

# Interseções

REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES



## UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

### **Reitor**

Prof. Ricardo Lodi Ribeiro

### **Vice-Reitor**

Prof. Mario Sergio Alves Carneiro

### **Pró-Reitor de Graduação**

Prof. Lincoln Tavares Silva

### **Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa**

Prof. Luís Antônio Campinho Pereira da Mota

### **Pró-Reitora de Extensão e Cultura**

Profª. Cláudia Gonçalves de Lima

### **Pró-reitoria de Políticas e Assistência Estudantis**

Profª. Catia Antonia da Silva

### **Centro de Ciências Sociais**

Profª. Dirce Eleonora Nigro Solis

### **Instituto de Ciências Sociais**

Prof. Ronaldo de Oliveira Castro

Prof. Fernando Lattman-Weltman

### **Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais**

Prof. Paulo D'Avila Filho (Coordenação Geral)

Profª. Maira Covre (Coordenação Adjunta)

Profª. Lia Rocha (Coordenação Acadêmica)

DOI: 10.12957/irei.2021.60642

ISSN 2317-1456

# Interseções

REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES

ano 23 número 1  
junho de 2021

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

## **Interseções** **Revista de Estudos Interdisciplinares**

*Interseções: revista de estudos interdisciplinares* é uma publicação organizada pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Seu objetivo é divulgar estudos baseados na interdisciplinaridade das ciências humanas, considerada indispensável para a reflexão sobre a realidade sociocultural dinâmica, cambiante e complexa do mundo contemporâneo.

### **Editores**

Maria Claudia Coelho, Paulo D'Ávila e Waleska Aureliano

### **Assistente Editorial**

Thayz Guimarães

### **Estagiária**

Thaissa Cabral

### **Revisão de Texto**

Dayse Lúcia Mendes

### **Tradução**

Marcelo Burgos

### **Diagramação**

Sigaud Gestão e Capacitação Empresarial

## **Publicação Quadrimestral – 2021.1**

## **Conselho Editorial**

Anália Torres, Instituto Universitário de Lisboa  
Antónia Pedrosa de Lima, Instituto Universitário de Lisboa  
Bernardo Ferreira, Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Carlos Aurélio Pimenta de Faria, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais  
Cecília Loreto Mariz, Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Clara Araújo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Clara Cristina Jost Mafra (*in memoriam*)  
Clarice Ehlers Peixoto, Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Claudia Barcellos Rezende, Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Cristina Rocha, Western Sydney University, Sydney, Austrália  
Cynthia Sarti, Universidade Federal de São Paulo  
Guy Bellavance, Universidade de Quebec  
Hector Leis, Universidade Federal de Santa Catarina  
Helio R. S. Silva, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Ítalo Moriconi, Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
João Trajano Sento-Sé, Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
José Machado Pais, Universidade de Lisboa  
José Reginaldo Gonçalves, Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Josué Pereira da Silva, Universidade Estadual de Campinas  
Jurandir Freire Costa, Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Leonardo Avritzer, Universidade Federal de Minas Gerais  
Luiz Eduardo Soares, Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Luiz Flavio Costa, Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Maria Luiza Heilborn, Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Marjo de Theije, Universidade Livre de Amsterdã  
Mark Harris, University of St Andrews, Escócia  
Maurício Tenório-Trillo, Universidade de Chicago  
Myrian Sepúlveda dos Santos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Néldia Archenti, Universidad de Buenos Aires  
Paul C. Freston, Wilfrid Laurier University, Waterloo, Ontário, Canadá  
Paulo Henrique Novaes Martins de Albuquerque, Universidade Federal de Pernambuco  
Ricardo Benzaquen de Araújo (*in memoriam*), Brasil  
Roberto DaMatta, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro  
Sahra Gibbon, University College London  
Sergio Costa, Universidade Livre de Berlim  
Sidney Chalhoub, Universidade Estadual de Campinas  
Susana Durão, Universidade de Lisboa  
Susana Margulies, Universidad de Buenos Aires  
Susana Narotzky, Universidade de Barcelona  
Valter Sinder, Universidade do Estado do Rio de Janeiro

## CATALOGAÇÃO NA FONTE

I61 Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares. – Ano 23, n.1 (2021) -  
- Rio de Janeiro: UERJ, NAPE, 1999-

Anual (1999), Semestral (2000), Quadrimestral (2019)  
Publicação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ.  
ISSN 2317-1456

1. Ciências humanas - Periódicos. 2. Ciências Sociais - Periódicos. I. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

CDU (30) 05

UERJ / REDE SIRIUS / PROTAT

### **Indexação:**

Índice de Ciências Sociais do IUPERJ;

CLASE – Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades;

LATINDEX – Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal;

EBSCO;

OPEN EDITION / Revues.org;

Cengage-Learning;

DOAJ – Directory of Open Access Journals

Homepage: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/index>

# Sumário

## Artigos

A Casa do Brasil de Lisboa: uma associação de Acolhida ..... 7

Ceres Karam Brum

DOI: 10.12957/irei.2021.60644

Gênero, cuidado e envelhecimento: um estudo sobre um grupo de mulheres idosas  
praticantes de pilates em Buenos Aires (AR) .....39

Silvana Maria Bitencourt

DOI: 10.12957/irei.2021.60645

Processos de saúde e doença no campo sagrado e as narrativas de ressignificação corpórea:  
o caso das cirurgias espirituais no Hospital Espiritual Casa de Hansen .....64

Valquíria da Silva Barros; Rosane Cristina Oliveira; Renato da Silva

DOI: 10.12957/irei.2021.60647

Civildade e técnicas de si como conceitos para análise sociológica das moralidades .....92

Alyson Thiago Fernandes Freire; Simone Magalhães Brito

DOI: 10.12957/irei.2021.60648

Os Sentidos em Campo: notas de uma Etnomusicologia Urbana ..... 113

Tamara de Souza Campos

DOI: 10.12957/irei.2021.60649

Aprendendo a ser mulher no cárcere..... 133

Isabela Cristina Alves Araújo; Luana Hordones Chaves

DOI: 10.12957/irei.2021.60650

## Entrevista

A Idade Média foi instaurada no Brasil? ..... 162

Eduardo Soczek Mendes

DOI: 10.12957/irei.2021.60651

## Memoriais

Memorial..... 174

Valter Duarte Ferreira Filho  
DOI: 10.12957/irei.2021.60652

Memorial..... 202

Rosane Manhães Prado  
DOI: 10.12957/irei.2021.60653

Memorial..... 229

Marcia de Vasconcelos Contins Gonçalves  
DOI: 10.12957/irei.2021.60654

# Contents

## Articles

Lisbon's Casa do Brasil: An Association of Acolhida ..... 7  
Ceres Karam Brum  
DOI: 10.12957/irei.2021.60644

Gender, Care and Aging: A Study About a Group of Elderly Women Who Practice Pilates in  
Buenos Aires (AR) .....39  
Silvana Maria Bitencourt  
DOI: 10.12957/irei.2021.60645

Health processes and disease in the sacred field and the narratives of bodily resignification:  
The case of spiritual surgeries at the Casa de Hansen Spiritual Hospital .....64  
Valquíria da Silva Barros; Rosane Cristina Oliveira; Renato da Silva  
DOI: 10.12957/irei.2021.60647

Civility and Technologies of the Self as Concepts for the Sociological Analysis of Moralities .....92  
Alyson Thiago Fernandes Freire; Simone Magalhães Brito  
DOI: 10.12957/irei.2021.60648

The Senses in the Field: Notes of an Urban Ethnomusicology ..... 113  
Tamara de Souza Campos  
DOI: 10.12957/irei.2021.60649

Learning How to Be a Woman in Prison ..... 133  
Isabela Cristina Alves Araújo; Luana Hordones Chaves  
DOI: 10.12957/irei.2021.60650

## Interview

Were the Middle Ages Established in Brazil? ..... 1622  
Eduardo Soczek Mendes  
DOI: 10.12957/irei.2021.60651

## Memorials

Memorial..... 1744

Valter Duarte Ferreira Filho  
DOI: 10.12957/irei.2021.60652

Memorial..... 2022

Rosane Manhães Prado  
DOI: 10.12957/irei.2021.60653

Memorial..... 2299

Marcia de Vasconcelos Contins Gonçalves  
DOI: 10.12957/irei.2021.60654

# Artigos

## A Casa do Brasil de Lisboa: uma associação de Acolhida

Ceres Karam Brum<sup>1</sup>

### Resumo

Este trabalho parte do estranhamento de encontrar na Europa uma pluralidade de Casas denominadas “Casa do Brasil” e que não se constituem necessariamente em lugares de habitação. Neste sentido, no presente artigo, dando continuidade às reflexões sobre as Casas do Brasil na Europa que pesquisei em Paris, Madri e Munique, abordo a experiência realizada entre 2016 e 2021, na Casa do Brasil de Lisboa (CBL). Para construir um entendimento sobre a configuração da CBL ao longo de sua existência focalizo aspectos de sua história e atuação no universo do associativismo imigrante em Portugal. A Casa do Brasil de Lisboa vem efetuando um importante trabalho de garantia dos direitos dos imigrantes, especialmente de brasileiros em Portugal. Eles a procuram com o intuito de se informar e “dialogar” com o estado português, através de um conjunto de atividades/serviços oferecidas pela Casa do Brasil de Lisboa. Com o intuito de apresentá-las desenvolvo algumas reflexões sobre o trabalho do Grupo Acolhida. Ele reúne semanalmente na Casa do Brasil de Lisboa e/ou *on-line*, imigrantes que desejam dialogar sobre suas experiências em Portugal. A discussão que perpassa este texto e o conecta com a Antropologia da casa, a partir do nome Casa do Brasil, destaca a casa como um lugar de simbolização coletiva e individual que extrapola sua dimensão de moradia, remetendo as noções de casa-nação, territorialização/(des)territorialização de identidades e solidariedade imigrante na Europa. Logo, que significados adquire o nome casa nesta perspectiva? O que liga as Casas do Brasil na Europa e quais as particularidades da Casa do Brasil de Lisboa)? Desejo cotejar tais questões ao longo deste artigo com o intuito de analisar o trabalho desenvolvido na CBL e sua importância para a comunidade imigrante em Portugal.

### Palavras-chave

Casa-nação. Etnografia. Brasilidades. Acolhida.

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia social, docente e pesquisadora do Departamento de Ciências Sociais da UFSM. E-mail: cereskb@terra.com.br.

## Abstract

This paper originates from the strangeness of finding in Europe a plurality of Houses named "Casas do Brasil" (Brazil Houses) that aren't necessarily constituted as housing buildings. In this sense, in this paper, I'll give continuity to the reflections regarding the Casas do Brasil in Europe I've researched in Paris, Madrid and Munich, and I address the experience carried out between 2016 and 2021 in Lisbon's Casa do Brasil (CBL). To construct an understanding regarding CBL's configuration throughout its existence, I focus on aspects of its history and operations in the universe of immigrant association in Portugal. Lisbon's Casa do Brasil has been doing and important work for guaranteeing the immigrants' rights, especially Brazilian immigrants in Portugal. They look for it with the intention to be informed and to "dialog" with the Portuguese state through a set of activities/services offered by Lisbon's Casa do Brasil. With the purpose of introducing them, I elaborate on a few reflections regarding the Acolhida Group. The group has weekly meetings in Casa do Brasil and/or online meetings for immigrants who wish to talk about their experiences in Portugal. The discussion that spans this text and connects it with the anthropology of the house, because of the name Casa do Brasil, highlights the house as a place of collective and individual symbolization that extrapolates its dimension of housing, alluding to the notions of nation-house, territorialization, (de)territorialization of identities and immigrant solidarity in Europe. Thus, what meanings does the word "house" acquire in this perspective? What connects the Casas do Brasil in Europe and which are the particularities of Lisbon's Casa do Brasil? I intend to compare these issues throughout the paper with the purpose of analyzing the work developed in CBL and its importance to the immigrant community in Portugal.

## Keywords

Nation-house. Ethnography. Brazilianess. Acolhida.

## Palavras Iniciais

Em março de 2016, após andar algum tempo no colorido e luminoso Bairro Alto, deparei-me com um sobrado que reconheci pela placa indicativa de Casa do Brasil de Lisboa. A casa, situada na esquina da rua Luz Soriano nº42, estava coberta por uma mistura de cores desbotadas e sobrepostas por *tags* e outras expressões pictóricas dos artistas anônimos que a tatuaram sabe-se lá quando. Soei a campainha, e a porta foi aberta por um somido agudo que destoava do tom bucólico do cenário em que penetrava.

Segui as vozes em um hall mal iluminado e subi uma escada de madeira em "L", que me levou ao segundo andar, com duas portas comunicantes

entreabertas, que indicavam uma sala (que intuía de espera pela disposição dos móveis). Logo em seguida, ao ser chamada, entrei em uma outra sala, com três mesas dispostas em “u”, na qual trabalhavam duas pessoas. Eu me dirigi à moça a quem expliquei a que vinha. Disse-lhe que desejava pesquisar sobre a Casa. Havia enviado um *e-mail* naquela manhã, mas, como estava de passagem pela cidade, preferi tentar passar para conversar diretamente.

Desse primeiro contato, guardo a lembrança da simpatia ao projeto de pesquisa que apresentei ao longo do meu primeiro diálogo, em linhas gerais. Deixei uma cópia para ser submetido à diretoria da CBL e um exemplar do livro “Maison du Brésil: um território brasileiro em Paris”, publicado em 2014.

Cyntia, na época, já fazia parte da diretoria da CBL que hoje preside. Ela era uma das responsáveis pelo Gabinete de Orientação e Encaminhamento e pelo Projeto Acolhida, concebido em 2013. Nesse primeiro contato, experimentei uma sensação nova de me sentir “em casa” antes mesmo de começar a pesquisa na CBL. Foi um encontro espontâneo e simpático, em que acordamos que o trabalho de campo seria desenvolvido através da minha inserção como colaboradora voluntária na associação.

No começo de julho de 2016: retornei a Lisboa com um projeto ambicioso de pesquisar “As Casas do Brasil na Europa”. Iniciei, de imediato, um processo de desconstrução de uma hipótese que percebi aflorar em Portugal e em outros lugares da Europa: de que as Casas do Brasil têm um sentido ligado às questões de tradução em países em que não se fala português. Também percebi, desde os primeiros dias na CBL, uma dimensão de acolhida expressa nas falas de muitos imigrantes e em diferentes atividades que ocorriam na associação, naquele momento, e que desejo abordar ao longo deste texto.

## **Percurso de Pesquisa**

O contato com a Casa do Brasil de Lisboa deve ser entendido dentro de um cenário mais amplo: o das Casas do Brasil na Europa. O nome Casa do Brasil tem me suscitado um estranhamento ao longo dos últimos anos. Tais casas têm um importante protagonismo na história das relações entre o Brasil e a Europa e, especialmente, dos brasileiros e não brasileiros que participam de suas atividades e/ou as habitaram nas diferentes cidades europeias em que se situam.

Porém, antes de contextualizar a Casa do Brasil de Lisboa no universo das Casas do Brasil na Europa, é necessário que me reporte à casa e aos sentidos

que suscita bem como à Antropologia da Casa e do nome Casa do Brasil e suas potencialidades de pesquisa.

Para Brum e Russi (2019, p.365) a casa como substantivo remete a variadas formas de construções destinadas a habitação ou moradia temporária. De uma perspectiva etnológica são extremamente relevantes os estudos que remetem à casa em suas mais variadas dimensões arquitetônicas, estéticas e o espaço em que se constrói o cotidiano de seus habitantes como lugar de sedentarização ou de mobilidade, entre outros. Para Brum e Rosales (2018, p. 817):

Dessa forma, se pensarmos no conjunto de estudos nas Ciências Sociais que remetem à casa, não estamos diante de tema inexplorado. Nesse campo de produção, na etnologia francesa são bem conhecidos os trabalhos de Claude Lévi-Strauss (1957), ao analisar a casa Bororo em Tristes trópicos; de Marcel Griaule (1966), que estuda a casa Dogon em Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemmêli, de Pierre Bourdieu (1980), ao interpretar a Maison Kabyle em Les sens pratique e François Rugg (2011), que estudou as habitações camponesas em La maison paysanne: histoire d'un mythe.

Em trabalhos mais recentes, as abordagens que a casa suscita se diversificam como apontam Pontes, Rossati e Jacques no artigo *La maison, le chez-soi; la maison, le monde* do dossiê "Habiter: maison et espace sociale" recentemente publicado:

Toute maison, à cause de ses habitants et de son contexte social et politique, fait partie d'un réseau de relations sociales mobilisant l'imaginaire, la personne, la famille, la société et l'État. La maison n'est ni seulement le produit d'individus, ni exclusivement l'espace réservé à l'intimité familiale. Toute maison, à cause de ses habitants et de son contexte sociale et politique, fait partie d'un réseau de relations sociales mobilisant l'imaginaire, la personne, la famille, la société et l'État. La maison n'est ni seulement le produit d'individus, ni exclusivement l'espace réservé à l'intimité familiale. (PONTES; ROSSATI; JACQUES: 2020, p.23)

Ao apresentarem novas possibilidades e as potencialidades de pesquisas relacionadas à casa através do conjunto de relações sociais a que a mesma suscita, os autores me permitem dialogar com a casa como lugar que extrapola uma concepção mais tradicional de habitação e lócus familiar, remetendo a imaginários do Brasil no exterior e à construção de identidades, a partir da casa.

Neste trabalho desejo refletir a respeito da história e da “atuação” de uma associação denominada Casa do Brasil de Lisboa. Ela não se constitui habitação ou moradia, mas se liga a hospitalidade e “acolhida” de imigrantes e estudantes em Portugal, enquanto associação que se dedica ao trabalho de assessoramento de imigrantes em termos jurídicos, profissionais e psicológicos, entre outros aspectos de sua atuação, conforme irei abordar ao longo deste trabalho.

O nome Casa do Brasil remete, inicialmente, às residências estudantis que foram construídas na década de 1950-60, enquanto projetos de governo de Juscelino Kubitschek de Oliveira, com o objetivo de fomentar a formação internacional dos pesquisadores brasileiros na Europa, ao proporcionar alojamentos e outras atividades ligadas à dita “cultura” brasileira no exterior. Essas casas se constituem monumentos arquitetônicos responsáveis pela disseminação de imagens modernistas do Brasil na Europa. A Maison du Brésil de Paris e a Casa do Brasil de Madri, situadas, respectivamente, nas cidades universitárias da capital francesa e espanhola, são casas/museus para habitação temporária a estudantes de diversas partes do mundo (especialmente) brasileiros, em seus estágios acadêmicos e artísticos na Europa.

Pesquisei durante anos essas duas residências universitárias, especialmente a Maison du Brésil de Paris (BRUM: 2014), um célebre edifício de Lúcio Costa e Le Corbusier, hoje com 62 anos de existência, que tem sido um elemento importantíssimo na circulação internacional de pesquisadores na França e que foi minha casa durante os anos de 2003 e 2004, quando fiz meu estágio de doutorado em Paris.

Foi assim que nasceu o desejo de entender melhor a experiência educacional internacional que vivenciei e de tantos outros pesquisadores e seus acompanhantes que lá estiveram. Passados alguns anos, retornei à Maison du Brésil e passei a percebê-la como um lugar de memória significativa na minha história de vida e de centenas de pesquisadores brasileiros que, como eu, lá viveram para estudar em Paris ou participaram de suas atividades socioculturais. Conforme propõe Augé, ao analisar as relações pessoalmente estabelecidas com o passado através da visitação e leitura individual de um vestígio: “Ce Paris-là, ce sont mes ruines à moi, une ouvre d’art hors d’age et qui, pour cette raison, me donne le sentiment qu’elle n’existe que pour moi”. (AUGÉ, 2003, p.124).

Em virtude desse processo de estranhamento, em janeiro de 2010 retornei à Europa para a realização da pesquisa. Foram 12 meses consecutivos de observação participante como residente na Maison du Brésil e um conjunto de

trabalhos de campo e pesquisas documentais também desenvolvidos na Casa do Brasil de Madri, realizados entre junho de 2010 e fevereiro de 2013.

Desse trajeto de pesquisa, do conjunto de inquietações e resultados parciais surgiu o desejo de conceber uma reflexão que articulasse as motivações da criação desses territórios educacionais brasileiros na Europa durante o governo JK à história das residências, com as "novas" Casas do Brasil na Europa, criadas na década de 1990, que igualmente entendo como "espaços culturais nacionais brasileiros", voltados à questão da imigração.

A experiência internacional educacional de pós-graduação dos pesquisadores e dos trabalhadores imigrantes brasileiros na Europa com os quais dialoguei é perpassada por representações de ser brasileiro como pedra de toque da reconfiguração identitária no exterior. Ela mescla elementos linguísticos, espaciais, alimentares e artísticos brasileiros aos elementos locais franco-hispânico, luso-germânico. Essa articulação, conforme ensina Abelés (2008) ao analisar a globalização como um fenômeno antropológico, remete à vivência de identidades (des)territorializadas. Neste caso, de uma cultura brasileira até certo ponto inventada para ser vivida no exterior e caracterizada pela produção de estereótipos, bem como por suas desconstruções. Por sua vez, remete também à questão da história das identidades nacionais em contextos internacionalistas, conforme se configuram as cidades universitárias francesa e espanhola, caracterizados por exibições identitárias de celebração do nacional (THIESSE, 2000).

Nessas cidades universitárias, as casas nacionais apresentam características arquitetônicas que remetem ao país de origem. Para além da moradia estudantil de caráter privado em que se configuram, são espaços públicos de exibição do nacional "brasileiro", neste caso. São casas-museus inscritas no conjunto patrimonial nacional da França e da Espanha.

A par dessa dinâmica observada na Casa do Brasil de Madri e na Maison du Brésil em Paris, percebi um grande contingente de estudantes/pesquisadores e trabalhadores brasileiros em circulação internacional que participam das atividades das casas em eventos ou que acorrem a elas em busca de informações variadas. É nesse contexto de atendimento a imigrantes brasileiros no exterior que surgem as "novas" Casas do Brasil em Lisboa e Munique. Estudando essas associações, observei igualmente um conjunto de atividades que remetem à cultura brasileira no exterior. Vale destacar as festas com música e comida brasileira (feijoada, acarajé, pão de queijo, caipirinha), conferências e mesas redondas, exposições, atividades para crianças, como a "contação de histórias", que remetem à língua e às regiões brasileiras, debates, etc.

Por remeterem ao Brasil e a suas regiões, interpreto-as como territórios brasileiros na Europa. Não se trata de territórios jurídicos, mas de lugares em que indivíduos e grupos produzem vínculos identitários desterritorializados, acionando o Brasil como referência preponderante, que articulam com a sua vida no exterior enquanto imigrantes brasileiros na Europa.

O nome "Casa do Brasil", desde a década de 1990, vem sendo utilizado para nomear associações que apoiam imigrantes brasileiros na Europa, como demonstram as Casas do Brasil de Lisboa e Munique, bem como a Casa do Brasil de Londres (concebida como associação), mas que atualmente se constitui uma empresa de prestação de serviços a imigrantes no Reino Unido. Apesar de se configurarem em projetos distintos, o nome Casa do Brasil justifica a tentativa de uma análise conjunta e de alguma forma suscita a busca dos significados a serem decifrados a partir de uma Antropologia do Nome. Para Sylvain Lazarus:

O caráter antropológico do meu propósito se define na questão do *nome inominável*. O nome é inominável porque é o nome de uma singularidade irreduzível a outra coisa que não seja ela própria, ao passo que toda nominação abre para uma generalização, tipologia ou polissemia que manifestam a existência de uma multiplicidade heterogênea e negam a singularidade. Portanto a proposição é que o nome existe. Entenda-se a singularidade existe, mas não se pode nomeá-la, pode-se apenas captá-la pelo que, como veremos, são seus lugares. O pensamento fornece nomes que são inomináveis, mas podem ser captados por seus lugares. No termo "Antropologia do nome", o nome designa, em última análise, a vontade de captar a singularidade sem fazê-la desaparecer. (LAZARUS: 2017, p. 7):

A nominação Casa do Brasil acompanha a singularidade das relações que se processam em cada uma das 4 casas estudadas. Por certo, elas comportam similaridades (homogeneidades) que o próprio nome significa. Elas remetem ao Brasil, no exterior, e ao desejo de salientar o pertencimento a esse lugar através da vivência de aspectos que remetem a língua, música, comida, modos de ser e de viver etc. Revelam o desejo de viver a casa como nação acolhedora no exterior, em diferentes perspectivas e da criação de uma imagem para o Brasil na Europa, na década de 50/60 e nos anos de 1990, por parte do governo brasileiro (no caso das casas de estudantes) e de exercício da cidadania imigrante (no caso das associações).

A antropologia do nome nos coloca no "fio da navalha" das generalizações e singularidades, que o nome Casa do Brasil encerra. Podemos pensá-las como

casas-nação, pois as Casas do Brasil, e como tentarei demonstrar a partir da abordagem à CBL, carregam no próprio nome essa perspectiva/sentido de acolhida de brasileiros no exterior. Nesse sentido, o nome Casa do Brasil remete de variadas formas à nação brasileira no exterior, através de atividades que auxiliam a vida dos imigrantes brasileiros na Europa, como mediações burocráticas, profissionais, jurídicas, psicológicas e de sociabilidade oferecidas pela CBL como associação.

A ideia da casa-nação é desenvolvida por Löfgren (1999) ao estudar o sentido metafísico e existencial de cruzar as fronteiras nacionais em seus locais de entrada e saída. Ele se refere a uma pedagogia multifacetada do espaço que se expressa em relações de ansiedade e desconforto diante do desconhecido: “Another common methaphor is the nation as a house and the immigrant as a visitor knocking at the door or the window, standind at the threshold or in the back yard” (LÖFGREN, 1999, p.12). A ideia da casa-nação consiste em imaginar a nação como uma casa de portas e janelas fechadas na qual os imigrantes permanecem na soleira ou no quintal.

Embora o estado-nação os receba ou tolere de um ponto de vista legal, e as portas e janelas possam eventualmente se abrir, ao que parece a nação, corporificada na metáfora da casa construída por Löfgren, efetivamente se estrutura e dirige a seus cidadãos, com os quais celebra os mais variados vínculos de identificação e pertencimento.

A metáfora da casa como nação se materializa e complexifica no cenário da Casa do Brasil de Lisboa. Sua existência como uma associação que se configura em território do acolhimento é reveladora das dificuldades de aproximação dos imigrantes com o estado português. Um acolhimento que significa, para embasar nossa discussão, não especificamente o abrigo habitacional a que a generalidade do nome poderia nos conduzir, (quando pensamos nas casas de estudantes de Paris e Madrid, por exemplo), mas nessa abertura da casa-nação ao diálogo, à prestação de serviços aos imigrantes que a buscam. No dizer de Cyntia de Paula (Diário de Campo 1, 2019), a CBL é uma associação que atua em prol da garantia do direito dos migrantes em Portugal. Para melhor elucidar sua atuação, nessa busca pela concretização dos direitos dos imigrantes em Portugal, começarei construindo sua história através das vozes de seus fundadores e colaboradores.

## Uma casa brasileira... com certeza

A criação da Casa do Brasil de Lisboa não se resume a um episódio isolado. Os relatos de seus primeiros sócios-fundadores, que exerceram funções diretivas e de militância na associação, convergem para o reconhecimento de um conjunto de eventos que são narrados como o mito fundador da Casa do Brasil de Lisboa, conforme Brum e Vianna (2017, p.150). Podemos mesmo pensar em um processo de “construção simbólica e material da Casa”, vivido ao longo de seus primeiros anos. Um período de dez anos transcorridos entre os primeiros contatos ocorridos em 1989 que levaram, posteriormente, à decisão da fundação de uma associação voltada à causa imigrante e a seu registro jurídico, como associação em Portugal.

Tal registro ocorreu em 1999, por ocasião do Decreto-Lei 115/99, que dispõe sobre o regime jurídico das associações de imigrantes e se seguiu à criação do ACIME (Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas), instituído pelo Decreto-Lei nº3ª/1996. A Casa do Brasil de Lisboa, como as demais associações de imigrantes, funcionou por muitos anos de maneira informal, mas extremamente atuante.

Nos parágrafos que seguem dou voz a algumas pessoas que participaram da estruturação da associação nos anos 1990. Esses protagonistas rememoraram o processo de construção da Casa do Brasil de Lisboa através de um conjunto de entrevistas e de textos. Revelam-me uma teia de significados, partilhada por seus fundadores, que se projeta como um apelo à continuidade do trabalho da Casa do Brasil de Lisboa, em prol da causa imigrante em Portugal. São igualmente produtores de vínculos identitários que passam pelo distanciamento do país e sua presença em Lisboa, em um momento de construção democrática do Brasil, dos problemas enfrentados por brasileiros em Portugal e de desejos culturais comuns partilhados em termos de música, comida, festas e, sobretudo, de mudança social.

Os fundadores da CBL se reconhecem como militantes de esquerda imbuídos da crença socialista da transformação do mundo, especialmente no caso de Alípio de Freitas, mais conhecido como Padre Alípio, que é português e esteve preso por cerca de 10 anos durante a ditadura militar no Brasil. Ele foi importante colaborador na organização das Ligas Camponesas no Nordeste brasileiro e da Ação Popular – organização da esquerda católica que ficou bastante conhecida pela atuação do sociólogo Betinho. A partir dos anos 1980, o padre Alípio, de retorno a Portugal, desenvolveu atividades como professor, jornalista e militância camponesa no Alentejo. Ele é o sócio número 1 da CBL e

foi igualmente o primeiro editor do Jornal Sabiá, que nasceu juntamente com a Casa do Brasil de Lisboa em 1992.

Mas a CBL, apesar de sua dimensão militante, possuía também sua parcela “povão”. Rosa Telles conta com alegria que a participação nas manifestações pró-*impeachment* de Collor de Mello foi a possibilidade de reunir pessoas e começar a festejar o Brasil em Portugal, angariar fundos para que “a associação que não vive só dos sócios” pudesse ajudar as pessoas e desenvolver seu trabalho.”

A criação da Casa do Brasil de Lisboa é um episódio amplamente partilhado nas histórias de vida de seus fundadores. Possui um sentido revigorador, justificado pela necessidade de transformação da relação que o estado português vinha estabelecendo, naquele momento, com os imigrantes brasileiros. Exemplo disto é a conhecida animosidade dos dentistas portugueses ao trabalho dos seus pares brasileiros, radicados em Portugal, apesar da existência do acordo Cultural Brasil-Portugal, de 7 de setembro de 1966, que, no seu artigo XIV, regulamenta a equivalência de diplomas de profissionais brasileiros e portugueses.

Nesse episódio, a Casa do Brasil de Lisboa teve um papel político e militante fundamental, que marcou o início do seu trabalho como associação. Alípio de Freitas relata a visita que realizou com o então embaixador brasileiro José Aparecido de Oliveira ao Ministro da Saúde Português para solicitar ao governo português a legalização administrativa da prática de cirurgias dentistas brasileiros em Portugal. Segundo ele, daí resultou a publicação da Portaria 180-A/92, de junho de 1992, que equiparava dentistas brasileiros a técnicos e permitia-lhes o exercício da profissão e, como não eram médicos dentistas, estavam vinculados ao Ministério da Saúde e não à APMD (Associação Portuguesa de Médicos e Dentistas).

