma cidade chamada “Irisópolis”, ele narra a construção plural de uma comunidade que a fundou e teve sua história apagada para dar lugar a identidade oficial de Irisópolis.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zigmunt. Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi. tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR Editor, 2004.

BERND, Zilá. Literatura e identidade nacional. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

BRASIL, Lei n. 5.250, de 9 de fevereiro de 1967.

BRESSER-PEREIRA, C. Luiz. Interpretações sobre o Brasil. In Maria Rita Loureiro, org. (1997) 50 anos de Ciência Econômica no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1997: 17-69.

CANDIDO, Antonio. A personagem de ficção. São Paulo: Perspectiva, 2007 DASILVA, Letícia Ferreira; DE CASTILLO, Maria Augusta. BRASIL COLONIAL: AS MULHERES E O IMAGINÁRIO SOCIAL. N.12. São Paulo: Cordis, 2014. P. 257-279.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

Jorge Amado: Biografia. Fundação Casa Jorge Amado, 2020. Disponível em: <https://www.jorgeamado.org.br/sobre/>. Acesso em: 17 abr. 2024.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Vira e mexe, nacionalismo: paradoxos do nacionalismo literário. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

RIBEIRO FILHO, S. R. Célio. No Visgo Do Cacau: Coronelismo, Erotismo E Migração Sergipana na Obra Tocaia Grande (1984) De Jorge Amado. Ponta de Lança, São Cristovão, v.6, n.12, p. 73-97, out, 2013.

TV CULTURA. Vox Populi - Jorge Amado. YouTube, 2016. Disponível em: <https://youtu.be/JYDMnwN4vBI?si=gh0fuwfO9YxCTGsQ>



A EFETIVIDADE DO ESTATUTO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE – ECA E DO CONSELHO TUTELAR NA REALIDADE DAS CRIANÇAS E ADOLESCENTES DO MUNICÍPIO DE CAMARAGIBE/PE

ELMA MARIA DE OLIVEIRA¹³⁶

RESUMO

Instituído pela lei federal nº 8.069/1990 o Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA define os direitos e deveres infantis e juvenis, estabelece os deveres e obrigações da família, do Estado e da sociedade com os mesmos, bem como, cria os conselhos tutelares objetivando garantir a cidadania desses menores. Contudo, após mais de três décadas de suas instituições, percebe-se um possível comprometimento dos propósitos do ECA, no que concerne a efetividade das políticas públicas, e da atuação dos conselhos tutelares no município de Camaragibe/PE.

Palavras-chaves: ECA. Conselho Tutelar. Políticas Públicas. Cidadania.

ABSTRACT

Established by federal law No. 8,069/1990, the Child and Adolescent Statute - ECA defines the rights and duties of children and young people, establishes the duties and obligations of the family, the State and society towards them, as well as creating guardianship councils aiming to guarantee the citizenship of these minors. However, after more than three decades of its institutions, a possible compromise of the ECA's purposes is perceived, regarding the effectiveness of public policies, and the performance of the guardianship councils in the municipality of Camaragibe/PE.

Keywords: ECA. Guardianship Council. Public Policies. Citizenship.

¹³⁶ Graduanda no curso de bacharelado em Ciências Sociais na UFRPE.



Breve histórico: Criação do Estatuto da criança e do adolescente - ECA e dos Conselhos Tutelares.

Desde a redemocratização do Brasil ocorrida no ano de 1985 após um período de autoritarismo imposto pela ditadura militar, surge, de maneira intensa, o desejo das organizações não governamentais, dos movimentos sociais e da sociedade civil por mudanças relevantes que garantissem a todos os brasileiros o direito amplo à cidadania. Anseio esse, também, em relação aos direitos de crianças e adolescentes, visto que, a legislação que vigorava no país desde o ano de 1979 era o Código de Menores (Lei 6.697/1979) que representava a realidade política e social daquela época em que a determinação autoritária de manutenção da ordem social se sobrepujava aos direitos sociais básicos dos indivíduos, inclusive, da criança e do adolescente, e almejava “[...] atender os desvalidos, infratores e abandonados, buscando meios de corrigir as supostas causas dos ‘desajustamentos’ dos menores” (MOURA, 2016, p. 3). Em que, para esses menores, era dispensado uma extensão do tratamento dispensado aos adultos e, com isso, eram julgadas de forma discriminatória e desigual.

Parte dessas crianças e adolescentes foram classificados como indivíduos em situação irregular, isto é, àqueles que se encontravam em condições distantes do padrão “normal” da sociedade daquela época, quais sejam: abandono material; vítima de maus tratos; perigo moral; ausência de assistência jurídica; desvio de conduta; e, autor de infração penal. Acentuando, desse modo, a desigualdade e o abismo social desse menor em situação irregular em relação aos demais.

Dentro do estabelecido por essa doutrina de situação irregular apenas as crianças e adolescentes em situação de pobreza, abandono ou delinquência eram consideradas “menores”, e como tal, eram questão sob responsabilidade do Estado, que enxergava as mesmas com potencial perigo de tornarem-se “marginais”, representando assim, ameaça à sociedade. E, por esse motivo, o Estado detinha a tutela³⁷ total desses menores decidindo, portanto, o destino dos mesmos, este controle rígido era materializado através da Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor – FUNABEM³⁸ e pelas Fundações Estaduais para o Bem-Estar do Menor – FEBEM’s³⁹.

Os “menores” em situação irregular e abandonados eram tratados com rigidez e disciplina interna nestas instituições, que eram rodeadas por muros altíssimos e

37 A tutela do Estado é uma medida de proteção a menores sem pais ou tutores civis, exercida por órgãos da administração pública.

38 A Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor (FUNABEM) foi criada em 1964 por um decreto aprovado pelo Congresso Nacional com o objetivo de estabelecer políticas e normas para o atendimento a crianças e adolescente.

39 A Febem - Fundação Estadual para o Bem-Estar do Menor, foi uma instituição brasileira que atendia crianças e adolescentes. Surgiu a partir da Funabem (Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor), criada em 1964.



cujas portas eram fechadas para a sociedade, o que tornava ineficaz a premissa da proteção, educação e assistência que deveriam ser seus objetivos centrais (COSTA, 1993b);

Por outro lado, as outras crianças e adolescentes, que não estavam nessas situações de vulnerabilidade, ou seja, tinham família, tinham domicílio, pertenciam a classe média ou alta... não eram consideradas como indivíduos em situação irregular.

Dessa forma, não existia uma doutrina de proteção integral às crianças e adolescentes no Brasil, e assim, durante a mobilização das organizações não governamentais, dos movimentos sociais e da sociedade civil em prol do processo da redação da nova Constituinte surge também a luta para que os direitos de todas as crianças e adolescentes brasileiras estivessem presentes na Carta Magna de 1988. E um evento importante, organizado pela Comissão Nacional Criança e Constituinte, aconteceu no dia 01 de abril de 1987, quando um grupo de 580 crianças e adolescentes alunos de escolas de Brasília entraram cantando no auditório do Congresso Nacional para conversar com os deputados da Assembleia Nacional Constituinte, solicitando aos mesmos que a nova Carta Magna também incluíssem direitos que lhes protegessem. Esse evento gerou uma grande repercussão no país sendo noticiado nos principais meios de comunicação, como no jornal Correio Brasiliense que estampou em uma de suas páginas a manchete “constituinte tem lobby de criança” e em tom de brincadeira diz: “O auditório Petrônio Portella do Senado foi palco, ontem, do maior lobby já surgido na Assembleia Nacional Constituinte” (01 abril de 1987).

E no ano seguinte, em 1988, impulsionado por todos esses movimentos da sociedade civil organizada, aconteceu o Fórum Nacional de Entidades Não Governamentais de Defesa dos Direitos da Criança e Adolescente - FNDCA.

O Fórum Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (FNDCA) é o resultado da mobilização de várias entidades da Sociedade Civil na luta pela construção de uma sociedade que promova, proteja e garanta os direitos das crianças e dos adolescentes brasileiros como previsto no Artigo 227 da Constituição Federal [...]. Fórum Nacional DCA, <https://www.forumdca.org.br>, 07/02/2025.

Este Fórum Nacional contribuiu de forma decisiva para inclusão do art. 227, que vem estabelecer, para crianças e adolescentes, a garantia de ter os seus direitos priorizados.

Art. 227 - É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão. BRASIL. [Constituição (1988)]



E do art. 228 da CF/88 que estabeleceu a maioria penal ao determinar que os menores de 18 (dezoito) anos são penalmente inimputáveis. Art. 228. São penalmente inimputáveis os menores de dezoito anos, sujeitos às normas da legislação especial. BRASIL. [Constituição (1988)]

Já no âmbito internacional, bem antes dessa legislação brasileira, representada pela Carta Magna de 1988, a criança e o adolescente já eram vistos como indivíduos detentores de direitos, os quais, foram oficialmente reconhecidos tanto na Declaração dos Direitos da Criança aprovada por unanimidade pela Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU) que aconteceu em 20 de novembro de 1959 e que estabeleceu o reconhecimento e proteção dos direitos das crianças em todo mundo. Quanto pela Convenção sobre os Direitos da Criança, que foi admitida pela Assembleia Geral da ONU em 20 de novembro de 1989 entrando em vigor no ano seguinte em 1990, estabelecendo os direitos, os princípios e as medidas para proteção das crianças em todo o mundo. Esta Convenção teve uma relevante aceitação “Instrumento de direitos humanos mais aceito na história universal. Foi ratificado por 196 países” (Convenção sobre os Direitos da criança, 1989). O Brasil ratificou esse acordo, em 24 de setembro de 1990. À exceção à anuência dessa Convenção foram os Estados Unidos da América que se negaram a assiná-la.

E assim, como resultante das reivindicações das organizações não governamentais, dos movimentos sociais, da sociedade civil, como também, de influências externas como da Organização das Nações Unidas - ONU na Convenção sobre Direitos da Criança (1989), o Congresso Nacional brasileiro, em 13 de julho de 1990, aprova o Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA, que trouxe como principal inovação o entendimento de que “a perspectiva de promoção integral da infância toma como ponto de partida a constituição da criança como sujeito de direitos” (SANTOS e CHAVES, 2006, p. 86).

O Projeto de Lei que regulamentou o artigo 227 da CF/88 e elaborou o ECA ingressou no Congresso Nacional em junho de 1989, foi aprovado em junho de 1990 e sancionado em 13 de outubro do mesmo ano. Desse modo, revogando de forma expressa o Código de Menores (Lei 6.697/1979) que era alicerçado pelo paradigma do menor em situação irregular.

Composição e estrutura do Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA

É composto por 267 artigos distribuídos em dois livros. Classifica, de início, os indivíduos considerados crianças e adolescentes: Art. 2º Considera-se criança, para os efeitos desta Lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade (ECA).



O primeiro livro refere-se as questões gerais de como a Lei deve ser entendida e qual é o seu alcance, detalhando os direitos fundamentais das crianças e adolescentes, quais sejam: O direito à vida e a saúde; o direito à liberdade, ao respeito e à dignidade; Direito à convivência familiar e comunitária; Direito à educação, à cultura, ao esporte e ao lazer; e, direito à profissionalização e à proteção no trabalho.

Já o segundo livro, também denominado de parte especial, apresenta as normas gerais que orientam a política de enfrentamento àquelas situações de violação ou ameaça aos direitos dessa população infantojuvenil, bem como, a descrição das orientações da política de atendimento, as medidas de proteção e as socioeducativas, o acesso à justiça e os crimes e infrações administrativas.

O ECA vem atribuir a sociedade e ao Estado brasileiro o dever de dispensar tratamento prioritário de defesa dos direitos e a concretização da cidadania das crianças e dos adolescentes no Brasil. Este estatuto proporcionou também uma reorganização das instituições até então existentes e responsáveis pelo cuidado e direcionamento desses menores, e, desse modo, foram extintas pelo Decreto n° 2.059 de 05 de novembro de 1996, a Fundação Centro Brasileiro para Infância e a Adolescência - FCBIA, em 1996, que havia sido criada para substituir a Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor - FUNABEM, extinta em 1989.

Do mesmo modo, visando a elaboração de políticas públicas que viessem a favorecer o bem-estar desses indivíduos, foram criados os Conselhos de Direitos da Criança e Adolescente, as redes de proteção social estaduais e municipais e os Conselhos Tutelares.

Estrutura e composição do Conselho Tutelar

Com a criação do Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA os municípios brasileiros passaram a figurar como membros fundamentais na implementação das políticas públicas de amparo e proteção à criança e ao adolescente. E para execução de tal função foram criados, pelo ECA, os Conselhos Tutelares conforme o Art. 131. “O Conselho Tutelar é órgão permanente e autônomo, não jurisdicional, encarregado pela sociedade de zelar pelo cumprimento dos direitos da criança e do adolescente, definidos nesta Lei.”. E segundo a resolução N° 75/2021 do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente - CONANDA, que veio estabelecer os parâmetros referentes a criação e funcionamento dos conselhos tutelares, para cada grupo de 200.000 mil habitantes, é recomendável que seja criado uma unidade do Conselho tutelar.