A fala de Alípio é elucidativa da dimensão da atuação militante que a CBL buscou estabelecer com o estado brasileiro, presente em Portugal através de seus cônsules e embaixadores. Ao seu depoimento se soma o de Rosa Telles relatando a ajuda mútua que os encontros da Casa do Brasil de Lisboa propiciavam: “o Alípio me emprestou o dinheiro para comprar meu primeiro carro, para trabalhar como vendedora”. “Eu sou a sócia n.3 da Casa, fui junto com Alípio e a Virgínia no cartório para fazer os papéis da associação.”

Das entrevistas realizadas sobre a criação da Casa do Brasil de Lisboa vale destacar o caráter associativo e político conferido à CBL desde a sua criação; a abertura para um diálogo intercultural em defesa da causa imigrante alavancado pelas problemáticas suscitadas por brasileiros em Portugal; a

recriação de uma cultura brasileira no exterior; a dimensão familiar da CBL e seu caráter de acolhimento simbolizado pelo nome Casa do Brasil.

Esses aspectos são bem salientados através da organização de atos públicos, festas, debates, textos em jornais que fundamentam as falas desses protagonistas. A dimensão de família se refere à produção de um parentesco simbólico estabelecido pela atuação na CBL entre seus membros. Uma noção de família ampliada de brasileiros em Portugal, de imigrantes que se encontram e que partilham dificuldades e afinidades, que se identificam e interagem, que fazem festa juntos de um duplo ponto de vista: para celebrar o encontro, a vida, o Brasil, o estar em Lisboa, o ser imigrante e também para que as festas possam dar continuidade ao trabalho da associação, como destacou Rosa Telles.

A CBL foi oficialmente criada em 15 de janeiro de 1992, segundo o Jornal Sabiá nº 50, fev. 2002. Virgínia Paiva, sua primeira presidente, relata o episódio de seu encontro com inúmeros brasileiros em uma “boca de urna”. O evento se passou nas imediações da Embaixada do Brasil em Portugal, onde ocorreu a votação. Na narrativa de Virgínia transparece a magia da crença na construção democrática do Brasil, de uma virada da esquerda, percebida por imigrantes que, como ela, estavam em Portugal:

Em 1989 o Lula foi candidato pela 1ª vez e eu muito empenhada na campanha fui fazer boca de urna na embaixada e entendi que devia tomar nota dos contatos de alguns brasileiros, dos endereços e telefones deles. E volto a pensar que não seria tarde nem cedo começar a pensar em uma associação, porque a história dos dentistas me desagradava imenso, a história da rejeição dos brasileiros que a princípio não percebi começou a me incomodar e comecei a ligar para as pessoas a contatar toda a gente para ver se a gente começava a marcar uma reunião, para começar a fazer qualquer coisa com relação a isto. Então a ideia da Casa do Brasil surge a partir disto e eu me sinto um bocado mãe do projeto, a maternidade da CBL é um bocado minha e eu sou muito ciumenta disto. Claro que depois quem deu à luz a CBL não fui só eu, foram outras pessoas tb. A esta altura começamos a nos reunir na casa de um casal chamado Gigi e Lô. O Carlos ainda não tinha entrado nesta história. Havia a família da Emília, o Helder Reis, o Alípio também.

Lula perdeu as eleições para Collor de Mello no segundo turno, mas a semente do encontro dos brasileiros nas imediações da embaixada frutificou o nascimento de uma associação em Portugal. Estavam lançadas as sementes da Casa do Brasil de Lisboa. Vale ressaltar que até 1996 a CBL se constituiu a única

associação voltada para brasileiros a desenvolver um trabalho de apoio aos imigrantes, atuando na supressão das lacunas deixadas pela administração portuguesa, em termos do atendimento a uma grande onda migratória, especialmente de brasileiros, recebida por Portugal a partir dos anos 1990.

O episódio da “boca de urna” é percebido por Virgínia e por Heliana Bibas e Carlos Vianna como um momento de identificação pessoal, de um dar-se conta da necessidade de fortalecer os laços entre os brasileiros que viviam em Lisboa e que partilhavam desejos e problemas comuns. Naquele momento o fato de Virgínia ter anotado em uma caderneta de endereço o nome e telefone das pessoas com quem se encontrou foi decisivo para os contatos posteriores e a criação da Casa do Brasil de Lisboa. Esses contatos se desdobraram em reuniões realizadas inicialmente nas suas casas e que, posteriormente, passaram a ocorrer na sede da Associação Cabo Verdiana. Para Virgínia:

O que pensávamos era ver o que já havia como associação e encontramos uma em Lisboa e outra no Porto. Não bastava ser um bando de brasileiros falando, mas possuímos uma identidade jurídica. Ainda não era Casa do Brasil não era nada. Começamos a discutir estatuto, era tudo discutido muito democraticamente em conjunto. Fizemos um contato com a associação cabo-verdiana que era uma das associações mais antigas de Lisboa. Tivemos também reuniões nesta associação em que o presidente era o Arnaldo Andrade que agora é do governo cabo-verdiano e a Celeste Correia, que depois foi deputada muito interessada nas questões da imigração. Depois precisávamos de uma sede, não tínhamos dinheiro, mas conseguimos uma sala mínima sem janelas sem nada, onde ficou sendo a associação que se expandiu depois, não era a associação Abril dos militares, era a Abril da Lourdes Pintasilgo. Desta fusão, da aceitação que resultou ficou uma companheira nossa chamada Rosa Telles que depois ficou muito ativa e atuante na Casa do Brasil e continuou a caminhada conosco, isto foi em 90/91, e o embaixador do Brasil era o Lamprea.

Carlos Vianna menciona uma reunião ocorrida na Associação Cristã de Moços em que importantes decisões foram tomadas para dar início à CBL. Esse momento histórico da configuração da CBL é também lembrado e assinalado por Virgínia em sua entrevista:

Tivemos um encontro na Associação Cristã da mocidade em que Carlos Vianna participa e aí se cria a comissão instaladora da Casa do Brasil. Este é o marco histórico e a partir daí começa a discussão do nome etc. E aí já tinha mais gente, tinha o Duda Guennes um jornalista que havia chegado bem antes do que eu a Portugal, a Gláucia Nogueira, o Tadeu, a Isis, a

Sara, a Marli que está no Brasil. O Helder Reis o José Alberto Braga, jornalista que também foi muito atuante neste início. Nesta altura começamos a nos dar a conhecer. Já tínhamos um embrião de associação, eu já tinha um cargo, estava mandatada pela associação. Visitamos todos os partidos políticos e um grande apoio que tivemos nesta altura foi do deputado do PS (que chamávamos de Nossa Senhora dos Imigrantes) e começamos a nos dar a conhecer nos jornais e começou a haver algum interesse pela associação, entrevistas no Diário de Notícias. Começamos a dizer que era uma associação de brasileiros e de amigos da Casa do Brasil, portugueses que sejam amigos dos brasileiros são muito bem-vindos. Conheci através do José Alberto Braga o Agostinho da Silva e ele deu um grande apoio a nós todos e se tornou sócio honorário da Casa do Brasil. Norma Kuri correspondente do Globo, Jair Rartner da folha de São Paulo. Aí é fundada a CBL. Eu fui a primeira presidente, e o Carlos Henrique era o vice-presidente.

Em 1992 a CBL vivenciou ativamente o *impeachment* de Collor. Esse não foi somente um episódio político, foi um momento de festa, do encontro de brasileiros. Uma festa de identidades, conforme relatou Poti Telles, sobre o Baile do *Impeachment*, que teve música e comida brasileira, no Ritz Club, decorado de verde amarelo. Nesse momento a associação já é bem conhecida e atuante. Tinha a sua sede situada na rua São Pedro de Alcântara, nº 63, onde permaneceu até 2009, quando passou a desenvolver suas atividades na rua Luz Soriano, 42, também no Bairro Alto. Nesse mesmo ano também ocorreram o episódio da recusa da entrada dos imigrantes brasileiros em Lisboa e na cidade do Porto bem como medidas fundamentais para a regularização da situação dos dentistas brasileiros em Portugal.

Uma questão fundamental foi o nome escolhido para a associação. O nome Casa do Brasil vem carregado de muitos sentidos e de um peso importante. Para Carlos a escolha se liga à existência de Casas de Portugal em alguns lugares do Brasil (como Rio de Janeiro e Porto Alegre) e sua identificação com o universo imigrante português. A denominação Casa do Brasil de Lisboa seguiria o mesmo sentido das casas portuguesas, em um lugar brasileiro em Portugal.

Vale assinalar na explicação de Carlos o processo migratório como fator preponderante para a escolha do nome, que, por sua vez, justifica a existência da Casa do Brasil de Lisboa em suas dimensões materiais e simbólicas de mediação e de reciprocidade. Isto se repete nas falas a seguir, que enfatizam igualmente na CBL como espaço acolhedor e familiar de encontro entre brasileiros e portugueses.

Para Isis e Heliana, o nome Casa está mais ligado a uma noção de acolhida, da possibilidade de encontro, ao passo que para Alípio a Casa do Brasil de Lisboa se configurou, inclusive, em um lugar tão familiar e acolhedor que, por vezes, o abrigou após uma longa jornada para passar a noite entre dois dias de trabalho intenso que o impediam de retornar à sua residência. Isis ressalta o caráter convivial e de sociabilidade da associação, nesses primeiros tempos, conforme relata:

Ainda na sede antiga, nós não íamos apenas para uma reunião, era um ponto de encontro, nem que fosse para sentar para ver a televisão e chegava alguém para conversar. Isto eu acho que se perdeu. As pessoas não vêm mais à CBL para passar um momento. Existia uma regularidade destas visitas, íamos para não fazer nada, as circunstâncias também mudaram, há sempre muito que trabalhar, pessoas para atender e não há mais fisicamente este espaço convivial da sala com uma televisão. Ela correspondia muito mais ao nome CASA neste sentido. “ERA UMA CASA BRASILEIRA COM CERTEZA”. Podemos brincar com a afirmação portuguesa (*uma casa portuguesa com certeza*)! Porque estava sempre aberta, pela informalidade, porque sabíamos que íamos sempre encontrar algum brasileiro conhecido, havia um pouquinho pelo menos esta maneira de estar brasileira em que eu não tenho que marcar duas semanas antes para me encontrar, diferente da maneira de funcionar portuguesa (não é boa nem má). A CBL era esse chopinho informal e havia uma parte de seus associados que incentivavam e alimentavam este espírito. Havia pessoas-chave, havia o Duda Guennes, que era um desses homens que falam de tudo, entendem de tudo, ele vivia sozinho em Portugal e estava sempre por lá. A casa íamos até lá em busca do aconchego em um país estrangeiro, mesmo que isso não fosse muito consciente. Era um espaço onde nos reconhecíamos. O governo Cavaco de direita fazia com que nos aproximássemos, isto nos fornecia um elemento de união, de identificação, mesmo que estivéssemos legalizados havia uma solidariedade entre os imigrantes.

Segundo Heliana, “as pessoas passavam sempre no final do dia para conversar um pouco, para resolver os problemas, dividir as tarefas e organizar as atividades”. Para ela a CBL sofreu transformações significativas ao longo de sua história, pois a princípio era mais ativa à noite. Com o passar do tempo as atividades de atendimento da Casa do Brasil de Lisboa exigiram um outro tipo de estrutura (mais diurna) e a diversificação de suas atividades.

A fala de Heliana nos leva a um outro aspecto muito importante de sua história: a espontaneidade da participação e do voluntariado na resolução de

questões voltadas à questão imigrante. Um compromisso de engajamento para a transformação da situação da dura realidade desse grupo em Portugal, mas que a princípio não envolvia a profissionalização. Tratava-se de uma tarefa militante de múltiplas dimensões. Essa espontaneidade também se percebe na frase de Rosa:

Ninguém me pediu nada, mas eu fui fazendo, organizando as festas, indo atrás dos músicos. Assistia suas apresentações e se gostava os convidava para virem tocar na CBL nas nossas festas de sextas-feiras. Vendia os bilhetes antes pra evitar prejuízo. Se ainda não havia público, pedia para começarem a tocar e aí a sala enchia de gente! A festa estava formada.

Isis, ao mencionar sua chegada a Portugal em 1993, relata sua atuação no *Jornal Sabiá*:

- Vá a CBL eles têm muitas atividades e eu vim. Eu perguntei como poderia ajudar e me propus a organizar as matérias de jornais que a casa possuía. A casa tinha uma outra natureza, era um pessoal menos jovem, com experiência política no Brasil, o Carlos e a Heliana, o Alípio de Freitas e a Virgínia. O *Sabiá* aconteceu desde o início, era feito com muita dificuldade, funcionou, depois tivemos que reduzir a periodicidade, as pessoas não tinham tempo e também dinheiro. O *Jornal* vai de 1992 e 2002 e depois deixa de ter periodicidade regular. O financiamento era embutido no custo dos projetos da casa, tentávamos fazer um pouco de publicidade, mas era residual. Todo o trabalho era voluntário, fazíamos isto num final de semana (paginação), o custo se resumia a gráfica. Mesmo nos períodos de crise sempre tentamos manter o jornal, porque entendíamos que era um ponto importante de comunicação da casa.

Os relatos desses momentos demonstram a presença dos fundadores em várias atividades: como as feijoadas preparadas no Club Ritz narradas por Eliana e a presença de Alípio, Rosa e seu marido Poti no aeroporto de Lisboa para auxiliar no diálogo com as autoridades de imigração que barravam a entrada de imigrantes brasileiros. Poti relata que muitas vezes não conheciam essas pessoas, mas se responsabilizavam para que pudessem entrar e começar uma nova vida em Portugal.

A antropóloga Bela Feldman-Bianco menciona a atuação central da Casa do Brasil de Lisboa no texto “Entre a “fortaleza” da Europa e os laços afetivos da “irmandade” luso-brasileira: um drama familiar em um só ato”. O texto se desenvolve a partir da análise de um episódio polêmico que envolveu Brasil-Portugal, em 1993, um grupo de brasileiros, impedidos de entrar em Portugal,

provenientes da cidade de Governador Valadares, que ficaram retidos no aeroporto de Lisboa em condições desumanas. O episódio desencadeou uma grave crise diplomática entre Brasil e Portugal e na qual a CBL, como associação, atuante em prol da defesa dos direitos dos imigrantes, teve um importante protagonismo.

Através de uma análise dos discursos dos atores envolvidos, publicados na imprensa brasileira e portuguesa, quais sejam: os estados portugueses e brasileiros, a Casa do Brasil de Lisboa como uma das associações de apoio aos imigrantes brasileiros em Portugal e os brasileiros e brasileiras barrados no aeroporto Portela em Lisboa, Feldman-Bianco (2001) efetua uma interpretação desse conflito diplomático. Constrói uma etnografia dessa cena polêmica, que abrange a legislação portuguesa e suas repercussões, diante das associações em Portugal, até o final da década de 1990.

Para a autora, a reconfiguração dos cenários de imigração transnacional produziu transformações nas relações entre as antigas metrópoles e colônias. O Brasil, que até 1960 recebeu forte imigração portuguesa, passa a se configurar país de emigração. Com um perfil extremamente qualificado, profissionais brasileiros começam a perceber Portugal como um espaço de referência e saída para a crise a partir dos anos 1980.

Exemplo disto são também os textos publicados na imprensa por Carlos Vianna como um porta-voz da CBL, em repúdio à manifestação do embaixador português no Brasil sobre os brasileiros barrados em Lisboa e no Porto, bem como os eventos “Um abraço no Brasil”, organizado em torno da Chancelaria brasileira nas Laranjeiras com a presença de muitos brasileiros, seguido por um grande espetáculo ocorrido no teatro Mario Mattos, que reuniu músicos e artistas brasileiros narrados por Heliana, e que foi promovido pela CBL – “Lusofonia em concerto: aquele abraço irmão” .

Esse conjunto de atividades conferiram visibilidade à Casa do Brasil de Lisboa e sua identificação com a causa da imigração, especialmente de brasileiros, em Portugal. Plantaram sólidas raízes para sua continuidade e superação dos desafios vividos cotidianamente pela associação. Eles também projetaram o Brasil e as suas coisas em Lisboa, pois, como destaca Heliana: “Naquele período não havia o que temos hoje em termos de comida e bebida brasileira em Lisboa. A caipirinha Casa do Brasil era famosíssima!”

Entre as atividades festivas que remetiam ao Brasil, divulgando comida, bebidas e música brasileira e a atuação em prol da garantia e concretização dos direitos dos imigrantes em Portugal, a CBL foi adquirindo visibilidade como associação. Foi se afirmando como um território brasileiro em Lisboa, através

da simbolização do Brasil para além dos estereótipos culinários e musicais ao atuar, igualmente, como ator político de suma importância.

Gustavo Behr relata o aconchego da casa que tinha festas memoráveis, porque “apesar das salas não serem muito grande era um espaço que podia ser ocupado, dava para dançar onde quisesse, mesmo nas salas dos computadores.” (...) “Meus amigos adoravam, a gente podia fazer barulho como quisesse, os vizinhos não nos importunavam.” Rosa Telles lembra: “E quando lá pelas duas as festas acabavam nos arranjávamos para continuarmos à noite em uma discoteca ali perto. Tempo bom!”

É neste sentido que a Casa do Brasil de Lisboa pode ser entendida como uma casa-nação. De várias formas ela comunica o desejo de acolhimento para brasileiros em Portugal, um lugar de sociabilidade e de vivência da língua e de múltiplas expressões da brasilidade, promovendo, desde a sua fundação, a inserção dos imigrantes brasileiros, intermediando seu diálogo com o estado português. Quer através da prestação de serviços para a regularização de sua situação, quer através de atividades de inserção profissional, apoio jurídico e de formação que vem desenvolvendo, entre outros aspectos, como destaca Isis Alves:

O CDOC existia informalmente com os poucos recursos que tínhamos na CBL. Com as doações de pessoas e com o apoio da embaixada nos anos 90 se consolidou. Foi no período Itamar e ele esteve na inauguração do CDOC em 1996. Isto nos deu condições de organizar as coisas, adquirir livros, comprar pastas, estantes, termos um arquivo organizado. Tivemos um estagiário que ajudou a fazer isto, houve um trabalho profissional neste sentido compramos um software para organizar os arquivos. Eu diria que este trabalho foi recompensado porque havia uma procura, nós tínhamos uma demanda de estudantes secundários, de pesquisadores sobre imigração e todos passaram pelo CDOC. Ainda nos anos 90 tivemos um congresso sobre imigração em 1997 que deu visibilidade à casa, vieram pesquisadores de vários países e do Brasil, e este foi um momento muito importante. A biblioteca foi junto com o CDOC. Havia o material de jornais e revistas. Como não havia nenhum centro que se dedicasse à imigração brasileira, todo mundo vinha à CBL, e isso fazia um pouco a diferença, estudantes que vinham fazer pesquisas sobre o Brasil. Houve um momento que havia um movimento intenso de pesquisa e depois o dos secundaristas deixou de existir e demandas pontuais de pesquisadores brasileiros. Um outro momento é a pesquisa sobre a segunda vaga de imigração e depois pessoas que buscaram no CDOC coisas que não estavam na internet, depois cessou. Quando há alguém venho e mostro a documentação.

A ideia da CBL como casa-nação brasileira em Portugal se percebe igualmente nas falas de Carlos e Heliana sobre sua participação na boca de urna para Lula, que assinalo como o mito de origem da casa e que é vivenciado em cada um dos relatos dos fundadores: o desejo de criar uma associação para fortalecer politicamente os brasileiros que viviam em Portugal. A sutileza da questão está no reconhecimento da necessidade da existência de uma associação militante politicamente, mas apartidária, conforme destacam TODOS os relatos. Uma casa-nação acolhedora da diversidade de opiniões e da pluralidade de seus atores. Mas, ao contrário do que possa aparentar, todos os envolvidos, apesar de ampla experiência em militância política, não possuíam grande experiência com questões relacionadas com imigração – afora o fato de serem imigrantes brasileiros em Portugal. Portugueses de retorno à Portugal, no caso de Alípio de Freitas, que viveu um longo período no Brasil, retornando ao país sem documentação.

A experiência de deslocamento para Portugal é a geradora da identificação com a causa, norteadora da construção da casa. O espírito associativo decorre das biografias de cada um. O encontro de 1989 promove a explosão da brasilidade militante, o exercício do dever cidadão em Portugal e o desejo de festejá-lo através da casa. Carlos Vianna no livro “A derrota: reflexões desordenadas sobre uma geração”, sintetiza essa dimensão e nos brinda com o seu entendimento sobre esse período inicial da CBL ou de como a casa se configurou no Brasil militante reinventado em Lisboa, que continua a fazer sentido, a preencher a vida de seus fundadores e a atrair inúmeros colaboradores, conforme relata Carlos Vianna:

Construímos com muitos companheiros e com muita alegria e entusiasmo um pouquinho do Brasil em Portugal. Assim a militância continuou, cívica, associativa, na luta pelos direitos dos e(i)migrantes, uma luta política e social central hoje no mundo. E esta construção, esta militância nos fez criar mais laços com Portugal, novas responsabilidades, novos protagonismos. A Casa do Brasil passou a ser uma mediação permanente com a militância do passado, com o Brasil, com o povão migrante, com a cultura, as festas. Dizia um amigo sócio e diretor da casa que tínhamos que ir às festas de sextas-feiras para tomar a nossa dose na veia de Brasil e aguentar a semana toda. Passados 24 anos, de muitas conquistas por sinal, continuamos ligados à Casa do Brasil, ainda que com menos intensidade. Eu e a Heliana fazemos parte da atual 13ª diretoria da casa, eleita em julho de 2015, agora em cargos discretos e com atuação mais apagada. Como de quase todas as diretorias anteriores. (VIANNA: 2016, p.169-170).

A CBL continua viva na memória de seus fundadores. Ela se confunde com a história de vida dessas pessoas. Foi o sonho de transformação social que se tornou realidade e por quem dedicaram ou continuam a dedicar boa parte de suas vidas. Por isto faz sentido falar em mito fundador da CBL, pela mudança estrutural que provocou na vida dessas pessoas e que justifica esse recontar. A boca de urna pela virada democrática de 89 e sua consolidação em 1992, com o *impeachment* de Collor de Mello, produziram mais do que um eco, alicerçaram uma casa-nação brasileira “com certeza” na terra lusitana!

Os elementos destacados nas falas dos fundadores demonstram a CBL como uma associação política que se caracteriza como espaço de mediação para a concretização dos direitos imigrantes em Portugal. Pelas dificuldades narradas nessas falas, fica claro que, apesar de se tratar de uma “mesma” língua, os brasileiros em Portugal encontram inúmeras dificuldades burocráticas, jurídicas e psicológicas. É nesse sentido que é possível pensar a CBL como uma casa-nação que auxilia a relação dos imigrantes com a complexidade do estado português, conforme abordarei a seguir.

## **A Casa do Brasil de Lisboa: uma associação de acolhida**

Passados 27 anos de sua criação, a CBL, para além do lugar de memória e da importância na história de vida de seus fundadores, continua viva e atuante no cenário associativo português. A continuidade de sua existência vem contando com a atuação sucessiva de um conjunto de pessoas que lá trabalham como voluntários e como técnicos financiados por diferentes projetos, bem como com a mensalidade paga pelos sócios

A CBL que conheci em 2016 passava por um momento de crise sem precedentes no cenário associativo português, ainda decorrente dos anos críticos vivenciados por Portugal entre 2011 e 2014. A situação era tão dura que mesmo o pagamento do aluguel da casa à Câmara de Lisboa e as faturas de eletricidade exigiam uma ginástica de Rita Alho (tesoureira) a qual todos nós que vivíamos o cotidiano da CBL partilhávamos. A Casa viveu nos anos de 2016 e 2017 o fantasma de fechar as portas e encerrar as atividades sucessivas vezes.

Fui me inteirando dessa situação de forma abrupta desde o momento em que comecei o trabalho de campo, ao mesmo tempo que vivenciei o despertar para a dimensão de Acolhida que quero destacar neste texto. Para tanto, é importante pensar no circuito de atuação da CBL, no cenário da imigração neste momento, situando – segundo Agier (2018), que discute a situação da

hospitalidade aos estrangeiros na contemporaneidade – a importância das dimensões que as associações adquirem no trabalho pelos imigrantes em cenários nacionais adversos:

En Allemagne, en Italie ou en Espagne, les États, les régions et les provinces ainsi que la Communauté européenne soutiennent un certain nombre d’initiatives municipales ou des réseaux associatifs locaux. Dans ce cas-là, une relation s’installe avec le monde associatif et local, comme pour incarner le début d’une politique de logement adoptant un principe d’hospitalité comme préalable. Mais, en admettant qu’un jour les solutions existeront les unes à côté des autres, ce ne sont encore que les prémices de l’histoire d’un monde mobile. (AGIER, 2018, p. 87).

A reflexão de Agier é válida igualmente para Portugal, em termos de financiamento, guardadas as particularidades do seu cenário associativo e particularmente da CBL, que percebi ao longo do trabalho de campo.

A aprendizagem da nação portuguesa, pelos brasileiros que migram para Portugal por motivos plurais, se processa desde a preparação da viagem, da busca de um visto de trabalho, de estudo ou mesmo da sua saída como turista e da decisão de ficar na Europa sem que a documentação tenha sido solicitada anteriormente a sua saída do Brasil. A CBL se constitui um território “brasileiro” parte desse cenário. Seus agentes e colaboradores efetuam uma pedagogização da nação portuguesa (de difícil decodificação, conforme percebi na fala de algumas pessoas) ao auxiliarem, indicando alguns caminhos através de informações e serviços, conforme apresenta Barreto (2011, p. 311) no artigo *Entre a política e a cultura: associativismo imigrante em Portugal*, em que analisa o papel da Casa do Brasil de Lisboa no cenário de imigração em Portugal:

A associação conta com uma programação diversificada, com atividades que vão desde os grupos de trabalho, biblioteca e centro de documentação, apresentação de filmes e documentários, até atendimentos mais específicos, aulas de dança e dias de música (convívio às sextas-feiras) e banco de dados para empregos (rede UNIVA, gerenciada pelo ACIDI).

Neste sentido, a Casa do Brasil de Lisboa possibilita e/ou intermedia um possível aprendizado para a integração (ao menos de um ponto de vista da necessária legalização, da obtenção dos documentos para poder permanecer) em Portugal, mas igualmente a possibilidade de encontrar trabalho como processo de auto e exo-reconhecimento do imigrante pelo estado que o abriga.

Ela também se configura em espaço de sociabilidade, de encontro, universo educacional e de vivência das brasilidades em Lisboa, como as demais Casas do Brasil aqui apresentadas.

## **O espaço Casa do Brasil de Lisboa e suas atividades**

No início de julho de 2016, para iniciar o trabalho de campo, toquei a campainha e, como de praxe a porta, se abriu e reencontrei o escuro hall de entrada que se comunica ao primeiro piso através de uma longa escada de madeira. É nesse andar que se situam os gabinetes (GIP, GOE e GAJ – Gabinete de Atendimento Jurídico) e uma grande sala de espera com vários símbolos brasileiros distribuídos nas paredes, com a bandeira nacional, próxima a uma das grandes janelas.

Menos perceptível para quem chega ao térreo, à direita da escada, está o acesso aos banheiros e a um grande salão em verde e amarelo, território do bar, onde ocorrem as festas e as promoções, bem como rodas de conversas e palestras. Há uma porta que se abre para o exterior, convidando a quem passa nessa esquina, nos dias de acarajé e outras festas, a entrar. O cheiro de comida e a música que se ouve remetem ao Brasil, produzem um trabalho de memória sensorial acionado pelo cheiro de dendê misturado aos sons de bossa nova, lembranças do Brasil e da Bahia, que invade a tradicional Lisboa do Bairro Alto. Uma mistura instigante e calorosa!

Na época, a CBL tinha parcerias com o Acarajé da Carol que acontecia em algumas quintas-feiras do mês e com a Sra. Tapioca, no sábado. Durante o verão, os turistas e alguns *habitués* passavam no fim da tarde pra beber um copo e degustar a comida brasileira que estava à venda. Mas, apesar da memória brasileira acionada, o cheiro de dendê era algo que nos incomodava a todas no primeiro andar, onde trabalhávamos nos gabinetes.



Casa do Brasil de Lisboa. Acervo exposição “As Casas do Brasil na Europa.”

Foto Alain Demarcy: 2017.

O segundo andar da casa é todo ocupado pelo salão onde ocorrem as aulas de ioga, dança, teatro etc. e que se transforma em dias de conferências e mesas redondas em território de ricos debates e de tomadas de decisões e de diálogo nas sessões do Grupo Acolhida. As paredes que dão acesso ao terceiro piso onde se localiza a biblioteca e o CDOC (Centro de Documentação da CBL) são decoradas com os tambores de maracatu que revelam cenas coloridas de um Brasil plural e com fotos de visitantes ilustres recebidos na CBL e dos seus colaboradores.

O espaço da casa foi se revelando abrupta e surpreendente para mim. Iniciei meu aprendizado de campo pesquisando as últimas edições do Jornal Sabiá (publicação que a CBL possuía desde a sua criação e que foi publicada até 2017), para me familiarizar com o vocabulário da associação e seus atores. Nos dias subsequentes tive acesso ao CDOC e continuei a pesquisa documental, dividindo-me entre o trabalho de secretaria e a consulta dos arquivos.



**Casa do Brasil de Lisboa. Acervo exposição “As Casas do Brasil na Europa.”  
Foto Alain Demarcy: 2017.**

Meu processo de aprendizagem na CBL, como as demais pessoas com quem conversei, se deu de forma situada, conforme me relataram Janine, Patrícia e Andressa – técnicas contratadas para prestação de serviço pela CBL. Aprende-se fazendo, errando e perguntando como se faz aos que lá estão naquele dia. Trata-se de um processo de educação da atenção, como descreve Ingold (2018). É o trabalho voluntário que propicia o aprendizado, na CBL. É ele que leva a consulta à legislação e ao conhecimento da burocracia portuguesa com quem se tem que dialogar, entre outros processos formativos.

As tarefas diárias de atender ao telefone, abrir a porta, receber as pessoas que vinham atestar sua situação de desempregados junto ao GIP ou inscrever seus currículos no banco de dados, organizar a agenda de atendimento dos gabinetes, dialogar com os colaboradores e visitantes/frequentadores, foram me propiciando uma experiência de Antropologia como educação, conforme propõe Ingold (2018), que redundou no conhecimento da CBL como pesquisadora. E, especialmente, no aprendizado do trabalho voluntário e engajamento às questões de imigração, nos diálogos com Rita e Cyntia para a preparação de projetos para captação de fundos para a casa, em cada passo da

organização do livro (comemorativo dos 25 anos da CBL) e na participação do Jornal Sabiá e nas discussões para resolver problemas imediatos que se apresentam diariamente.

A concepção de antropologia como educação de Ingold entende a antropologia como um processo de imersão em um grupo, participando de sua vida e, de alguma forma, aprendendo a ser um deles, para além de um estudo sobre uma determinada realidade/grupo pesquisado. Uma visão de antropologia que pressupõe o “com”, em que a situação de trabalho de campo cria laços profundos ao longo do tempo partilhado e incide em dimensões éticas, das quais destaco o comprometimento com a continuidade da existência da CBL.