O Conselho Tutelar é um órgão permanente, ou seja, “[...] uma vez criado por lei municipal



não poderá mais ser desconstituído” (ROSÁRIO, 2002, p. 18) e legalmente autônomo, não jurisdicional, vinculado apenas ao poder executivo municipal. Tem as suas atribuições legalmente determinadas pelo ECA, fundamentadas na difícil tarefa de garantir e zelar pelos direitos da criança e do adolescente atuando como promotor na relação entre a sociedade e o Estado, corresponde assim no “[...] órgão encarregado pela sociedade, através do voto, de zelar pelo cumprimento dos deveres e direitos da criança e adolescente” (PARANÁ, 2010, p. 7). Os pilares do devido funcionamento dos Conselhos tutelares estão na divulgação e cumprimento do ECA, no que consiste o atendimento assistencial da criança e do adolescente e a fiscalização das políticas sociais. Também, sob a sua responsabilidade, estão a supervisão da correta aplicação dos recursos do orçamento municipal.

A composição do Conselho Tutelar se dá por cinco conselheiros tutelares escolhidos por meio de eleições diretas e secretas, realizadas a cada quatro anos, para mandatos de quatro anos permitida uma recondução.

Art. 132. Em cada Município e em cada Região Administrativa do Distrito Federal haverá, no mínimo, 1 (um) Conselho Tutelar como órgão integrante da administração pública local, composto de 5 (cinco) membros, escolhidos pela população local para mandato de 4 (quatro) anos, permitida recondução por novos processos de escolha. (Redação dada pela Lei nº 13.824, de 2019).

Os pré-requisitos do candidato a conselheiro tutelar estão previstos no art.133 do ECA e determina que o mesmo deve ter reconhecida idoneidade moral, idade superior a vinte e um anos e residir no município ao qual inscreveu a sua candidatura. Porém, como esse Estatuto é um órgão vinculado ao poder executivo municipal o mesmo pode determinar outros critérios para ingresso desses conselheiros. “[...] a lei municipal poderá estabelecer critérios mais restritivos como formação superior, aprovação prévia em exame de conhecimento ou participação em curso prévio de formação” (MARTINS e CUSTÓDIO, 2018, p. 3). E assim, o conselheiro tutelar assume a responsabilidade de zelar pelos direitos e garantias da criança e do adolescente estabelecidos no ECA. Promovendo o atendimento imediato desses menores que tiveram os seus direitos violados ou ameaçados. Realizando o encaminhamento dessas situações de riscos aos pais ou responsáveis “encaminhamento aos pais ou responsável, mediante termo de responsabilidade” (Art. 101, I, Lei nº 8.069/1990).

As políticas públicas e o Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA

Alicerçado pelo art. 227 da CF/1988 que determinou não só, à família e a sociedade, mas, também, ao Estado, os deveres na proteção dos direitos promovedores de cidadania às crianças e adolescentes, foi estabelecido para esses menores a prioridade na elaboração e



implementação de políticas públicas. E nesse sentido, o ECA possibilitou a descentralização da elaboração de políticas públicas voltadas para esses menores de idade, aos estados e municípios.

Art. 70-A. A União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios deverão atuar de forma articulada na elaboração de políticas públicas e na execução de ações destinadas a coibir o uso de castigo físico ou de tratamento cruel ou degradante e difundir formas não violentas de educação de crianças e de adolescentes [...] (Art. 70-A, Lei nº 8.069/1990).

A esses entes federativos é dada a incumbência da implementação de uma rede de proteção social, através de políticas públicas no âmbito da assistência social, que venham a colocar em prática essa rede de apoio em defesa dos direitos da infância e juventude na sua integralidade. Essas políticas devem abarcar as áreas de educação, de saúde, de família, de esporte, de lazer, de desenvolvimento social, de profissionalização e de proteção no trabalho. Essa responsabilidade com as políticas públicas voltadas para infância e juventude também está fundamentada na Carta Magna de 1988 em seu artigo 204 que estabelece uma organização dessas esferas.

I - [...] [cabem] a coordenação e as normas gerais à esfera federal e a coordenação e a execução dos respectivos programas às esferas estadual e municipal, bem como a entidades beneficentes e de assistência social;

II - participação da população, por meio de organizações representativas, na formulação das políticas e no controle das ações em todos os níveis (BRASIL, 1988, Art. 204).

O Conselho Tutelar de Camaragibe/PE

Localizado na região metropolitana de Recife/PE, o município de Camaragibe possui uma área territorial de 51,321 km², e, segundo dados do IBGE (2024) a sua população residente está em 147.771 habitantes. Ainda, conforme dados coletados no ano de 2024 pela Secretaria Executiva de Assistência Social, Combate à fome e Políticas sobre Drogas do governo do Estado de Pernambuco/PE a população de crianças e adolescentes nesse município está em 34.264 menores, correspondendo assim a 23% da sua população geral.

O conselho tutelar de Camaragibe/PE foi criado no ano de 1998 pela Lei Ordinária municipal nº050/1998. Em 2008 sofreu a sua primeira intervenção através das alterações dos seus dispositivos pela Lei Ordinária nº 362/2008. E, finalmente, no ano de 2012, a Lei Ordinária municipal nº 511/2012 estabeleceu a regulamentação do Conselho Tutelar do município de Camaragibe/PE, que veio a passar por algumas alterações efetuadas pela Lei nº 627/2015. Esta Lei Ordinária municipal nº 511/2012 está vigorando até os dias atuais, e já de início,



estabelece que o Conselho Tutelar do município está regido pelo art. 277 da Constituição Federal e pelo Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA.

Art.1º O Conselho Tutelar do Município de Camaragibe passará a reger - se pelas normas desta Lei, pelo disposto no art. 227 da Constituição Federal e na Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990, o Estatuto da Criança e do Adolescente, e suas modificações posteriores. (LEI Nº 511, DE 10 DE ABRIL DE 2012, Legislação Municipal de Camaragibe/PE).

Essa Lei Ordinária municipal também dispõe acerca da composição do conselho tutelar, “Art.5º O Conselho Tutelar será composto por 5 (cinco) Conselheiros Tutelares, com mandato de 3 (três) anos, permitida 1 (uma) recondução”. (Camaragibe, Lei municipal nº511/2012). Do mesmo modo, estabelece a forma de ingresso dos conselheiros tutelares:

Art.6º Os Conselheiros Tutelares serão eleitos pelo voto direto, secreto, universal e facultativo dos cidadãos do Município de Camaragibe, em eleição presidida e regulamentada pelo Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente, através de Comissão especialmente designada, e fiscalizada pelo Ministério Público, na forma da lei. (LEI Nº 511, DE 10 DE ABRIL DE 2012, Legislação Municipal de Camaragibe/PE).

Estão aptos a concorrer ao cargo de conselheiro tutelar em Camaragibe/PE aqueles candidatos que preencherem os seguintes requisitos expressos no artigo 27 da Lei municipal nº511/2012:

- I - ter reconhecida idoneidade moral;*
- II - idade superior a 21 (vinte e um) anos;*
- III - residir no Município de Camaragibe;*
- IV - ser eleitor do Município de Camaragibe;*
- V - apresentar o Certificado de Conclusão do Ensino Fundamental;*
- VI - disponibilidade para dedicação de 44 (quarenta e quatro) horas semanais, excetuando-se os plantões noturnos, nos fins de semana e nos feriados.*
- VII - não ter sido penalizado com a perda da função de Conselheiro Tutelar, nos termos desta Lei, nos 5 (cinco) anos anteriores à inscrição; [...]*

Atuação do Conselho Tutelar no município de Camaragibe/PE

Com o objetivo de avaliar as atribuições legais do Conselho Tutelar, bem como, a aplicação do Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA no cotidiano vivido pelos cinco conselheiros tutelares do município de Camaragibe/PE, tentou-se a aplicação de uma



entrevista, composta por cinco perguntas, a esses agentes públicos. A princípio buscou-se o agendamento, pelos números oficiais de telefone e aplicativo de mensagens WhatsApp, de uma visita presencial na sede do conselho tutelar desse município, porém todas as tentativas de contato restaram infrutíferas (ligações não atendidas, direcionadas à caixa postal e mensagens lidas, mas sem respostas) o que levou a iniciativa, mesmo sem agendamento prévio, de deslocamento até a sede do conselho tutelar resultando em mais uma tentativa frustrada, visto que, o referido imóvel encontrava-se fechado.

Por conseguinte, foram efetuadas novas tentativas de entrevistar esses conselheiros tutelares de forma remota, com o envio das cinco perguntas, via correio eletrônico e WhatsApp, as mensagens foram recebidas com confirmação de leitura e visualização, no entanto, continuaram sem as devidas respostas. Por fim, conseguiu-se contato telefônico com um dos cinco conselheiros tutelares de Camaragibe/PE, através do seu número de telefone particular. Na ocasião, o mesmo confirmou que havia recebido as referidas questões e que não havia respondido devido à sobrecarga de trabalho, comprometendo-se a enviá-las, por áudio via aplicativo de WhatsApp com a maior brevidade possível. Um fato preocupante a ser mencionado foi o relato desse conselheiro tutelar em relação aos demais colegas de trabalho, o mesmo informou que apenas ele comparece diariamente à sede desse conselho e que os outros quatro conselheiros raramente comparecem a referida sede, chegando a verbalizar, em tom de desabafo, “dos cinco conselheiros, apenas um trabalha de verdade”. Praticamente uma semana após esse derradeiro contato telefônico, as cinco perguntas propostas nesse artigo, infelizmente, continuaram sem as suas devidas respostas por parte dos conselheiros tutelares desse município.

Considerando esse contexto, fica prejudicada a devida aferição da efetividade do trabalho desses conselheiros tutelares na implementação dos dispositivos apresentados no Estatuto da Criança e do Adolescente - Eca em prol da garantia de proteção dos direitos das crianças e adolescentes do município de Camaragibe/PE. No entanto, essa efetividade pode ser questionada mediante a visualização frequente da presença dessas crianças e adolescentes, sem a companhia dos pais ou responsáveis, em horários e ambientes inadequados do município, como: bares; “pancadões” - encontros noturnos de pessoas em locais públicos e privados com equipamentos potentes instalados em veículos e consumo indiscriminado de drogas lícitas e ilícitas -; e, em espaços e equipamentos públicos.

Nesse cenário, subentende-se que existem falhas ou até mesmo uma ineficiência desses agentes públicos, bem como, do conselho tutelar de Camaragibe/PE, na devida implementação do Estatuto da Criança e do Adolescente em prol dessa população de indivíduos menores de idade. É perceptível também, principalmente a partir do relato do único conselheiro tutelar a se manifestar, um fato muito grave, qual seja: o total



descomprometimento e desrespeito dos demais conselheiros tutelares de Camaragibe/PE com a população de menores residentes no município. População essa que, segundo dados coletados no ano de 2024 pela Secretaria Executiva de Assistência Social, Combate à fome e Políticas sobre Drogas do governo do Estado de Pernambuco/PE, está em 34.264 menores correspondendo a 23% dos habitantes do município.

CONCLUSÃO

Há 35 anos o Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA enxerga a sua população brasileira de indivíduos entre 0 a 18 anos de idade como detentores legais de direitos essenciais ao seu pleno desenvolvimento social, intelectual e humano, seguindo os direitos fundamentais expressos na Constituição Federal de 1988. Pois, enquanto os códigos anteriormente vigentes no Brasil cuidavam de menores em “situação irregular”, o ECA, de forma universal, determina a proteção a todas as crianças e adolescentes no território nacional, independentemente de classe social. Enxergando-as não mais como objetos do Estado, mas sim, como indivíduos de direitos e proteção.

Portanto, é inegável os avanços desse estatuto no que concerne aos direitos básicos e garantias de crianças e adolescentes, especialmente, na criação de políticas públicas de incentivo a permanência no ensino público, ao acesso à saúde, ao lazer, à cultura, à convivência familiar e social, como também, no estabelecimento das diretrizes necessárias à proteção permanente contra a negligência, a exploração, o trabalho infantil, a evasão escolar, a violência e a discriminação. Contudo, mesmo diante dessas conquistas, também é evidente a persistência dos desafios diários a serem enfrentados por todos, ou seja, pela família, pela sociedade, pelo poder público e pelos Conselhos Tutelares, no sentido de cobrar e fiscalizar a concretização das referidas políticas públicas, bem como, buscar à eficiência na aplicação das ações protetivas, de forma universal, em prol dessa população infanto-juvenil. Visto que, só através do alcance desses desafios será possível garantir a efetividade do Estatuto da Criança e do adolescente - ECA e dos Conselhos tutelares, como o do município de Camaragibe/PE, como instrumento transformador da realidade desses indivíduos.

Questionário - Aplicação de entrevista.

1. Como se dá a atuação do conselho tutelar no cotidiano das crianças e adolescentes no município de Camaragibe/PE?
2. Quais as principais dificuldades enfrentadas pelos conselheiros tutelares na realização do seu trabalho?
3. Existe(m) parceria(s) com outro(s) órgão(s) e/ou poderes (executivo, legislativo e judiciário) na implementação de políticas públicas voltadas à aplicação do ECA?
4. Como se dá a formação do conselheiro tutelar? Existem cursos e/ou capacitações para os conselheiros tutelares?
5. Na sua perspectiva como conselheiro tutelar, o que poderia ser feito para contribuir com a aplicação efetiva do ECA na realidade de crianças e adolescentes do município de Camaragibe/PE?

REFERÊNCIAS

BETIATE, Luciano. www.portaldoconselhotutelar.com.br. Acesso em: 12 dez. 2024.

BRAGAGLIA, Mônica. Auto-Organização: um caminho promissor para o conselho tutelar. São Paulo: ANNABLUME, 2005. 234 p.

BRASIL, Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm. Acesso em: 26 nov. 2024.

BRASIL. Lei nº 8.242, de 12 de outubro de 1991. Cria o Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (Conanda) e dá outras providências. 1991. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8242.htm. Acesso em: 16 nov. 2024.