No processo de construção da pesquisa das Casas do Brasil na Europa, no tocante especialmente à Casa do Brasil de Lisboa, minha relação com o campo pode ser descrita como uma relação de aprendizado e de transformação. É nesse sentido que se inscreve, como desejo salientar, a reciprocidade entre a minha atuação como pesquisadora e a Casa do Brasil de Lisboa. Creio que aqui, vale acrescentar, à percepção de uma Antropologia com de Ingold, a visão de uma antropologia do “como”, enquanto possibilidade de “preservação/proteção” e continuidade da cultura em estudo, por reconhecer sua importância, como destaquei.

Em 2016 eu dividia com Rita e Cyntia a sala do GOE, onde atendia ao telefone, organizava a agenda e encaminhava as pessoas que chegavam para atendimento. Algumas vezes a sala também abrigava outros trabalhadores voluntários que apareciam alguns dias da semana. Chegava por volta das 14 horas, fazia um trabalho de secretária, sem nenhuma experiência, e tive muita dificuldade de entender o português de Portugal ao telefone. Passei a fazer parte de um universo de pesquisa em que o engajamento é implícito como possibilidade de aceitação pelo grupo e explícito como retorno em termos da atuação em diversas atividades que envolvem a casa e seus colaboradores.

Meu retorno a CBL em dezembro de 2018 e 20219 para dar continuidade à colaboração iniciada em 2016 se inscreve nessa perspectiva, com o objetivo de produzir uma antropologia multivocal, do qual este texto é a primeira experimentação. Fui acolhida com a abertura de sempre. Percebi mudanças substanciais no funcionamento da CBL, decorrentes de uma nova gestão em diálogo com o cenário de financiamento europeu ao associativismo português.

O Gabinete de Inserção Profissional, que em 2016 tinha como uma das tarefas receber imigrantes em situação de desemprego, para atestar sua existência junto ao CNAI, está atualmente mais voltado à atuação junto a

diversas etapas da construção de um banco de dados que disponibiliza currículos para ofertas de emprego em Portugal, orientando todas as etapas do processo. Recebemos diariamente (na secretaria) vários interessados e os encaminhamos ao GIP. As pessoas expressam seu desejo de encontrar um trabalho, a esperança de uma nova inserção e o significado desse serviço oferecido pela CBL sem custos aos imigrantes. Muitas vezes me contaram suas histórias de recém-chegados ou retornados à Lisboa e seu desejo de uma vida melhor em Portugal. O GIP através da atuação de Patrícia Benderode promove processos seletivos para empresas, como a recente seleção efetuada pelo supermercado Pingo Doce para diversos cargos na empresa que, pela primeira vez, admitiu contratar imigrantes ainda em situação de regularização.

Com o agendamento de uma hora, as técnicas do GOE Janine Martins e Andressa Moraes recebem entre 11 e 18 horas, diariamente, imigrantes, em sua maioria brasileiros. É um trabalho de esclarecimento, de intermediação do diálogo entre os imigrantes e o estado português, com o objetivo, no dizer de Andressa, de “promover a autonomia das pessoas”, a partir de informação qualificada e confiável sobre a burocracia portuguesa com a qual se convive nos processos de regularização. Para Janine, a experiência de imigração é “intensa” como “nascer de novo”, pois se deve fazer tudo o que se demorou toda uma vida no Brasil, num curto espaço de tempo, com o objetivo de se regularizar em Portugal e recomeçar uma nova vida por aqui.

Alguns casos específicos, que envolvem questões jurídicas, são encaminhados ao GAJ (Gabinete de Aconselhamento Jurídico). Esse é um serviço destinado aos sócios da casa. Parte igualmente importante é o desenvolvimento do projeto Tertúlia, que ocorre quinzenalmente, às quintas-feiras à noite na CBL. São rodas de conversas sobre assuntos relacionados à imigração, tais como a Lei de Nacionalidade portuguesa, a integração em Portugal de estudantes migrantes às universidades, a imigração e a população LGBT. O projeto Tertúlia, coordenado por Cyntia de Paula, conta com a participação de duas técnicas (Janine e Patrícia). Os convidados introduzem a temática da noite, dando início ao debate com os presentes. Tertúlia tem um papel propositivo que vai além das trocas de experiência entre os presentes. Um de seus objetivos é influenciar a própria transformação da realidade portuguesa e seus mecanismos de exclusão, buscando a garantia dos direitos dos imigrantes através, por exemplo, da sugestão de aspectos a serem transformados na legislação e da produção de informações corretas ao público presente.

As atividades que se desenvolvem na CBL são militantes no sentido associativo do termo. O conjunto de serviços e o universo de diálogo apresentados delineiam seus contornos atuais e as perspectivas futuras de um trabalho voluntário que é, ao mesmo tempo, produtor e produto de identificação entre aqueles que o desenvolvem na associação. Talvez ele seja uma das chaves para compreendermos a longevidade da Casa no cenário associativo português. É preciso pensar no pertencimento ao universo imigrante protagonizado por grande parte dos trabalhadores voluntários e chamar a atenção para uma situação de circulação de imigrantes na CBL que caracteriza sua atuação, história e clientela. No entanto, essa não é a única chave explicativa para sua dinâmica.

Traçar um perfil dos colaboradores que desenvolvem as atividades na CBL não é tarefa fácil, em virtude do risco e restrições que as generalizações contemplam. Igualmente não é fácil caracterizar o universo extremamente vasto das pessoas que a procuram em busca de seus serviços e atividades. Para caracterizar os colaboradores valho-me de minha experiência como trabalhadora voluntária para a realização da pesquisa entre 2016 e 2020.

A maioria são jovens colaboradoras na faixa dos 25 aos 45 anos, com formação superior e que compatibilizam sua atuação militante na CBL com cursos de pós-graduação em Lisboa, Porto e Coimbra na área de sua atuação. O público que acorre a CBL em busca de seus serviços são imigrantes trabalhadores e trabalhadoras de variadas idades e com situação econômica relativamente precária. São predominantemente jovens. A análise dos registros dos sócios da CBL é reveladora de uma realidade mais plural em termos etários, de gênero e situação econômica, o que também se confirma nas ditas atividades culturais – debates, festas e no Grupo Acolhida, que abordarei a seguir.

## **O grupo Acolhida**

Uma forma de também entendermos a CBL como casa-associação é o Grupo Acolhida. As suas atividades se realizam semanalmente. São reuniões para troca de experiência mediadas por uma das colaboradoras da casa. O grupo inspira um sentido de hospitalidade a que se liga a ideia de uma casa, simbolizada e materializada nos diálogos que o constituem. Para Agier (2018, p.29) a hospitalidade, vista de uma perspectiva antropológica, extrapola a dimensão ética abordada pela filosofia. Ela se cinge à vida real, não possui uma dimensão prescritiva, deve partir do campo e possui dimensões políticas:

Dans ces pratiques locales – domestiques, associatives, communales, etc – l’hospitalité est une somme des gestes que finissent par déranger la politique qui opère, elle, dans un territoire et un imaginaire toujours nationaux. Mais quelle est cette politique de – ou dans – l’hospitalité? C’est d’abord celle qui naît de la relation à trois que j’ai évoqué plus haut, la décision d’accueillir un migrant procédant d’un désaccord qui je ressens à l’égard de l’hostilité affichée par mon État ou de son refus d’agir. Le geste se politise d’autant plus que l’État s’y oppose ou le condamne. Dans ce processus de politisation, l’insatisfaction à l’égard du gouvernement signifie qu’on en attend encore quelque chose (AGIER, 2018, p.140).

O projeto Acolhida pode ser entendido através dessa percepção política de hospitalidade. Ele foi criado em 2013 e desde então ocorre semanalmente na CBL às quartas-feiras à tarde, recebendo uma pluralidade de pessoas para encontrarem apoio, um porto seguro para partilharem suas experiências em Portugal, suas alegrias e dissabores, para realizarem um diálogo franco e honesto sem temer a irregularidade e a liminaridade da situação que caracteriza a maior parte de seus participantes imigrantes.

Participei do Acolhida entre 2016 e 2017 e voltei a acompanhar suas atividades entre dezembro de 2018 e fevereiro de 2019. A frequência no grupo às reuniões que acontecem nas quartas-feiras entre 16 e 17h30, em diferentes espaços da CBL, é variável. Quando percebemos que as pessoas começam a chegar, escolhemos um dos espaços desocupados da casa (o menos barulhento e mais confortável, conforme época do ano de frio ou calor intenso – porque não temos na CBL climatização), arrumamos as cadeiras em roda e começamos a sessão, que é entrecortada pela campanha que toca, anunciando a chegada de novos participantes.

O início da sessão é pontuado pela apresentação dos objetivos da realização do grupo Acolhida (propiciar a troca de experiências de imigração e o enriquecimento pessoal e do grupo com a partilha de informações e sentimentos), de sua história e solicitação de preenchimento de lista de presenças que serve para os relatórios do projeto e sua comprovação de financiamento. No momento seguinte acontece a apresentação de cada um dos presentes dizendo de onde vem, quanto tempo está em Portugal e em que atua. É bem frequente, já na apresentação, aparecerem dúvidas sobre a situação de regularização em Portugal como motivação para a participação no grupo, bem como desabafo e relatos pessoais que justificam o comparecimento na sessão, conferindo uma tonalidade ao diálogo que irá pesar, de alguma forma, na escolha do tema da sessão apresentado logo a seguir pela coordenadora. A

partir desse momento, as falas se tornam mais espontâneas, não há uma ordem previamente estabelecida, nem tempo de fala, apenas a mediação, quando necessária, da coordenação, como nos casos de utilização do espaço do grupo para consultas muito pessoalizadas (quando é sugerido um agendamento em um dos gabinetes da CBL ou encaminhamento a outra associação/informação de um serviço especializado que possa auxiliar ou informar).

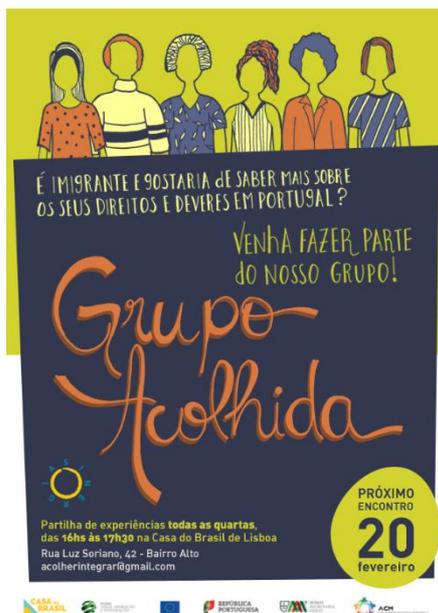
Ao longo das sessões do Acolhida participei de discussões sobre os temas identidade, integração, sonhos, expectativas, pertencimento, medo, entre outros, e, inclusive, tive a oportunidade de coordenar uma das sessões (por conta de uma dor de dente da Janine – atual mediadora do grupo, em fevereiro) em que escolhi “contato” como tema para debatermos.

A realização do Grupo Acolhida ao longo de seus quase 8 anos de existência é uma das chaves de compreensão da CBL, de sua dimensão casa como representação da hospitalidade. O Acolhida, ao se configurar em um espaço semanal aberto ao diálogo e troca de experiência do universo imigrante, inspira um conjunto de interpretações que nos autoriza a caracterizar a CBL como um lugar de apoio, receptivo, que acolhe, em suma, que, como casa, está de portas abertas a receber e dialogar com quem vem participar do grupo com suas inquietações, incertezas e medos. Podemos entender o Grupo Acolhida, no contexto da Casa do Brasil de Lisboa, como uma territorialização da hospitalidade:

*L'hospitalité acquiert um sens politique diferent lorsqu'elle engage le choix d'un autre mode de vie moin urbain, moins individualisé, moins dépendant des cadres institués. C'est le signe d'une politique imediate, soucieuse d'instaurer pour soi-même d'autres règles de solidarité et de fédérer autor d'elles une "communauté" (réseau, village, quartier), à rebours des principes défendues par des gouvernements lointains, hostiles, courbés sur la défense de la nation, de l'identité, du territoire. (AGIER, 2018, p.140).*

Vale aproximar a proposta de Agier em termos de uma hospitalidade política que se processa e inspira as reuniões do Grupo Acolhida à metáfora da casa como nação de Löfgren (2009), referida em momentos anteriores deste texto. Em um país que não é o nosso, a existência de uma Casa do Brasil com serviços especializados para garantir os direitos imigrantes em Portugal significa a possibilidade de ultrapassarmos a soleira e o quintal do mundo português para COMEÇARMOS a adentrar, como brasileiros, a partir dessa

“acolhida” da CBL, em suas múltiplas atividades e especialmente através do cenário do Grupo Acolhida, em Portugal.



Apesar de momentos duros e áridos partilhados através dos relatos de discriminação, racismo, xenofobia, falta de educação, dentre outros vivenciados nas sessões do Grupo Acolhida, com relação à hostilidade enfrentada pelos brasileiros em Portugal, nossa opinião é de que saímos sempre mais leves do que chegamos, encontramos pessoas com quem nos identificamos e que nos fortalecem com a troca de experiências, além de percebermos que há uma equipe de pessoas com quem podemos contar na CBL. Construímos a partir da participação na Casa um universo de sociabilidade, um pedacinho do Brasil no exterior, como tantas vezes nos confidenciaram.

## Palavras Finais

Para Rosales e Brum (2018, p.817) a casa na contemporaneidade adquire novos papéis que ultrapassam o universo privado dos indivíduos em cenários nacionais e internacionais de deslocamento. Ela se reinventa! Isto ocorre, sobretudo, no atual cenário pandêmico que se protraí desde março de 2020,

como destacam Pontes, Rossati e Jacques (2020, p.1). Inegavelmente estamos diante de reinvenções da casa:

(...) La pandémie nous a fait vivre de façon inédite dans nos sociétés contemporaines, c'est que la maison, bien plus qu'un refuge, qu'un lieu de réconfort et un espace de préservation de l'intimité, est un espace poreux, un microcosme du monde social, un espace physique et symbolique où les différents marqueurs sociaux – genre, génération, race et classe sociale – trouvent leur place. (PONTES, ROSSATI, JACQUES: 2020, p.1).

Neste trabalho tentei apresentar a CBL através de sua história e atividades como uma casa-nação que se constitui território brasileiro na Europa. Ela apresenta dimensões de solidariedade e hospitalidade em virtude de suas propostas de atuação ensejadas nas atividades que desenvolve. No contexto pandêmico, a CBL também se modificou, como demonstra a fala de Patrícia Benderode:

Desde que começou a pandemia, não paramos de funcionar. Estamos agora em teletrabalho disponibilizando os serviços do GOE e do GIP (os dois com atendimentos via telefone e e-mail). O Grupo Acolhida está agora online, via zoom todas as quartas-feiras. No dia 26 de fevereiro lançamos em parceria com a Câmara de Lisboa o Portal Lisboa Acolhe. Em janeiro começamos a desenvolver o projeto Migrante Participa em Sintra. Também há mais dois projetos muito interessantes em atividade: o Migramyths e o Migrar com Direitos, mas não sei bem em que pé estão. Cíntia pode explicar melhor esses dois. (Patrícia Benderode. Mensagem recebida em 8 de março de 2021 via messenger)

A CBL se reinventa como casa para continuar se consolidando como associação. Desejo concluir este texto assinalando a complementaridade da importância da continuidade de seu trabalho que, mesmo em um cenário sanitário, tem se mantido.

Destaco também o interesse que tem suscitado em inúmeros pesquisadores, ao longo de sua história. Os motivos que os trazem à CBL são plurais. Passam, no mais das vezes, pela busca do entendimento de questões referentes à imigração em Portugal (FELDMAN-BIANCO, 2001) e da atuação do associativismo (BARRETO, 2011) em razão das dimensões históricas, sociológicas e antropológicas que suscitam, por exemplo. Esse interesse tem sido tão intenso que atualmente um grupo de colaboradores da CBL está

construindo uma proposta de criação de um Grupo de Pesquisa para “evitar que sejamos sempre fonte de pesquisa, sem um retorno pra gente que trabalha pela casa no dia a dia” (Diário de campo, 2019-1).

Por isto entendo a divulgação e discussão dos resultados desta pesquisa para além de uma formalidade, mas como parte importante desse processo de discussão e negociação para a continuidade da existência da CBL e de suas relações com o “mundo acadêmico” brasileiro e português. A CBL se reinventa. Invertem-se e se mesclam os papéis da casa e dos pesquisadores que ela acolhe, onde é preciso, para entender o universo do associativismo, vivê-lo em sua plenitude a partir de CBL. Habitar a casa... para além de visitá-la, pois, como nos mostra a poesia de Sophia de Mello Andresen: “Há na casa algo de rude e elementar, que nenhuma riqueza mundana pode corromper e, apesar do seu lado de solidão e do seu isolamento na duna, a casa não é margem, mas antes convergência, encontro, centro.” (ANDRESEN, 2013, p.52). Traços de acolhida e hospitalidade que a Casa do Brasil imprime através de suas atividades e afetividades.

## Referências

- ABÉLÉS, Marc.  
(2008). *Anthropologie de la globalisation*. Paris: Payot & Rivages.  
[http://www.vibrant.org.br/downloads/v6n1\\_br\\_um.pdf](http://www.vibrant.org.br/downloads/v6n1_br_um.pdf)
- AGIER, Michel.  
(2018). *L'étranger qui vient: repenser l'hospitalité*. Paris: Seuil.
- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner.  
(2013). *Histórias de terra e mar*. Porto editora.
- AUGÉ, Marc.  
(2003). *Le temps en ruines*. Paris: Galilée.
- BARRETO, Alessandra Siqueira.  
(2011). Entre política e cultura: associativismo imigrante em Portugal in MALAUD, Andrés; FLÓREZ, Fernando C. (org.) *Migração, coesão social e governação*. Lisboa ICS, 2011, p. 301-322.
- BRUM, Ceres Karam.  
(2009) *Maison du Brésil: a brazilian territory in Paris*. Vibrant, p. 91-122. Disponível em: [http://www.vibrant.org.br/downloads/v6n1\\_br\\_um.pdf](http://www.vibrant.org.br/downloads/v6n1_br_um.pdf)
- BRUM, Ceres Karam.  
(2014). *Maison du Brésil: um território brasileiro em Paris*. Porto Alegre: Evangraf.
- BRUM, Ceres Karam; VIANNA, Carlos.  
(2017). *Casa do Brasil de Lisboa: um projeto vitorioso*. Lisboa. MX3 Artes Gráficas.
- BRUM, Ceres Karam; ROSALES, M. V. (Eds.)  
(2018). Dossiê A Casa: deslocamentos, temporalidades e habitabilidades Século XXI: *Revista de Ciências Sociais*, v.8, Ed. Esp., p. 817-822.
- BRUM, Ceres Karam; RUSSI, Adriana.  
(2019). Sob diferentes tetos: etnografando casas e revelando dimensões educativas e patrimoniais. *Etnográfica*. vol. 23, n. 3. 2019, p.693-715.
- FELDMAN-BIANCO, Bela.  
(2001). Entre a “fortaleza” da Europa e os laços afetivos da “irmandade” luso brasileira: um drama

familiar de um só ato *in* CASTRO, Mary Garcia (org.) *Migrações internacionais: contribuições para políticas*. Brasília: PNPd, p.151-176.

INGOLD, Tim.  
(2018) *L'anthropologie comme éducation*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

LAVE, Jean.  
(1996). Teaching as learning in practice. *Mind, culture and activity*, v. 3, n. 3, p. 149-165.

LAZARUS, Sylvain.  
(2017) *Antropologia do nome*. São Paulo: UNESP, 2017.

LÖFGREN, Orvar.  
(1999). "Crossing borders. The nationalization of Anxiety. *Ethnologia Scandinavica*. vol. 29, p.5-27.

PONTES, Heloisa; ROSSATII, Camila; JACQUES.  
(2020). La maison, le chez-soi; la maison, le monde *in* Dossie Habiter: Maison et space sociale. *Brésils: sciences humaines et sociales*. 18, <https://journals.openedition.org/bresils/index.html>

THIESESE, Anne-Marie.  
(2000). *A criação das identidades nacionais*. Lisboa: Temas e Debates.

VIANNA, Carlos.  
(2016). *A derrota: reflexões desordenadas de uma geração*. Lisboa: MX3 Artes Gráficas.

**Recebido em**  
setembro de 2020

**Aprovado em**  
março de 2021

# **Gênero, cuidado e envelhecimento: um estudo sobre um grupo de mulheres idosas praticantes de pilates em Buenos Aires (AR)**

Silvana Maria Bitencourt <sup>2</sup>

## **Resumo**

O artigo trata de uma investigação realizada com um grupo de mulheres idosas praticantes de pilates e tem como objetivo principal investigar como mulheres idosas cuidam-se na contemporaneidade. A metodologia utilizada consistiu em um trabalho de campo com aplicação de entrevistas semiestruturadas. Conforme dados obtidos, constatou-se que a grande maioria decidiu fazer atividades físicas por indicação médica. Contudo, a possibilidade de estar cuidando-se com outras mulheres contribui para estas despertarem-se para o autoconhecimento de seus corpos/emoções.

## **Palavras-chave**

Mulheres. Envelhecimento. Cuidados.

## **Abstract**

The paper deals with an investigation conducted with a group of elderly women who practice Pilates, and its main objective is to investigate how elderly women take care of themselves in contemporary times. The methodology used consisted of field work with the application of semi-structured interviews. According to the data obtained, it was found that the vast majority decided to do physical activities on medical advice. However, the possibility of selfcare with other women contributes to their awakening to self-knowledge of their bodies/emotions.

## **Keywords**

Women. Aging. Care.

---

<sup>2</sup> Doutora e Mestre em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina. *E-mail*: silvanasocipufmt@gmail.com.

## Introdução

Na contemporaneidade, os indivíduos têm-se decidido cada vez mais por práticas de cuidado, a fim de administrar da melhor forma tempos<sup>3</sup> que compreendem suas existências em diferentes situações da vida cotidiana (MELUCCI, 1977; LISDERO et al. 2017). Muitas dessas práticas, além do objetivo de manterem a saúde do corpo, dão para alguns indivíduos a possibilidade de perceberem melhor seus sentimentos e suas emoções e, assim, gerenciá-los em situações potencialmente difíceis, como “perdas<sup>4</sup>”, que tendem a afetar as suas subjetividades e influenciar tanto a vida cotidiana quanto o que se denomina projeto de vida. (MELUCCI, 1996, 2016).

No entanto, apesar de poder ser uma medida preventiva para lidar com situações difíceis, essa tendência de alguns indivíduos trabalharem o “tempo interior” por meio de seus corpos ocorre especialmente em momentos de crises, vivenciados a partir de mudanças significativas, que, de alguma forma, foram importantes para despertarem a consciência sobre si mesmos. Deste modo, segundo Melucci (1996), surge a necessidade de se repensar a maneira de lidar com a realidade cotidiana e a contemplação da vida, uma vez que os modelos de pensamento que eram seguidos no passado<sup>5</sup> não conseguem mais suprir a realidade posta pelo momento presente, conseqüentemente, o indivíduo terá conflitos internos, pois precisará reprogramar a vida cotidiana, assim como as suas emoções e sentimentos para viver esse novo período da vida.

Essas mudanças que podem ocorrer em vários períodos da vida, para as mulheres ocidentais na velhice, podem afetar ainda mais seus sentimentos e emoções na medida em que elas tiveram as suas identidades de gênero socialmente construídas por atributos corporais. Sendo assim, historicamente, temos a ideia da competição com as mulheres mais jovens, críticas às mulheres pautadas em discursos morais e as associações ao corpo da mulher feitas a

---

<sup>3</sup>Refiro-me ao “tempo social” e ao “tempo interior”, o primeiro é mensurado, é o tempo da produtividade, sendo que o tempo interior é o tempo da experiência subjetiva, ele não pode ser mensurado, é o tempo que cada um vivencia interiormente a partir das experiências e dá significado conforme percebe as suas emoções. Para mais informações, ver Melucci (1996).

<sup>4</sup>O envelhecimento, apesar dos avanços da ciência e da tecnologia para lidar com o corpo envelhecido, também está associado a perdas, por exemplo, para as mulheres, a menopausa ainda tende a ser considerada um momento de mudança identitária para muitas mulheres. (FERNANDES; GARCIA, 2010; MARTIN, 2006).

<sup>5</sup>Neste texto estou entendendo o tempo e as crises a partir dos períodos relativos aos ciclos da vida, períodos em que os indivíduos vivenciam mudanças corporais e subjetivas mais bruscas, alguns desses períodos têm sido mais evidenciados na adolescência e na velhice.

partir da construção binária. Logo, na velhice, surgem outros discursos influenciados/influenciadores por essa construção social que impactam as vidas das mulheres, como o discurso médico, a política de regimes corporais, a "luta" para parecerem mais novas e para manterem a ideia de serem "desejadas".

Todavia, o contexto atual tem apresentado melhores condições para as mulheres refletirem sobre esses atributos corporais, que nutriram durante um longo período a participação delas em sociedade e, conseqüentemente, a invisibilidade do corpo quando não dispõe mais desses atributos, digo o corpo envelhecido.

### ***Envelhecimento das mulheres***

Na cultura Ocidental, os corpos femininos historicamente estiveram associados a sua capacidade reprodutiva, além de a beleza juvenil ser significativamente valorizada (GUERRA, 2017; PINTO, 2017; IACUB, 2008). Nesse sentido, mulheres velhas tornaram-se invisíveis nesse contexto, por não corresponderem ao modelo de feminilidade socialmente representado. Na atualidade, esse padrão feminino pautado na beleza juvenil é reforçado pela indústria da beleza e farmacêutica, meios de comunicação e publicidade, pois para uma sociedade que vive da imagem, os sinais do envelhecimento precisam ser retocados por meios reais (como cirurgias e técnicas que prometem rejuvenescimento) e aplicativos para *smatphones* que filtram qualquer coisa que possa lembrar um corpo naturalmente velho. (SIBILIA, 2012).

Partindo dessa perspectiva, o envelhecimento, quando chega para as mulheres, chega de diversas maneiras e em diversos tempos vividos em suas biografias, influenciando diretamente nas suas subjetividades, enquanto identidade de gênero socialmente construída por meio de atributos corporais (NASCIMENTO, 2011; BRITTO DA MOTTA, 2002; FERNANDES; GARCIA, 2010).

No mercado dos afetos, as transformações corporais trazem essas desvantagens para as mulheres mais velhas, que terão que competir com as mais jovens por seus potenciais parceiros, sejam eles da mesma faixa etária, mais jovens ou mais velhos (BOZON, 2004). Conforme Sontag (1972), muitas mulheres tendem a mentir a idade, pois, com o envelhecimento, não perderam somente a aparência jovem, mas suas aparências tendem a ser de pessoas mais velhas que seus potenciais parceiros. Diferentemente dos homens mais velhos

que se relacionam com parceiras mais jovens, mulheres mais velhas, quando decidem se envolver com parceiros mais jovens, podem ser alvo de críticas pautadas em discursos morais e denominações pejorativas, como “viúva alegre”, “velha safada” etc. (NASCIMENTO, 2011).

Na construção do masculino e feminino na cultura ocidental, podemos verificar como os papéis sociais de homens e mulheres dicotomizaram masculinidade e feminilidade. A partir de uma construção binária, as mulheres tiveram seus corpos associados ao mundo doméstico e da reprodução da vida, ao passo que os homens, ao mundo público, do trabalho, da cultura, ou seja, da produção (ORTNER, 1979). Junto a isso, a atração pela jovialidade, virgindade e desfloramento faz com que as mulheres jovens sejam desejáveis, enquanto “as panelas velhas fazem comida boa”, para citar a canção popular que enfatiza o lar como lugar de mulher.

É importante considerar que o envelhecimento é um processo que ocorre visivelmente no corpo, podendo afetar os sentimentos e as emoções de indivíduos de ambos os gêneros, mas o processo de construção da identidade é distinto, uma vez que mulheres e homens envelhecem de modo diferente (BRITTO DA MOTTA, 2002; YURI; URBANO, 2008; GOLDENBERG, 2010; FERNANDES; GARCIA, 2010).

Sobre o envelhecimento feminino, a menopausa foi considerada a porta de entrada da “construção do envelhecimento das mulheres a partir da retirada dos encantos da sua beleza corporal e ainda para o declínio de sua sexualidade” (FERNANDES; GARCIA, 2010, p. 406). A mulher reduzida dos seus atributos corporais é signo do poder masculino e de seu *status* social, de modo que, ao perder esses atributos, passaria a ser um “corpo invisível”, considerando a linguagem depreciativa das “perdas” dada ao corpo menopausado, quando analisado a partir do discurso médico. Tal discurso aciona a necessidade de medicalização e controle sobre essas “perdas”, analisando a menopausa mais do âmbito fisiológico do que um fenômeno com significados determinados culturalmente a partir do poder/saber médico sobre os corpos das mulheres (MARTIN, 2006; GUERRA, 2017). De acordo com Suaya (2015, p. 621),

En relación al cuerpo femenino la menopausia es una de las condiciones biológicas que afectan subjetivamente a las mujeres y las solicitan a reconocerse como viejas. La pérdida de su fertilidad aparece como un rito de pasaje que, en algunos casos, puede suscitar grandes montos de sufrimiento psíquico.

Nas sociedades ocidentais, a dicotomia que estruturou as relações de gênero dividiu simbolicamente o pensamento, a linguagem, que se sustenta a partir de uma hierarquia, cuja assimetria revela “modelos de pensar e sentir” para homens e mulheres. Dentro dessa perspectiva, há uma política de regimes corporais e destinos corporais para homens e mulheres. Kogan (2011) faz uma análise sobre envelhecimento em uma perspectiva de gênero a partir do pensamento de Jean Baudrillard. A autora afirma que os corpos das mulheres são mais telas, simulacros do que detentores de uma materialidade concreta. A autora mostra que, diferentemente da materialidade dos corpos dos homens, os das mulheres não têm materialidade, eles são telas para serem olhados, examinados e, conseqüentemente, julgados: “esos cuerpos femeninos son experimentados como problemáticos en la medida en que no se consideraran atractivos, no se los cuida por el exceso de trabajo o se gana peso” (KOGAN, 2011, p. 22). No entanto, podemos acrescentar que, além de serem olhados em sua imaterialidade imaginada, sua materialidade se sobressai nos inúmeros casos de violência contra mulher, incluindo estupros e feminicídios, pois o corpo, seja no que tem de imaterial e no que tem de material, não é propriedade daquela que o porta.