CAMARAGIBE (Município). LEI Nº 511, de 10 de abril de 2012. Dispõe sobre a regulamentação do Conselho Tutelar do município de Camaragibe/PE. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/prefeitura/pe/camaragibe>. Acesso em: 05 jan. 2025.

CAMARAGIBE (Município). Lei nº 627, de 08 de maio de 2015. Dispõe sobre alterações na lei municipal nº511/2012 - Regulamento do Conselho Tutelar de Camaragibe/PE. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/prefeitura/pe/camaragibe>. Acesso em: 05 jan. 2025.



CANTALICE, L.B. A produção do conhecimento em torno dos Conselhos Tutelares: uma análise de teses e dissertações. In: SOUZA FILHO, R.; SANTOS, B. R.; DURIGUETTO, M. L. (Orgs.). Conselhos Tutelares: desafios teóricos e práticos da garantia de direitos da criança e do adolescente. Juiz de Fora, Ed: UFJF, 2011.

CARDOZO, A. Conselho Tutelar como instrumento de participação da população e de efetivação de política social de atendimento da criança e adolescente. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais, Porto Alegre, 2011.

FREIRE, MUNIZ. Estatuto da Criança e do Adolescente. São Paulo: Método, 2022. 224 p.

COSTA, A. C. G. De menor a cidadão: notas para uma história do novo direito da infância e juventude no Brasil. Editora do Senado, 1993b;

CONSTITUINTE tem lobby de crianças. Correio Braziliense, Brasília, n ° 8756, p.17, 01 de maio 1987. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/115353>. Acesso em: 27 jan. 2025

UNICEF - Declaração Universal dos Direitos das Crianças. Disponível em <https://www.unicef.org/brazil/os-direitos-das-criancas-e-dos-adolescentes>. Acesso em: 10 dez. 2024.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Brasileiro de 2022. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em <https://ibge.gov.br>. Acesso em: 15 jan. 2025.

MARTINS, M. D.; CUSTÓDIO, A. V. As atribuições dos conselhos tutelares na proteção aos direitos fundamentais da criança e adolescente. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE DIREITOS HUMANOS E SOCIEDADE, 1., 2018, Criciúma. Anais... Criciúma: Ed. UNESCO, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unesc.net>. Acesso em: 19 nov. 2024.

MOURA, M. B. Código de Menores à Criação do ECA: Estatuto da Criança e do Adolescente. Santa Rosa: Fundação Educacional Machado de Assis, 2016. Disponível em: <http://www.fema.com.br>. Acesso em: 30 nov. 2024.

ROSÁRIO, M. O Conselho Tutelar como órgão de defesa de direitos num cenário de exclusão social. In: NAHRA, C. M. L.; BRAGAGLIA, M. (Orgs.). Conselho tutelar: gênese, dinâmica e tendências. Canoas: ULBRA, 2002.



IDEOLOGIAS RELIGIOSAS E CONTROLE SOCIAL: IMPACTOS NA DIVERSIDADE DE GÊNERO, SEXUALIDADE E LIBERDADE INDIVIDUAL À LUZ DE ENGELS E ALTHUSSER

LUCAS GOMES DA ROCHA

RESUMO

Este artigo analisa, a partir das perspectivas filosóficas de Friedrich Engels e Louis Althusser, a religião, enquanto instrumento de dominação. A pesquisa demonstra que, mesmo em sociedades secularizadas, a influência religiosa persiste na formulação de políticas públicas e discursos normativos que restringem direitos, perpetuando estruturas de opressão. Conclui-se que a resistência a essas ideologias é fundamental para a construção de sociedades mais inclusivas e igualitárias.

Palavras-Chave: Ideologia, Religião, Controle social, Gênero, Sexualidade

ABSTRACT

This article analyzes, from the philosophical perspectives of Friedrich Engels and Louis Althusser, the religion, as an instrument of domination. The research demonstrates that, even in secularized societies, religious influence persists in the formulation of public policies and normative discourses that restrict rights, perpetuating structures of oppression. It is concluded that resistance to these ideologies is essential for the construction of more inclusive and egalitarian societies.

Keywords: Ideology, Religious, Social Control, Gender, Sexuality



Introdução

Ao longo da história, as instituições religiosas desempenharam um papel central na definição e no controle de normas sociais, regulando diversos aspectos da vida cotidiana, como moralidade, comportamento e relações interpessoais. Em muitos contextos, esse papel foi fundamental ao funcionar como um pilar que sustenta uma estrutura social heteronormativa e patriarcal. Segundo Émile Durkheim, em seu livro *As formas elementares da vida religiosa*, uma religião não é apenas um conjunto de crenças espirituais, mas um sistema de representações coletivas que estabelece práticas comuns que regulam a vida em sociedade.⁴⁰

Trata-se (às forças religiosas) de potências morais, pois são construídas inteiramente com as impressões que este ser moral que é a coletividade desperta nos outros seres morais que são os indivíduos [...] sua autoridade é apenas uma forma de ascendência moral que a sociedade exerce sobre seus membros. [...] elas vivificam as consciências e as disciplinam. (DURKHEIM 1912, p. 276)

Nesse sentido, ao moldar os comportamentos e os valores da sociedade, a religião contribui para a manutenção de um sistema que regula as relações de poder e opera como um mecanismo que reforça desigualdades e legitima a subordinação de determinados grupos que não se conformam aos padrões estabelecidos. Para compreender essa dinâmica e os mecanismos que sustentam esse poder, recorre-se às análises dos pensadores Friedrich Engels e Louis Althusser.

Engels, em sua análise materialista da história, argumenta que a religião reflete e perpetua as condições materiais da sociedade, funcionando como um instrumento das classes dominantes para manter as estruturas opressivas que asseguram seu controle econômico e social⁴¹.

Althusser, por sua vez, oferece uma perspectiva complementar ao introduzir a ideia dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), nos quais a religião, assim como outras instituições, atua como um dispositivo que interage diretamente com os indivíduos, moldando suas subjetividades e garantindo a reprodução da ideologia dominante.⁴² Para ele a religião não é apenas uma questão de fé, mas uma ferramenta essencial para a manutenção do status quo (estado atual), pois interpelando os indivíduos, ela os faz reconhecer e aceitar os valores e as normas impostas pelo sistema. Isso garante a continuidade das ideologias

40 DURKHEIM, Émile in: *As formas elementares da vida religiosa* (1912).

41 ENGELS, Friedrich in: *Anti-Dühring*; seção sobre a Filosofia (1878).

42 Os Aparelhos Ideológicos do Estado (AIE), segundo Althusser, no livro *Aparelhos Ideológicos do Estado* (1970), são instituições como a escola, a igreja, a mídia, a família, os sindicatos, o sistema jurídico e a cultura, que atuam por meio da ideologia, sem impor diretamente a repressão, mas fazendo com que os indivíduos aceitem uma estrutura social como algo “natural”.



que favorecem a estrutura de poder existente, muitas vezes sem que as pessoas percebam a manipulação ideológica em suas ações e crenças.

Com base nessas perspectivas teóricas, este artigo analisa essas dinâmicas de poder e tenta compreender como a religião continua a desempenhar um papel fundamental na formação de uma sociedade que limita e controla as expressões de gênero e sexualidade, mantendo um modelo de organização social excludente e opressor.

Por outro lado, a Secretaria Nacional dos Direitos das Pessoas LGBTQIA+ atua na articulação com órgãos governamentais e não governamentais para a implementação do Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos das Pessoas LGBTQIA+⁴³. Além disso, o Programa Brasil Sem Homofobia, criado em 2004, tem como objetivo a promoção dos direitos humanos e da cidadania da população LGBTQIA+⁴⁴.

Esses programas, assim como a crítica às ideologias religiosas discriminatórias, são essenciais para a construção de uma sociedade mais justa, igualitária e respeito da diversidade, onde todas as identidades e formas de expressão possam coexistir sem serem oprimidas.

Definições

Ideologia

A ideologia é um conjunto de ideias, crenças, valores e normas que orientam o pensamento e o comportamento de um grupo ou sociedade. Ela pode ser vista como uma forma de interpretação e explicação do mundo, influenciando a maneira como as pessoas veem questões sociais, políticas e culturais.

O conceito de ideologia também pode ter uma conotação crítica, especialmente em contextos em que é vista como uma ferramenta para controlar ou manipular a sociedade, legitimando determinadas estruturas de poder e mantendo certos interesses e normas sociais. Friedrich Engels, filósofo e sociólogo alemão do séc. XIX, juntamente com Karl Marx, argumenta que a ideologia não é apenas um sistema de crenças, mas uma ferramenta de dominação, pois faz com que as classes subordinadas aceitem a ordem social como natural e inevitável.⁴⁵

Louis Althusser, filósofo marxista francês do séc. XX, ainda argumenta que a ideologia não é apenas um reflexo distorcido da realidade, mas uma estrutura que molda a subjetividade dos indivíduos.⁴⁶ Ele sugeriu que as ideologias operam por meio de Aparelhos Ideológicos

43 Secretaria Nacional Dos Direitos Das Pessoas LGBTQIA+, 2024

44 Ministério da Saúde. Brasil sem homofobia, 2004

45 ENGELS, Friedrich e MARX, Karl in: A Ideologia Alemã (1846)

46 ALTHUSSER, Louis in: Aparelhos ideológicos do Estado (1970)



do Estado (AIE) como escola, religião, mídia e família, que, em conjunto, garantem a perpetuação do status quo e o controle das classes dominantes. Em vez de impor o controle de forma direta e violenta - como faria um Aparelho Repressivo de Estado (ARE)⁴⁷ - ela trabalha para internalizar os valores e normas da classe dominante na população. A ideologia não engana simplesmente, mas produz uma experiência real para os sujeitos de forma que eles internalizam as normas e valores da sociedade acreditando que é natural.⁴⁸ A ideologia, portanto, atua de forma invisível, mas eficaz, moldando as consciências e comportamentos dos indivíduos, de modo que eles aceitem as estruturas de poder existentes sem questioná-las.

Controle Social

O Controle social refere-se aos mecanismos, estratégias e práticas usadas pela sociedade para regular o comportamento dos indivíduos e grupos, de forma a garantir a conformidade com normas, leis e valores estabelecidos. O objetivo do controle social é manter a ordem social e evitar comportamentos considerados desviantes ou prejudiciais ao coletivo.

Existem dois tipos de controle social⁴⁹:

- a. Controle social formal: Refere-se às regras e regulamentos estabelecidos por instituições formais, como leis, políticas governamentais, sistema judicial e agências de fiscalização. Executado por autoridades e instituições que têm o poder de aplicar punições, com multas, prisões ou outras sanções.
- b. Controle social informal: Ocorre através de normas sociais e expectativas culturais não codificadas, como pressão dos grupos de amigos, família ou comunidade. As pessoas podem ser influenciadas pela expectativa social de comportar-se de maneira considerada aceitável, sendo punidas ou excluídas socialmente se violarem essas normas.

Engels não pensa apenas em como o controle social funciona, mas para quem ele funciona. Ele acredita que o controle social está diretamente relacionado à luta de classes e à forma como as estruturas de poder se mantêm através da dominação das classes dominantes sobre as classes oprimidas. Para ele, isso acontecia de várias maneiras:⁵⁰

- a. Estado como instrumento de controle: O Estado é visto como um aparelho de controle da classe dominante, criado para manter a ordem e preservar as condições de exploração. O aparato estatal (governo, leis, polícia, exército), portanto, serve para garantir os

⁴⁷ Segundo Althusser, em *Aparelhos Ideológicos do Estado* (1970), define que os Aparelhos Repressivos do Estado funcionam por meio de violência física ou ameaça de violência. São instituições como a polícia, o exército, os tribunais e as prisões. Atuando diretamente para manter a ordem e reprimir qualquer ameaça à classe dominante.

⁴⁸ ALTHUSSER, Louis in: *Aparelhos Ideológicos do Estado* (1970)

⁴⁹ FIGUEIREDO, M. B. G. L.; ROSSETTO, E. L. in: *Direito penal e controle social* (2014)

⁵⁰ ENGELS, Friedrich in: *A Origem da Família, da Propriedade privada e do Estado* (1884)



interesses da classe proprietária e controlar as classes trabalhadoras.

a. Controle ideológico: As ideias dominantes, como as que circulam na religião, na filosofia e na educação, são moldadas pela classe dominante para legitimar a exploração e a opressão.

b. Violência e repressão: Engels reconhecia também a necessidade de repressão física e violência para manter o controle em certas situações. A classe dominante não hesitaria em usar a força (polícia, exército, prisões) para reprimir qualquer tentativa de revolta ou resistência por parte das classes trabalhadoras.

Portanto, para Engels, o controle social está ligado à manutenção da ordem capitalista e à preservação da dominação de classe, seja por meio de repressão direta, seja por meio da manipulação ideológica que impede que as pessoas questionem o sistema que as oprime.

Patriarcado e Controle da Sexualidade

Engels, ao estudar a transição do comunismo primitivo para a sociedade patriarcal e privada, destaca a importância dessa mudança não apenas na estrutura econômica, mas também no controle da sexualidade feminina, uma medida necessária para garantir a legitimidade da herança e a continuidade da propriedade dentro da família patriarcal.⁵¹ Para ele, o controle da sexualidade das mulheres torna-se um elemento central na organização social, visando assegurar que a propriedade fosse transmitida de maneira que beneficiasse as classes dominantes.

Nesse processo, as religiões de matriz judaico-cristã desempenham um papel fundamental ao sancionar e reforçar normas que subordinam as mulheres e consolidam a heteronormatividade como um valor social central. Como é evidenciado em passagens da Bíblia hebraica: Efésios 5:22-24⁵² e Romanos 1:26-27⁵³.

A moralidade sexual feminina, conforme Engels, sempre foi alinhada com os interesses das classes dominantes, atuando como um instrumento de controle que não só molda

51 ENGELS, Friedrich in: A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado (1884)

52 “Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor; Porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo. De sorte que, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos.” Efésios 5:22-24, Almeida Corrigida Fiel (AFC)

53 “Por isso Deus os abandonou às paixões infames. Porque até as suas mulheres mudaram o uso natural, no contrário à natureza. E, semelhantemente, também os homens, deixando o uso natural da mulher, se inflamaram em sua sensualidade uns para com os outros, homens com homens, cometendo torpeza e recebendo em si mesmos a recompensa que convinha ao seu erro.” Romanos 1:26-27, Almeida Corrigida Fiel (AFC)



comportamentos, mas também estrutura a organização familiar. O casamento monogâmico, por exemplo, não se limita a regular a reprodução, mas também limita as possibilidades de expressão sexual e de gênero, impondo um modelo de relacionamento que favorece a supremacia masculina e restringe a autonomia feminina.

Esta análise está vinculada, portanto, ao controle dos corpos que não afeta apenas as mulheres, como é um dos aspectos centrais da LGBTfobia generalizada, pois está diretamente relacionado à imposição de normas sociais e culturais que determinam quais identidades e expressões de gênero são consideradas aceitáveis. Esse controle se manifesta do biopoder⁵⁴. A sociedade impõe padrões binários de gênero e heterossexualidade como “naturais”, marginalizando aqueles que não se enquadram nessas normas.

Logo, a moralidade sexual pregada por diversas ideologias religiosas não é uma questão de valores universais, mas uma ferramenta usada pelas classes dominantes para garantir que a organização social e familiar permaneça estável e em conformidade com os interesses da elite.

A patologização das identidades LGBTQ+, a condenação do aborto e a perseguição a expressões dissidentes da normatividade sexual e de gênero, são alguns exemplos das manifestações dessa lógica que, apesar das mudanças sociais, continuam a moldar a política e a cultura de muitas sociedades contemporâneas. E a compreensão do papel da religião no fortalecimento do patriarcado e da heteronormatividade é essencial para qualquer movimento que busque uma verdadeira transformação social, capaz de garantir a liberdade plena e os direitos iguais para todas as pessoas, independentemente de sua identidade de gênero ou orientação sexual.

Religião como Aparelho Ideológico de Estado

Louis Althusser conceitua a religião como um dos principais Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE)⁵⁵. No que tange à diversidade de gênero e sexualidade, a religião age como um AIE ao naturalizar a heteronormatividade e o binarismo de gênero. Desde a infância, indivíduos são interpelados por discursos religiosos que estabelecem papéis rígidos para homens e mulheres, excluindo identidades que desafiam essa lógica. Além disso, essa ideologia ultrapassa os espaços religiosos e influencia políticas públicas, sistemas educacionais e o discurso midiático, reforçando normas que limitam a liberdade individual.

A ascensão de movimentos religiosos fundamentalistas em diversas partes do mundo

54 Michel Foucault (1926-1984), em “História da Sexualidade”, introduz o conceito de biopoder, que se refere às formas pelas quais o Estado e a sociedade controlam os corpos e as sexualidades para manter determinadas estruturas de poder.

55 ALTHUSSER, Louis in: Aparelhos Ideológicos do Estado (1970)



reforça este controle, promovendo discursos que associam a diversidade de gênero e sexualidade a desvios morais ou ameaças à ordem social. No Brasil, por exemplo, setores religiosos desempenham um papel ativo na formulação de políticas que restringem o acesso a direitos reprodutivos e à educação sexual, evidenciando a persistência da religião como um mecanismo de controle ideológico.

Religião e políticas públicas

Mesmo em Estados que se consideram formalmente laicos, é possível observar uma persistente e significativa influência da religião na formulação de políticas públicas. Embora a laicidade seja um princípio constitucional que visa separar as instituições religiosas do governo, diversas questões sociais e políticas continuam a ser impactadas por discursos religiosos. Exemplos notáveis dessa influência incluem a criminalização do aborto, a restrição ao casamento homoafetivo, e a censura de conteúdos educacionais sobre gênero e sexualidade. A manutenção dessas políticas, muitas vezes em nome de uma moral religiosa ou tradicional, está essencialmente relacionada à reprodução das hierarquias sociais e da ordem estabelecida.

Esses exemplos evidenciam a funcionalidade da religião enquanto instrumento de controle social, que perpetua estruturas de poder e subordinação. Através de sua influência nas políticas públicas, a religião contribui para a manutenção de um status quo que favorece certos grupos sociais e desconsidera as necessidades e os direitos de outros. Nesse sentido, a religião não é apenas um conjunto de crenças pessoais, mas se configura como uma ferramenta estratégica usada para legitimar e reforçar desigualdades de classe, gênero e orientação sexual, muitas vezes camufladas sob a justificativa de valores universais ou morais.

Dessa forma, a análise das políticas públicas revela como a religião continua a exercer um papel central na manutenção das desigualdades sociais, com implicações profundas na vida de cidadãos, especialmente os grupos minoritários. Compreender essa dinâmica é essencial para a construção de uma sociedade mais justa, onde a laicidade e os direitos individuais sejam verdadeiramente respeitados, sem que a religião seja utilizada como um vetor de opressão e discriminação.

Consequências do controle religioso sobre gênero e sexualidade

A imposição de normas religiosas sobre gênero e sexualidade tem impactos profundos e concretos na vida dos indivíduos, muitas vezes gerando consequências adversas que



afetam a liberdade e os direitos humanos. Esse controle, frequentemente camuflado sob a justificativa de valores morais ou divinos, molda a forma como as sociedades encaram a sexualidade e a identidade de gênero, perpetuando desigualdades e reforçando hierarquias de poder. Entre as principais consequências desse controle, destacam-se as seguintes:

Discriminação e violência contra comunidades LGBTQ+

A legitimação religiosa da discriminação tem efeitos devastadores para a marginalização de comunidades LGBTQ+. Em muitos contextos, especialmente em países onde a religião tem uma presença significativa nas esferas políticas e sociais, os discursos religiosos são frequentemente utilizados para justificar a criminalização da homossexualidade e a negação de direitos civis fundamentais.

Um exemplo claro da ação direta da religião contra a comunidade LGBTQ+ são as “terapias de conversão”, que visam “curar” a homossexualidade ou identidade de gênero não normativa, que permanecem em funcionamento em diversos lugares ao redor do mundo, apesar da Associação Mundial de Psiquiatria (WPA) declarar que essas práticas carecem de embasamento científico, não produzem os resultados pretendidos e podem provocar impactos negativos na saúde mental e no bem-estar das pessoas.⁵⁶

Interferência na educação e na formação da identidade

A influência religiosa na educação é um dos pilares da manutenção das normas heteronormativas e patriarcais na sociedade. Ao moldar os currículos escolares, a religião se torna uma ferramenta poderosa para a formação de subjetividades e para a perpetuação de modelos de identidade rígidos, que não reconhecem nem aceitam a diversidade de gênero e sexualidade. A resistência à inclusão de temas relacionados à diversidade de gênero e sexualidade nos currículos escolares, como é o caso de programas educativos sobre orientação sexual, identidade de gênero e relações afetivas, é um exemplo claro de como a religião atua para limitar a formação de identidades dissidentes desde a infância. Essa interferência impede que as futuras gerações sejam educadas para a aceitação e o respeito à diversidade, perpetuando estigmas e preconceitos que afetam negativamente o bem-estar e o desenvolvimento saudável de jovens, especialmente daqueles que não se conformam aos padrões heteronormativos impostos.

A forma como a religião se insere nas políticas educacionais também pode contribuir para

⁵⁶ “Position Statement on Gender Identity and Same-Sex Orientation, Appeal, and Behaviours”, março de 2016.



a perpetuação de um ciclo de exclusão e discriminação, criando ambientes de aprendizado hostis para estudantes LGBTQ+. A falta de representatividade e de espaço para a discussão aberta sobre identidade e sexualidade dentro das escolas muitas vezes leva ao isolamento, à vergonha e, em casos extremos, ao bullying e à violência contra estudantes LGBTQ+.

Essas consequências evidenciam como o controle religioso sobre gênero e sexualidade não só limita os direitos e as liberdades individuais, mas também perpetua sistemas de opressão e desigualdade. Para promover uma sociedade mais justa e inclusiva, é essencial que se enfrente essa influência, buscando alternativas que garantam o respeito à diversidade e a construção de uma cultura que celebre as múltiplas formas de ser e de viver. Isso requer uma transformação nas estruturas políticas, educacionais e sociais, no sentido de garantir a plena dignidade e os direitos de todos os indivíduos, independentemente de sua orientação sexual, identidade de gênero ou crenças religiosas.

Resistência e possibilidades de emancipação

Diante desse contexto, no qual a religião exerce uma influência significativa sobre diversas esferas da vida social, movimentos sociais e acadêmicos têm se engajado ativamente na busca por formas de resistência às imposições religiosas que permeiam tanto a esfera pública quanto a privada. Esses movimentos têm se mostrado fundamentais para questionar e desafiar os discursos hegemônicos que, muitas vezes, limitam a liberdade individual e coletiva em nome de normas religiosas ou tradicionais. O reconhecimento da pluralidade de experiências de gênero e sexualidade, por exemplo, surge como uma das frentes essenciais para confrontar os paradigmas estabelecidos e, assim, fomentar a construção de sociedades mais inclusivas, igualitárias e sensíveis à diversidade.

No entanto, a resistência a essas imposições não se limita apenas a ações externas ou protestos. A transformação social demanda um processo mais profundo, que envolve a construção de novas formas de subjetividade. Isso significa que, para que ocorra uma mudança substancial nas estruturas sociais e políticas, é preciso desafiar e desconstruir os Aparelhos Ideológicos do Estado (AIE), que, segundo Althusser, são os mecanismos responsáveis pela reprodução das ideologias dominantes. Esses aparelhos - que incluem instituições como a escola, a mídia, a família e, em muitos casos, a religião - desempenham um papel crucial na perpetuação da opressão, não apenas em um nível explícito, mas também de forma mais sutil, através da naturalização de normas que sustentam desigualdades⁵⁷.

Portanto, a resistência não se dá apenas por meio de confrontos diretos, mas também

⁵⁷ ALTHUSSER, Louis in: Aparelhos Ideológicos do Estado (1970)



pela criação e fortalecimento de espaços de representação e participação democrática. Isso implica a construção de alternativas políticas, culturais e educacionais que deem visibilidade a sujeitos historicamente marginalizados e possibilitem o acesso a direitos e oportunidades de forma equitativa. A promoção de um ambiente mais plural e democrático requer a construção de plataformas que permitam que vozes dissidentes, como aquelas que reivindicam a liberdade de expressão e a igualdade de direitos para pessoas LGBTQIA+, por exemplo, tenham espaço para ser ouvidas e influenciar o processo decisório.

A criação desses espaços, além de promover um fortalecimento das práticas democráticas, é uma forma de subverter as estruturas de poder que tentam controlar a narrativa social. O objetivo é não apenas resistir, mas também transformar as condições de vida e as relações sociais que sustentam as formas de opressão e marginalização. Ao se posicionar contra as imposições religiosas, movimentos sociais e acadêmicos também estão contribuindo para a construção de uma nova ordem social, que se baseia no respeito à liberdade individual, à pluralidade e à igualdade.

Considerações finais

A análise das ideologias religiosas sob as perspectivas de Friedrich Engels e Louis Althusser oferece uma compreensão aprofundada de como a religião tem sido historicamente utilizada como um instrumento de controle social, desempenhando um papel central na manutenção das hierarquias de gênero e sexualidade.

Engels argumenta que a moralidade sexual religiosa está diretamente vinculada à preservação das estruturas de classe e ao fortalecimento do patriarcado. Ele mostra como ideologias, como a ideologia cristã, se tornam ferramentas estratégicas para garantir a subordinação das mulheres e, conseqüentemente, a perpetuação do modelo de organização familiar patriarcal⁵⁸. A religião, nesse contexto, não apenas molda as práticas sexuais e de gênero, mas também serve aos interesses das classes dominantes, consolidando um sistema de poder que exclui e marginaliza grupos considerados fora da norma.

Por outro lado, Louis Althusser oferece uma perspectiva distinta, mas complementar, ao analisar a religião como um Aparelho Ideológico de Estado (AIE). Segundo Althusser, a religião, como outros aparelhos ideológicos, tem a função de interpelar os indivíduos⁵⁹. Ela opera de forma a garantir que as estruturas de poder e as normas sociais, como a heteronormatividade e o patriarcado, sejam naturalizadas e aceitas sem questionamento. Nesse processo, a religião não apenas reforça a subordinação das mulheres e das minorias

58 ENGELS, Friedrich in: Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado (1884)

59 ALTHUSSER, Louis in: Aparelhos Ideológicos do Estado (1970)



sexuais, mas também atua como um agente que perpetua a ordem social existente, impedindo mudanças substanciais que possam desafiar as normas e valores estabelecidos.