Dentre as várias violências simbólicas ou não referentes e atuantes à corporalidade feminina, vemos que o envelhecimento feminino pode estar vinculado à ideia de sofrimento, a partir desse enfoque<sup>6</sup> sobre envelhecimento e gênero pautado na dupla exclusão, ou seja, “ser mulher e velha”. Pode-se perceber que as mulheres de meia idade, aquelas que estão mais próximas do processo de menopausa, entre a faixa dos 40-50 anos, começam a vivenciar o processo de envelhecimento de forma mais evidente, ocorrendo não apenas mudanças físicas visíveis, mas também alterações subjetivas, que revelam um momento de crises e de necessidade de reelaborar suas identidades (GOLDENBERG, 2010; GUERRA, 2017). Outrora, eram as balzaquianas, as mulheres de trinta anos que sofriam as transformações mais intensamente, o

---

<sup>6</sup>Debert (2013) disserta sobre os diversos enfoques que tratam o envelhecimento em uma perspectiva de gênero; para a autora, não há um ganhador e um perdedor com a idade, mas há abordagens que vitimizam a mulher a partir do envelhecimento, sendo dupla a discriminação “ser mulher e velha”; há outras que os homens sofrem mais por se aposentarem e não afirmarem mais a sua masculinidade a partir do ser provedor; e há outros enfoques ainda que mostram que há uma inversão dos papéis de gênero. Para essa autora, a velhice pode ser vivida e compreendida de diversas maneiras, considerando a contribuição das pesquisas históricas e antropológicas. Neste trabalho, tenho como hipótese que as mulheres velhas têm mais desvantagens que os homens velhos, pois tendem estes últimos a ter menos tempo destinado ao autocuidado.

que nos permite relativizar o etarismo para além das cronologias dos aniversários completados.

As sociedades contemporâneas, especialmente as latino-americanas, cultuam a beleza e a juventude. Raphael Bispo (2016), ao analisar os discursos de mulheres que foram dançarinas do apresentador Chacrinha, no Brasil, constatou que as mulheres que hoje estão com seus 60-65 anos se vangloriam quando são identificadas com idades cronológicas inferiores a sua idade real. Desse modo, muitas mulheres idosas “lutam” contra o tempo para parecerem mais novas.

Na Argentina, “ser mãe e ser casada” são atributos que, embora não sejam mais o destino para a maioria das mulheres, estão enraizados na cultura argentina (NARI, 2000, DREIER, 1920 *apud* LUCIANI, 2010). Há toda uma dimensão histórica e política do contexto deste país que se reconhece a partir da maternidade e do casamento, logo da mulher que sabe cuidar e compromete-se para desempenhar essa função nas famílias argentinas (LOPÉZ, 2011).

A ideia de beleza feminina neste país tem como referência um corpo branco, jovem e magro, logo esta referência pode excluir muitas que não se enquadram nesse padrão, como as idosas, as gordas e não brancas (ROCA, 2003; PINTO, 2017). Considerando que na contemporaneidade a indústria da beleza e de cosméticos em parceria com os meios de comunicação tem um papel influenciador para as mulheres de camadas médias (ROCA, 2003). Paula Pinto (2017), que pesquisou cerca de cem mulheres de várias idades, trajetórias de vida e perfis socioeconômicos na América Latina, constatou que as mulheres, à medida que envelhecem, começam a vivenciar mais a solidão. Conforme a pesquisadora, a mulher pós-50 anos, independentemente da classe social, não se sente mais inserida, por exemplo, no mercado da moda, e vivencia maiores dificuldade de ter um relacionamento afetivo.

O estudo realizado por Nascimento (2011) sobre mulheres idosas que dançam comprova a influência dos dispositivos morais, que agem sobre o comportamento de mulheres idosas de uma geração que hoje estão com mais de 60 anos. A autora constatou que, ao mesmo tempo que as mulheres falavam que a dança contribuía para sentirem autoestima e autonomia em relação ao uso do corpo na velhice, essas mulheres recusavam a ideia de serem corpos desejados. Segundo a autora, a ideia de serem “desejadas” seria prejudicial à imagem de mães e avós dedicadas ao cuidado de suas famílias, que estas mulheres achavam importante preservarem para os outros.

Vale a pena salientar que, na Argentina, o envelhecimento é um fenômeno vivenciado atualmente por mais mulheres que homens (TISNÉS; SALAZAR-ACOSTA, 2016; ODDONE, 2014a). Contudo, as condições de elas vivenciarem no apresentam desvantagens. Além de sofrerem mais com as marcas do envelhecimento, em uma sociedade movida pela imagem (SIBILIA 2012; ROCA, 2003; KOGAN, 2011), também são as que mais sofrem discriminação no mercado de trabalho, limitações para terem acesso à seguridade social e, por viverem mais, sofrem mais de doenças crônicas degenerativas. Além disso, por passarem a vida toda cuidando da família, no final da vida, poucas terão membros familiares com tempo disponível para cuidar delas, logo “aquela que cuida não tem sido cuidada”.

Considerando que o trabalho de cuidado historicamente tem ficado sob encargo das mulheres, a partir das diversas condições que as posicionam na família como mães, filhas, esposas e noras, esse atributo de ser cuidadora tem sido uma discussão recorrente nos estudos feministas (HIRATA; GUIMARÃES, 2012; LÓPEZ *et al.*, 2011).

As mulheres historicamente tiveram seus corpos destinados ao trabalho reprodutivo, o qual possibilitou a elas desenvolver conhecimentos e técnicas de como cuidar “do outro”. Partindo dessa ideia, as mulheres têm sido socialmente representadas como cuidadoras potenciais na esfera doméstica (incluindo o cuidado dos filhos, da casa, além de muitas serem responsabilizadas pelo cuidado dos pais quando envelhecem). Nesse sentido, o cuidado é um trabalho que abarca além da dimesão cognitiva, prática, também a dimensão relacional, emocional e sexual de quem cuida e é cuidado, portanto, envolve sentimentos e emoções (SOARES, 2012).

De acordo com López *et al.* (2011), na Argentina, a partir de 1970, a queda das taxas de mortalidade e natalidade leva Buenos Aires ao predomínio do modelo de reprodução humana, que consiste em uma maternidade mais tardia e menos prolífica, sendo também uma tendência para as classes mais baixas. Assim, com a fecundidade abaixo do nível de substituição, considerando-se também o aumento da expectativa de vida, ocorre o crescente envelhecimento da população.

Partindo dessa perspectiva, a decisão sobre o cuidado do corpo tem ocorrido por significativa influência dos profissionais da saúde, mas também por informações que circulam nas redes sociais, os programas sociais, que se pautam no discurso da “qualidade de vida<sup>7</sup>” da população idosa. Do mesmo

---

<sup>7</sup>Embora haja muitas críticas ao conceito de qualidade de vida como descontextualizado da realidade da maioria dos idosos, Nunes e Duarte (2011) associam a qualidade de vida a uma

modo, o aumento da expectativa de vida da população tem sido um dado que contribui para a sociedade e o Estado elaborar e executar políticas<sup>8</sup>, que visem ao cuidado dessa população que envelhece.

Nesse sentido, alguns estudos (FERREIRA; FIGUEIREDO, 2007) comprovam a influência que esses programas têm exercido na vida da população idosa de como fazer exercícios físicos para cuidar da saúde, a fim de ter uma “boa qualidade de vida” na velhice. O discurso da terceira idade assumido pelos gerontólogos, muitas vezes, apresenta-se descontextualizado da realidade da maioria dos idosos, logo, tende a homogeneizar o envelhecimento como um processo vivenciado igualmente por todos/as. Esse discurso é problemático para diversos autores/as que complexificam socioantropologicamente a ideia de envelhecer como um fenômeno que deve considerar os diversos marcadores sociais e a própria faixa etária dos/as idosos/as que, dependendo da idade, necessitarão de cuidados diferenciados (BRITTO DA MOTTA, 2002; BRIGUEIRO, 2005; DEBERT, 2013; ODDONE, 2014a; 2014b; SILVA, 2016, entre outros).

Também podemos perceber que a busca por terapias faz parte do cenário contemporâneo, no qual o indivíduo decide por um “tempo para si”, para cuidar-se. Melucci (2016) comprova que muitos indivíduos, depois de terem passado por problemas emocionais que eram identificados como exclusivamente sociais por eles/as, buscam esses suportes para se autoconhecerem a fim de curarem-se.

Algumas pesquisas baseadas em dados empíricos atuais constataram que a grande maioria dos idosos que procura fazer alguma atividade física periódica durante a semana é composta por mulher (NUNES; DUARTE, 2011; MENEZES; FROTA, 2012). Desse modo, as mulheres que serão apresentadas neste estudo são as que se decidiram por dedicar um tempo para se cuidarem, ainda que o significado do cuidado possa ser amplo e dissensual.

Pensando o cuidado do corpo como um momento de interação entre as mulheres, considerando que este expressa em seus movimentos aspectos da

---

perspectiva holística de ser humano, sendo que a prática de exercícios físicos é considerada fator relevante para se conquistar uma melhor qualidade de vida (p. 232).

<sup>8</sup>Atualmente, podem-se verificar diversos programas sociais que abarcam a ideia de envelhecimento ativo na cidade de Buenos Aires. Para mais informações, ver: *Personas Mayores: Conocé los programas que la Ciudad tiene para cuidar, asistir y promover la integración y el envejecimiento activo de los adultos mayores*.

<<https://www.buenosaires.gob.ar/desarrollohumanoyhabitat/personas-mayores>> Acesso em: 1º maio 2019.

subjetividade feminina, este trabalho tem como objetivo principal investigar como mulheres idosas argentinas cuidam-se na contemporaneidade. Nesse sentido, analisaremos como partiu a decisão do cuidado, os investimentos, as influências e as reflexões dessas mulheres sobre o envelhecimento feminino vivenciado na atualidade.

## ***A metodologia***

Em relação à metodologia utilizada, realizei um trabalho de campo em uma academia de pilates<sup>9</sup> de Buenos Aires<sup>10</sup> e entrevistas semiestruturadas em caráter de profundidade com 10 mulheres com idades entre 60 e 82 anos que praticam pilates há mais de 10 anos. A pesquisa de campo foi iniciada em setembro de 2018, em uma academia de classe média.

Durante seis meses de observação de campo, verifiquei a frequência diária de um grupo de mulheres idosas, praticantes de pilates do horário das 8h às 9h da manhã, portanto, o recorte deste estudo partiu desse grupo de mulheres. Primeiramente, matriculei-me na academia para participar das aulas de pilates. Somente depois de seis práticas, consegui apresentar-me como pesquisadora para a professora e, à medida que participava das aulas, as mulheres também compreenderam que eu estava ali fazendo uma pesquisa sobre elas. Nesse sentido, conversar com a professora sobre eu estar lá para observar as aulas foi fundamental para conseguir interagir com as mulheres. A negociação do campo foi construída gradualmente, afinal, quando cheguei a essa turma, no início, elas não me cumprimentavam. Percebia que precisava passar pela prova da aceitação do grupo para realizar o trabalho de pesquisa. Depois de umas seis aulas, elas começaram a saudar-me com “Buen día”, falar comigo, perguntar coisas sobre o Brasil. No entanto, eu sabia que estava em um bairro que não poderia reduzir Buenos Aires somente a partir da experiência cotidiana com essas mulheres. Nesse sentido, compartilho com Melucci (1996),

---

<sup>9</sup>O pilates foi desenvolvido na década de 1920 por *Joseph Pilates*, que o fez devido aos problemas de saúde que debilitavam seu corpo, no entanto, foi somente nos anos de 1980 que houve reconhecimento internacional do pilates, sendo que, na década seguinte, ganhou popularidade significativa no campo da reabilitação (SILVA; MANNRICH, 2009). Segundo alguns estudos (SILVA; MANNRICH, 2009, FERREIRA *et al.* 2007), por ter como objetivo a prevenção e tratamento de agravos à saúde, o pilates não necessariamente tem como objetivo alcançar formas corporais que contemplem a cultura *fitness* (KOGAN, 2005).

<sup>10</sup> Buenos Aires é o distrito mais envelhecido da república da Argentina, sendo que 22% (626, 186 personas) são pessoas com mais de 60 anos (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CCENSOS, 2010).

ao salientar que, devido à complexidade das sociedades contemporâneas e das intensas transformações e possibilidades interpretativas, é importante pontuar que se trata de fragmentos da vida de mulheres longe dos grandes eventos coletivos que podem provocar mudanças em um plano mais macro.

Em meados de março de 2019, encerrei o campo de pesquisa, finalizei as entrevistas e passei para a fase da transcrição. Nesse sentido, é importante pontuar que as minhas análises começam à medida que observo as práticas corporais dessas mulheres e construo a possibilidade de a minha observação garantir as entrevistas a partir de um roteiro predefinido. A participação das mulheres se encerrou no momento que eu verifiquei que as falas delas se repetiam, que muitos argumentos dialogavam com a literatura que havia consultado sobre cuidado e envelhecimento feminino e que, mesmo verificando diferenças entre elas, começaram a parecer muito próximas umas das outras.

As entrevistas que serão apresentadas neste texto foram analisadas a partir do método de análise de conteúdo de Lawrence Bardin (2002). Esse método qualitativo compreende o desvendamento de significações de diferentes tipos de discursos, baseando-se na inferência ou dedução, mas que, simultaneamente, respeita critérios específicos propiciadores de dados em frequência, em estruturas temáticas, entre outros. Desse modo, construí uma interpretação organizada a partir do contato com o material coletado e seu amadurecimento gradativo. A leitura atenciosa das entrevistas foi primordial para configurar um quadro sobre o grupo de mulheres analisado.

Sobre o perfil das dez mulheres entrevistadas da pesquisa, saliento que todas são mães, e seis são avós. Em relação ao estado civil, oito são casadas, uma viúva e uma divorciada. Todas praticam pilates há mais de dez anos. A grande maioria das entrevistas foi gravada em um café ao lado da academia e durou de 1 a 1 hora e meia. Em relação à classe social das entrevistadas, todas são de classe média, têm grau de instrução superior e declaram-se brancas. Em relação à religião, sete são católicas e três espíritas. A seguir, apresento os resultados e a discussão de temáticas que foram abordadas nas entrevistas a partir do envelhecimento.

### ***A decisão e as influências para o cuidado***

O envelhecimento primeiramente ocorre na pele, perde-se colágeno, elasticidade, a musculatura vai ficando flácida, logo surgem linhas de expressão e rugas. Assim os primeiros sinais do envelhecimento vão

aparecendo e, a partir dessas transformações, vão se construindo as novas necessidades de cuidados. Contudo, essa necessidade é vivenciada de modo diferente, pois cada corpo deve ser analisado a partir da classe social, como afirma a entrevistada A, 62 anos, “*si la persona es rica puede ser vivida más tranquilamente cuando se enferma, que cuando se es pobre*”. Na análise sobre o envelhecimento além do gênero, deve-se considerar a presença de outros marcadores sociais que podem também influenciar no processo de envelhecer. (GIDDENS, 2005; SILVA, 2016; ODDONE, 2014a, 2014b).

Luc Boltanski (1979) destacou, em seu estudo sobre corpo e classe social, que o cuidado com a saúde do corpo carrega significados distintos, conforme a classe social. Nesse sentido, é importante salientar que as mulheres participantes desta pesquisa são todas de classes médias e com curso superior completo, aspectos que devem ser levados em consideração em seus discursos.

A decisão de praticar atividade física ocorreu para a grande maioria por recomendação médica. A entrevistada B comenta que foi somente depois que seus exames médicos comprovaram que seu colesterol estava alto que começou a fazer exercícios físicos. Segundo ela, seu problema não foi adquirido por hábitos alimentares incorretos, mas por ter uma genética predisposta a ter dislipidemia. Conforme sua fala, temos:

No, yo comence a cuidarme a los 50 por que las analisis clínicos no me salian bien, mucho colesterol, nada más que eso, mucho colesterol, yo siempre fue de comer, pero no comia cosas que produciam colesterol, entonces se descubri que colesterol es como una herencia genética, entonces precisaba hacer algo para bajalo e los médicos me pediram que debia vir a ginásio. (*Entrevistada B, 69 anos*).

Contudo, muitas comentaram, durante as entrevistas, que decidiram praticar alguma atividade física por estarem acima do peso e sentindo-se insatisfeitas com seus corpos. A entrevistada C recorda que começou cedo a praticar atividades físicas, pois, desde adolescente, tinha tendência a engordar. Desse modo, a decisão também esteve atrelada a não estar se sentindo bem com seu corpo. Conforme ela,

Siempre desde chica yo era más rejenita, gordita, uns quilitos a más. Siempre me cuidava, iba mucho las medicas nutricionistas desde chica, adolescente la realidad, cuido de los poquitos quilos a más, desde chica siempre me cuide. (*Entrevistada C, 60 anos*).

Nesse sentido, o corpo percebido como gordo para essas mulheres não foi apenas motivo para decidirem-se por fazer atividades físicas, mas também pela influência que um “corpo ideal” socialmente valorizado, o corpo magro, por exemplo, pode proporcionar melhor autoestima e inclusão no mercado da moda, pois há poucas tendências na moda para um corpo feminino acima do peso (SIBILIA, 2012; ZANELLO, 2018). Segundo a entrevista D, o corpo magro é o mais bonito, visto que toda roupa “cae bien”. Algumas mulheres também falaram que estranhavam as brasileiras que iam à praia e, mesmo gordas, usavam biquíni; as argentinas não fazem isso, pois “*las argentinas se cuidan y son más exigentes con sus cuerpos*”.

Durante o trabalho de campo, constatei que as mulheres chegavam mais cedo para fazer exercícios na esteira e na bicicleta. Segundo elas, esses aparelhos possibilitavam maior gasto calórico, pois os exercícios aeróbicos contribuem para “eliminar las grasas”. No entanto, mesmo fazendo muitos exercícios, algumas comentaram nas entrevistas que a menopausa trouxe muitas mudanças no modo de sentir o corpo, pois agora tinham o metabolismo mais lento e mais dificuldades de emagrecer, as dietas que faziam, quando eram mais novas, não davam mais tantos resultados. Contudo, nenhuma demonstrou estar infeliz com isso, mostrando pela fala que aceitam o “novo metabolismo” mais lento. Essas mulheres também falam que sabem como seus corpos são vistos pelos “outros” por estarem praticando pilates, dizem que são vistos como corpos velhos e fracos. A entrevistada A fala sobre o público mais comum nas aulas de pilates, comenta que, quando iniciou a prática, verificou que, em geral, o público era constituído mais por mulheres e homens mais velhos, contudo lembra que, nesta turma, já houve homens gays argentinos.

Para mi es una impresión que pilates es para débiles e para personas como mujeres que son mas débiles, personas más grandes, quando empeze tenia hombres que hacia eran personas más grandes, pero a principio yo via que algunos hombres que venían eran gays, argentinos, pero cuando via arrancado me llamaba atención, o era gente grande o era gay. (Entrevistada A, 62 anos).

O pilates é visto como uma prática feminina. Mesmo tendo homens que o praticam, estes são vistos como fora do padrão de masculinidade hegemônico<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup>Considerando que o padrão de masculinidade hegemônico cultuado no Ocidente são homens jovens, heterossexuais, saudáveis e com um estilo de vida pautado na liberdade e na competitividade de mercado (CONNELL, 2016).

(CONNELL, 2016), pois, quando não são velhos, são gays. Além de ser uma atividade vista como pouco masculina, também teria a questão de a professora ser uma mulher, algo que poderia contrariar muitos homens que não se dispõem a receber instruções de uma mulher. O estudo de Nunes e Duarte (2011) constatou que a maior participação de idosas em atividades físicas está significativamente vinculada à construção cultural das relações de gênero, pois os homens, devido à socialização pautada no patriarcado e no machismo, não se sentiriam bem sendo conduzidos por uma professora. Assim como há um fator simbólico presente na educação física, logo os exercícios físicos não estão isentos de discursos generificantes (ALTMANN, 2015).

Vale a pena ressaltar, no entanto, que, mesmo sendo o pilates uma atividade realizada pela classe média, talvez possa ser considerado uma atividade para os não detentores de um corpo ideal, socialmente valorizado e disseminado pelos meios de comunicação e publicidade para se expressar e movimentar. Para ser um corpo valorizado, portanto desejado, não basta estar magro, precisa também ser jovem, saudável e heterossexual. Nesse cenário da academia contemporânea, que preza a cultura *fitness*, do corpo performar para sair performando, alguns tipos de corpos, por não atenderem a esse requisito (enquanto um estilo de vida), serão estigmatizados (GOFFMAN, 1975; KOGAN, 2005). Contudo, as mulheres idosas entrevistadas reconhecem que seus corpos não correspondem mais a um corpo fonte de atrativos de desejos masculinos, confirmando, em suas falas, o que a literatura (NASCIMENTO, 2011; FERNANDES; GARCIA, 2010; GOLDENBERG, 2010; IACUB, 2008, BRITTO DA MOTTA, 2002; ROCA, 2003; entre outras) sobre gênero e envelhecimento tende a confirmar. Mulheres, quando tiverem seus corpos envelhecidos, perderiam o potencial de despertar desejos sexuais no outro, logo se tornam corpos “invisíveis”, sendo que os desejos sexuais na velhice podem ser interpretados como “anormais”, “imorais” e, para alguns, vergonhosos a partir do discurso moralizante perante um corpo que não corresponde mais a um objeto de desejo. O pesquisador Iacub (2008) destaca a dificuldade de se pensar no erotismo na velhice. Para o psicólogo, mais do que as limitações de ordem física ou psicológica, é o “sentimento de vergonha” diante de seus próprios corpos, pois, nas sociedades ocidentais, há uma limitação cultural de uma estética de erótico na velhice. Para as entrevistadas, com o passar da idade, os objetivos vinculados às atividades físicas são outros, ou seja, mais importante que a beleza juvenil capaz de “despertar desejos” é ter saúde para não precisar depender dos “outros”.

Para elas, houve um momento em suas vidas, depois que passaram seus períodos de gestações, cuidados com os filhos pequenos, estressante jornada de trabalho, tendo que conciliar trabalho doméstico e profissional, que resolveram “fazer algo por si”, fora do espaço doméstico e do mundo do trabalho. Dizem que necessitavam de “um tempo para si”. Sobre esse “tempo para si”, a entrevistada E salienta: “estar bien, mas también sentirse bien, yo salgo de la clase e me siento bien, pues yo necesito de un tiempo, mi cuerpo mi pidi, me siento bien mentalmente” (*Entrevistada E, 65 anos*).

Para a entrevistada A, a atividade física lhe ajudou na construção de foco para executar as suas tarefas cotidianas, logo conhecendo melhor seu corpo para encontrar uma forma que garantisse uma melhor organização de sua vida cotidiana. Lisdero *et al.* (2017) constataram, em sua pesquisa sobre trabalhadores/as de camadas médias, que estas buscam técnicas como pilates, yoga, *crossfit* para descarregar as energias do estresse produzidas pela vivência no ambiente de trabalho. Para os autores, a prática de atividades físicas seria tomada como um estilo de vida, que contribui para os trabalhadores/as criarem mecanismos para controlar seus sentimentos e emoções para seguirem trabalhando e produzindo.

A grande maioria das mulheres, quando sente alguma sensação física ou emocional diferente, sentimentos como medo e ansiedade, buscam resultados no Google de que doença podem ter contraído. A disseminação de informações via Internet por meio da ferramenta Google tem influenciado a população nos últimos anos, muitos tendem a construir diagnósticos sobre seus estados físicos e emocionais a partir das informações em *sites* de saúde e canais no Youtube (MIRANDA; FARIAS, 2009).

Segundo elas, o Google contribui para visitarem *sites* que abordam saúde, envelhecimento e alimentação saudável, a fim de saberem formas de prevenir sinais da idade de forma mais barata e não invasiva. O cotidiano vai sendo desenhado, considerando o tempo disponível que elas têm. Para essas mulheres, não é mais o corpo que é seu “capital”, mas, para elas agora, é o “tempo” que virou o capital nessa fase da vida (GOLDENBERG, 2010). Conforme a entrevistada F, seu dia começa cedo. Logo que desperta, segue uma série de recomendações que foi adquirindo lendo e conversando com seu médico:

Las seis de la mañana yo me despierto, no se puede tomar jugo que sea acido por que elimina, elimina el remedio de la tiroide, bien saludable, entonces tomo jugo no acido, despues siete menos cuarto como la fruta o

el limon con agua activia, en la siete e dez ya tomo mi mate cozido, no cafe, mate cozido con un poquito de leche descremada, dos tazas de agua e nada más y ya voy para ginasia (*Entrevistada C, 82 anos*).

Pode-se perceber, a partir da fala da entrevistada C, que há um programa de cuidados cotidianos realizados por ela diariamente, segue conhecimentos sobre “o que pode e o que não pode” ingerir: “no se puede tomar jugo que sea acido”, segue horários específicos “las seis”, “siete menos cuarto”, “siete y dez” e segue limites “nada más” e medida “un poquito de leche”. Então o cuidado para essas mulheres dita determinadas regras. Elas buscam ter disciplina com o corpo, contudo não comentam que esses cuidados são para os outros, ou é uma luta contra o envelhecimento e a morte. O cuidado consciente revela-se como uma necessidade que descobriram em um determinado momento da vida, e todas as iniciativas de cuidar-se começaram após terem passado por longos períodos em que não tinham cuidado consigo mesmas, pois tinham que cuidar dos outros (filhos e marido).

## **Os investimentos para cuidar-se**

À medida que o envelhecimento vai se apresentando a partir de sinais visíveis detectados no corpo, essas mulheres, além da atividade física, começam a cuidar mais da pele do rosto, usando cremes específicos para linhas de expressão e rugas. Para algumas, os cabelos brancos revelam um dos sinais mais significativos do envelhecimento, e tê-los, segundo a Entrevistada G de 61 anos, “agrega mais anos”. Para muitas pode ser sinal de descuido pessoal. Além desses cuidados, elas cuidam da alimentação, ou seja, dizem que procuram comer mais frutas e verduras, pouca carne, evitam doces e frituras, mas nos fins de semana comentam que se liberam da dieta, devido aos programas familiares.

Em relação às cirurgias plásticas que prometem produzir um corpo mais jovem, elas falaram que são contra, para elas, as cirurgias “apenas mascaram sinais da idade”. Elas mostraram críticas a esses procedimentos, que, dizem, muitas mulheres tendem a fazer, pois não estão felizes consigo e querem agradar o homem. Considerando que a publicidade tende a valorizar corpos de mulheres magras, jovens e brancas, a sociedade argentina, como a brasileira, também tende a valorizar a magreza e a juventude.

A respeito dos gastos destinados ao cuidado do corpo, segundo elas, o investimento compreende a mensalidade da academia e alguns cremes. Na

visão da entrevistada H, de 67 anos, seus gastos são muito poucos, nunca vai a salão de beleza como as demais colegas da turma, que, por sua vez, falaram que também não costumavam ir. Para ela, seu corpo não lhe dá trabalho, não tem grandes preocupações com o cuidado e afirma que não acredita “em milagres”, enfatiza que a maioria de suas amigas também não compartilha do consumo de produtos para postergar o envelhecimento. Segundo ela, "Toda ilusión construida por el mercado".

Elas afirmam que consultam médicos dermatologistas, ginecologistas para saber sobre os sinais de envelhecimento que foram aparecendo no corpo, especialmente após a menopausa. Contudo, dizem que, mesmo sabendo que o corpo muda e há sinais visíveis, não sofrem com isso. A entrevistada D fala sobre o cuidado diário com a sua alimentação, que vai ao médico, usa cremes e faz atividades físicas, mas destaca a importância de ter uma “buena amiga” para lhe escutar.

Empezar ter bueno carácter, ser alegre, alimentarse bem, comer de todo fruta, verdura, ir siempre aos controles médicos, e uma buena crema para la cara, hacer atividades físicas, tener uma buena amiga que te escuche, una companera (*Entrevistada D, 63 anos*).

Na Argentina, como toda sociedade movida pelo mercado e pelo consumo, há um padrão ideal de corpo desejado e propagado nos anúncios publicitários, e esse padrão tende a influenciar as pessoas, especialmente as mulheres. A entrevistada F, quando é abordada sobre como as argentinas cuidam-se, comenta com um olhar de reprovação pela decisão dessas mulheres em fazer cirurgias plásticas. De acordo com ela, “*en los mismo que las brasilenas, cirurgias, cirurgias, cirurgias*”. De acordo com Iacub (2008, p.2), nesse cenário, “uma guerra é travada contra o envelhecimento do corpo, que assume a forma de uma maior necessidade de gerenciamento e uso de várias terapias contra os sinais do envelhecimento, tornando-o um objeto rígido de disciplina e um fetiche do desejo sexual”.

Para elas, as mulheres bonitas não necessitam de cirurgias, a “beleza natural” e o “corpo natural” sem mudanças com cirurgias mostram-se fortemente valorizados por essas mulheres. Sobre a indústria da beleza que oferece todo um aparato para prevenir e combater o envelhecimento, algumas, durante as entrevistas, comentavam que essa indústria atinge até as mulheres pobres, estas, mesmo sem recursos para comprar os cremes que são caros, sempre pintam o cabelo, a fim de esconder os brancos.

Em relação ao envelhecimento do corpo que vivenciam, elas apresentaram em seus discursos significativa necessidade de liberdade, dizem que o envelhecimento proporciona mais liberdade de serem livres de padrões de beleza, livres da necessidade de estarem com alguém. Nesse sentido, o ideal de feminilidade focado no mundo dos sentimentos e da necessidade de serem amadas é rompido por elas.

Durante a prática de pilates, percebi que algumas mulheres não praticavam o relaxamento final, que é feito dez minutos antes de finalizar a aula. Contudo, algumas saíam mais cedo e eu as encontrava, muitas vezes, ao lado do ginásio, tomando café e comendo medialunas. O relaxamento para as mulheres que participavam contribuía para aliviar o estresse, mas também para mexer com sentimentos e manifestar algumas emoções (choro). Contudo, nenhuma discutia ou queria saber do motivo que fez a amiga chorar durante a prática. Os sentimentos e as emoções eram experienciados de forma bastante particular e privada, ninguém conversava. De acordo com Melucci (1977, p. 76):

The body is our unique and unalienable possession which gives us the power of self-recognition in an age when other forms of identification break down. No one else can tell us what we feel within our bodies; only we can express ourselves through the body.

O corpo se apresenta como um importante recurso que permite à mulher contemporânea se conhecer. Quando todas as outras formas foram projetadas por uma sociedade que sempre buscou definir as emoções e os sentimentos femininos, esse corpo torna-se o seu “melhor amigo”. Contudo, nem sempre todas estão dispostas a conhecer seus corpos.

De acordo com a entrevistada I, de 65 anos, muitas mulheres não estão preparadas para conhecer partes de seu corpo, muitas vezes, esse relaxamento pode fazer a pessoa ter que estar consigo mesma e lidar com emoções difíceis, que não estão preparadas para trabalhar no momento de suas vidas. Contudo, podemos observar contradições em seus discursos, pois, ao mesmo tempo que dizem que mostram uma disciplina para o cuidado, também saem da aula juntas para tomar café e comer medialunas antes de a aula terminar. Desse modo, o pilates também pode ser realizado para manter as ligações afetivas entre elas, talvez com a professora, pois há uma socialização como uma espécie de terapia, de tempo para si e para amigas, o que pode ser considerado também um cuidado.

## A sociabilidade gerada a partir do envelhecimento

Em relação ao tempo para a atividade física e a sua continuidade, pude constatar que essas mulheres falam que, no início, não gostavam tanto de movimentar-se, mas que, com o tempo, foram sentindo que a atividade física em grupo lhes ajudou a criar laços de amizade. Esse grupo faz pilates há mais de 10 anos e, além das aulas de pilates e demais atividades feitas na academia durante a semana, também se encontra nos cafés de Buenos Aires, faz festas de aniversários, vai ao cinema, ao teatro, a encontros semanais e viaja.