Apesar das transformações sociais e das tentativas de secularização em muitas sociedades modernas, a influência religiosa continua a se manifestar de maneira sutil, mas poderosa, na formulação de políticas públicas e no imaginário coletivo. Mesmo em sociedades que se consideram laicas, a religião ainda exerce uma influência significativa na construção de discursos que regulam as questões de gênero e sexualidade. A persistência dessas ideologias religiosas, que muitas vezes se disfarçam de valores morais universais, contribui para a exclusão e a opressão de indivíduos e grupos que não se conformam aos modelos heteronormativos e patriarcais dominantes.

Diante desse cenário de resistência às transformações sociais, a luta contra as ideologias religiosas opressivas torna-se um desafio essencial para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa. Para que se promova uma verdadeira mudança, é necessário questionar e desconstruir as bases ideológicas que sustentam o controle social religioso, criando um espaço onde a diversidade de gênero e sexualidade seja respeitada e protegida, e onde as liberdades individuais não sejam restringidas em nome de normas religiosas ou tradicionais.

Em última análise, a crítica às ideologias religiosas não é apenas uma questão de liberdade religiosa, mas de garantir uma sociedade em que todas as formas de identidade e expressão possam coexistir de maneira livre e igualitária, sem que as estruturas de poder, seja em forma de religião ou de outras instituições, reforcem a exclusão e a discriminação. A luta por uma sociedade mais inclusiva e justa exige, portanto, uma ação coletiva que busque garantir que as ideologias que perpetuam a opressão sejam desafiadas e superadas, permitindo que novas formas de convivência social, mais plural e igualitária, possam surgir.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1970.
BHUGRA, D.; ECKSTRAND, K.; LEVOUNIS, P.; KAR, A.; JAVATE, KR Declaração de posição da WPA sobre identidade de gênero e orientação, atração e comportamentos pelo mesmo sexo. *Psiquiatria Mundial*, 2016. DOI: 10.1002/wps.20340. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/27717266/>. Acesso em: 14 fev. 2025.



BÍBLIA. Almeida corrigida e fiel. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

BRASIL. Ministério da Saúde. Brasil sem homofobia: programa de combate à violência e à discriminação contra LGBT e de promoção da cidadania homossexual. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2004. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/brasil_sem_homofobia.pdf. Acesso em: 13 mar de 2025.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. Trad. Rafael Benthien; Raquel Weiss. São Paulo: Edipro, 2022

ENGELS, Friedrich. Anti-Dühring. Leipzig: Genossenschaftsbuchdruckerei, 1878.

ENGELS, Friedrich. A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado. São Paulo: Boitempo, 2012.

FIGUEIREDO, M. B. G. L.; ROSSETTO, E. L. Direito penal e controle social. FMU Direito - Revista Eletrônica, [s. l.], v. 28, n. 41, 2014. Disponível em: <https://revistaseletronicas.fmu.br/index.php/FMUD/article/view/509>. Acesso em: 18 fev. 2025.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade. São Paulo: Paz e Terra, 2014

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A Ideologia Alemã. São Paulo: Boitempo, 2007.

Secretaria Nacional dos Direitos das Pessoas LGBTQIA+ (2024). Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/lgbt>.



FENÔMENO JOÃO CAMPOS: COMO A MÍDIA DIGITAL INFLUENCIA OS VOTOS ELEITORAIS

LARISSA DE JESUS LOPES DA SILVA

RESUMO

As redes sociais, cada vez mais presentes na vida cotidiana, exercem influência crescente na política. Este artigo analisa como a mídia digital molda votos eleitorais e, por consequência, a democracia, exemplificando o fenômeno João Campos nas eleições municipais de 2024 em Recife. A pesquisa, baseada em revisão bibliográfica, contextualização do caso e observação assistemática, revela a adaptação do marketing eleitoral ao cenário midiático.

Palavras-chaves: Mídia; Eleição; Marketing Eleitoral; João Campos; Recife.

ABSTRACT

Social media has become increasingly influential in people's lives, including in politics. With this in mind, the article discusses how digital media influences electoral votes and, therefore, democracy, using the João Campos phenomenon in the 2024 municipal elections as an example. To this end, politics, digital media, and their interrelationship in today's society were analyzed, based on bibliographic research and unsystematic observation. Given this, the adaptation of electoral marketing to the media landscape is verified.

Keywords: Media; Election; Election Marketing; João Campos; Recife.

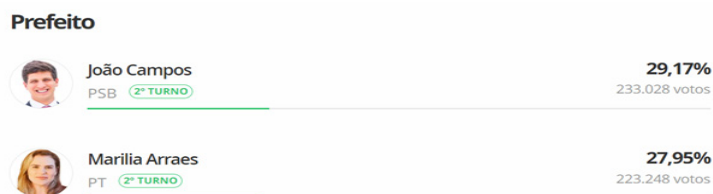


INTRODUÇÃO

As redes sociais se tornaram um palco fundamental para expressar suas opiniões, moldar suas identidades e se engajar em causas sociais. Com uma base enorme de usuários criando e consumindo conteúdo, essas plataformas estão se mostrando um terreno fértil para a construção de movimentos e para influenciar a sociedade, incluindo o âmbito político. Ademais, a transformação na forma e nos meios pelos quais os cidadãos acessam informações reconfigurou significativamente os processos de tomada de decisão eleitoral. A proliferação de desinformação e a manipulação de narrativas no ambiente digital, potencializada por algoritmos, tornam esse impacto ainda mais relevante.

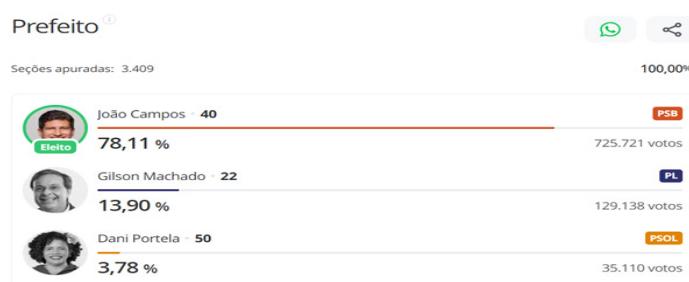
Em 2024, a capital de Pernambuco, Recife, teve uma clara demonstração de como a mídia digital pode exercer uma influência crucial no processo eleitoral e, por conseguinte, na democracia. Ao mudar sua imagem nas redes sociais, o político João Campos conseguiu alterar a percepção dos eleitores e construir uma narrativa positiva durante sua última campanha eleitoral, resultando em sua reeleição com grande popularidade. Em primeiro lugar, é preciso demonstrar a mudança brusca nas diferentes eleições municipais:

Figura 1 - Apuração dos votos da eleição de 2020 (1º turno)



Fonte: G1

Figura 2 – Apuração dos votos da eleição de 2024 (turno único)



Fonte: G1

Dessa forma, é possível ver que Campos conseguiu conquistar a maioria popular, principalmente a partir da metade de 2023. Chamado de “prefeiteen”, no mandato de 2020, Campos obteve avaliação negativa devido a diversas acusações de não trabalhar e da falta de investimentos em áreas vulneráveis. Porém, a nova campanha conseguiu, através da aproximação com o público por meio de conteúdos mais autênticos e dinâmicos, criar



uma imagem de um prefeito mais moderno e conectado com as necessidades da população. O uso de vídeos curtos, interações mais diretas e uma abordagem mais informal ajudaram a desviar a atenção das críticas anteriores e a destacar seu trabalho atual e sua presença nas redes, resultando em uma popularidade consolidada na eleição posterior.

Sendo assim, diante da lacuna de pesquisas observada para a explicação do fenômeno João Campos e da relevância da temática, a questão-problema que motivou a realização deste estudo foi: como os meios de comunicação digitais influenciaram nos votos dos eleitores de João Campos em 2024? Para isso, foram traçados os seguintes objetivos específicos: a) Conceituar a política e a mídia através de teorias; b) Analisar a relação da mídia e política; c) Apresentar a promoção de João Campos nas diferentes eleições d) Analisar as estratégias do marketing utilizadas na campanha de João Campos, a fim de verificar a influência das redes sociais. Partiu-se do pressuposto que ao analisar um caso real, podemos compreender como as plataformas digitais constroem narrativas, mobiliza eleitores e dissemina informações (e desinformações). Ao identificar padrões, a pesquisa pode oferecer insights valiosos para a comunidade acadêmica, cientistas políticos e sociedade em geral.

Este artigo está organizado em cinco seções: esta primeira contextualiza o estudo, o conhecimento do caso como um fenômeno, o problema de pesquisa e os objetivos; a segunda seção dedica-se às contribuições de diferentes sobre a relação entre política e mídia, a terceira parte detalha a metodologia utilizada; a quarta seção apresenta os resultados da análise e os principais achados da pesquisa. Por fim, a seção de conclusão sintetiza os resultados obtidos, discute suas implicações e apresenta as considerações finais.

O QUE FAZ UM POLÍTICO GANHAR UMA ELEIÇÃO?

Através de seu livro “Como ganhar uma eleição utilizando o marketing político”, Andrade (1994) abrange a análise prévia dos muitos fatores de uma eleição, a definição das linhas de ação e, por fim, a aplicação prática. Já a política informacional, estudada por Castells, trata da “relação candidato-líder como forma de negociação das características e valores entre o político e a audiência-alvo” (Tello, 2015, pág. 174). Tal política analisa as articulações das mensagens no período eleitoral, visto que ao coletar dados sobre as opiniões e preferências dos eleitores, as pesquisas possibilitam que os candidatos compreendam seu eleitorado e ajustem suas estratégias de acordo com o mesmo.

Porém, embora existam diversas enquetes públicas, exige uma boa compreensão prévia para analisar e aplicar os dados de forma eficaz, resultando na importância de agências



especializadas (Andrade, 1994). Nos últimos anos, os assessores começaram a fazer parte essencial nas eleições. Tello (2015) afirma que os assessores mediam as “melhores estratégias de marketing, análise de dados, pesquisa à oposição, difamação e manipulação da informação”. Assim, os recursos financeiros influenciam diretamente no desempenho eleitoral e, conseqüentemente, no resultado. A autora, ainda, complementa que a expansão do capitalismo, aliada ao crescente domínio das grandes empresas multinacionais de comunicação, tem encarecido os sistemas políticos, demandando que os candidatos disponham de recursos financeiros substanciais para participar da disputa pelo poder.

Por fim, os políticos precisam tanto evitar escândalos para preservar sua imagem, quanto se manterem em destaque na mídia. E para isso, muitas vezes, se baseiam na política da difamação que “consiste em realizar pesquisas sobre a oposição procurando informação que prejudique o rival político” (Tello, 2015, pág. 178). Isso é favorecido pela possibilidade de, hoje, expor outra pessoa a qualquer momento, através da distorção de suas falas ou da sua associação a figuras ou eventos controversos.

Democracia

Ademocracia foi originada como um sistema de governo direto, em que todos os considerados cidadãos, ou seja, homens brancos e atenienses, participavam ativamente das decisões políticas (Reis, 2018). Posteriormente, transformou-se em um sistema representativo, devido ao crescimento das cidades e à complexidade das decisões. Atualmente, os critérios para definir uma boa democracia envolvem “a qualidade do processo eleitoral, o grau de pluralismo, a eficiência do governo, o nível de participação política da população, a cultura política e a garantia das liberdades civis.” (CNN BR, 2023). Em geral, um país é legitimamente democrático quando há eleições livres e universais (TSE, 2014).

Esse modelo, embora amplamente adotado, é um conceito complexo e um objeto de debates na ciência política, tanto em sua definição real quanto em sua implementação. As teorias clássicas o determinam como o arranjo institucional para tomar decisões políticas que almejam o bem comum, cabendo ao próprio povo decidir, por meio do método eleitoral, para cumprir-lhe a vontade. (Schumpeter, 1984). No entanto, o cientista político Schumpeter (1984) rejeita a noção simplista de um bem comum único e facilmente identificável, pois é impossível em sociedades pluralistas. A realidade política é muito maior, sendo difícil de alcançar um consenso unilateral sobre algo, o que é provado pela existência de muitos partidos diversos. Com isso, deve ser um processo de negociação, em vez de um sistema estático baseado em um bem comum pré-definido inexistente.



Ademais, Schumpeter critica a noção que a “vontade popular” é a força motriz da democracia. Tal vontade, que por muito tempo definiu o conceito democrático, não é resultado de um processo racional e consciente, mas sim de uma construção social moldada por emoções, preconceitos e manipulações. Apoiado por estudos psicológicos, o autor argumenta que, em grupo, os indivíduos tendem a perder a racionalidade individual e se deixam influenciar por líderes carismáticos e apelos emocionais. Logo, a democracia não é um reflexo direto da vontade popular, mas sim o resultado de um processo de competição pelo poder entre elites (1984).

Através de sua teoria, o autor apresenta uma visão desse regime equivalente a um mercado econômico, no qual os partidos competem pela preferência dos eleitores, assim como empresas por consumidores. Em diálogo, Downs (1999) diz que o voto é a moeda de troca e os políticos são os empreendedores que buscam maximizar seus “lucros” eleitorais, destacando a natureza competitiva da política. Porém, não se assemelha a um mercado perfeito, e sim a um oligopólio, no qual grandes partidos disputam entre si pelo poder, pois a presença de elites é inevitável.

Portanto, o “governo do povo” é, em grande parte, uma idealização. Hoje, o que temos é um governo para o povo, exercido por representantes eleitos que, teoricamente, agem em nome dos interesses da população (Amantino, 1998). “As ideias do bem comum ou a vontade geral são perigosas porque implicam obrigatoriamente em rejeitar qualquer discrepância por sectária ou irracional, ou seja, perde-se a liberdade de discussão” (Tello, pág. 166, apud, Schumpeter, 1968). No entanto, embora a democracia não garanta uma representação perfeita de todos os interesses, ela se mostra mais eficaz em comparação aos regimes autoritários.

Eleição

Definido por Manin et al. (2006), as eleições são quando:

[...] os partidos ou os candidatos fazem propostas políticas durante a campanha e explicam como essas propostas poderiam afetar o bem-estar dos cidadãos, os quais elegem as propostas que querem que sejam implementadas e os políticos que se encarregarão de praticá-las (pág. 105)

Ou seja, é um método necessário pelo qual os cidadãos delegam o poder de governar a representantes escolhidos pela maioria, que devem agir de acordo com os interesses daqueles que os elegeram. “Em um segundo ponto de vista [...] as eleições servem para



manter o governo responsável pelos resultados de suas ações passadas.” (2006, pág. 106). Em caso de visar uma reeleição, os governantes tendem a implementar políticas públicas que sejam bem avaliadas pela maioria da população, buscando agradar diferentes grupos políticos.

A polarização ideológica sempre foi relevante nas eleições, pois é uma divisão entre grupos com diferentes visões políticas. Porém, com o tempo, surgiu a polarização afetiva, que compartilha a mesma essência ideológica, mas com um foco no viés emocional (Nunes; Traumann, 2023). Isso fez com que rivais políticos passassem a se ver como inimigos, levando à ideia de que a oposição não seria legítima ou digna de existir. Resultando na “Calcificação Política”, crescente no cenário político brasileiro: a rigidez das ideologias. Os autores descrevem esse fenômeno em que as pessoas se apegam cada vez mais às suas próprias convicções, tornando-se menos abertas ao diálogo e à mudança, pois vira parte da identidade dos eleitores. Líderes populistas, por exemplo, manipulam as emoções da população, direcionando a frustração e a raiva para grupos específicos. Isso polariza a sociedade, levando as pessoas a buscarem culpados para seus problemas e a acreditarem em qualquer narrativa que confirme suas crenças, mesmo que seja falsa. Indivíduos com opiniões polarizadas afetivamente tendem a interpretar qualquer tentativa de combate às fake news como uma forma de censura à liberdade de expressão, direito que pode ser limitado a qualquer sinal de risco à democracia ou ao direito de outra pessoa. Portanto, as emoções tornaram-se algo relevante no marketing eleitoral.

Já a “Democracia de Público”, conforme Manin et al. (2006), consiste no abandono da dependência exclusiva dos meios tradicionais de comunicação. Com essa nova dinâmica, a comunicação é diretamente para os eleitores, a fim de ser mais pessoal e personalizada, utilizando as ferramentas digitais para construir suas próprias bases de apoio. Essa estratégia se baseia no viés de confirmação, pois as redes digitais filtram informações que confirmem crenças existentes e a rejeitem as que contradigam, enfatizado por algoritmos. Ex-presidentes, como Barack Obama, Donald Trump e Jair Bolsonaro, adotaram essa abordagem. A vitória de Jair Bolsonaro em 2018 foi a primeira na história do Brasil a confirmar a influência das mídias sociais nas eleições. (Nunes; Traumann, 2023). Ao construir um ambiente de comunicação próprio e independente, Bolsonaro conseguiu alcançar um público específico e engajado, contornando os filtros tradicionais.

Votos

Manin et al. (2006) dizem que o voto é a única ferramenta direta que os cidadãos têm para determinar algo na eleição. “Os eleitores utilizam o voto apenas com um propósito:



sancionar o representante, e toda informação disponível para os eleitores é revelada pelo desempenho do governante” (2006, pág. 125). Assim, o papel do eleitor é votar. Na teoria, esses comparam as diferentes propostas pelos candidatos e assim escolhem o melhor. Porém, diversos fatores podem influenciar a decisão do eleitor levando-o a adotar atalhos em seu processo de escolha.

A crença de que o grupo em que alguém está inserido determina o voto de forma unânime entre todos os integrantes ignora a diversidade de opiniões e preferências que existe. A escolha de um candidato é um ato individual, influenciado por uma série de fatores, como a educação, a experiência de vida e as informações disponíveis (Tello, 2015). Cada eleitor define, muitas vezes inconscientemente, uma maneira que considera mais eficaz para fazer a melhor escolha. Um dos exemplos citado por Downs (1999) é o voto retroativo, no qual o cidadão avalia o desempenho do representante anterior e, se possível, dos concorrentes, para guiar sua decisão. Embora alguns cientistas políticos considerem esse tipo de voto irracional, pois o foco deveria estar no futuro, pode ser um mecanismo de responsabilização. Ao punir ou recompensar os políticos por suas ações passadas, os eleitores incentivam um melhor desempenho governamental mesmo após as eleições devido ao medo de não se reeleger (Manin; Przeworski; Stokes, 2006).

Visto a falta de tempo, a complexidade do debate político e a percepção de que os veículos de comunicação são sensacionalistas, muitas pessoas optam pelo atalho da ideologia, como exemplifica a teoria comportamentalista de Downs. Essa identificação ideológica funciona como um filtro na escolha de candidatos e partidos. O que pode ser útil para economizar tempo e esforço, mas também apresenta riscos. Ao se apegarem a uma crença, os cidadãos podem se tornar menos abertos ao diálogo e à mudança, ignorando informações que contrariam suas convicções e reforçando suas preferências de forma enviesada. Outro fator importante é o estigma negativo da política que “todos os políticos são iguais”. Em 2024, o IPESPE realizou uma pesquisa que, apesar da maioria dos entrevistados apresentar um bom nível de satisfação em relação à democracia e classificá-la como o melhor regime político, mostra níveis altos de desconfiança com a maioria das instituições. Entre essas, a maior está nos partidos políticos, apresentando 81% de desconfiança. Isso gera um sentimento de desilusão e descrença nas instituições e leva muitos indivíduos a buscarem alternativas mais simples e menos engajadoras para se informar.

Desde o início do século XX, a mídia tem sido uma fonte essencial de informação. Seu conceito tem origem nas pesquisas norte-americanas e, atualmente, “é utilizado no mesmo sentido de imprensa, grande imprensa, jornalismo, meio de comunicação, veículo.” (GUAZINA, 2007). Inicialmente controlados por Estados-nação e grupos dominantes, os meios de comunicação, mesmo em países democráticos, estavam sujeitos ao domínio governamental (Tello, 2015). Com o avanço tecnológico houve uma descentralização, pressionando as autoridades a desregulamentarem a mídia. Hodiernamente, após diversas mudanças sociais, surge a autocomunicação de massas que diz que “qualquer pessoa pode chegar à audiência mundial, postando informação na rede em páginas como Youtube, ou em blogs, ou no Facebook” (Tello, 2015, pág. 40).

Segundo Cook (1989), a mídia se revelou tão influente para a política que é considerada uma instituição política. As instituições políticas englobam tanto as estruturas que organizam as ações coletivas quanto às regras que moldam as decisões em cada esfera de poder, incentivando determinadas estratégias por parte dos agentes políticos (UFRGS, 2015). Visto isso, o uso de computadores nas pesquisas eleitorais revolucionou a forma como os partidos políticos passaram a utilizar as informações para acompanhar a evolução da campanha e identificar possíveis estratégias e votantes. Logo, “a aparição da Internet permitiu também ampliar a propaganda das campanhas, os foros de debate e a conexão dos militantes” (Tello, 2015, pág. 171, apud, Klinenberg; Perrin, 1996, pág. 353).

Mídia como instrumento da democracia

Com o surgimento da Indústria Cultural, estudada por Adorno e Horkheimer, e a ascensão televisiva, “os media passaram a ser vinculados à decadência da alta cultura e à emergência e vulgarização de novas culturas pouco reconhecidas como operadoras dos sistemas de distinção social” (Miguel, 2000, p.188). Isso contribuiu significativamente para a estigmatização da televisão, por priorizar o entretenimento e o sensacionalismo, a qual passou a ser percebida como uma “agência simbólica de espetacularização do cotidiano” (p.188). Porém, apesar da inclusão da mídia na arena política, as teorias democráticas negligenciaram seu uso, desconsiderando-a nos estudos para a política atual (Miguel, 2000; Wolton, 1994). Um motivo é a dificuldade de mensurar o impacto midiático com veemência e, assim, concentrando-se em outros atores políticos, como estado, sociedade e partidos.

Empoli (2019) diz que “fomos nos habituando a ter nossas demandas e nossos desejos imediatamente satisfeitos. Qualquer que seja a exigência, ‘There’s an app for that’ - ‘Há



um aplicativo para isso’ - prometia o slogan da Apple” (p.65). O autor sintetiza a lógica do consumismo e encapsula essa cultura de imediatismo, na qual as necessidades são atendidas de modo quase instantâneo, antes mesmo de serem plenamente conscientes. A pergunta retórica de Empoli, “por que a política deveria ser diferente?”, (p.66) reflete a frustração de muitos com o sistema tradicional. Ao comparar a política a uma “máquina governada por dinossauros”, o escritor fala da percepção de um sistema obsoleto, incapaz de responder às demandas atuais. Diferente de outras áreas, a complexidade política exige, no entanto, mais do que soluções imediatas, demanda criticidade. Dessa forma, a política midiática é definida como a necessidade dos políticos de precisarem se adaptar às lógicas midiáticas para construir suas carreiras, incluindo aceitar a linguagem dos meios e seus interesses (Tello, pág. 170, apud, Castells, pág. 261). Essa política é “centrada nos candidatos”, devido à independência desses, em relação aos seus partidos e aos meios tradicionais, para transmitir informação.

A problemática surge quando os meios “se interessam mais pelos detalhes do espetáculo político, tais como quem ganha, quem perde, como, por que e qual foi a última jogada política” (Tello, 2015, pág. 168). As notícias se adaptam ao “espetáculo”, a fim de mais visualizações e engajamento, criado pela rivalidade entre os candidatos. Logo, muitas pessoas não necessariamente votam por gosto pessoal, mas sim por antipatia em relação ao outro, pois se tornam inimigos. Empoli diz que algumas “notícias” constroem uma realidade paralela na qual a veracidade dos fatos se torna secundária, dando prioridade à circulação de informações, por mais absurdas e falsas que sejam (2019, p. 23-24). Ademais, é importante ressaltar que as notícias são redigidas por pessoas com suas próprias opiniões. Gutemberg e Leal (2015) ilustram em seu artigo como a mesma notícia sobre as manifestações de março de 2015, escrita por editoras diferentes, apresentam variações significativas devido às ideologias, tanto dos jornalistas, quanto dos leitores.

Esfera pública

Com a internet atingindo 92,5% dos domicílios brasileiros em 2023 (IBGE, 2023), houve uma transformação radical na forma como nos comunicamos, consumimos e participamos da vida política. Com a evolução da mídia e seu impacto na política, esta agora precisou se adaptar às regras da mesma. Segundo Tello (2015), os meios não obrigatoriamente têm o poder, mas sim são o “espaço onde se cria o poder”, tornando-se uma esfera pública formadora de opinião.

Em primeiro instante, a opinião pública é o posicionamento dos cidadãos, que geram debates, sobre discussões de interesse coletivo (Oliveira, 2010). No entanto, “toda opinião



é uma combinação entre informação e predisposição: a informação forma uma imagem mental sobre um determinado tema, e a predisposição motiva uma conclusão sobre ele” (Zaller, 1991). Logo, depende da interpretação e vivência da pessoa, não necessariamente se baseia em dados concretos. Habermas (1984) define esfera pública como reunião de pessoas privadas que usam a razão para construir uma opinião pública com base no melhor argumento. A esfera pública burguesa era influenciada por interesses próprios, com foco na propriedade privada. Já com o surgimento e evolução da tecnologia, os interesses privados começam a virar uma disputa por influência e visibilidade, deixando de ser de fato natural e tornando-se publicitária. Com isso, Almeida (2016) critica a superficialização do debate político que a mídia provocou. E, assim, continua: “consenso fabricado não é opinião pública. A crítica cede lugar ao conformismo e o consenso passa a ser uma boa vontade conquistada com a publicidade” (p. 64).

De acordo com uma pesquisa do DataSenado (2019), cerca de 80% dos brasileiros afirmam que as redes sociais são uma das principais fontes de informação política. Isso pode ser atribuído à praticidade que as plataformas oferecem, permitindo um acesso mais customizado à informação, o que se adequa à dinâmica da rotina corrida da maioria dos usuários. Diferente dos meios tradicionais, como a televisão, com uma programação abrangente, as redes filtram o conteúdo para se alinhar aos interesses individuais. Então, embora a credibilidade das redes não seja alta, as pessoas continuam se informando, em grande parte, pelas mesmas. A grande questão é o uso de algoritmos. Um destes é o filtro bolha que se estabelece na “filtragem das informações que se apresentam ou deixam de serem apresentadas ao indivíduo a partir dos ‘rastros’ coletados por meio da prática informacional pregressa desses usuários na Rede” (Santana; Neves, 2021).

Além das câmaras de eco que são “uma rede ativa de usuários, na qual ideias semelhantes são amplificadas ou reforçadas por meio de um processo de compartilhamento repetitivo de uma mesma ideia” (Morini et al, 2021). Ou seja, um espaço midiático projetado para maximizar o alcance de mensagens com as preferências do usuário e limitar a exposição a informações diferentes. Um dos malefícios é quando tal espaço vira uma arena de fake news. Hoje, a padronização das informações torna cada vez mais difícil para os usuários discernir entre notícias verdadeiras e falsas (Zuboff, 2020, p. 569). Gerando, assim, um lugar manipulador e tendencioso que promove o isolamento ideológico, não o debate democrático.