Entonces eso fue que un grupo de mujeres anónimas, empezamos a disfrutar de una hora de gimnasio o dos y despues fomos somando (con pilates) en hacer cinta, hacer bicicleta, contudo, ninguna tiene problema de sobrepeso, ni nada. (son todas delgadas), claro, pero no habia hecho gimnasio toda nuestra vida, bueno, nos damos animo, por que no veniste, que te pasó, estaba esperando, y no venice en la clase más divertida de venir (*Entrevistada B, 69 anos*).

A entrevistada B fala de como a relação entre elas tem sido cultivada, a preocupação, logo o cuidado com a “outra” quando alguma falta às aulas. A entrevistada diz que o grupo contribui para aumentar o ânimo de continuar fazendo exercícios. A prática do pilates para essas mulheres, muitas vezes, pode ser interrompida quando a família demanda o tempo dela para o cuidado, geralmente essa demanda está vinculada à saúde do marido ou cuidado com os netos. Alguns estudos sobre mulheres e usos do tempo comprovam que, muitas vezes, as mulheres deixam de praticar atividades físicas devido às demandas familiares, geralmente relacionadas à saúde dos filhos (LÓPEZ *et al.*, 2011; ARAÚJO, 2006). Contudo, quando os filhos já estão crescidos, geralmente elas cuidam de parentes mais velhos (ODDONE, 2014a). Importante ressaltar que essas mulheres cuidam dos netos e do marido, geralmente esses últimos em situação de doença. Nenhuma comentou sobre o ter que cuidar de seus pais mais velhos, sendo esta uma tendência atual na Argentina<sup>12</sup>: “jovens idosas” que cuidam de “idosas muito idosas” (ODDONE, 2014a).

---

<sup>12</sup>Considerando a expectativa de vida na América Latina, que tem aumentado nos últimos anos, a Argentina apresenta uma realidade favorável, pois seu sistema de seguridade social destaca-se por cobrir 95% dos idosos com pensões e aposentadorias, além de ter uma população urbana e acesso a hospitais, os idosos ficam mais em suas casas, com pessoas de sua idade, logo pouco vivem em Instituições de longa permanência (ODDONE, 2014a).

Para algumas mulheres, o tempo da atividade é extremamente cronometrado, a classe termina às 9h, muitas saem no momento do relaxamento, exemplo, a professora, de 65 anos, revelou-me durante a entrevista que trabalha em mais dois estúdios de pilates, além desse que investiguei, e que, no fim da tarde, precisa ficar com seus netos, pois sua filha trabalha fora. Outras mulheres também saem antes de a aula terminar, pois necessitam ir para o trabalho.

A ideia de grupo é muito significativa, durante uma prática, comentam que querem chegar ao fim do ano com mais aprendizados em relação ao corpo, superando dores, fazendo exercícios novos e mais difíceis. A busca de redes de sociabilidade entre idosas também pode ser uma forma de elas evitarem a solidão, quando os filhos não estão mais morando na mesma casa. Um grupo de amigas que se encontram há mais de 10 anos. Um grupo que envelhece junto.

En ginasio hace 12 años que conecemos nosostras chicas, siempre nos hablamos de nuestra vida, de la salud, de la familia. Nos encontramos aca, pero tambien nos encontramos a comer algo a comer, hacer algo, viste, el grupo de las chicas es muy unido y siempre estamos apoyando una a outra. Charlamos mucho, sacamos fotos de los hijos, yo tengo dos hijos y un nieto, hablamos de la vida, nos divertimos, rimos, comemos, cocinamos, siempre llevamos comida, bebida, siempre, ellas ya viajan, tuvo, yo no tuve la oportunidad (*Entrevistada D, 63 años*).

À medida que vai se avançando a idade, como o corpo vai apresentando tranformações, os objetivos de cuidado começam a mudar. Os investimentos sofrem alterações, e as idosas fazem atividades para “ter saúde” para poder estar em sociedade, com este corpo destacando-se mais por uma necessidade de ser mais movimento do que imagem para “o outro”. (SCRIBANO, 2012).

Verifiquei que essas mulheres conversavam entre elas não só sobre como se cuidavam, mas também recomendavam cuidados. De acordo com elas, essa decisão deve começar cedo, pois os resultados serão conquistados gradativamente, portanto, o cuidado deve começar antes dos 50 anos. Além disso, é importante ter uma boa alimentação e fazer atividades físicas, em que possam trabalhar corpo e mente. Para elas, com a idade, os significados sobre a vida vão mudando, o tempo tende a se tornar um capital. Fazer “las cosas que te gustan”, para elas, pode ser a receita para se viver uma “velez tranquila y sana”. Mesmo que se cuidando possam ter uma doença, a melhor forma de viver a velhice seria conquistando um equilíbrio sobre o corpo e as emoções.

Essas mulheres enfatizam o perigo que “parar” de trabalhar significa, bem como não ter atividades, visto que a aposentadoria em suas percepções pode ser o início da morte. Para elas, é preciso ter objetivos, projetos, para não se entregar à morte. Contudo, o problema mesmo são as doenças neurológicas. Conforme a entrevistada C,

Si, las dificultades son doenças neurológicas, todo mundo habla de las dificultades, ai quales son las dificultades, pero vos se jubila y no haces nada es certificado del muerte o enfermedad segura, por que el organismo para, para la mente, para todo (*Entrevistada C, 60 anos*).

No entanto, no grupo, há aposentadas que fazem trabalho voluntário, atividades vinculadas à caridade para enfermos e pobres. A entrevistada B faz dois tipos desse trabalho, um deles em um hospital de Buenos Aires materno infantil, em que ministra uma oficina chamada “la ternura”, que é importante para despertar sentimentos em todas as idades e pessoas; segundo ela, também é cozinheira em um projeto que distribui comida nas ruas de Buenos Aires. Para ela, esse tipo de trabalho contribui para “sentirse viva y útil”. Complementa dizendo que o envelhecimento contribui para a pessoa ficar “mais sábia” e para despertar valores, como “a gratidão, o perdão, e aceitar as pessoas como elas são”. Elas falam de um tipo de tolerância que, com a idade, vai se adquirindo. Contudo, muitas dizem sentir tristeza com o cenário político da Argentina. Pude verificar que elas mostram-se críticas ao feminismo contemporâneo, de modo que, para a grande maioria, ser feminista tornou-se mais moda que consciência sobre quem elas são, fazem críticas ferrenhas às feministas jovens.

É importante ressaltar que essas mulheres, apesar de terem discursos feministas que buscam criticar a opressão do corpo das mulheres, que foram marcados historicamente, elas não se declaram feministas e dizem não gostar de algumas posturas do movimento. Talvez pelo movimento feminista não ter uma pauta centrada no envelhecimento feminino, a experiência que estão vivendo não dialoga com o movimento, logo não se reconhecem nele. Guita Debert (2013), pautando-se em Kathleen Woodward (2003), comenta esse discurso de que, quando se envelhece e se adquire “sabedoria”, é problemático. À medida que a sabedoria controla as emoções, pode ser um obstáculo para as ideias feministas as mulheres velhas terem “indignação” para reivindicar os seus lugares no movimento feminista.

## Alguns apontamentos finais

Comparando o processo de envelhecimento da população com outros países da América Latina, podemos constatar que, na Argentina, o envelhecimento, em termos gerais, tem sido mais favorável, considerando que nesse país grande parte dos/as idosos/as vivem em habitações com pessoas de diferentes gerações ou sozinhos, além de terem maior acesso à seguridade social (ODDONE, 2014b). Contudo, o discurso ideológico de que o ato de envelhecer produz “sabedoria” pode ser limitante para se construir uma reflexão crítica sobre o envelhecimento na contemporaneidade, levando em consideração os diversos fatores que estão em jogo para analisar o envelhecimento a partir de uma perspectiva socioantropológica, fatores que vão desde quando se fala de envelhecimento. Precisamos destacar de que geração de envelhecimento se está falando, considerando que hoje ser idoso pode compreender desde pessoas vistas como na “flor da idade” do envelhecimento, ou seja, 60-65 anos, até homens e mulheres que estão chegando aos três dígitos de idade, ou seja, a geração centenária. Além disso, marcadores sociais como: classe social, raça/etnia, gênero, assim como as situações de violências, nacionalidades e as mudanças nas famílias, entre outros fatores, devem ser considerados em pesquisas que buscam compreender esse tema complexo e interdisciplinar que conduz as ciências humanas e sociais a dialogar com outras áreas do saber.

Esse grupo de mulheres praticantes de pilates analisado traz a reflexividade a partir do pilates, uma prática típica das classes médias contemporâneas, que têm buscado se autoconhecer por meio do corpo (MELUCCI, 1996). Nesse cenário, é importante ressaltar que a grande maioria dessas mulheres critica diretamente os corpos que foram transformados por meio de cirurgias plásticas para agradar “o outro”. Para elas, não existem produtos capazes de fazerem “milagres”, “*todo ilusión construída por el mercado*”. O cuidado do corpo para essas mulheres tem outro sentido. Para elas, a mulher, quando envelhece, precisa se aceitar e se valorizar, porque o cuidado do corpo não pode estar condicionado ao desejo, “ao outro”, assim como corresponder aos padrões de beleza e estética que tomam como referência uma visão eurocêntrica, portanto, colonizadora, que impõe um tipo ideal de mulher para se existir.

Nesse sentido, o grupo de mulheres pesquisado mostra críticas aos modelos de mulheres disseminados pela mídia e o ideal de amor romântico, este que estaria vinculado à ideia de que a mulher só estaria plenamente feliz se estivesse casada ou namorando um homem, portanto, tendo um patriarca protetor (ZANELLO, 2018). Para esse grupo de mulheres argentinas

pesquisado, o estar acima do peso ou com o metabolismo mais lento pós-menopausa não é encarado com indignação, mas como algo que faz parte do processo do envelhecimento e deve ser compreendido. No entanto, a magreza para elas é algo admirado, por isso preferem estar mais magras, porque dizem se sentirem melhor com seus corpos.

Elas mostram que os maiores momentos de contemplação e cuidado de si são quando estão entre elas. Durante as entrevistas foi constatado como elas têm utilizado diversas práticas de cuidado que vão se configurando em suas vidas de forma gradual, como: movimentar-se antes dos 50 anos, ir aos médicos, fazer o que gosta, mesmo ficando doente, ter equilíbrio para encarar a vida e trabalhar para não morrer. Elas trazem nessas recomendações a necessidade do cuidado corporal como um objetivo de vida, sendo o corpo/emoções aquilo que ainda é seu, nesse contexto de perda de referências (MELUCCI, 1996).

Contudo, vale a pena ressaltar que essas mulheres interrompem o autocuidado quando surgem demandas familiares, como o cuidado de netos, ou quando alguém fica doente na família (filho, marido etc.). Evidência que reafirma que o trabalho de cuidado ainda é delegado a elas.

Nesse cenário, o conhecimento de seus corpos apresenta-se como uma forma de registrar as suas presenças no mundo nessa fase da vida, a partir da produção da consciência sobre os seus limites, ou seja, cirurgias não “trarão seus corpos de 30 anos atrás”, e suas possibilidades se apresentam como “poder trabalhar e praticar pilates” em uma sociedade movida por grandes fluxos informacionais, especialmente na internet, nas redes sociais, que manifestam a necessidade de as pessoas se encontrarem nessa “torre de babel”, em que os discursos sobre os cuidados pautados na lógica do mercado e nos mecanismos de suportabilidade tomaram o cenário da contemporaneidade.

## Referências

ALTMANN, Helena.  
(2015). *Educação física escolar: relações de gênero em jogo*. São Paulo: Cortez.

ARAÚJO, Emília Rodrigues.  
(2006). *O doutoramento: a odisseia de uma fase de vida*. Lisboa: Colibri.

BARDIN, Lawrence.  
(2002). *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70.

BEAUVOIR, Simone de.  
(1990). *A velhice*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

- BISPO, Raphael.  
(2016). Beleza Eterna? A experiência do envelhecimento entre dançarinas eróticas “das antigas” *Revista Latinoamericana de Cuerpos, Emociones y Sociedad*. vol. 22. Córdoba, p. 52-63.
- BOLTANSKI, Luc.  
(1979). *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- BOZON, Michel.  
(2004). *Sociologia da Sexualidade*. Rio de Janeiro, Editora FGV.
- BRIGUEIRO, Mauro.  
(2005). “Envejecimiento exitoso” y “tercera edad”: Problemas y retos para la promoción de la salud. *Invest Educ Enferm*. vol.23. Medellín, p.102-109.
- BRITTO DA MOTTA, Alda.  
(2002). Envelhecimento e sentimento do corpo. In: MINAYO, Maria Cecília; COIMBRA-JUNIOR, Carlos. *Antropologia, saúde e envelhecimento*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, p. 37-50.
- CONNELL, Raewyn.  
(2016). *Gênero em termos reais*. São Paulo: Nversos.
- DEBERT, Guita Grin.  
(2009). A dissolução da vida adulta e a juventude como valor. *Horizontes Antropológicos* vol.1. Porto Alegre, p.49-70.
- DEBERT, Guita Grin.  
(2013). Feminismo e Velhice. *Sinais Sociais*. vol.8. Rio de Janeiro, p. 9-86.
- DREIER, Katherine.  
(1920). *Five months in the Argentine*. New York, Frederic Fairchild Sherman.
- FERNANDES, Maria das Graças Melo; GARCIA, Loreley Gomes.  
(2010). O corpo envelhecido: percepção e vivência de mulheres idosas. *Interface - Comunic., Saude, Educ*, Botucatu, p.401-412.
- FERREIRA, Cristiane Bainchetti et al.  
(2007). O método Pilates sobre a resistência muscular localizada em mulheres adultas. *Motricidade* vol. 3. Florianópolis, p.76-81.
- FERREIRA, Consuelo; FIGUEIREDO, Marco Antonio de Castro.  
(2007). Condicionamento físico: ativação e saúde para mulheres idosas. *RBCEH*. n.4. Passo Fundo, p. 9-22
- GIDDENS, Anthony.  
(2005). Sociologia do Corpo: Saúde, Doença e Envelhecimento. In: GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Porto Alegre, Artmed.
- GOFFMAN, Erving.  
(1975). *Estigma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- GOLDENBERG, Mirian.  
(2010). *Estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira*. São Paulo: Estação das letras e cores.
- GUERRA, Juliana de Farias Pessoa.  
(2017). *Subjetivações femininas na meia-idade: a vivência da menopausa na contemporaneidade*. Tese de doutorado, Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco.
- HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya Araujo Guimarães (Eds.).  
(2012). *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do Care*. São Paulo: Atlas.
- IACUB, Ricardo.  
(2008). Quem gosta de pessoas idosas? *Revista de Psicanálise sociedade e cultura*. n.53. Disponível em: <https://www.topia.com.ar/articulos/%C2%BF-qui%C3%A9n-le-gustan-los-viejos>. Acesso em: 26 abr. 2019.
- KOGAN, Liuba.  
(2005). Performar para seguir performando: la cultura *fitness*. *Anthropologi*, San Miguel, p. 151-164.

- KOGAN, Liuba.  
(2011). Jóvenes y viejos: ¿el cuerpo como locus de identidad? *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Córdoba, p. 15-24.
- LUCIANI, María Paula.  
(2010). Las mujeres argentinas desde la perspectiva de otra mujer: Katherine Dreier en Buenos Aires. *La Caja Feminista*. Mora. vol.16. Buenos Aires, p. 151-161.
- LISDERO, Pedro; BRANDAN, Marcos; PELLÓN, Ignacio; DUBOIS, Daniela.  
(2017). Entrenando emociones: reflexiones metodológicas en torno a las “nuevas formas de entrenamientos” y el trabajo. In: GANDÍA, Cláudia et al. *Metodologías de la investigación: estrategias de indagación*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Estudios Sociológicos Editora, p.87-104.
- LÓPEZ, Elsa et al.  
(2011). Mujeres en tensión: la difícil tarea de conciliar familia y trabajo. *Población de Buenos Aires* vol.8. Buenos Aires, p.7-25.
- MARTIN, Emily.  
(2006). *A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução*. Rio de Janeiro: Garamond.
- MELUCCI, Alberto.  
(1977). “*Il corpo ignoto*”, en Ambrosi, Jean L´ enegia dell´ umano. Feltrinelli Economica.
- MELUCCI, Alberto.  
(1996). *The playing self: person and meaning in a planetary system*. New York, Cambridge University Press.
- MELUCCI, Alberto.  
(2016). *Cuerpos extraños*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Estudios Sociológicos Editora.
- MENEZES, Kelly Maria Gomes; FROTA, Maria Helena de Paula.  
(2012). Corpos velhos e a beleza do crepúsculo: um estudo sobre os (re) significados da corporeidade na velhice. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* vol.9. Córdoba, p. 07-16.
- MIRANDA, Leticia Miranda de; FARIAS; Sidney Ferreira.  
(2009). Contributions from the internet for elderly people: a review of the literature. *Interface - Comunic., Saúde, Educ* vol.13. Botucatu, p.383-94.
- NARI, Marcela María Alejandra.  
(2000). Maternidade Política y feminismo. In: LOZANO, Fernanda Gil; PITA, Valeria Silvina; INI, Maria Gabriela. *Historia de las mujeres en la Argentina*. Buenos Aires, Taurus, p.197-221.
- NASCIMENTO, Francisca Denise Silva do.  
(2011). Velhice feminina: Emoção na dança e coerção do papel de avó. RBSE – *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* vol.10. Joao Pessoa, pp. 457-505.
- NUNES, Flávia; DUARTE, Regina Tavares Gustavo.  
(2011). A preponderância do gênero feminino nas atividades físicas para o idoso na Secretaria Municipal de Esportes de Porto Alegre. *RBCEH*, Passo Fundo vol.8. p. 230-243.
- ODDONE, Maria Julieta.  
(2014a) Ancianas cuidadoras, redes y estrategias en el uso de programas sociales, *Cadernos de Pesquisa* vol.44. São Paulo, Fundação Carlos Chagas, p.354-377.
- ODDONE, Maria Julieta.  
(2014b). El desafío de la diversidad en el envejecimiento en América latina; Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Económicas. Plan Fénix; *Voces en el Fénix* vol.36. p. 82-90.
- ORTNER, Sherry.B.  
(1979). Está a Mulher para o Homem assim como a Natureza para a Cultura? In: Rosaldo MZ, Lamphere L. (orgs.). *A Mulher, a Cultura, a Sociedade.*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- PINTO, Paula.  
(2017). A beleza na velhice ainda é tema tabu, diz antropóloga brasileira. Entrevista. Disponível em: <https://www.clarin.com/clarin-em-portugues/revista/beleza-na-velhice-ainda-tema-tabu-diz-antropologa->

- brasileira\_0\_HkFms7q0L.html. Acesso em: 21 abr. 2019.
- ROCA, Alejandra. Cuerpo y medios de comunicación. (2003). Viejas obsesiones y nuevas tecnologías: el cuerpo en revistas femininas argentinas. *Cuadernos de Antropología Social* vol.17. Buenos Aires, p.139-159.
- SCRIBANO, Adrián. (2012). Sociología de los cuerpos/emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* vol.10. Córdoba, p.93-113.
- SIBILIA Paula. (2012). El cuerpo viejo como una imagen con fallas: la moral de la piel lisa y la censura mediática de la vejez. *Comunicação, Mídia e Consumo* vol.9. São Paulo, p. 83-114.
- SILVA, Maria do Rosário de Fátima e. (2016). Envelhecimento e proteção social: aproximações entre Brasil, América Latina e Portugal. *Serv. Soc. Soc* n.126. São Paulo, p. 215-234.
- SILVA, Anne Caroline Luz Grudtner; MANNRICH, Giuliano. (2009). Pilates na Reabilitação: uma revisão sistemática. *Fisioterapia Movimento* n.22. Curitiba, p. 449-455.
- SOARES, Angelo. (2012). As emoções do care. In: HIRATA, H.; GUIMARÃES, N. A. (Eds.). *Cuidado e Cuidadoras: as várias faces do trabalho de care*. Sao Paulo: Atlas, p. 44-60.
- SONTAG, Susan. (1972). *The double standard of ageing*. Nova York, The Saturday Review.
- SUAYA, Dulce. (2015). El cuerpo de la vejez desde una perspectiva de género. aproximaciones desde la vejez de Simone de Beauvoir. *Cad. Cedes* vol. 35. Campinas. p. 617-627.
- TISNÉS, adela; SALAZAR-ACOSTA, Luisa María. (2016). Envejecimiento poblacional en Argentina: ¿qué es ser un adulto mayor en Argentina? Una aproximación desde el enfoque de la vulnerabilidad social. *Papeles de Población* n. 88. Buenos Aires, p.209-236.
- WOODWARD, K. (2003). Against wisdom: the social politics of anger and aging. *Journal of Aging Studies*, n. 17, p. 55-67.
- YURI, José Alberto; URBANO, Claudio Ariel. (2008). Envejecimiento y género: perspectivas teóricas y aproximaciones al envejecimiento femenino. *Revista Argentina de Sociología*. n.10, p. 151-169.
- ZANELLO, Valeska. (2018). *Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação*. Curitiba: Editora Appris.

#### **Recebido em**

setembro de 2020

#### **Aprovado em**

abril de 2021

# Processos de saúde e doença no campo sagrado e as narrativas de ressignificação corpórea: o caso das cirurgias espirituais no Hospital Espiritual Casa de Hansen

Valquíria da Silva Barros<sup>1</sup>

Rosane Cristina Oliveira<sup>2</sup>

Renato da Silva<sup>3</sup>

## Resumo

O objetivo deste artigo é discutir os processos de saúde e doença, tendo como principal foco da análise as narrativas de ressignificação do corpo de sujeitos submetidos às práticas de cura no campo do sagrado, as chamadas cirurgias espirituais. O lócus da pesquisa é o Lar Espiritual Sagrado Coração de Jesus – Casa de Hansen (também conhecido como Hospital Espiritual Casa de Hansen), situado na cidade do Rio de Janeiro. Argumentamos que as práticas terapêuticas populares intermediadas pelas religiões constituem dispositivo para a construção dos sentidos sobre a doença, funcionando de forma complementar ao modelo biomédico. Assim, na contemporaneidade, observa-se a religiosidade de forma desinstitucionalizada, privilegiando a autonomia dos indivíduos, destacando a categoria “espiritualidade” como o principal intermediário entre o sujeito e Deus. Metodologicamente, este trabalho alicerça-se na pesquisa qualitativa, exploratória e etnográfica, chamando a atenção para a análise das entrevistas realizadas no Hospital Espiritual Casa de Hansen.

## Palavras-chave

Corporeidade. Processos de cura. Doença. Sagrado. Saúde.

## Abstract

The aim of this article is to discuss the health and disease processes, having as main focus of the analysis the narratives of resignification of the body coming from subjects who underwent healing practices in the bleeding field, the so-called spiritual surgeries. The research locus is the Sacred Heart of Jesus Spiritual Home - Hansen's House (also known as Hansen's Spiritual House), located in the city of Rio de Janeiro. We argue that popular therapeutic practices mediated by religions are

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Humanidades, Culturas e Artes pelo PPGHCA da UNIGRANRIO. *E-mail:* valquiria.vsb@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS). *E-mail:* rosanecrj@hotmail.com.

<sup>3</sup> Pós Doutorado em História – UERJ. *E-mail:* redslv@gmail.com.

a device for the construction of meanings about the disease, functioning in a complementary way to the biomedical model. Thus, in contemporary times, religiosity is observed in a deinstitutionalized way, privileging the autonomy of individuals, highlighting the category “spirituality” as the main intermediary between God and the subject. Methodologically, this work is based on bibliographical, qualitative, exploratory and ethnographic research, drawing attention to the analysis of the interviews conducted at the Casa de Hansen Spiritual Hospital.

## Keywords

Corporeality. Healing processes. Disease. Sacred. Health.

## Considerações iniciais

Esse artigo é resultado da dissertação de mestrado intitulada “O corpo como sujeito de experiências em espaço sagrado nos processos de saúde-doença: cirurgias espirituais” (2016). Trata-se de uma pesquisa etnográfica de cunho exploratório e teve como objetivo compreender a relação entre práticas de cura (no campo sagrado) e os processos de resignificação corpórea dos sujeitos que vivenciaram a experiência denominada cirurgia espiritual. A proposta do estudo foi identificar como essas experiências configuraram-se na reorientação do sujeito às práticas de autocuidado, com foco nos hábitos e costumes em torno da saúde. Tais elementos estão inseridos na lógica e nos procedimentos observados no espaço *sui generis* denominado Hospital Espiritual. Essas dimensões estão devidamente explicitadas na segunda parte do artigo, intitulada Caminhos metodológicos para pesquisa em saúde e religiosidade.

A resolução aprovada pela Organização Mundial de Saúde (OMS), por ocasião da assembleia de 1984, desvincula a noção de saúde da ideia de “ausência de doenças” e, em 22 de janeiro de 1998, saúde passa a ser definida como “um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, espiritual e social, e não meramente a ausência de doença ou enfermidade”. Desde então, a relação entre espiritualidade e saúde tem se consolidado como um tópico cada vez mais frequente em discussões tanto no campo das humanidades quanto das ciências médicas. Nesse sentido, este artigo apresenta uma discussão sobre os processos de saúde e de doença, tendo como ponto de reflexão a interseção entre o campo do sagrado e o aspecto da resignificação do corpo, a partir de práticas e experiências espiritualistas vivenciadas pelos sujeitos submetidos às chamadas cirurgias espirituais.

Entre os referenciais bibliográficos utilizados, enfatiza-se a literatura do ponto de vista da interdisciplinaridade, optando-se por autores cujas abordagens transitam entre a antropologia e a área de saúde, destacando-se autores cujas temáticas dialogam com o sagrado, as questões em torno de doenças e os processos de cura, como Rodrigo Toniol (2017), *Giglio-Jacquemont* (2006), *François Laplantine* (1986), *Esther Langdon* (2006) e *Aldo Natale Terrin* (1996, 1998).

No contexto das terapias religiosas, as cirurgias espirituais não são novidade no Brasil, tornando-se populares com o médium José Pedro de Freitas (1921-1971), mineiro de Congonhas do Campo, conhecido como Zé Arigó, o primeiro médium a supostamente incorporar o espírito de Dr. Fritz, que teria sido um alemão, de nome Adolf Fritz, nascido em Munique, em 1876, segundo relatos do próprio espírito. Na atualidade, dentre os “cirurgiões espirituais” no Brasil, destacou-se, na cidade do Rio de Janeiro, o médium José Couto<sup>4</sup>, que incorporava o espírito de Dr. Hansen, um médico alemão que afirmava ter atuado durante a Primeira Guerra Mundial. Dr. Hansen, por intermédio da mediunidade do sr. José, realizou cirurgias espirituais ao longo de duas décadas, no Lar Espiritual Sagrado Coração de Jesus – Casa de Hansen, conhecido por seus frequentadores como Hospital Espiritual – Casa de Hansen (CNPJ: 08.892.944/0001-05), que se localiza na Estrada do Cantagalo, 882 – casa 13, no bairro de Campo Grande, Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, Brasil, e é um espaço religioso destinado aos cuidados da saúde física, mental e espiritual.

Nesse contexto, este artigo apresenta uma discussão acerca dos resultados obtidos na pesquisa de campo com os sujeitos que participaram de experiências nos processos saúde-doença em espaço sagrado, curados ou não por intervenção de cirurgias espirituais realizadas por Dr. Hansen, no Hospital Espiritual – Casa de Hansen, no período entre 2014 e 2016. A proposta desta pesquisa foi entender como o corpo é concebido e ressignificado após experiências que envolvem o processo saúde-doença no espaço sagrado, independentemente de suas entradas no espaço biomédico, com o intuito de abrir caminho para a compreensão da relação do sujeito com o sagrado e as práticas de saúde, antes e depois de experiências de cura por meio de cirurgias espirituais. Além disso, procurou-se investigar se essa experiência é capaz de fornecer ao sujeito uma releitura de seu mundo simbólico, de representações e

---

<sup>4</sup>Falecido em novembro de 2018.

relação com o corpo, de modo a ressignificar seu imaginário, seu sistema de crenças e práticas próprias de cuidado com a saúde.

*O artigo está dividido em três partes. A primeira parte, O estado da arte das pesquisas interdisciplinares em antropologia e saúde: do sagrado às práticas de cura, diz respeito aos estudos cuja abordagem perpassa pela espiritualidade e saúde. Na segunda parte, Caminhos metodológicos para pesquisa em saúde e religiosidade, apresentamos os processos metodológicos que permearam a pesquisa. A terceira parte, a relação entre o sagrado, as curas espirituais e as práticas biomédicas: análise das narrativas dos participantes da Casa de Hansen, baseia-se nas análises das narrativas obtidas ao longo do trabalho de campo, entrelaçando com a discussão teórica.*

## **O estado da arte das pesquisas interdisciplinares em antropologia, religiosidade e saúde: do sagrado às práticas de cura**

Rodrigo Toniol (2017) chama a atenção para duas apropriações da categoria espiritualidade que convivem e entrelaçam-se sem demonstrarem limites conscientes para os indivíduos. A primeira indica uma modalidade de relação com o sagrado estabelecida a partir de contornos desinstitucionalizados e subjetivos, caracterizados por práticas menos dogmáticas, individuais, subjetivas, intuitivas e emocionais, que privilegiam a autonomia do sujeito na busca da relação com o sagrado. A outra destaca a apropriação da categoria tomada pelo sentido que o autor nomeia como “espiritualidade institucionalizada”, correspondente aos seus usos oficiais por intermédio de instituições seculares com instruções promulgadas pela OMS e dirigidas à saúde, com a finalidade de estabelecer normatizações sobre os vínculos entre espiritualidade e saúde e transformá-las em práticas.

Segundo o autor, foi a partir da legitimação da medicina tradicional que “espiritualidade” passou ser uma categoria mais frequente nos documentos da OMS. A prática das medicinas tradicionais prescinde de técnicas que incluem “tratamento espiritual” e destina-se a populações que concebem a saúde como uma totalidade que integra “corpo, mente e espírito”, acrescenta o autor. Entretanto, essa distinção apontada por Toniol (2017) não parece clara na prática cotidiana dos indivíduos. Parece não haver limites entre as terapias complementares e alternativas e as terapias religiosas, pois elas se intercambiam, sendo apropriadas pelos espaços religiosos sem nenhuma oposição entre elas.

Se, por um lado, a incorporação da categoria espiritualidade à definição de saúde pela OMS proporcionou o surgimento do viés institucionalizado e oficial da espiritualidade (TONIOL, 2017), por outro, observa-se maior ênfase dada à face terapêutica da religião, que mescla, na atualidade, as mais diversas práticas alternativas e complementares às religiosas, ampliando-se a oferta de tratamentos disponibilizados àqueles que sofrem e buscam em práticas não oficiais alívio para o sofrimento. Nessa perspectiva, lança-se a urgência da abordagem multidimensional sobre o tema, abrindo espaço para a abordagem de práticas não biomédicas de cuidado e de interpretação dos processos saúde-doença. A esse respeito, Terrin (1998, p. 192), aparentemente, manifesta-se aliviado: “Até que enfim chegamos ao ponto em que se estão redescobrimo que uma oração pode contribuir para a cura mais do que uma injeção ou a ingestão de pílulas com certa composição química”.