METODOLOGIA

O método utilizado neste estudo é a qualitativa, ou seja, realizada por meio de análises e



percepções para obtenção dos resultados. Em relação ao tipo, o artigo classifica-se como explicativo que desenvolve a pesquisa experimental com objetivo de explicar algumas situações que contribuem com a ocorrência de um fenômeno. Por fim, para obtenção dos dados, utilizou-se dados secundários, como sites, artigos, livros e fontes governamentais. Após a coleta dos dados, procedeu-se à análise e interpretação dos resultados para atribuir significado ao fenômeno. No presente estudo, a análise se concentrou em estabelecer conexões entre o caso de João Campos e as teorias políticas sobre a mídia, buscando identificar padrões e insights relevantes.

DESENVOLVIMENTO

Histórico Político

João Henrique Campos, nascido em 1993 em Recife, é bisneto de Miguel Arraes e filho de Eduardo Campos, ambas figuras políticas importantes no Estado. Formado em Engenharia Civil pela Universidade Federal de Pernambuco, iniciou sua trajetória política no PSB, partido de sua família, dois anos após ter sido cogitado para concorrer nas eleições de 2014. Em 2016, foi chefe de gabinete de Paulo Câmara, governador escolhido por Eduardo Campos. Em 2018, foi eleito o deputado federal mais votado do estado. Em 2020, tornou-se o prefeito mais jovem da história da cidade. Em 2024, adquire mais um título, dessa vez, como o terceiro prefeito reeleito mais votado da história da cidade, com cerca de 78% dos votos.

Eleições 2018

Com o apoio da família e do partido, Campos se destacou ao associar sua imagem à dinastia política, resultando na maior parte das notícias vinculando-o diretamente a esse legado. Embora rejeite o título de herdeiro político, ele conseguiu atrair votos devido ao legado de seu pai e do bisavô. “Foi abraçado e beijado principalmente pelo eleitorado mais velho e feminino, que dizia a ele coisas como ‘meu menino’ e ‘tão lindo, parece meu filho’, além de pedidos para que ele seja o próximo governador.” (El país, 2018). Ademais, contava com mais de 1 milhão de reais investidos pelo PSB no fundo partidário em sua campanha e com mais de 30 cabos eleitorais para divulgação (El país, 2018). Conseguindo, assim, mais de 90% das urnas apuradas, virando o deputado federal mais votado de Pernambuco. “A eleição do jovem de 23 anos já era esperada. João é tido por muitos como o sucessor político do seu pai, Eduardo Campos.” (Diário de Pernambuco, 2018).



Eleições 2020

A gestão anterior do PSB, liderada por Geraldo Júlio, na prefeitura, foi marcada por diversos problemas e João Campos se apresentou como uma alternativa de renovação. Com a prisão de Lula (PT) e o histórico conturbado do PT, o PSB, em busca de manter-se no poder, adotou uma postura de desespero, levando Campos a difamar Marília Arraes (PT) e seu partido político. Ele se apresentou como o prefeito da nova geração, focado no futuro, e no segundo turno, apostou no antipetismo. Sua publicidade, em 2020, foi acusada, várias vezes, de propagar fake news e de difamação. Em um dos casos, a Justiça interferiu proibindo que a Frente Popular do Recife, coligação de Campos, distribuisse panfletos difamatórios sobre Marília Arraes, com outros a favor do mesmo (G1, 2020a). Além de haver processo de propaganda televisiva com o mesmo teor ofensivo.

Em contrapartida, a Justiça Eleitoral também ordenou que a coligação Recife Cidade da Gente, chefiada por Marília Arraes, retirasse do ar uma propaganda que vincula João Campos a comportamentos machistas e desrespeitosos (G1, 2020b). Os debates dos candidatos apelavam para críticas contra o partido e as ações do adversário. As principais críticas se baseavam nos anos desgastados do PSB no poder, a pouca idade e experiência do primo. Todas essas polêmicas mancharam a imagem de ambos, principalmente por serem primos, ocorrendo vários comentários em seus debates sobre até que ponto as pessoas vão para ter influência. E nessa disputa acirrada, no segundo turno, João venceu com 56% dos votos.

Eleições 2024

Dessa vez, a campanha de João Campos criou uma identidade própria. Através de dancinhas, músicas e memes, o político conseguiu utilizar as redes sociais como suas maiores aliadas. Conseguindo se reeleger como o prefeito com a maior votação para a prefeitura na história recifense. Atualmente, Campos tem seguidores no Instagram que somam quase o dobro da população da capital, superando prefeitos de outras capitais muito maiores. Com Bolsonaro sendo o primeiro político brasileiro a utilizar as mídias sociais como principal meio de comunicação, essa técnica acabou sendo mais adotada a princípio pela direita, enquanto o campo progressista tende a se comunicar mais por meio das mídias tradicionais. Porém, João Campos quebrou essa tendência e conseguiu ser votado por diferentes grupos, incluindo petistas e bolsonaristas.



Promoção do produto João Campos

João Campos, durante os primeiros dois anos de sua gestão de 2020, foi extremamente mal avaliado. Sua administração, assim como a de Geraldo Júlio (PSB), não teve impactos positivos significativos, e diversos problemas começaram a surgir. Alguns exemplos foram em relação ao pagamento do piso salarial da enfermagem e um reajuste nulo no salário dos professores municipais. O ápice dessa gestão ocorreu durante as cheias de 2022, quando a cidade sofreu com uma tragédia: desabamentos em morros e diversas pessoas afetadas e mortas, virando uma das maiores cheias da história do Estado. Sendo efeito direto da falha do governo em realizar investimentos massivos em prevenção e recuperação, pois, apesar do orçamento previsto para a situação ser de R\$48 milhões, apenas R\$1,3 milhões foram efetivamente gastos. O que prejudicou ainda mais a imagem do PSB foi que, durante o período de 2019 a 2021, os gastos com propaganda eleitorais e políticas de Geraldo Júlio e João Campos somaram mais de R\$ 140 milhões, enquanto a prefeitura não utilizava adequadamente os recursos para atender as necessidades da população mais carente e de áreas mais vulneráveis.

Logo, os números não eram nada promissores. O déficit habitacional chegava a 7 mil casos, cerca de 30% da população do Estado vivia em condições de vulnerabilidade e Recife, ainda, obteve um dos piores índices de saneamento básico do Brasil. Para piorar, a comunicação nas redes sociais era centrada em postagens as quais João Campos se mostrava em seu escritório ou em áreas nobres da cidade, tentando evidenciar a “qualidade” de Recife, focando no urbanismo tático nessas mesmas áreas, ou seja, pintura de ruas. O que não agradava os recifenses, em especial aqueles que moram nas periferias, que não viam reflexos dessa “qualidade” em suas comunidades. Assim, Campos não era nada carismático e foi vaiado em vários eventos, o que perdurou até o começo de 2023.

A contratação de uma boa agência foi crucial para a mudança da imagem pública. A figura de um político é constantemente moldada por percepções pré-existentes, e no caso do político, dois estigmas que dificultavam sua aproximação com grande parte da população foram de todo político ser corrupto e o de pessoas de elite, que frequentemente são associadas à ideia de serem oportunistas e egoístas. Dessa forma, o principal passo seria reverter essas visões, desassociando sua imagem de “filhinho de papai” e conquistando um eleitorado mais amplo, especialmente daqueles que se sentem negligenciados pelo governo. A mídia digital é uma fonte de informações que oferece oportunidades para quem busca se destacar, seja através da criação de conteúdo original e criativo, da construção de uma marca forte ou do uso estratégico para fins profissionais. Agora, então, seu foco seria uma mudança significativa em sua forma de comunicação já em 2023, pois visava a reeleição no ano seguinte.



Primeiramente, ele deixou seu escritório e passou a ir diretamente às ruas, saindo do ambiente fechado para aparecer frequentemente em visitas às obras, seja assinando, monitorando ou entregando projetos. O político intensificou a interação com seus seguidores, respondendo diretamente a pedidos e comentários feitos nas postagens. Então, se ele postava uma obra em Casa Amarela e alguém de Ibura pedia algo para seu bairro, ele respondia tal comentário com outro vídeo, só que, dessa vez, em Ibura realizando o pedido. Isso deu força a sua associação como “o cara que faz”, posteriormente, tal apelido foi usado em suas propagandas eleitorais. Como muitos eleitores já não acreditam que os candidatos cumprirão suas promessas, uma campanha centrada em propostas perde impacto. Mas uma campanha focada nas ações concretas de políticas públicas pode reverter essa percepção. Mesmo que não sejam sempre perfeitas ou completas, as pessoas geralmente não têm tempo e interesse para investigar os detalhes por trás das políticas públicas e, muitas vezes, não querem questionar suas preferências já estabelecidas, abdicando de um olhar mais crítico.

Os usos de bordões, músicas de fundo e memes fortaleceram a base do TikTok, pois esta reside em recomendações algorítmicas impulsionadas pelas interações do usuário, centralizadas na seção “For You”. O Instagram, por sua vez, possui uma seção similar chamada “Explore”, com os mesmos princípios. Ou seja, os conteúdos foram distribuídos com base em padrões de predisposição e probabilidade de identificação com as recomendações, como câmara de eco e filtro bolha. É algo que vem se atualizando, então redes sociais, em geral, são uma amplitude de cada função. Então, se no Whatsapp o propósito é mensagens com pessoas conhecidas ou com gostos semelhantes, no Tik Tok o objetivo principal é fazer vídeos curtos para ter o maior alcance possível. Logo, uma publicação para o story tem uma lógica visual e uma narrativa diferente do que aquilo que vai para o feed. Políticos, assim como influenciadores, não podem ignorá-las, mas não podem ser repetitivos e cansativos. A atualização constante e os estudos ajudam a evitar isso. Exemplos como Obama, Trump, Collor e Bolsonaro enriquecem as pesquisas, mas não basta só copiar as estratégias, é preciso adaptá-las ao contexto atual.

Ademais, o prefeito se aproximou da cultura do brega funk, um gênero musical popular e tradicional de Recife, como uma tentativa de se distanciar da imagem de “playboy” e se aproximar das classes populares. Porém, como ele não cresceu na periferia, ele buscou estabelecer um vínculo com pessoas que representavam essa realidade, chamando personalidades influentes de bairros populares para participar de suas campanhas e vídeos. Um exemplo foi a participação de Neiff, uma figura conhecida no cenário jovem, que foi convidado a gravar com Campos, incentivando o “nevou”, que envolve platinar o cabelo, uma moda popular entre adolescentes. Essa interação lhe deu uma imagem mais acessível,



quebrando o estereótipo elitista, além de render mais de 80 milhões de visualizações em todas as redes. Aparecer ao lado de celebridades locais, dançando passinho, dizendo “respeita meu brega”, cantando Alceu Valença e pedindo benção a Ivete Sangalo foram formas eficazes de se popularizar. Essas ações foram amplamente divulgadas em redes sociais e perfis famosos de Recife, como Brega Bregoso e Recife Ordinário, ambos com milhões de seguidores no Instagram. Isso deu ainda mais visibilidade, colocando-o em evidência em comparação a outros candidatos que possuíam propostas semelhantes, mas não conseguiam gerar a mesma repercussão midiática ou não tinham os mesmos recursos financeiros. Assim, a gestão de Campos não se limitava apenas a uma ideologia ou discurso político, mas se baseava no posicionamento como alguém que está sempre em sintonia com os anseios do momento e as tendências culturais.

Já com essa aproximação estabelecida, interagiu com seus seguidores nas redes, respondendo a comentários nos quais perguntavam sobre seu cotidiano, dando origem ao meme se ele já havia almoçado ou não. Tal meme, que se espalhou, se tornou um símbolo de uma gestão acessível, com os eleitores questionando o tempo todo “meu prefeito já almoçou?”, fora e dentro da internet. No qual ele respondia em lugares diversos, almoçando (ou não) às pressas pois precisava trabalhar. Esse simples gesto ajudou a humanizar, ainda mais, sua imagem e, como as empresas, a criar sua própria identidade. Com o passar do tempo, os candidatos perceberam que é melhor ter um fã do que apenas um eleitor, criando um vínculo baseado em identificação e apego. Ao mostrar seus erros e gostos, como nos vídeos “erros de gravação”, frequentemente gravados por criadores digitais. Campos se aproximou do público, tornando a política mais leve e menos séria. O que parece algo simples, mas abre uma porta para a intimidade daquele político. Logo, as pessoas já tinham se apegado a ele e ignoravam qualquer comentário em oposição a ele, fortalecendo a ideia central da polarização afetiva. Isso se deve, também, ao efeito das fake news mais como reforço do que como gerador de debates. Quando um eleitor se depara com informações que corroboram suas convicções políticas, a tendência é que ele as aceite e as dissemine. Mas quando vê informações contrárias às mesmas, as rejeitam por associar a mentiras, associação gerada pela rigidez da calcificação política. Isso é relacionado à crescente confusão entre o papel de eleitor e o de fã, transformando políticos em figuras idolatradas e a mídia em um campo de batalha.

Além disso, enquanto é frequentemente visto em momentos de trabalho, também se mostra em situações mais pessoais, sempre com carisma. A imagem de um candidato jovem e atraente cativa muitas pessoas, uma estratégia amplamente utilizada no marketing de Collor. Em algumas publicações, há um foco na sua aparência, que é reforçado por comentários recorrentes que destacam esse aspecto, como “meu prefeito já tomou o way



hoje?”. Ao mesmo tempo, a imagem de um casal apaixonado com sua namorada, Tabata Amaral (PSB), também política, complementa sua narrativa como um homem atencioso.



Fonte: João Campos (2024a)



Fonte: João Campos (2024b)

Para um candidato conquistar uma grande vantagem nos votos, também depende da falta de eficácia da campanha dos concorrentes. Diferente da campanha anterior, João Campos deu prioridade a executar políticas públicas por grande parte de Recife, divulgando com bons métodos de marketing ao invés de focar em difamação. Enquanto isso, seus opositores adotaram posturas mais clássicas, sem inovação ou capacidade de engajamento nas redes sociais. Gilson Machado (PL) optou por uma atitude mais agressiva, utilizando táticas bolsonaristas para difamar Campos, usando acusações infundadas. Essas acusações foram tão constantes que ocasionaram diversos processos judiciais por disseminação de fake news, algo sempre destacado nos debates por João Campos. Tais falas, além de sem base, tinham um objetivo claro de polarizar a disputa e tornar Campos mais um inimigo a ser combatido, como parte de um “espetáculo político”, em que os eleitores acabam se identificando mais com o ataque ao opositor do que com as propostas de seus próprios candidatos. Mas não funcionou, pois até o eleitorado bolsonarista, em grande parte, votou em Campos. Já Dani Portela, a qual tinha propostas interessantes para o mesmo público-alvo do prefeito, não tinha a mesma visibilidade, recursos e estratégias. João e sua agência, por outro lado, construíram as bases para sua reeleição estrategicamente, enquanto os opositores pareciam despreparados. Para materializar a diferença dos seguidores dos candidatos:



Tabela 1: Dados arredondados da quantidade de seguidores no dia 14/02/2025

| CANDIDATO | INSTA | TIK TOK |
|------------------------|--------|---------|
| João Campos (PSB) | 2,9 MI | 915,9K |
| Gilson Machado (PL) | 38,3K | 39,8K |
| Daniela Portela (PSOL) | 56,1K | 3K |
| Daniel Coelho (PSD) | 71,4K | 24,2K |

Fonte: elaborado pela autora com dados dos perfis oficiais dos candidatos

As redes sociais dão a possibilidade de qualquer pessoa ser reconhecida em outros lugares, seja por carisma, seja por estratégia de marketing. Essa característica é exemplificada pelo caso de João Campos, visto que o número de seguidores no Instagram atualmente é o dobro da quantidade de habitantes recifenses, conseguindo apoio em outras cidades e estados. Ademais, o seu privilégio político e financeiro favoreceu sua campanha, especialmente, porque conseguiu o maior empréstimo da história do Banco Interamericano de Desenvolvimento para uma cidade, no valor de R\$2 bilhões, assinado em maio de 2023. Esse empréstimo foi destinado a obras de infraestrutura, habitação e resiliência urbana. Com isso, houve monitoramento, por alguns sites, das obras financiadas, observando que ele priorizava o início das construções para divulgá-las, sem focar, necessariamente, na qualidade e na conclusão das mesmas. Esse comportamento foi alvo de questionamentos pelos mesmos sites. Na campanha, o prefeito destinou quase todo o valor arrecadado, mais de 9 milhões de reais, sendo a maior parte desse montante aplicada à sua publicidade.

Além disso, Campos não se classifica como nenhuma ideologia específica. Em sua declaração, “eu não sou de esquerda, nem de direita, eu faço obras”, ele demonstra sua ênfase em uma gestão eficiente, sem se prender a rótulos ideológicos. Esse posicionamento reflete uma postura que prioriza resultados concretos, o que pode ser um dos principais fatores para atrair ou afastar eleitores. Ao focar em ações e realizações, ele busca conquistar apoio através de sua capacidade de entregar resultados, ao invés de depender exclusivamente de uma ideologia. Então, dessa forma, há mais possibilidade de conseguir conquistar pessoas com ideologias opostas, focando em ações que favoreçam a cidade e não extremistas. Aliás, em 2024, João Campos pôde aproveitar o efeito manada, no qual eleitores indecisos, influenciados por pesquisas públicas e grupos sociais, adotam o “voto útil” em favor do candidato com mais chances de vitória. Desse modo, o comportamento dos usuários no celular passa a ser um indicador importante para as emissoras e produtores de conteúdo, ajudando-os a decidir o que produzir ou exibir. Eles priorizam aquilo que está em alta, seja nos programas de fofoca, seja nas notícias, alinhando a programação ao que gera mais engajamento e interesse nas plataformas móveis. Com a popularização de vídeos virais e memes nas redes sociais, qualquer momento inusitado, como um prefeito dançando brega funk e usando uma juliet, famoso entre os jovens, se transforma em um espetáculo que viraliza rapidamente.



Por fim, com o afastamento de polêmicas, Campos se retrata com o PT e sua prima. Se em 2020, apostou no antipetismo, agora, ele surge como principal aposta para a renovação do campo progressista, sendo considerado uma forte opção para a presidência em 2026. Essa renovação se faz cada vez mais urgente, do ponto de vista eleitoral, diante do envelhecimento natural do presidente Lula, facilitando a aproximação entre ambos, que agora buscam construir uma aliança em prol do futuro do progressismo.

CONCLUSÃO

Este estudo teve o intuito de exemplificar o impacto da mídia digital nos votos eleitorais, por meio do caso João Campos, um fenômeno nas eleições de 2024, em Recife. Para isso, contextualizamos os dois aspectos importantes desse tema, a mídia e a política, e, com isso, sua inter-relação atual na sociedade. Além disso, explicamos o estudo de caso, através de dados secundários, incluindo o próprio perfil e histórico do político. Entre os principais achados do artigo destaca-se que as pessoas estão, cada vez, mais utilizando as redes sociais para se informar, apesar da desconfiança nas mesmas. E, diante disso, o marketing eleitoral tende a se adaptar ao cenário, usando a tecnologia para estreitar o vínculo com os eleitores e manipular o fluxo de informações a seu favor. O fenômeno ilustra bem como, por meio da contratação de agência e de recursos financeiros, a manipulação da imagem e a construção de uma narrativa em torno da figura pública nas redes sociais pode influenciar, decisivamente, o comportamento do eleitorado, além de reforçar a polarização política e, agora, afetiva já existente.

Outro achado é que essas polarizações se fortalecem com as redes, pois, através de algoritmos, como a câmara de eco e filtro bolha, selecionam as informações para os usuários. Em um contexto no qual as redes sociais se tornaram protagonistas da comunicação política, conclui-se que o voto está cada vez mais sendo moldado por estratégias midiáticas. Assim, as plataformas se tornaram um lugar manipulador e publicitário que promove o isolamento ideológico, não o debate democrático. Além das pessoas ficarem mais propícias a acreditarem com mais facilidade nos conteúdos, principalmente de perfis famosos, e em qualquer notícia que seja a favor de seus princípios, abdicando da criticidade. Ademais, este artigo teve a limitação da ausência de informações sobre a divisão dos eleitores, por gênero, idade e outros grupos, não considerando-as no estudo. Além de que, em intenções de votos próximas das eleições, não houveram grandes padrões relevantes para a questão. Em conclusão, o artigo conseguiu explicar de maneira satisfatória como a mídia digital interferiu na campanha eleitoral de João Campos.



REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Jorge. Entropia - Revista do Laboratório de Movimentos Sociais e Mídia. vol. 1, n. 1, p. 57-87, Rio de Janeiro, jul/dez, 2016.

AMANTINO, Antônio Kurtz. Democracia: a concepção de Schumpeter. Revista teoria e evidência econômica, v. 5, n. 10, 1998.

ANDRADE, Ubiratan da Costa. Como ganhar uma eleição utilizando o marketing político. 1994.

CASTELLS, Manuel. Comunicación y poder. Alianza Editorial, 2009.

CNN, D. Quais são os países mais democráticos do mundo? Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/politica/paises-mais-democraticos/>>.

COOK, T. Making laws and making news. Media strategies in the U.S. House of Representatives. Washington: The Brookings Institution, 1989.

DATA SENADO. Redes sociais influenciam voto de 45% da população, indica pesquisa do DataSenado. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2019/12/12/redes-sociais-influenciam-voto-de-45-da-populacao-indica-pesquisa-do-datasenado>>.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 2018. Com mais de 400 mil votos, João Campos é o deputado federal mais votado de Pernambuco. Disponível em: <<https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/politica/2018/10/com-mais-de-400-mil-votos-joao-campos-e-eleito-deputado-federal-mais.html>>.

DOWNS, A. Uma teoria econômica da democracia. São Paulo: Edusp, 1999.

EL PAÍS, 2018. M.R. Filho de Eduardo Campos perpetua o poder da família em Pernambuco. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/10/politica/1539200181_132029.html>.

EMPOLI, Giuliano da. Os engenheiros do caos: Como as fakes news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições. Vestígio Editora, 2019.

JOÃO CAMPOS, 2024a. Pronto pra mais! ▢ É 40! ▢. Recife. 14 set. 2024. Instagram: @joaocampos. Disponível em https://www.instagram.com/p/C_59Jtxhba/?igsh=cmkxMmFvZmRkOWVp.

JOÃO CAMPOS, 2024b. Tem que respeitar a Virada Recife, viu! ▢▢▢ Mais um dia concluído com sucesso. ▢▢. Recife. 30 dez. 2024. Instagram: @joaocampos. Disponível em https://www.instagram.com/p/C_59Jtxhba/?igsh=cmkxMmFvZmRkOWVp.



www.instagram.com/reel/DEM1xsixR4f/?igsh=Y3p2dWQ0dDBoYnM=

GUAZINA, Liziane. O conceito de mídia na comunicação e na ciência política: desafios interdisciplinares. *Revista Debates*, v. 1, n. 1, p. 49-49, 2007.

GUTEMBERG, Alisson; LEAL, Zulenilton S. O jogo político na arena midiática: uma análise do enquadramento noticioso na cobertura das manifestações de março de 2015. *Revista Temática*, Ano XI, n, 2015.

G1, 2020a. Justiça Eleitoral proíbe Frente Popular de distribuir panfletos contra Marília Arraes. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/eleicoes/2020/noticia/2020/11/24/justica-eleitoral-proibe-frente-popular-de-distribuir-panfletos-contramarilia-arraes.ghtml>.

G1b, 2020b. Justiça determina que chapa de João Campos pare de distribuir panfletos contra Marília Arraes. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/guilherme-amado/justica-determina-que-chapa-de-joao-campos-pare-de-distribuir-panfletos-contramarilia-arraes-1-24763491>.

G1, 2024. Datafolha no Recife: confira intenção de voto para prefeitura por gênero, idade, escolaridade, cor, religião e escolha do presidente em 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/eleicoes/2024/noticia/2024/10/04/datafolha-no-recife-confira-intencao-de-voto-para-prefeitura-por-genero-idade-escolaridade-cor-religiao-e-escolha-do-presidente-em-2022.ghtml>.

HABERMAS, Jürgen. Mudanças estrutural da esfera pública. Rio de Janeiro, Biblioteca Tempo Universitário, 1984.

IBGE. Internet foi acessada em 72,5 milhões de domicílios do país em 2023 | Agência de Notícias. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/41024-internet-foi-acessada-em-72-5-milhoes-de-domicilios-do-pais-em-2023>.

MANIN, Bernard; PRZEWORSKI, Adam; STOKES, Susan C. Eleições e representação (Tradução de Felipe Duch). *Lua Nova: revista de cultura e política*, p. 105-138, 2006.

MIGUEL, Luis Felipe. Um ponto cego nas teorias da democracia: os meios de comunicação. *BIB*, Rio de Janeiro, n. 49, 1º sem, 2000.

MORINI, V., POLLACCI, L. e ROSSETTI, G. Toward a standard approach for echo chamber detection: Reddit case study. *Applied Sciences*, 2021.

NUNES, Felipe; TRAUMANN, Thomas. Biografia do abismo: Como a polarização divide



famílias desafia empresas e compromete o futuro do Brasil. Rio de Janeiro, Editora Harper Collins, 2023.

OLIVEIRA, Vânia Aparecida Rezende de. Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. CADERNOS EBAPE. BR, v. 8, n. 4, artigo 12, Rio de Janeiro, dez. 2010.

REIS, Maria Dulce. Democracia grega: a antiga Atenas (séc. V. a C.). Sapere Aude, Belo Horizonte, v. 9, n. 17, p. 45-66, 2018.

SANTANA, Ramon Davi; NEVES, Bárbara Coelho. O Efeito” filtro bolha” e a filtragem da informação por meio da mediação algorítmica. Tendências da Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação, v. 14, 2021.

TELLO, Diana Carolina Valencia. Estado, sociedade e novas tecnologias: compreendendo as transformações institucionais e sociais no século XXI. Curitiba: Juruá, 2015.

TSE. O Direito Eleitoral como elo entre a democracia e a representação política. Revista Eletrônica EJE ano IV - nº 4 - junho/julho 2014.

UFRGS, Instituições Políticas | I Seminário Internacional de Ciência Política. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/sicp/instituicoes-politicas/>>.

WOLTON, D. Elogio do grande público: uma teoria crítica da televisão. Porto: Asa, 1994.

ZALLER, John R. Information, Values, and Opinion. American Political Science Review, v.85, n.4, 1991, p.1215-1237

ZUBOFF, Shoshana. A era do capitalismo de vigilância. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2019.