No Brasil, é muito comum a procura por sistemas não oficiais de cuidado com a saúde e auxílio contra as doenças, e, em muitos casos, a primeira opção não é o sistema biomédico, mas a medicina popular, os sistemas médico-religiosos e vários outros sistemas que abrangem o processo de doença e cura.

A sociedade brasileira desenvolveu uma relação intrínseca entre religião e saúde, compondo formas alternativas de terapias calcadas no senso comum, que coexistem com a biomedicina em meio a constantes embates (MONTERO, 1985; MALUF, 2005). Nesses termos, evidencia-se que religião e práticas terapêuticas se aproximam na busca da superação do sofrimento:

O campo religioso contemporâneo [...] se apresenta com uma significativa e ampla circulação e competição, cujos resultados são zonas de transição entre sistemas religiosos [...] e a mobilidade e a diversificação religiosas são mais acentuadas nos grandes centros urbanos. (ALMEIDA, 2004, p. 20).

As práticas mágico-religiosas de combate ao mal e à doença têm em seu repertório a prática da mediunidade, que faz parte de um sistema de crenças de religiões distintas, permeando o imaginário da população com história de fantasmas e de espíritos, transitando entre o mundo dos mortos e dos vivos. Nesse contexto, torna-se fundamental a percepção do significado desse conjunto de diferentes experiências e crenças e de sua importância para as construções sociais da realidade do sistema cultural brasileiro (VELHO, 1994, 2003).

As terapias religiosas alternativas intermediadas pela prática da mediunidade fazem parte de uma combinação de modelos terapêuticos

bastante conhecida pelos brasileiros. Nesse contexto, destaca-se a pesquisa de Waleska Aureliano (2011), que investigou em sua tese intitulada *Espiritualidade, saúde e as artes de cura no contemporâneo: indefinição de margens e busca de fronteiras em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil*, o uso de terapias complementares e espirituais por pacientes oncológicos. Segundo a pesquisadora, a lógica de cuidado perpassa o aspecto integral do ser, e as dicotomias mente/corpo, biomedicina/terapias complementares não estavam presentes no espaço, sendo os serviços utilizados por pessoas de diferentes classes sociais e filiações religiosas, em diversos estágios do câncer, paralelamente ao tratamento biomédico, e não como a “última opção”, corroborando a noção de complementaridade dos serviços.

As cirurgias espirituais integram o repertório de modelos terapêuticos disponíveis e são um tema polêmico no Brasil, despertando desconfiança sobre a possibilidade de fraude e aparecendo frequentemente em notáveis escândalos. Um dos primeiros pesquisadores a se dedicar ao estudo das cirurgias espirituais no Brasil foi o antropólogo norte-americano Sidney Greenfield (1999, p. 205). Segundo sua tese, os médiuns-curadores no Brasil suprem carências de pobres desamparados e marginalizados, formando um sistema social que recria a estrutura social tradicional com trocas de serviços atendendo ao que ele chama “rede de patronagem e dependência”.

Gustavo Chiesa (2016) também se dedicou à temática em sua pesquisa de tese intitulada *Além do que se vê: magnetismos, ectoplasmas e paracirurgias*. O autor investigou o fenômeno das cirurgias espirituais, que denomina paracirurgias, e as classificou como um procedimento puramente energético ou espiritual que ocorre pela comunicação de duas consciências, a intrafísica e a extrafísica, e que se processa a partir da manipulação de um fluido espiritual chamado ectoplasma. O pesquisador questiona a marginalidade dos processos de cura não hegemônicos e a centralidade dos modelos biomédicos.

Outro pesquisador que se destaca nos estudos do tema é o psiquiatra Alexander Moreira-Almeida, diretor do Núcleo de Pesquisas em Espiritualidade e Saúde da UFJF. O médico investigou 30 operações do médium João de Deus. Em seis delas, recolheu tecidos extraídos e os analisou em laboratório. Todos eram compatíveis com as regiões do corpo operadas. Sobre o assunto, Almeida observa:

Alguns pesquisadores relatam que seriam totalmente inúteis as curas espirituais ou que apenas os pacientes com transtornos somatoformes obteriam resultado positivo, enquanto outros estudiosos registraram curas obtidas mesmo em sérias condições orgânicas. Há relatos de que

algumas vezes os curadores realizavam diagnósticos antes de estes terem sido obtidos pelos métodos convencionais. Outro ponto obscuro com relação às curas espirituais é quanto à necessidade de fé do paciente para que a controversa “cura” possa ocorrer. Há predominância dos que a julgam necessária, mas certos autores afirmam que a “cura” ocorreria independentemente da fé. (ALMEIDA A.M; ALMEIDA T. M; GOLLNER, 2000, p. 195).

A perspectiva biomédica do cuidado foi estruturada a partir dos modelos de cientificidade que orientam a racionalidade médica ocidental mais conhecida como biomedicina e que se vincula a um “imaginário científico” (CAMARGO, 2005). De acordo com o modelo biomédico, o diagnóstico e o conhecimento sobre doença e saúde se dão de forma objetiva por meio dos métodos positivistas de acesso à verdade, desconsiderando contribuições e implicações do relativismo antropológico acessadas por meio de subjetividades e especificidades culturais. A terapêutica e o cuidado na relação saúde-doença no modelo biomédico se fundamenta na lógica positivista e na concepção dualista de corporeidade baseada na relação corpo-máquina e no controle social dos corpos, da mente e das emoções. A fragmentação do indivíduo, a superioridade dos aspectos racionais, a intervenção na natureza, a repressão do corpo e dos afetos são os pressupostos do modelo biocêntrico da medicina ocidental, para a qual o corpo é um todo orgânico autossuficiente e isolado do mundo social, cultural e espiritual.

O tratamento médico hegemônico e oficial, conforme destaca Terrin (1996, 1998), limita-se exclusivamente ao ataque às doenças, desconsiderando que o corpo é *uno*, como um organismo vivo em um mundo e que a doença, nessa perspectiva, diz respeito a um desequilíbrio que acontece entre natureza e homem, entre fatores sociais e pessoais, entre a visão espiritual universal e aquela particular e pessoal. Nas medicinas religiosas, por sua vez, o homem é observado em sua totalidade, considerando-se sua subjetividade, a natureza e a cultura em oposição à tendência dissociadora do secularismo médico (LAPLANTINE, 1986).

O doente brasileiro, em geral, combina várias formas de tratamento e alterna continuamente entre elas, muitas vezes, de maneira simultânea e não linear (RABELO, 1993). Muitas pessoas transitam entre vários sistemas religiosos, sem resultar na adesão ou no abandono de algum deles e, dessa forma, o indivíduo doente ou aflito pode recorrer a várias possibilidades de solução ou de ressignificação para o seu problema, perfazendo, portanto, o seu

próprio itinerário terapêutico, configurando-se a “cura”, assim, como um processo de busca contínua, e não um processo de adesão (BARROS, 2016).

A religiosidade da contemporaneidade destaca uma imbricação entre terapêutica e espiritualidade, privilegiando experiências múltiplas e híbridas, definindo, segundo Guerriero (2009), verdadeiros itinerários peregrinatórios em busca de experiências místicas, o que se torna cada vez mais evidente a partir de meados do século XX, quando, segundo Phillip Rieff (1990), a ascensão da “cultura terapêutica” inaugurada pela Nova Era coloca a emoção e a subjetividade como elementos primordiais para a compreensão de questões relativas a todos os aspectos da vida humana.

A importância da relação entre as terapias religiosas e sua articulação com a noção de espiritualidade e de cuidado com o *self*, difundida pela cultura da Nova Era, vem sendo amplamente debatida na academia. A noção de espiritualidade ganha destaque no cenário religioso contemporâneo e, nesse novo contexto, destaca-se a ascensão da lógica da subjetividade ancorada na ideia do autocuidado, cuidado com o corpo, com a mente e com o espírito, na perspectiva da autoatenção, na busca da superação do sofrimento por meio da experiência religiosa. Nessa sequência, as mais diversas terapias espirituais compõem na contemporaneidade o leque de cuidados complementares à saúde (GIGLIO-JACQUEMOT, 2006; MONTERO, 1985).

A crescente busca por tratamentos de saúde alternativos e/ou complementares e seus aparentes sinais de êxito parecem evidenciar um alargamento das fronteiras do domínio biomédico e um possível recrudescimento da lógica epistemológica pós-moderna (SANTOS, 1998) e do paradigma ecológico (INGOLD, 2012). Inaugura-se, assim, um “novo-velho” olhar para o homem: o olhar sistêmico. Segundo essa lógica, o homem é um ser que existe, mas diferente do “homem-cogito” cartesiano. O homem sistêmico é aquele “que existe-com” outros seres (humanos e não humanos) e “que existe-em” algum lugar; um homem que afeta e é afetado por sua existência e por seu modo relacional; um homem que caminha pelas malhas da vida (INGOLD, 2012) em um imenso rizoma<sup>5</sup> (DELEUZE; GUATTARI, 2000).

---

<sup>5</sup>Toma-se a lógica da metáfora de Deleuze e Guattari (2000) de que as experiências e a vida, assim como os discursos, são rizomáticos, e se espalham e vivem em constantes segmentações não arborescentes, ou seja, com estruturas meramente lineares e monocausais. “O sentido não é nunca princípio ou origem, ele é produzido. Ele não é algo a ser descoberto, restaurado, reempregado, mas algo a produzir por meio de maquinações” (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 74), tornando-se desafiador pensar a experiência espiritual com os eventos de doença e cura vivenciada pelos frequentadores do Lar Espiritual Casa de Hansen.

Entende-se que saberes e práticas de qualquer sistema médico são construções socioculturais que incluem valores, símbolos, normas e práticas. Essa visão oferece uma noção particular sobre o mundo, isto é, uma explicação sobre como o mundo é organizado. Nesse sentido, o conceito de cultura é tomado como um conjunto de elementos que medeiam e qualificam qualquer atividade física ou mental que não seja determinada pela biologia e que seja compartilhada por diferentes membros de um grupo social, tratando-se, assim, de elementos sobre os quais os atores sociais constroem significados para as ações e interações sociais concretas e temporais, assim como sustentam as formas sociais vigentes, as instituições e seus modelos operativos (LANGDON, 2006). Dessa forma, para fins deste estudo, considera-se que os aspectos culturais são instrumentos de acesso relevantes para a compreensão dos processos de adoecimento e de cura no contexto das terapias religiosas, uma vez que os modos de adoecer-sarar fazem parte de um processo sociocultural que ressalta a dimensão simbólica da saúde e da doença e sua percepção.

A articulação entre religião e os processos saúde-doença foi tomada a partir da compreensão da categoria religião conforme a definição de Geertz (2015), que define religiões como sistemas simbólicos que formulam conceitos de uma ordem de existência e geram motivações através de uma concepção que se reveste de uma aura de factualidade, fazendo com que tais disposições pareçam realistas, possuindo tanto uma dimensão mental quanto sentimental. Segundo o autor, entre o sentido e o símbolo ocorrem processos contínuos de articulação de códigos e informações que conformam a realidade existencial à lógica dos mitos. E, para além do interpretante individual, há o sistema de crenças que reúne e aloja em torno de si a estrutura simbólica que funciona como norte ideológico, conferindo sentidos de vida e existência no mundo objetivo.

A reconfiguração religiosa da contemporaneidade recoloca a experiência na transcendência, privilegiando a sobreposição da experiência espiritual às sensações corporais, em detrimento de um comportamento confessional, situando-a mais no nível do cotidiano (CSORDAS, 2008). Observa-se uma imbricação entre terapêutica e espiritualidade, em que a verdade última é construída pelo próprio sujeito, experimentador por excelência. Elas teriam, na atualidade, características bastante terrestres, na medida em que se situariam sobretudo no nível da superação de sofrimentos ou na realização pessoal, extrapolando a noção salvacionista das religiões tradicionais. Tais experiências são notadamente múltiplas e híbridas, definindo um verdadeiro itinerário em

busca de experiências místicas, característica fundacional do Movimento Nova Era no Brasil (GUERRIERO, 2009).

As novas religiosidades, menos institucionalizadas e mais marcadas pelo secular, parecem impregnar a sociedade atual e competir com as versões tradicionais de religião. Observa-se, nessas novas religiosidades, a preeminência de alguns valores laicos, não confessionais, estruturantes, como a “liberdade” individual (escolha, subjetividade, autonomia), que seriam cruciais para a definição de um “*ethos* religioso privado” e que não prescinde da adesão religiosa dos sujeitos sociais, mas de vivência. Uma característica marcante das experiências propostas pelos novos movimentos religiosos é a possibilidade de vivenciar a experiência com o sagrado de modo particular, sem o intermédio de um líder religioso ou facilitador (tradicionalmente conhecidos, como o zelador de santo, o padre, o pastor ou o rabino), considerando a experiência com o sagrado parte da constituição do ser humano e, por isso, podendo ser acessada, a qualquer momento, em qualquer lugar, de maneira solo. As crenças e as práticas religiosas passam a ser cada vez mais transitórias, provisórias e fluidas, não respondendo mais às diretrizes de uma instituição religiosa (TERRIN, 1998).

O rápido crescimento do número e da diversidade de grupos religiosos, de doutrinas, de filosofias, de novas religiões e de novas religiosidades, nas últimas décadas, tem sido um fenômeno bastante significativo. Elementos culturais diversos articulam-se em fronteiras fluidas que conduzem a uma reinterpretação de práticas religiosas tradicionais, num processo de recriação e ressignificação dos sentidos do sagrado e de suas manifestações, ganhando, assim, significado próprio (BAUMAN, 1998,1999, 2001, 2009). Para Steil (2007), ao questionar as versões institucionais da experiência religiosa, sem, no entanto, negar o religioso em si, o movimento Nova Era teria permitido um alargamento das fronteiras entre o religioso e outros campos sociais, especialmente na relação com a psicologia e com a saúde, assim como teria colocado em questão a própria definição de religião com a qual as ciências sociais vinham operando, centrada na instituição e na comunidade religiosa.

Considerando-se que a noção de experiência com o sagrado na contemporaneidade se dá no corpo, ele é, nesse sentido, a última instância de produção de sentido do sagrado. Le Breton (2010) destaca que o corpo está no centro da vida cotidiana. É o corpo que permite ao homem ver, ouvir, saborear, sentir, tocar e colocar significações precisas no mundo que o cerca.

Moldado pelo contexto social e cultural em que o ator se insere, o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída: atividades perceptivas, mas também expressão dos sentimentos, cerimoniais dos ritos de interação, conjunto de gestos e mímicas, produção da aparência, jogos sutis da sedução, técnicas do corpo, exercícios físicos, relação com a dor, com o sofrimento etc. Antes de qualquer coisa, a existência é corporal (LE BRETON, 2010, p. 7).

O autor acrescenta que é do corpo que “nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva” da humanidade e que “o corpo é o eixo da nossa relação com o mundo”. O autor prossegue destacando que “o corpo produz sentidos continuamente, e assim insere o homem, de forma ativa, no interior de determinado espaço social e cultural” (LE BRETON, 2010, p. 8). Assim, o corpo é tomado como instância última de produção de sentido do sagrado, pois, uma vez envolvido no processo da experiência espiritual, é por intermédio do corpo que são apreendidas as sensações que dão sentido à vivência com o sagrado; o corpo captura os modos de percepção e vivência do sagrado. Dessa forma, aponta-se a configuração de uma nova tendência no modo de produção de sentido da experiência religiosa contemporânea em que o corpo expressa as novas formas de subjetivação (de criação de modos de existência) e de relação com o sagrado – o corpo como instância última de produção de sentido do sagrado.

## **Caminhos metodológicos para pesquisa em religiosidade e saúde**

Trata-se de um estudo com abordagem qualitativa, etnográfica e caráter exploratório que teve como objetivo geral compreender a relação das práticas de cura em espaço sagrado e os processos de ressignificação do sujeito e de seu corpo através da promoção de práticas de autocuidado e atenção, considerando a lógica de um espaço *sui generis* denominado Hospital Espiritual.

Os objetivos específicos dessa pesquisa foram: a) analisar como o sujeito se orienta diante do processo de ressignificação do corpo, de reinterpretação de mundo e da religiosidade, a partir de uma experiência em espaço sagrado na relação saúde-doença; b) verificar, através das narrativas dos entrevistados, se a adesão ao tratamento espiritual é determinada por uma disposição internalizada *a priori*, em função da tradição atribuída à formação cultural brasileira profundamente marcada pela religiosidade e sincretismos, ou se é amparada pela ideia de carência econômica e assistencial, como indicam algumas análises antropológicas; c) identificar se os indivíduos que procuram

a assistência das cirurgias espirituais alteram suas noções particulares sobre saúde e terapêutica, a fim de perceber se os contextos socioculturais em que estão inseridos determinam sua maneira de pensar as questões em relação à saúde e à doença. A pesquisa seguiu as exigências da Resolução 196/1996<sup>6</sup>, incluindo o consentimento informado das pessoas entrevistadas, e o projeto de pesquisa foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade do Grande Rio-Unigranrio.

Inicialmente, a pesquisa contou com a observação participante, apenas na condição de frequentadora do espaço Casa de Hansen, quando se observaram as situações, prolongada e minuciosamente, com a finalidade de revelar os significados dessas vivências para os indivíduos. Nessa etapa, buscaram-se como referência os dois momentos que constituem a prática etnográfica: a “experiência próxima” e a “experiência distante” (GEERTZ, 2015). As observações foram registradas em caderno de campo, buscando-se transcrever a experiência da imersão, que corresponde a uma primeira elaboração, ainda vernacular, a ser retomada no momento da experiência distante. Mais do que coleta de dados, em um segundo momento, buscou-se registrar informações detalhadas do contexto em estudo de modo a possibilitar que o leitor tenha base para fazer julgamento da possibilidade de transferência para outro contexto.<sup>7</sup> A pesquisa de observação participante iniciou-se na condição de frequentadora<sup>8</sup> e posteriormente como voluntária da Casa de Hansen. O trabalho voluntário foi exercido diretamente em assistência ao Dr. Hansen e proporcionou uma visão privilegiada de todos os procedimentos, recebendo do próprio médico explicações sobre cada performance<sup>9</sup> nos

---

<sup>6</sup>RESOLUÇÃO Nº 196, DE 10 DE OUTUBRO DE 1996, apresenta diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Disponível em: [http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/1996/res0196\\_10\\_10\\_1996.html](http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/1996/res0196_10_10_1996.html)

<sup>7</sup> Para Geertz (2015, p. 15), esta prática consiste em: “[...] estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma ‘descrição densa’ [...]”.

<sup>8</sup>Nesta etapa, a pesquisadora frequentou o local da investigação científica ao longo de seis meses na condição de voluntária (acompanhamento das diversas atividades do cotidiano no espaço estudado) observando os trabalhos de cirurgia espiritual e dialogando com os responsáveis e “médiums”, supostamente incorporados com os médicos espirituais.

<sup>9</sup>A performance pode ser definida como um evento que coloca a experiência dos sujeitos em relevo, produzindo um estranhamento do cotidiano que os conduz à reflexividade (LANGDON, 2006).

atendimentos, bem como longas explicações sobre o processo de adoecimento e cura, segundo a visão biomédica, na perspectiva espiritual.

A proximidade ao Dr. Hansen permitiu a observação dos eventos e dos rituais verificados nas cirurgias espirituais, além de permitir desvendar elementos ou aspectos referentes às regras do espaço e à cultura do grupo. Durante a atividade voluntária, as histórias dos pacientes foram ouvidas atentamente, suas aflições e esperanças foram registradas detalhadamente de forma a compreender os sentidos implícitos. Nesse ponto, foi possível perceber a estreita relação travada entre a medicina e a religião como fonte de busca pela cura e alívio das dores do corpo e da alma. Em conversas informais, constatou-se, por meio das narrativas dos pacientes, que a Casa de Hansen não funciona, em alguns casos, como um espaço complementar à saúde oficial, mas como substituto do sistema oficial. Segundo alguns relatos, a preferência pelo atendimento na Casa de Hansen, em detrimento do atendimento de saúde oficial, se dava em função daquilo que os frequentadores chamaram de “ineficácia do sistema de saúde oficial”<sup>10</sup>.

Após a observação participante, iniciou-se o processo de entrevistas semiestruturadas, sem estranhamento ou resistência por parte dos entrevistados colaboradores da pesquisa. Foram entrevistadas 11 (onze) mulheres e 09 (nove) homens. A análise das narrativas foi feita à luz das questões teóricas e dos objetivos da pesquisa, buscando identificar categorias de análise, conforme os pressupostos de Bardin (2011). Os resultados foram organizados a partir de eixos temáticos, entre os quais se sobressaíram: a) insatisfação com o sistema biomédico de atenção à saúde; b) fracasso do tratamento biomédico; c) complementaridade ao tratamento biomédico; d) prevenção; e) causas emocionais; f) doença de ordem espiritual.

É importante destacar que, como espaço religioso destinado aos cuidados com a saúde física, mental e espiritual, o Lar Espiritual Sagrado Coração de Jesus é frequentado por religiosos de distintas crenças e, até mesmo, por não religiosos, inclusive ateus autodeclarados, configurando expressivamente o caráter médico atribuído ao espaço. Os atendimentos ao público eram feitos aos sábados e reuniam cerca de 500 pessoas. Nessa instituição, além de um odor que caracteriza qualquer hospital geral – e que faz lembrar éter ou álcool –,

---

<sup>10</sup>Este argumento, baseado na preferência pelo atendimento no Hospital Espiritual, foi mais frequente entre os pacientes de classe social menos abastada, ou seja, os que frequentam os sistemas oficiais (especialmente públicos) de saúde. Em geral, optaram pelo Dr. Hansen, pois, se com ele não encontram a cura, ao menos a humanidade e a atenção já lhes são reconfortantes.

eram encontrados livros (espíritas, católicos, esotéricos etc.), imagens de santos católicos, quadros de personalidades espíritas desencarnadas (mortas), mandalas esotéricas, cristais de rocha, um ervanário, espaços destinados a “guardiões” de Umbanda (entidades conhecidas por Exus [masculinos] e Pombagiras [femininas]), que conviviam e dialogavam com macas, bisturis, pinças, tesouras, materiais hospitalares descartáveis e medicamentos, além do famoso líquido denominado “Azulzinho”, cuja fórmula era propriedade do Dr. Hansen, e que, segundo ele, seria um antisséptico capaz de destruir “larvas” do mundo espiritual.

Os médiuns e os voluntários da casa vestiam o uniforme branco e obrigatoriamente luvas descartáveis no manejo dos objetos e no trato com os pacientes dentro e fora das salas de cirurgia. Cada sala de cirurgia comportava entre 3 e 4 macas hospitalares, forradas devidamente com lençóis brancos e um travesseiro. Para subir na maca existiam escadas hospitalares de dois degraus, e aqueles que não podiam deitar-se nas macas eram atendidos em cadeiras de rodas. No atendimento aos pacientes, eram utilizados instrumentos cirúrgicos e materiais hospitalares descartáveis, como algodão, gaze, álcool, álcool iodado, esparadrapo, luvas descartáveis, soro fisiológico, entre outros. A organização das atividades, o registro dos pacientes em prontuários, os procedimentos pós-cirúrgicos, assim como toda a performance da cirurgia espiritual, eram pautados no modelo biomédico, conferindo à Casa de Hansen aspectos de um hospital geral.

A estética hospitalar biomédica que marcava a Casa de Hansen é verificada em outros espaços semelhantes no Brasil e reflete a relação histórica estabelecida entre medicina e espiritismo no país, demonstrando a preocupação evidente com um ambiente austero pautado em modelos disciplinares e burocráticos, à semelhança de hospitais convencionais, podendo-se inferir a busca não só de legitimidade por parte de tais espaços, mas também de interação com os pacientes e de adesão por meio de toda a simbologia inscrita neles que negocia os sentidos de suas experiências. O que destaca a Casa de Hansen de outros espaços semelhantes é que, diferentemente de outros espaços religiosos destinados a tratamentos terapêuticos, ela atua exclusivamente com terapias visando à saúde, não havendo nenhuma prática religiosa padrão. Não existiam estudos, livros, doutrinas, cultos ou reuniões, apenas uma prece na abertura do trabalho e as orientações de Dr. Hansen, que transitam entre as fronteiras marcadamente da religião e da medicina, do sagrado e do profano.

## **A relação entre o sagrado, as curas espirituais e as práticas biomédicas: análise das narrativas dos participantes da Casa de Hansen**

As cirurgias espirituais eram realizadas pelo espírito de Dr. Hansen Klaus incorporado em seu médium, o sr. José Couto. Não havia a utilização de objetos cortantes, muito embora eles participassem da performance cirúrgica. As incisões verificadas foram as perfurantes apenas, ou seja, feitas com a incisão de agulhas descartáveis (próprias para coleta de sangue em exames) em joelhos, ombros, colunas, mamas, edemas e, também, em variados tipos de câncer, sem qualquer tipo de corte. Em algumas ocasiões, médicos, enfermeiros, fisioterapeutas, dentistas, entre outras especialidades da área biomédica, acompanhavam tais cirurgias e trocavam impressões com o Dr. Hansen acerca dos procedimentos realizados. Ao entrevistar alguns desses profissionais, eles afirmaram estarem convencidos de que se tratava de uma personalidade dotada de raciocínio clínico e possuidora de conhecimentos muito avançados para a época em que supostamente se formara em seu curso de medicina, na suposta encarnação indicada pelo espírito. É importante ressaltar que grande parte dos profissionais da área biomédica entrevistados eram desprovidos de qualquer confissão de fé religiosa. Não foram verificados nos casos observados durante a etnografia quaisquer problemas no instante das incisões ou posteriormente; ao contrário, presenciemos casos de pessoas que chegavam à Casa de Hansen apresentando casos graves de cirurgias malsucedidas realizadas por médicos-cirurgiões em hospitais do Estado do Rio de Janeiro e, até mesmo de outros Estados, e que foram “concertadas” na cirurgia espiritual realizada por Dr. Hansen.

No que se refere à religiosidade, foram identificadas duas características. A face terapêutica da religiosidade, característica das novas práticas religiosas contemporâneas, e a face do encontro com o sagrado, prioritariamente intermediado pelas sensações corpóreas. Na face terapêutica, os indivíduos buscavam uma vertente religiosa que oferece, por meio de práticas diversas, o “tratamento” para os males do corpo e da alma, assim como se procura um remédio num balcão de farmácia. Na face do encontro com o sagrado, a vivência espiritual era buscada por intermédio de sensações corporais, sua expressão máxima, viabilizada pelo corpo. O processo de busca pelo sagrado calcado na experiência corpórea e na busca de sensações tem no corpo o lócus privilegiado de produção de sentidos para a experiência religiosa. Nesse

sentido, pode-se inferir que a experiência religiosa vivenciada pelos médiuns e frequentadores do Lar Espiritual Casa de Hansen nasce e prolonga-se como tecido complexo de influências e experiências (impedindo qualquer tentativa de monocausalidade absoluta) e que são múltiplas as formas discursivas presentes em suas narrativas, notadamente sem sobrepor ou subjugar, mas *com-vivendo*, recriando significados e sentidos por meio de um processo que intercambia saberes e práticas sem hierarquizá-los, inovando através das associações de sentidos diversos.

Ao iniciar a pesquisa de campo, percebeu-se, logo de imediato, que a Casa de Hansen incitava flagrantes discussões sobre pertencimento em torno de seu enquadramento doutrinário como espaço religioso. Embora goze de legitimidade social inquestionável verificada nas entrevistas feitas com seus frequentadores, a Casa de Hansen não é considerada um centro espírita, segundo as normativas da Federação Espírita Brasileira (FEB), instituição que determina as diretrizes de funcionamento dos centros espíritas, não sendo, por esse motivo, filiada a tal instituição. A preocupação da FEB quanto à legitimação da prática das cirurgias espirituais parece fundamentar-se no estigma de curandeirismo e de charlatanismo que marcou o espiritismo desde o século XIX. Em função de suas práticas apresentarem-se como uma atividade de cura e de terapia, o espiritismo sofreu grande perseguição, sendo enquadrado no Código Penal de 1890, em seus artigos 156 a 158, sob pena de punição às práticas consideradas como curandeirismo, charlatanismo, superstições e misticismo (GIUMBELLI, 1997).

Por esse motivo, com a finalidade de se distanciar de quaisquer possibilidades persecutórias, a FEB, como entidade normativa das atividades realizadas nos centros espíritas, desenvolveu um roteiro norteador de suas atividades que se encontra na publicação *Orientação ao centro espírita*, texto aprovado pelo Conselho Federativo Nacional da Federação (CFN), órgão da Federação Espírita Brasileira (FEB), criado, em 5 de outubro de 1949, com a assinatura do Pacto Áureo por representantes da FEB e de Entidades Federativas Espíritas Estaduais, que têm como objetivo promover a união dos espíritas e das instituições espíritas do Brasil e trabalhar pela unificação do Movimento Espírita, a fim de fortalecer a tarefa de difusão do espiritismo, entendendo-se unificação, nesses termos, como padronização e homogeneização de suas práticas como forma de controle e coerção daqueles que fugirem ao formato estabelecido pela entidade.

Não reconhecidas como práticas terapêuticas espíritas, as cirurgias espirituais realizadas na Casa de Hansen transitam, assim, entre os limites de

definições que demarcam as fronteiras entre o que seria uma prática espírita e outra, espiritualista, evidenciando uma clara disputa de poder entre os campos em questão. Como prática espiritualista, o leque de possibilidades da experiência religiosa-terapêutica se alarga, participando de uma categoria mais abrangente que não deixa de incluir também o espiritismo e os livros de Allan Kardec, seu codificador. Entretanto, a distinção entre aquilo que é uma prática propriamente espírita e outra do que é espiritualista nem sempre é aceita pelos adeptos da Casa de Hansen; em geral, porque, para eles, ela advém de uma imposição daqueles que se julgam os detentores do autêntico espiritismo kardequiano, nesse caso, a FEB. Esse fato se evidencia na fala do dirigente da Casa de Hansen, Sr. José, que, quando perguntado a respeito da orientação doutrinária do espaço, responde:

Sim, nós somos espíritas, mas não podemos dizer que aqui é só espiritismo, porque não somos só espíritas, não ficamos limitados a isso, nossa tarefa é fazer o trabalho pra Jesus.

Assim, enquanto para alguns a preferência pelo termo “espiritualista” se dá por seu caráter mais abrangente e inclusivo, sendo o espiritismo tomado como uma das possibilidades espiritualistas; para outros, fica evidente o descontentamento quanto à disputa de poder por parte da FEB por aquilo que pertenceria ou não exclusivamente ao espiritismo kardequiano. Entretanto, apesar de a marginalização da prática das cirurgias espirituais como prática terapêutica no rol de terapias oferecidas pelo espiritismo, para Dr. Hansen, as implicações acerca das margens e tensões que questões doutrinárias e de pertencimento que a configuração de sua casa podem evocar não parecem ser uma preocupação, evidenciando em todas as suas falas, durante nossas conversas, que sua real preocupação é com a saúde e o bem-estar daqueles que o procuram em busca de alívio para suas dores e sofrimentos.

Embora Dr. Hansen não dê destaque a nenhuma religião específica, dialogando respeitosamente com todas as vertentes, ele concebe o indivíduo como um ser integral, composto por corpo, alma e espírito.<sup>11</sup> Esta questão pode ser observada a partir da narrativa do médico espiritual:

---

<sup>11</sup> Neste ponto, a narrativa do Dr. Hansen apresenta consonância com a noção espírita exposta por Giumbelli (2006, p. 236), “na cosmogonia espírita, a constituição do ser humano tem um aspecto triplo: sua constituição, além do corpo material e do espírito, um corpo sutil, denominado perispírito, invisível à visão humana, uma substância vaporosa que faria a ligação entre o espírito e a matéria, formando, assim, a tríade espírito-perispírito-matéria, originando um conceito particular de saúde e a noção de uma medicina espiritual, que tem

**P.:** [...] E como é sua relação com os pacientes? Pergunto porque aqui o senhor recebe pacientes de todos os jeitos, com problemas espirituais, com problemas físicos, em estado terminal... é uma diversidade enorme de doenças, do espírito e do corpo... Como é o trabalho do Dr. Hansen quanto a isso?

**Dr. Hansen:** Existem duas faces, a doença física e a doença espiritual. Uma doença destrói o corpo, destrói a vida, a vivência humana fica sem sentido e, quando isso acontece, o nosso trabalho é em evolução ao corpo físico ou ao corpo perispírito e espírito, entendemos, é de uma evolução bastante grande e o sucesso é sempre à frente do esperado pelo próprio doente, entende?

O tratamento religioso implica um trânsito entre espiritualidade e materialidade e visa agir sobre o indivíduo como um todo, permitindo enfocar o corpo em sua dupla dimensão ontológica (material e espiritual), reinserindo-o como sujeito em um novo contexto. A terapêutica de Dr. Hansen não exclui os tratamentos biomédicos; ao contrário, ele considera importante para o paciente que as terapias espiritual e biomédica ocorram paralelamente, introduzindo a noção de complementaridade, conforme destacado na narrativa a seguir.

**P.:** Além dessa relação com os doentes e suas doenças, o senhor acredita que seu trabalho aqui é um trabalho complementar ao médico da Terra (como Dr. Hansen chama os médicos encarnados[vivos])?

**Dr. Hansen:** Paralelos. Por que paralelos? Porque médico humano tem sua postura diante daquela doença e sempre acontece errados, porque o médico humano imagina uma doença e pode ser uma coisa completamente diferente. Eu estou atuando na causa da doença, no perispírito, espírito e corpo, o médico humano paralelo faz acompanhar, e ele dá alta quando assim entender que não há mais necessidade de fazer o que vinha fazendo com o corpo humano. O sofrimento é uma coisa bastante grave, porque ele atinge o seu eu, a sua maneira de entender “eu estou doente, eu estou sofrendo”. Quando nós atuamos no perispírito, espírito e corpo temos o sucesso, que o médico humano entender que ele não ter mais aquela doença, entende, filha?

---

no desequilíbrio e desarmonia entre esses corpos, originados na encarnação atual ou anterior, a etiologia de todos os males”.

Dr. Hansen, dessa forma, parece negociar tensões nas fronteiras entre a medicina e a religião, conjugando práticas de médico e de curandeiro, sob o prisma dos conhecimentos e das atuações sobre o corpo. Verificou-se uma junção de elementos de tradições culturais distintas, podendo a atuação dele, como curador, ser considerada uma síntese das medicinas oficial, de práticas religiosas específicas e de práticas populares brasileiras de cura. Nessa perspectiva, a Casa de Hansen, em que pese a insistente definição de fronteiras que os sistemas terapêuticos procuram impor a si ou entre si, parece ser um demonstrativo de que há mais relação entre eles do que as separações conseguem expor, indicando um diálogo que negocia constantemente fronteiras e pertencimento, evidenciando como os pares de categorias religião e ciência, espiritualidade e saúde são constituídos contemporaneamente, considerando não apenas os discursos, poderes e saberes oficiais (sejam eles religiosos ou científicos), mas também as práticas dos atores envolvidos nesses sistemas, sejam eles médicos, doentes ou religiosos.

Os pacientes<sup>12</sup>, por sua vez, não evidenciaram em suas narrativas nenhum tipo de tensão em relação às práticas de Hansen; ao contrário, enfatizaram o caráter complementar de sua terapêutica, destacando que ele tratava das pessoas de forma integral, considerando todos os aspectos da condição humana. Nesse sentido, para muitos pacientes a cirurgia espiritual era compreendida como uma intervenção espiritual de preparo do corpo para a realização da cirurgia convencional, e não uma forma de evitá-la, o que se evidencia no destaque abaixo.

[...] eu vim aqui hoje porque essa semana eu vou operar catarata, aí eu vim pro Dr. [Hansen] dar uma olhada pra mim e já deixar tudo preparado pro médico humano e não dar nada errado. (E13, 67 anos, 30/07/2016).

Do mesmo modo, para os que já passaram pela cirurgia convencional, a cirurgia espiritual era encarada como uma forma de “reforçar” a “cirurgia do médico da Terra” e evitar o ressurgimento da doença ou outras complicações. O trecho que segue reflete tal preocupação:

[...] Bom, eu operei, tirei uns projéteis que ficaram no meu corpo em um assalto a minha casa e vim aqui pro Dr. [Hansen] reforçar a cirurgia

---

<sup>12</sup>O espaço pesquisado segue a configuração de um hospital convencional, inclusive com a proposta de atendimento à saúde física também. Por essa razão, seus frequentadores também são chamados de pacientes, como no modelo biomédico.

porque teve um que não pôde ser retirado porque ficou num lugar perigoso. (E16, 43 anos, 30/07/2016).

A lógica “preventiva” também motivava os pacientes a buscarem as cirurgias espirituais. Em geral eram pacientes com alguma orientação religiosa espírita que acreditavam na origem espiritual das doenças, o que se pode observar nos trechos abaixo:

[...] eu sempre tinha dor de estômago, depois que o Dr. Hansen me operou, nunca mais eu senti nada, agora eu venho sempre que posso para não voltar o problema. (E3, 55 anos, 30/07/2016).

[...] É importante vir pelo menos uma vez por mês, porque nós que somos espíritas sabemos que a doença não começa no corpo e, se estivermos sempre vigilantes, podemos curar qualquer mal antes mesmo que ele se manifeste no copo físico. (E11, 55 anos, 30/07/2016).

Nessa perspectiva, percebeu-se que a lógica do cuidado do corpo físico estava diretamente relacionada à crença na existência de corpos mental, emocional e espiritual explicitados nas religiosidades espiritualistas, e os cuidados da saúde, tendo em perspectiva essa noção, teriam maior eficácia contra a instalação e o avanço das doenças. Esse aspecto permite avançar sobre a ação de Dr. Hansen no contexto das cirurgias espirituais que não circunscreviam apenas ao aspecto físico das doenças, mas ampliavam sua ação aos aspectos invisíveis da doença, à esfera emocional. Assumindo o papel de conselheiro, a escuta ativa e respeitosa fazia de Hansen um psicólogo especialista nos dramas humanos, sendo muito procurado por essa postura acolhedora e humana. Esse aspecto pode ser conferido no recorte que segue:

[...] eu conheci a casa através de um médium amigo nosso. A depressão me trouxe aqui. Eu cheguei no fundo do poço. Eu acredito que as doenças são espirituais, eu venho em busca da cura pra alma. Eu acho que meu problema é espiritual, porque médico nenhum nunca acertou comigo [...]

[...] eu estou em dúvidas sobre várias coisas da minha vida e aqui eu sei que eles vão me ajudar, vão me esclarecer, eles aqui são tudo, são médicos, psicólogos e conselheiros. É um hospital com muita energia boa. Eu chego aqui eles me dão um sacolejo e saio daqui querendo viver, me cuidar, emagrecer, caminhar, modificar meus hábitos alimentares. Aqui eu melhorei muito minha autoestima, minha vida familiar, conjugal, aprendi muito, me sinto outra pessoa. [...] (E3, 55 anos, 13/08/2016).

Outro aspecto que também se sobressaiu nas entrevistas foi a doença espiritual. As narrativas dos pacientes da Casa de Hansen também demonstraram uma frequente preocupação com a saúde espiritual, ou com doenças de ordem espiritual, causadas por obsessores, por feitiços, inveja, olho grande, configurando uma “etiologia espiritual” para a concepção de doença, encontrando ressonância no espiritismo, que crê em um sistema de representações etiológicas, estreitamente ligado às relações que o indivíduo mantém com o mundo dos espíritos, sem descuidar exatamente das doenças cuja origem é reputada como “natural” (LAPLANTINE; AUBRÉE, 2009). Ao atribuírem o adoecimento a fatores sobrenaturais, evidenciou-se uma linha tênue e tensa entre fatores biológicos e culturais. De acordo com Laplantine (1986), no universo da doença, o “contágio” espiritual prescinde o contato do indivíduo com o mundo dos espíritos, e a cura é possível a partir do poder mágico-religioso do médico espiritual que transita pelos dois espaços, o físico e o espiritual, podendo levar dessa dimensão para a outra dimensão todos os perseguidores espirituais causadores de moléstias (LAPLANTINE, 1986, p. 11). Esse ponto merece destaque porque, ao atribuírem seu adoecimento a fatores espirituais, os pacientes acreditam que somente um médico espiritual teria a expertise necessária para a cura, o que pode ser conferido abaixo:

[...] ah, eu acredito que aqui eles curam tudo, doença física, macumba, doença espiritual. A gente nunca sabe por que fica doente de repente, são umas coisas que aparecem. Por isso eu tô aqui, me apareceram umas dores estranhas, que médico nenhum sabe dizer o que é, sabe como é, né, os inimigos, invejosos estão por aí... eu, por exemplo, só nasci porque minha mãe procurou um centro espírita pra fazer cura espiritual, porque o médico dela disse que não tinha condições d’eu nascer, que ela tinha que fazer um aborto, pois ela corria risco de vida, ela sempre conta isso e hoje tô eu aqui [...].

[...] minha família me trouxe aqui, porque estão acontecendo umas coisas estranha lá em casa e eu tô com muita dor do nada, minhas costas doem muito, minha cabeça, já fui num médico, mas o remédio não resolveu, então minha mãe me trouxe aqui pra ver se tem a ver com santo. [...] (E1, 16 anos, 13/08/2016).

A crença nos poderes mágicos do médico espiritual também se encontra refletida em uma frase recorrentemente ouvida na Casa de Hansen: “Dr. Hansen não é qualquer médico” e que explicita o quanto, no imaginário de

parte dos frequentadores do Hospital Espiritual, é compartilhada a crença de que Dr. Hansen é dotado de poderes para além do mundo material. Esse aspecto ficou refletido no trecho que segue

[...] olha, eu venho aqui sempre, porque como eu te falei, tem uma mulher no meu trabalho que me persegue, vive fazendo macumba pra ficar no meu lugar, por isso eu venho aqui, tudo que ela fizer pra mim o Dr. [Hansen] leva embora. **(E10, 56 anos, 30/07/2016)**.

Algumas falas explicitaram descontentamento com o sistema de saúde oficial, o que se evidenciou pela desconfiança e a descredibilidade com que se referiram aos médicos, o que, inevitavelmente, culminou no abandono dos tratamentos, conforme pode-se observar no trecho que segue:

[...] eu vim aqui por causa da minha mãe, que já é bem idosa. Ela tem uns esquecimentos, mas nada muito grave. E idoso por mais que você vigie, sempre apronta... eu que tomo conta dela, se tá bebendo água, indo ao banheiro, eu que alimento, então eu sei tudo que acontece... E de repente ela começou a não querer ir ao banheiro, ela dizia que tinha medo do banheiro, por mais que eu insistisse, ela não entrava. Por isso ela começou a se urinar na cama e chorava muito. Levei ao médico humano e ele disse que era da idade e passou uns calmantes pra ela, mas não melhorou, ao contrário, estava saindo sangue da urina... Levamos a um médico particular e ele internou imediatamente, fizeram os exames e diagnosticaram infecção urinária, ela poderia ter morrido! Agora eu trago ela aqui no Dr. Hansen porque nele eu confio, ele escuta a gente e nem precisamos falar o que temos. Esses médicos poderiam ter matado minha mãe, **(E6, 45 anos, 30/07/2016)**.

Os pacientes entrevistados na Casa de Hansen, em geral, eram indivíduos que apresentavam manifestações inespecíficas ou multimanifestações. Eram pacientes poliqueixosos, com diagnósticos tão imprecisos quanto suas queixas, o que gerava uma verdadeira peregrinação em busca de uma informação precisa e um medicamento eficaz, o que se evidencia no relato abaixo:

[...] Bom, minha filha, eu vim aqui no Dr. [Hansen] porque eu sinto umas dores que ninguém descobre. Dói tudo, os ombros, os pulsos, os calcanhares, o pescoço, eu não aguento nem lavar uma louça... já me disseram que tenho artrite, artrose, fibromialgia, reumatismo. **(E3, 55 anos, 30/07/2016)**.

A frustração com a não resposta do tratamento biomédico esteve presente na maioria dos relatos, sendo o responsável pela procura por especialistas religiosos chamados para lidar com os casos em que a biomedicina não foi satisfatória. O trecho abaixo reflete esse tema:

[...] eu vim aqui atrás de uma amiga, que me contou que viu um caso de cura total de câncer de próstata, eu na condição de médico quis ver de perto, quis saber como era e me surpreendi. Eu tinha uma fibrose palmar, coisa que na medicina convencional eu sei que não tem cura. Fui apresentado ao Dr. Hansen que me explicou em termos médicos o que era o meu problema, mas eu não disse a ele que eu era médico, entende?! Ele fez uns procedimentos e em quinze dias eu não tinha mais nada. Com um agravante, eu não tinha que ir ao médico para confirmar a cura, porque eu já sou o médico [risos]. Bom, o que eu tenho a dizer é que aqui eles têm um método próprio, para nós é difícil entender [...]. (E4, 70 anos, 13/08/2016).

Conforme se percebeu ao longo das narrativas, a insatisfação com o modelo biomédico e a incerteza encontraram conforto no tratamento religioso, que ofereceu um universo de possibilidades relacionais e interpretativas que acolheram o sujeito desacreditado, oferecendo-lhe explicações que conferiram confiança e aceitação. Segundo a perspectiva culturalista, os modos de adoecer e de tratar são produtos de percepções coletivas, na medida em que explicitam como determinada cultura de grupo ou subgrupo interpreta os fenômenos e transmite tais representações para seus membros. Assim, os modelos adotados pela sociedade são formatos, “normas” interpretativas que justificam e sancionam uma “ordem social” e cuja formulação, enquanto construto inconsciente, não é percebida pelos indivíduos; as explicações verbalizadas (“nativas”) seriam sempre repletas de vieses devido à crença de quem as expressa.

Repletas de simbolismo, as explicações culturais parecem fornecer razões para os processos saúde-doença que encontram eco na experiência dos sujeitos, possibilitando um arcabouço interpretativo capaz de ressignificar os eventos, dando novo sentido à vida. Nesse sentido, considera-se que o encontro satisfatório dos pacientes de Dr. Hansen com o tratamento religioso era resultado de uma prática discursiva afinada como o repertório vivencial dos sujeitos e que supria, de certa forma, suas carências emocionais e as lacunas deixadas pela assistência de saúde oficial.

Nessa medida, a eficácia da cura religiosa está relacionada à capacidade de o curador se conectar com o universo simbólico de seu paciente, produzindo,

assim, a cura. Segundo Loyola (1984), Laplantine e Rabeyron, (1989), Rabelo (1993), Puttini (2008), as terapias religiosas curam ao resignificarem e organizarem a experiência caótica do sofredor e daqueles diretamente envolvidos em sua cura ou responsáveis por ele, negociando símbolos e sistema de significados compartilhados em seus grupos de referência, seguindo a lógica do conceito de eficácia simbólica, tal como conceituado por Lévi-Strauss (1986).

## **Considerações finais**

A intenção deste estudo, conforme salientamos ao longo do texto, foi discutir a relação entre cura e doença, tendo como ponto central os dispositivos religiosos. As cirurgias espirituais compõem um conjunto de possibilidades e, embora não excluam a importância do modelo biomédico, na pesquisa apresentada, demonstraram elementos positivos em relação aos sujeitos que passaram pela experiência da cura no campo sagrado.

Nesse sentido, na primeira parte do artigo, a interlocução entre antropologia, religiosidade e saúde foi fundamental para a compreensão do sagrado e sua relação com as práticas de cura. Após a inserção da categoria espiritualidade no contexto da definição de saúde pela OMS, a dimensão terapêutica da religião e as demais alternativas tornaram-se práticas que ampliaram a oferta de tratamentos àqueles que buscam conforto para a dor. Assim, as abordagens multidimensionais em torno das práticas não biomédicas de cuidado e dos processos de saúde-doença tornaram-se urgentes, conforme apontado por Terrin (1998).

Em relação ao Brasil, destacamos a busca historicamente conhecida por sistemas não oficiais de cuidados, como a medicina popular e os médico-religiosos. A prática mediúnica, por exemplo, faz parte do imaginário social como uma forma acessível de combate ao mal (espiritual) e à doença (física). Essas questões abriram espaço para a produção de inúmeros estudos cujas abordagens tenham como objeto a relação entre as terapias alternativas do campo religioso (pautado na prática mediúnica) e as chamadas cirurgias espirituais, conforme observado nos trabalhos de Sidney Greenfield (1999), Waleska Aureliano (2011), Gustavo Chiesa (2016), entre outros.

Outra questão a ser destacada neste artigo é a diversidade cultural e religiosa observada nas últimas décadas, e o movimento Nova Era é um exemplo importante, pois permitiu a expansão das dimensões entre a religião (o sagrado) e múltiplos campos sociais, tais como a psicologia e a saúde. Nesse

ínterim, salientamos a importância do corpo e suas experiências com o sentido do sagrado. Para essa discussão, apresentamos, ainda na primeira parte do artigo, o autor Le Breton (2010) e sua perspectiva sobre o corpo, que, para o autor, é o principal lugar de produção de sentido e que aloca o homem na dinâmica social e cultural da sociedade à qual ele pertence. É de acordo com essa perspectiva que o presente estudo se alicerça: o corpo como principal espaço de produção de sentido do sagrado.

Do ponto de vista metodológico, conforme apontado na segunda parte do artigo, apresentamos a abordagem qualitativa, etnográfica e exploratória como os principais procedimentos utilizados para compreender a relação entre cura e espaço sagrado, bem como os processos de ressignificação corpórea do sujeito. Esses processos seriam pautados no autocuidado e atenção, advindos das experiências vivenciadas pelo sujeito submetido às cirurgias espirituais. As narrativas foram analisadas de acordo com a perspectiva de Bardin (2011), e observamos nas narrativas dos colaboradores da pesquisa a ação da eficácia simbólica dos tratamentos oferecidos pela Casa de Hansen. É importante salientar que nos trabalhos de cirurgias espirituais não há menção em abandonar ou não realizar os tratamentos médicos oficiais, mas, sim, uma tentativa de interação entre as duas práticas.

Na terceira e última parte do texto, destacamos a análise das narrativas de alguns dos 20 colaboradores, frequentadores da Casa de Hansen. O primeiro ponto a ser salientado foi a dinâmica terapêutica complementar da religiosidade, pois, para muitos colaboradores, a cirurgia espiritual seria um momento de preparo para possíveis intervenções da cirurgia convencional. A lógica preventiva também se destacou, e os participantes enfatizaram que buscavam tratamento para o corpo e a alma. A noção de prevenção, nesse caso, está associada à crença espírita de que o ser humano é constituído de um corpo físico, de um emocional e outro espiritual, podendo a doença se originar em lócus distintos. Para uma doença de origem espiritual ou emocional, a lógica da prevenção impediria que o mal se instalasse no corpo físico e, nesse sentido, a cirurgia espiritual seria capaz de eliminar a doença antes que ela se manifestasse fisicamente.

A doença espiritual também foi um ponto importante nas narrativas. Essas enfermidades, atreladas ao sobrenatural (pela ação de espíritos obsessores, por feitiços, inveja, olho grande), agem no corpo físico causando doenças ou desencadeando dificuldades na vida do sujeito. Nesse caso, observamos a interlocução entre fatores biológicos e culturais. Neste ponto, Laplantine (1986) foi o autor fundamental para a compreensão da questão da doença e do

contágio espiritual, evidenciando que a cura pode ser alcançada, tendo como base o poder mágico-religioso do médico espiritual, que se qualifica por transitar pelo mundo dos vivos e dos mortos (espaço físico e espiritual), sendo capaz de afastar do sujeito os espíritos causadores dos males e doenças. Essa crença nos poderes do médico espiritual está presente nas narrativas. Nesse ponto, podemos conceber as práticas de cura da Casa de Hansen a partir de um conceito-chave na antropologia, que seria o da eficácia simbólica, tal como apontado por Lévi-Strauss (1996). No entanto, a leitura semântica dos ritos de cura presente em suas análises traz algumas limitações para pensar o modo como as pessoas de fato manipulam os símbolos durante a experiência da doença e como elas, ao mesmo tempo, transformam e são transformadas por esses símbolos.

Por fim, em algumas narrativas, também foi possível perceber descrença ou descontentamento com o sistema de saúde oficial. Em geral, as inúmeras queixas expressas pelos colaboradores eram em decorrência da frustração e da ineficácia dos tratamentos biomédicos. Entretanto, ao longo do contato com o tratamento espiritual, o conjunto de explicações e o acolhimento, repletos de simbolismo, promoveram ressignificações e novos sentidos à vida.

## Referências

- ALMEIDA, A.M. de; ALMEIDA, T.M. de; GOLLNER, A.M. (2000 set.). Cirurgia espiritual: uma investigação. Rev. Assoc. Med. Bras., v. 46, n. 3, São Paulo. p. 194-200. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-4230200000300002&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-4230200000300002&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 17 fev. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0104-4230200000300002>.
- ALMEIDA, Ronaldo de. (2004 out.). Religião na metrópole paulista. Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 19, n. 56, São Paulo.
- AURELIANO, Waleska de Araújo. (2011). Espiritualidade, saúde e as artes de cura no contemporâneo: indefinição de margens e busca de fronteiras em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, SC. 446p.
- BARDIN, Laurence. (2011). Análise de conteúdo. São Paulo: Edições 70.
- BARROS, Valquiria da Silva. (2016). O corpo como sujeito de experiências em espaço sagrado nos processos de saúde-doença: cirurgias espirituais. Dissertação. (Mestrado Acadêmico em Humanidades Culturas e Artes) - Escola de Ciências, Educação, Artes, Letras e Humanidades. Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes, Universidade do Grande Rio "Prof. José de Souza Herdy" (Unigranrio), Duque de Caxias, Rio de Janeiro, 168f.

- BAUMAN, Zygmunt.  
(1998). O mal-estar da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Zahar.
- (1999). Modernidade e ambivalência. Rio de Janeiro: Zahar.
- (2001). Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Zahar.
- (2009). Vida líquida. Rio de Janeiro: Zahar.
- CAMARGO JR., Kenneth Rochel de.  
(2005). A Biomedicina. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, n. 15 (Suplemento), p.177-201.
- CHIESA, Gustavo.  
(2016). Além do que se vê: Magnetismos, Ectoplasmas e Paracirurgias. Porto Alegre: Multifoco, 2016. 273p.
- CSORDAS, Thomas.  
(2008). Corpo/significado/cura. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix.  
(2000). Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. vol. 1. São Paulo: Ed. 34.
- GEERTZ, Clifford.  
(2015). A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC.
- GREENFIELD, Sidney M.  
(1999). Cirurgias do Além. Pesquisas Antropológicas sobre curas espirituais. Petrópolis, RJ: Vozes.
- GUERRIERO, Silas.  
(2009). Novas configurações das religiões tradicionais: resignificação e influência do universo Nova Era. Tomo, n. 14, p. 35-53, jan.-jul.
- GIGLIO-JACQUEMOT, Armelle.  
(2006). Médicos do astral, médicos da Terra: as relações da Umbanda com a biomedicina. Mediações - Revista de Ciências Sociais. v. 11, n. 2, p. 83-98.
- GIUMBELLI, Emerson.  
(1997). O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- (2006). Espiritismo e medicina: introjeção, subversão, complementaridade. *In: ISAIA, Artur Cesar (Org.). Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea.* Uberlândia: EDUFU. p. 283-304.
- INGOLD, Tim.  
(2012, jan./jun). Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832012000100002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832012000100002). Acesso em: 21 set. 2017.
- LANGDON, Esther Jean.  
(2006). Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs. *In: Antropologia em primeira mão.* Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, UFSC. Florianópolis: UFSC.
- LAPLANTINE, François.  
(1986). *Antropologia da doença*. São Paulo: Martins Fontes.
- LAPLANTINE, François; AUBRÉE, Marion.  
(2009). *A mesa, o livro e os espíritos*. Maceió: EdUFAL.
- LAPLANTINE, François; RABEYRON, P. L.  
(1989). *Medicinas paralelas*. São Paulo: Brasiliense.
- LE BRETON, David.  
(2010). *A sociologia do corpo e a modernidade*. 4. ed. Petrópolis: Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.  
(1996). Magia e religião. *In: Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LOYOLA, Maria Andrea.  
(1984). *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: DIFEL.

- MALUF, Sônia Weidner.  
(2005 jul./dez.). Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas de Nova Era. *ILHA Revista de Antropologia*. v. 7, n. 1-2, p. 147-161.
- MONTERO, Paula.  
(1985). Da doença à desordem: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Graal.
- PUTTINI, Rodolfo Franco.  
(2008 jan./mar.) Curandeirismo e o campo da saúde no Brasil. *Interface – Comunicação, Saúde e Educação*, v. 12, n. 24, p. 87-106.
- RABELO, Miriam.  
(1993 jul./set.). Religion and Cure: Some Thoughts on the religious experience of urban popular classes. *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 9, n. 3, Rio de Janeiro. p. 316-325.
- RESOLUÇÃO Nº 196, DE 10 DE OUTUBRO DE 1996.  
Disponível em:  
[http://bvsm.sau.gov.br/bvs/saudelegis/cns/1996/res0196\\_10\\_10\\_1996.html](http://bvsm.sau.gov.br/bvs/saudelegis/cns/1996/res0196_10_10_1996.html)
- RIEFF, Phillip.  
(1990). O triunfo da terapêutica. São Paulo: Brasiliense.
- SANTOS, Boaventura.  
(1998). Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estudos Avançados*, vol. 2, n. 2, p. 46-71.
- STEIL, Carlos Alberto.  
(2007 maio). A modernidade fragmentou o campo religioso e fez emergir uma diversidade de religiões. *IHU On-line. Revista do Instituto de Humanidades UNISINOS*. Edição 220.
- TERRIN, Aldo Natale.  
(1996). Nova Era: A religiosidade do pós-moderno. São Paulo: Loyola.
- (1998). O sagrado off limits. São Paulo: Loyola.
- TONIOL, Rodrigo.  
(2017). Atas do espírito: a Organização Mundial da Saúde e suas formas de instituir a espiritualidade. *Anuário Antropológico*. v. 43, n. 2, p. 267-299.
- VELHO, Gilberto.  
(1994). Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar.
- (2003). *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar.

**Recebido em**  
em julho de 2020

**Aprovado em**  
março de 2021

# Civildade e técnicas de si como conceitos para análise sociológica das moralidades

Alyson Thiago Fernandes Freire<sup>1</sup>

Simone Magalhães Brito<sup>2</sup>

## Resumo

Com o objetivo principal de buscar instrumentos teóricos para uma abordagem da experiência moral que articule moralidade e poder, este trabalho pretende discutir, numa perspectiva de síntese, os conceitos de civildade e técnicas de si, do sociólogo alemão Norbert Elias e do filósofo francês Michel Foucault, respectivamente. Tendo em mente o desenvolvimento da pesquisa na sociologia da moral, tentamos demonstrar como esses conceitos abrem a relação mediada dos indivíduos consigo mesmos, com sua subjetividade, emoções e atitudes, para o plano de uma análise sociológica orientada por duas coordenadas: 1) Processos de mudança social via transformação e ruptura de grandes códigos e *ethos*, e; 2) Constituição do sujeito através de modos de autocompreensão e de práticas morais vividas pelos indivíduos e grupos.

## Palavras-chave

Sociologia da moralidade. Moral. Norbert Elias. Michel Foucault.

## Abstract

With the search for theoretical instruments for an approach of the moral experience that articulates morality and power as the main objective, this paper intends to discuss, in a perspective of synthesis, the concepts of civility and technologies of the self from the German sociologist, Norbert Elias, and the French philosopher, Michel Foucault, respectively. Having in mind the research development in the sociology of the morals, we try to demonstrate how these concepts open the mediated relationships of the individuals with themselves, with their subjectivity, emotions and actions, to the plain of a sociological analysis oriented by two coordinates: 1) Processes of social change through transformation and rupture of important codes and ethos, and 2) The constitution of an individual through the ways of self-understanding and the moral practices experienced by individuals and groups.

## Keywords

Sociology of morality. Morals. Norbert Elias. Michel Foucault.

---

<sup>1</sup> Professor de Sociologia do IFRN. *E-mail*: alyson.freire@ifrn.edu.br.

<sup>2</sup> Professora do Departamento de Ciências Sociais e da Pós-Graduação em Sociologia da UFPB. *E-mail*: simonebritto@hotmail.com.

## Introdução

A chamada *nova sociologia da moral* é um campo emergente ainda em busca de um lugar próprio na ordem das especialidades sociológicas. É verdade que o fenômeno da moralidade não é exatamente uma novidade na sociologia. Ele está presente, como bem se sabe, desde os primeiros trabalhos sociológicos, entre os quais, certamente, destacam-se os de Emile Durkheim, Max Weber e Talcott Parsons. A *nova sociologia da moral* constitui, contudo, um esforço renovado de abordagem e explicação da problemática da moralidade e dos valores<sup>3</sup>. Ela é um campo “redescoberto” (McCAFFREE, 2016) que emerge a partir dos fins dos anos 1980 e começo dos anos 1990, e encontra-se, ainda, como uma subárea em pleno desenvolvimento (HITLIN; VAISEY, 2013).

A pluralidade de enfoques teóricos e a abrangência de seu léxico conceitual, que acolhe uma variedade de aportes oriundos das mais diversas tradições sociológicas e filosóficas, exprimem esse estado não-consolidado e não-autorreferente<sup>4</sup>. O que, ao contrário de uma fraqueza epistemológica ou barreira, nos parece um convite e abertura à exploração criativa e à busca de subsídios e sínteses teóricas diversas. Como um campo em franco e rápida maturação, a *nova sociologia da moral* é um empreendimento que ainda está forjando e experimentando os seus instrumentos conceituais e categorias analíticas para consolidar objetivos mais compartilhados e superar dificuldades terminológicas<sup>5</sup>.

No Brasil, podemos observar na recente produção antropológica e sociológica um amplo leque de inspirações teóricas e esforços metodológicos na investigação da problemática dos valores e das moralidades. Referências

---

<sup>3</sup> Para Hitlin e Vaisey (2010), a “novidade” da nova sociologia da moral está menos no “objeto” e mais na abordagem. Em vez da preocupação acerca do papel dos valores na internalização, integração e consenso social e de uma abordagem macrosociológica, a nova sociologia da moral se volta mais para um tratamento multidimensional, microsociológico e estratificado da vida moral.

<sup>4</sup> Na sociologia da moral, são múltiplos os conceitos empregados para a abordar o fenômeno moral de uma perspectiva sociológica: “gramática moral”, “sentidos de justiça”, “valores”, “economia moral”, “ação ética”, “reconhecimento”, “fronteiras simbólicas”, “sacralidade”, entre outros. Não é por acaso que Hitlin e Vaisey consideram que, na verdade, existem “muitas sociologias da moral”, e não propriamente uma sociologia da moral (HITLIN; VASEY, 2013, p. 54).

<sup>5</sup> Para um balanço e revisão bibliográfica acerca da produção em sociologia da moral, ver o capítulo “Sociologia da moral: temas e problemas” In. FAZZI, Rita de Cássia; LIMA, Jair Araújo. *Campos das Ciências Sociais: figuras do mosaico das pesquisas no Brasil e em Portugal*. São Paulo. Ed. Vozes, 2020, p. 481-497.

clássicas e orientações contemporâneas das teorias antropológica e sociológica estão presentes, com rigor e originalidade, nos trabalhos de vários dos mais importantes nomes da produção nacional<sup>6</sup>. É o caso das pesquisas de Roberto Cardoso de Oliveira, Luís Roberto Cardoso de Oliveira, Claudia Fonseca e Patrice Schuch, autores mais vinculados à antropologia, e, por sua vez, mais associados à ciência fundada por Durkheim, cabe mencionar Simone Brito, Raquel Weiss, Alexandre Werneck, Jussara Freire e Carlos Eduardo Freitas.

A sociologia da moral contemporânea tem como uma de suas principais características, portanto, o espírito de abertura e de ampliação do tema da moralidade, das normas e dos valores para abarcar uma gama mais diversificada de comportamentos, atividades e relações da experiência das pessoas. Não somente no sentido de multiplicar as formas de “desnaturalizar” o universo das moralidades, mas de integrá-lo, teórica e empiricamente, a outras dimensões analíticas e esferas da ação social, tal como o campo político e jurídico, as relações e instituições de mercado, a identidade pessoal, as desigualdades sociais, as políticas públicas, os hábitos alimentares, entre outros mais (ABEND, 2013).

Nesse sentido, uma outra motivação nos impulsionou a escrever este artigo: o déficit teórico da *nova sociologia da moral* quanto ao lugar das lógicas de poder e dominação na estruturação dos valores e na própria experiência moral dos sujeitos<sup>7</sup>. Sustentamos a relevância e necessidade de uma articulação teórica mais direta em direção à temática do poder e da dominação no campo da moralidade e dos valores, e que, também, se coloque como alternativa às perspectivas dominantes que já trilharam essa seara na sociologia, tais como as que se inspiram na sociologia bourdieusiana do poder simbólico, como os trabalhos de Michele Lamont (1994, 2000), na teoria do reconhecimento de Axel

---

<sup>6</sup> A diversidade teórica, metodológica e temática nacional pode ser constatada no dossiê Sociologia e Antropologia da moral, publicado pela *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções* (RBSE, v.12, n.36) em 2013, pela coletânea de artigos *Pensando bem: estudos de sociologia e antropologia da moral*, organizado por Luís Roberto Cardoso de Oliveira e Alexandre Werneck (2014) e, mais recentemente, pelo livro organizado por Theophilos Riofotis e Jean Segata (2019), *Políticas etnográficas no campo da moral*.

<sup>7</sup> No campo da antropologia da moral, poder e moralidade têm sido estudados e abordados de maneira mais frequente e articulada. As pesquisas de Didier Fassin (2011, 2013) acerca da razão humanitária e da produção da ordem, assim como os estudos de Akhil Gupta (2012) acerca do inter-relacionamento entre tecnologias de governo e valores morais no cotidiano da Índia contemporânea, são exemplares do potencial científico e crítico de se pensar os nexos entre moralidade e poder de maneira não redutora. Ambos os autores estão, inclusive, entre as referências de fundamentação da pesquisa de Simone Brito (2019) acerca da economia moral da auditoria pública e práticas de transparência e controle da corrupção.

Honneth e, por último, na sociologia pragmática francesa derivada dos estudos de Luc Boltanski e Laurent Thevenot (1991).

A nosso ver, dois conceitos podem ser valiosos e analiticamente fecundos para o duplo propósito que anima o nosso esforço, quais sejam: o conceito de civilidade e o conceito técnicas de si, elaborados e empregados, respectivamente, por Norbert Elias e Michel Foucault.

Com base nesses conceitos, este trabalho busca enfrentar o déficit em relação ao poder sem subsumir a moralidade à condição de acessório ou, menos ainda, de disfarce da dominação. Seguimos a orientação contemporânea de pensar a moralidade de maneira relacional e, também, a perspectiva de elaboração de sínteses teóricas, uma das forças motrizes da generatividade da produção de conhecimento na teoria sociológica contemporânea (ALEXANDER, 1987). Por isso, concentramo-nos mais no empenho de laborar instrumentos analíticos para abordar as moralidades do que na construção de teorias gerais sobre a natureza da moralidade.

Dito isso, passemos aos autores e conceitos a serem examinados. Para compreender a singularidade da construção histórico-cultural do Ocidente, a sociologia figuracional dos processos civilizadores de Norbert Elias (1993, 1994) e a genealogia dos modos de subjetivação de Michel Foucault (1984) assumem, com centralidade, o problema dos liames entre moralidade (códigos, lógicas de valores, práticas de estilização da conduta ética) e poder (formas de sujeição, autocontrole e desigualdade). Em ambos, a moral não é entendida como uma totalidade abstrata e genérica, redutível ao “social”, nem é sinônimo de hábitos e costumes socialmente aprovados. Trata-se mais da moral enquanto um feixe de práticas históricas, preocupações normativas e valores fincado nas condições de existência e experiências de camadas sociais particulares cuja finalidade está voltada para a construção do sujeito e de suas relações com o mundo, o corpo, os outros e consigo próprio.

A despeito disso, Norbert Elias e Michel Foucault ainda não foram devidamente avaliados teoricamente acerca das contribuições de seus valiosos recursos analíticos para a sociologia da moral. Dentre seus aportes, pretendemos destacar dois conceitos para avançar alguns passos nessa situação: o de civilidade e o de técnicas de si.

## Civilidade

O termo civilidade carrega um caráter ambíguo, podendo significar tanto práticas cotidianas de polidez quanto “a condição de organização mais desejada pela sociedade humana: a civilização, o oposto da barbárie” (THOMAS, 2018, p. xv). Algumas vezes, o primeiro sentido é entendido como uma espécie de frivolidade ou ritual vazio. Contudo, é preciso estabelecer logo de início que as regras de cortesia, como o próprio termo implica, eram o tipo de contrato social que organizava as cortes europeias durante a idade média e, portanto, não se estabeleceram como atos gratuitos, gentileza ou consideração, mas com a regulação dos modos de deferência ou submissão numa organização social marcada por diferenças profundas de poder e prestígio. As maneiras e regras que organizavam a vida na corte eram “documentações literais da existência social, ou seja do lugar que o indivíduo ocupava na hierarquia da sociedade de corte” (ELIAS, 2001, p. 111).

A predominância dos critérios financeiros para hierarquização na sociedade contemporânea dificulta que se compreenda a organização das sociedades aristocráticas e, principalmente, como o planejamento das estratégias de comportamento e a modulação das emoções eram fundamentais para ampliação do poder ligado ao *status* e prestígio. Uma vez que, para Elias, uma das questões centrais da sociologia é descobrir como e por que os indivíduos estão ligados entre si, constituindo figurações particulares, os estudos sobre a cortesia precisam ser entendidos como uma investigação sistemática das lógicas e transformações nas relações de interdependência durante o processo de formação dos Estados-nacionais.

O segundo aspecto da ideia de civilidade – a projeção do Ocidente de uma sociedade ideal – traz ainda mais problemas para a compreensão da perspectiva eliasiana. Para a maioria de seus críticos, interpretar a transição das sociedades de corte para democracias modernas através da ideia de controle da violência é um projeto refutado pela história do século XX. O melhor exemplo dessa crítica talvez seja Bauman, que entende a teoria eliasiana do processo civilizador como um elogio da autoimagem do Ocidente, uma tentativa de naturalização dos padrões e códigos resultantes do imperialismo europeu e, especialmente, uma sociologia que justificava os mecanismos institucionais de reprodução da violência. Uma vez que o problema da civilidade foi identificado como uma tentativa de explicação do fim da violência (BAUMAN, 1998, p. 31), tivemos uma espécie de acordo disciplinar sobre a inutilidade de seu estudo.

Entendemos que, quando afirma que a ideia de civilização “expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo” (ELIAS, 1994, p. 25), Elias aponta o horizonte de valores a ser pesquisado ou o sentido principal organizando as práticas ditas virtuosas na formação das sociedades europeias. Mas o posicionamento de Bauman reflete uma postura mais ou menos comum no campo: o estudo do processo civilizador é visto como uma afirmação do evolucionismo generalizado” (GIDDENS, 1989, p. 196) e de seu valor moral superior. Esse debate político e normativo sobre o problema civilizacional não é novo, desde a leitura de Kant sobre Rousseau até Freud, os problemas relacionados à transformação da experiência moral resultantes das lógicas de diferenciação foram pensados como o problema dos rumos da civilização (RUNDELL; MENNELL, 1998).

Contudo, a tentativa de analisar sociologicamente as formas de civilidade, relacionando práticas e lógicas de interação em público com o desenvolvimento do poder dos Estados nacionais abre caminho para uma concepção de civilidade e civilização muito distintas daquela estabelecida na autoimagem do Ocidente. Leituras como as de Bauman e Giddens não enxergam, com efeito, o elemento inovador na pesquisa eliasiana, porque não levam em consideração, no momento que foi escrita, a sua guerra às filosofias do espírito alemão, nem a ironia na matéria utilizada para tratar da civilização: as pulsões e os fluidos corporais. Ao identificar o problema sociológico dos ideais de civilidade e civilização com um elogio do evolucionismo, esses autores desconsideram toda potência nietzscheana presente na tensão entre a grandiosidade das imagens de civilização e a mesquinhez de suas práticas.

Desse modo, interessa perceber os desafios de se interpretar o projeto ético-político da civilização e civilidade através de uma sociologia empírica. As críticas à sociologia figuracional costumam desconsiderar como é radical a tentativa de traduzir o debate sobre a moralidade mais elevada em regras de controle do corpo e na produção de uma autoimagem satisfatória. Enquanto Alfred Weber discutia o elemento de “redenção espiritual” presente na arte e nos ideais de cada época como elementos do processo civilizador, Norbert Elias, por sua vez, lê esse processo como uma determinação irracional ou compulsão – como uma compulsão externa/interpessoal se transforma numa compulsão interna/individual. Com isso, a possibilidade ou superioridade moral da civilização é posta em suspensão:

Jamais se pode dizer com absoluta certeza que os membros de uma sociedade são civilizados. Mas, com base em pesquisas sistemáticas, calcadas em evidência demonstrável, cabe dizer com alto grau de certeza que alguns grupos se tornaram mais civilizados, sem necessariamente implicar que é melhor ou pior, ou tem valor positivo ou negativo, tornar-se mais civilizado (ELIAS, 1994, p. 221).

A partir disso, nossa perspectiva é que *O Processo Civilizador* é uma resposta sociológica a um dos problemas centrais do pensamento alemão: o problema do progresso moral na História. Quando lido no contexto dos debates de sua época, essa perspectiva sobre processo civilizador é muito mais uma crítica das pretensões imperialistas, dos modos de legitimação da violência estatal e dos ressentimentos do que um elogio da evolução da vida moral.

### ***Autocontrole***

Como já enfatizamos, cortesia e civilidade não são simples atos amigáveis. O seu desenvolvimento como um conjunto de regras de organização das ações está ligado à produção de equilíbrio e valor nas disputas que se desenvolviam na sociedade de corte e, posteriormente, na sociedade parlamentar. As regras de cortesia não surgem simplesmente de formas de consideração mútua entre as aristocracias medievais, mas como uma forma pragmática de estabelecimento de contratos:

O mecanismo da etiqueta e do cerimonial de corte não se restringia a sujeitar os passos de cada pessoa singular ao controle do soberano autocrata. Ele tornava simultaneamente visíveis centenas de cortesãos, funcionando em certa medida como um mecanismo de sinalização, em que cada vontade própria, cada rebeldia, cada erro de uma pessoa em particular, porque incomodava muito ou pouco os outros e afetava suas chances de prestígio, tornava-se publicamente visível e, passando por uma série de articulações intermediárias, acabava chegando ao rei (ELIAS, 2001, p.146).

A partir do estudo da sociedade de corte francesa, Elias demonstrou como a inexistência de um monopólio central da violência (ao permitir que os indivíduos estejam mais sujeitos a rompantes, caprichos e incertezas) afeta a extensão das cadeias de dependência, personalizando-as. A divisão entre aliados e inimigos apresenta uma clara limitação à extensão das redes de interação devido ao alto custo para os indivíduos que precisem estabelecer

algum tipo de competição ou confiança. Desse modo, a mudança civilizadora ocorre num sentido específico:

A moderação das emoções espontâneas, o controle dos sentimentos, a ampliação do espaço mental além do momento presente, levando em conta o passado e o futuro, o hábito de ligar os fatos em cadeias de causa e efeito – todos esses são distintos aspectos da mesma transformação de conduta, que necessariamente ocorre com a monopolização da violência física e a extensão das cadeias da ação e interdependência social (ELIAS, 1993, p. 198).

Os processos de monopolização da força física pelo Estado permitem interações menos tensas e “um autocontrole mais desapaixonado” (ELIAS, 1993, p. 201). Não é que não houvesse autocontrole nas sociedades guerreiras, nestas “poderia ser instilado um autocontrole extremo para suportar a dor, mas ele seria complementado pelo que, medido por um padrão diferente, parece constituir uma forma de dar livre rédea às paixões de tortura de outras pessoas (idem)”, trata-se, porém, de novo equilíbrio entre as coerções externas e internas. A redução do medo produzida pela monopolização da força física pelo Estado permite cadeias de interação mais longas e ampliação das formas de dependência, reforçando a modelação das ações por um superego diferenciado e estável. Nesse sentido, Elias não indica apenas uma conexão entre códigos de sentimento e a formação do Estado, mas uma relação particular que tem como elemento central a estabilidade e uma recusa compulsiva dos traços da natureza animal. O processo civilizador seria uma substituição de compulsões: troca-se a compulsão da natureza, o medo, pela compulsão do autocontrole.

Assim, as formas de civilidade são uma sedimentação social das regras pelas quais “as pessoas conseguem satisfazer suas necessidades animais elementares, sem reciprocamente se destruírem, frustrarem, humilharem ou de algum outro modo causarem repetidos danos umas às outras em busca dessa satisfação” (ELIAS, 1997, p. 42), principalmente através da preponderância da autocoação ou autocontrole sobre as coações externas. É importante destacar: (i) o fato de que o estabelecimento desses padrões pressupõe a superação das necessidades mínimas para sobrevivência (ii) e, conseqüentemente, a influência do *ethos* aristocrático nesse processo, em que o caráter de “boa sociedade” vai interferir na formação das classes ou nação.

Desse modo, Elias relacionou os problemas da violência e formação do Estado à produção de um *habitus* que se desenvolve no seguinte sentido:

quanto maiores as redes sociais de interdependência, maior a mudança na relação entre controles exteriores e autocontrole, favorecendo este último. O controle e pacificação de largos territórios aumenta as possibilidades de identificação ao fortalecer o sentido de confiança, ao mesmo tempo que permite o desenvolvimento de controles impessoais. Os indivíduos precisam coordenar suas ações ou prestar mais atenção nas ações de outros, acostumando-se a adequar suas ações a interesses de longo prazo, necessitando controlar mais sistematicamente suas pulsões. Na base dos processos de racionalização da experiência está uma mudança na economia das emoções, em que o autocontrole se torna um elemento central para subjetivação e mediação das interações.

### ***Sociologia Figuracional e Sociologia das Moralidades***

Os problemas teóricos da sociologia figuracional se aproximam de uma sociologia das moralidades: a tensão entre práticas morais e discurso universalista; a relação entre emoções e valores; o conflito entre etiquetas e códigos e a substância ética, etc. Porém, com exceção das análises específicas sobre pânico moral (ROHLOFF, 2013), essas discussões parecem continuar seguindo o modelo eliasiano, que sobrepõe emoções e valores morais sem operar muitas distinções. Todavia, a partir de algumas leituras contemporâneas sobre o problema da civilidade, é possível perceber traços de um modelo de pesquisa sociológica importante para o estudo da vida moral.

Stephen Mennell (2007) e Eiko Ikegami (2005) são exemplos de como a pesquisa sociológica contemporânea sobre a civilidade e os processos civilizadores podem ser incorporados à sociologia das moralidades. Em *The American Civilizing Process*, Stephen Mennell (2007) desenvolve uma análise do processo civilizador americano. O ponto mais geral a se destacar é como o trabalho com os dados da história americana produz ênfases e sentidos particulares para o sentido de civilizador. Por exemplo, o autor destaca a centralidade dos mercados na imposição de controle e o papel do *American dream* nas formas de disciplinamento e autocontrole, ao mesmo tempo que destaca a permanência da religiosidade e de um sentido de altruísmo que identifica a experiência americana – operando tanto nas relações interpessoais quanto nas políticas imperialistas. É interessante destacar como o sentido de uma civilidade norte-americana aparece marcada por ambiguidades (imperialismo, armas, desigualdade racial etc.), ao mesmo tempo que projeta

entre os atores um sentido de permanência, como se sua conexão entre valores e política fosse universal e imutável.

No entanto, o melhor modo de confrontar a perspectiva de que a teoria dos processos civilizadores apenas se adapta ao estudo de sociedades europeias é o trabalho da socióloga Eiko Ikegami. Ao estudar a era do shogunato Tokugawa no Japão (1603-1876), a autora analisa como associações de arte e poesia começam a organizar e conectar pessoas dos mais diferentes *backgrounds* e, a partir disso, como o surgimento de uma civilidade ordenada em termos da beleza ou de uma estética pública estava relacionada à formação do Estado japonês – a beleza e leveza dos gestos operou como um importante mecanismo de controle no Japão (IKEGAMI, 2005, p. 345).

Para Ikegami, a civilidade é vista como uma “tecnologia ritual” (idem, p. 28) estabelecendo situações de confiança e “quase-confiança” entre estranhos, ajudando a diminuir os custos das interações (idem, p. 49) e, especialmente, como essas formas de confiança não são naturais dos mercados e precisam ser sistematicamente construídas. De modo geral, o argumento desenvolvido pela autora diz respeito ao estilo distintivo da cultura disciplinar japonesa, suas rotinas estéticas, seus sentidos de aproximação e irmandade que não podem ser descritos como repressão, ao mesmo tempo que foram fundamentais para garantir a transição para os modos capitalistas de organização.

Esses exemplos não apenas sugerem a superação das críticas iniciais à sociologia figuracional, mas apontam, principalmente, para pesquisas que desenvolvem as conexões entre os modos de civilidade e os valores morais. Isso não se dá apenas naquele sentido mais genérico de que as boas maneiras são vistas como um ramo da moralidade (THOMAS, 2018, p. 18), mas, principalmente, no modo como os padrões de civilidade revelam as redes de interação e processo de hierarquização e significado entre indivíduos.

## **Foucault e as técnicas de si**

Os últimos trabalhos de Michel Foucault se notabilizam, ao menos, por dois deslocamentos peculiares se comparado aos seus livros e análises anteriores. O primeiro é seu recuo temporal para a Antiguidade greco-romana e para os primeiros séculos do cristianismo, indo do século IV a.C. aos séculos II e III da era cristã. O segundo, mais crucial para os objetivos deste trabalho, foi sua preocupação mais intensa e direta com respeito ao papel da experiência moral para a análise e compreensão dos modos de subjetivação através dos quais, no

Ocidente, os seres humanos se tornaram objetos de saber e poder para os outros e para si mesmos.

Os livros *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi*, ambos publicados em 1984, um pouco antes da prematura morte de Foucault, buscam entender como a atividade sexual foi constituída enquanto “problema moral”; são estudos, podemos dizer, acerca das moralidades dos prazeres<sup>8</sup>. Essa reorientação da problemática de pesquisa exigiu de Foucault lançar mão de um novo eixo de análise, qual seja, a subjetividade. Os volumes subsequentes a *La volonté de savoir* inauguram, de maneira mais acabada, um novo programa de investigação na trajetória filosófica de Foucault: o estudo dos modos de subjetivação enquanto práticas de autoconstituição.

### ***Moral e técnicas de si***

Nos textos antigos que formam o material histórico desses livros, Foucault se depara com uma série variada de práticas e exercícios que os indivíduos aplicavam sobre si mesmos, tais como: autoexame da consciência, retiros, exercícios de resistência diante de prazeres, correspondências para si e para os outros, meditação, provações físicas de abstinência, anotações e interpretações dos sonhos, passeios reflexivos, penitências públicas, confissões de faltas, entre outras.

A história do Ocidente é rica em práticas como as listadas. E, ao longo dos séculos, elas não somente receberam nomes diversos como, também, se fizeram presentes nos mais diversos campos da experiência social e de conhecimento das sociedades ocidentais: da filosofia à religião, da ciência ao Estado e suas mais diversas instituições e aparelhos. Foucault as intitula “técnicas de si” e as concebe como práticas de subjetivação e constituição do sujeito. É com esse conceito que ele busca explorar essa dimensão ativa da constituição do sujeito, que ele enxerga como fundamental na experiência moral dos prazeres no mundo grego clássico e no mundo cristão primitivo.

Por técnicas de si, ele entende, portanto, uma forma de atividade, a um só tempo, prática e reflexiva, em função do qual os indivíduos tentam organizar,

---

<sup>8</sup> Respectivamente, o segundo e terceiro volume da História da sexualidade. Enquanto *O uso dos prazeres* concentra-se na moral sexual no mundo grego clássico entre os séculos IV e III a.C., o volume *O cuidado de si*, por sua vez, abrange no mundo greco-romano da época imperial nos dois primeiros séculos da era cristã a reelaboração dessa moral em termos de uma cultura de si; e, por último, o volume *As confissões da carne* trata da problematização da atividade sexual nas práticas ascéticas do cristianismo nos séculos IV e V da nossa era.

com determinada regularidade, racionalidade e motivação, suas condutas e comportamentos, fixando para e sobre si mesmos determinados fins e meios com o objetivo de produzir um modo de ser específico. Essas técnicas consistem em práticas, exercícios e operações concretas por meio das quais os indivíduos conformam um princípio de ação sobre o seu modo de ser no sentido de determinarem-se como sujeito moral de suas condutas (FOUCAULT, 2014a).

Como conceito, as técnicas de si concernem às formas e modalidades históricas que estruturam a constituição do sujeito como sujeito moral de suas ações. São técnicas de autoformação e autoconstituição criadas e encontradas nas culturas e sociedades humanas por meio das quais indivíduos e grupos aderem e se esforçam para produzir e alcançar certos modos de agir e de ser valorizados, isto é, expressivo do cultivo de certas virtudes, traços, maneiras, conduta, caráter. Segundo Foucault, o que chamamos de “moral” não se restringe a um campo de atitudes ligado a um conjunto de regras e valores. A moral implica também “as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito”, campo de práticas e relações analiticamente distinto dos princípios e códigos morais aos quais está relacionado (FOUCAULT, 1984, p. 10).

O potencial heurístico e metodológico do conceito de técnicas de si reside nos deslocamentos e precisões analíticas que ele propõe para o pesquisador interessado nas moralidades. O primeiro deles diz respeito à abertura de um novo campo sociocultural de experiência, com seus discursos, tecnologias e práticas, para o estudo da moral, qual seja, a experiência e as relações do sujeito consigo próprio.

Esse escopo, com efeito, não é o dos códigos de valores e regras, como já dito. Não se trata também dos atos e das posturas efetivas, mas sim a forma particular de relação consigo mesmo que os indivíduos buscam e precisam instaurar para conduzirem moralmente a si mesmos em referência aos elementos normativos que formam a moralidade, pois “uma coisa é uma regra de conduta; outra, a conduta que se pode medir a essa regra. Mas, outra coisa ainda é a maneira pela qual é necessário ‘conduzir-se’” (FOUCAULT, 1984, p. 26).

É sobre esse nível relacional entre subjetividade e moralidade que Foucault intitula “ética” que de fato o filósofo francês assenta o que estamos sugerindo como sua abordagem da moral. Aqui, ao nosso ver, reside a originalidade e a força foucaultiana no tratamento do tema da moral. Essa abordagem da moral, mais atenta às formas particulares de relação consigo do que às interdições e regras, suscita, a nosso ver, relevantes ganhos analíticos.

No volume II da *História da sexualidade*, por exemplo, a análise comparativa entre a moral sexual greco-romana e a moral sexual cristã ganha um novo sentido e interpretação sob o ângulo das técnicas de si. Um sentido que é não o da oposição simplificada entre uma moral supostamente mais tolerante e liberadora (“paganismo”) e outra mais regrada e repressiva das condutas sexuais (cristã). Assim como, tampouco, é o da mera continuidade das preocupações e prescrições, muito embora, aliás, contrariando o senso comum douto, tal continuidade exista no que se refere à persistência de alguns temas, tais como natureza do ato sexual, a fidelidade monogâmica, as relações homossexuais e a importância da castidade.

O que Foucault constata a partir da perspectiva das técnicas de si é que entre a austeridade sexual do mundo “pagão” e a austeridade sexual do mundo cristão, a descontinuidade que salta aos olhos não está ao nível do código e suas prescrições, mas sim nas práticas e sentidos das relações consigo que conformam a experiência moral do sujeito. Nos gregos, a relação consigo não se encontra normatizada em um código de condutas obrigatórias e universal, ao qual cada um e todos devem se submeter. Também os sentidos éticos e as preocupações morais que animam técnicas de si gregas visam a algo diferente da “decifração de si” e da “renúncia de si” como condições e provas da formação de um sujeito merecedor e purificado diante de Deus, característico da experiência moral cristã da “carne”.

A moral sexual grega define-se por um projeto de cultivo do autodomínio que é mais de ordem facultativa, de uma decisão aristocrática em seguir “um princípio de estilização da conduta” para fazer da existência uma obra bela e realizada. Se ela também se defronta com as forças e perigos dos prazeres do corpo e das paixões da alma, é para moderá-las para alcançar um “domínio de si”, um “estado de tranquilidade”, para se tornar “senhor de si” (modos de ser, *ethos*). Ao invés do *nomos*, da lei, uma *techné*, uma arte de viver, um asceticismo autoatribuído na relação que o sujeito mantém consigo. Em vez de uma moral única, “morais” de grupos, morais como éticas e estilos de vida de grupos (FOUCAULT, 1984).

Como podemos concluir, as técnicas de si têm a ver, portanto, com a produção de um sujeito moral. Elas são parte de um processo complexo de subjetivação moral e que demanda, para produzir uma transformação de si mesmo em uma subjetividade moral, ocupar-se consigo mesmo. Em outras palavras, um engajamento moral e prático do indivíduo com sua conduta, maneiras, hábitos, sentimentos, aspirações para se autoproduzir. Para ilustrar a complexidade desse processo, isto é, a diversidade de aspectos envolvidos

nesse nuançado trabalho dos indivíduos sobre eles próprios para adequar a conduta à regra moral, vejamos, por exemplo, como uma ética sexual austera pode ser alcançada e cultivada, ela:

(...) pode ser praticada por meio de um longo trabalho de aprendizagem, de memorização, de assimilação de um conjunto sistemático de preceitos e através de um controle regular da conduta, destinado a medir a exatidão com que se aplicam essas regras; pode-se praticá-la sob a forma de uma renúncia brusca, global e definitiva aos prazeres; como também sob a forma de um combate permanente, cujas peripécias – até os fracassos passageiros – podem ter sentido e valor; ela pode também ser exercida através de uma decifração tão cuidada, permanente e detalhada quanto possível, dos movimentos do desejo, sob todas as formas, mesmo aquelas mais obscuras sob as quais ele se oculta (FOUCAULT, 1984, p.27).

Essa variedade de formas e meios se deve ao fato de que “a relação consigo é estruturada como uma prática que pode ter seus modelos, suas conformidades, suas variantes, mas também suas criações” (FOUCAULT, 2014b, p. 223). Estamos longe, com efeito, de um solipsismo ou um domínio da experiência humana aberto unicamente à fenomenologia filosófica e à psicologia profunda. Como já destacado, trata-se da produção de um *ethos*, de um modo de ser característico culturalmente valorizado, só que, no entanto, abordado para além da mera internalização das normas e valores externos. A ideia de técnicas de si incorpora e exige a agência moral dos indivíduos sobre suas vidas, práticas e sua relação com o mundo.

### ***Técnicas de si e poder***

Já na descrição das práticas de si na sociedade grega clássica e na cultura greco-romana, Foucault é sensível ao inter-relacionamento e aos elos destas com as relações de poder. As técnicas de si da ética clássica do uso dos prazeres estão revestidas e situadas em condições políticas e em lógicas de dominação e desigualdade. No caso da moral sexual dos gregos, elas são, explicitamente, atividades de e para uma aristocracia de homens livres, para a relação “entre o exercício de sua liberdade, as formas de seu poder e seu acesso à verdade”. Trata-se de uma moral viril, assentada, escreve o filósofo, “num sistema muito duro de desigualdades e de coerções – em particular a respeito das mulheres e dos escravos”. (FOUCAULT, 1984, p. 219).

Também sua análise da *epimeleia heautou*, da ética helenística do cuidado de si, discorre acerca de como esse princípio de ação moral para se alcançar o bom e justo governo de si é, com efeito, entendido pelos gregos, sobretudo por Sócrates, e pelos romanos, como condição prévia para governar os outros. Sem ser capaz de se autogovernar, de cuidar de si, não se pode aspirar a governar os assuntos da *polis*. Por isso, o asceticismo moral do cuidado de si, com suas técnicas e exercícios, fazem parte, a um só tempo, do exercício moral daquele que se quer dominar a si mesmo e da *paideia*, do homem livre que pretende ser útil para a cidade (FOUCAULT, 1984, p. 70).

Portanto, pensar nas técnicas de autoformação do sujeito moral é pensar em poderes, nos elos e vínculos que os reúnem em determinadas relações de forças, que os condensam em instituições, saberes, discursos, regras, estratégias. Foucault está longe de os ignorar. Pelo contrário, ele os toma como imprescindíveis para o entendimento dos significados dos usos das técnicas de si e da singularidade histórica do modo de subjetivação moral dos sujeitos da antiguidade clássica. As práticas de estilização da conduta do *ethos* grego e greco-romano existem em conformidade – e devem dar testemunho de – com o *status* e a posição dominante numa economia particular de poder. O *ethos* de domínio de si, escreve Foucault,

(...) implicava um vínculo estreito entre a superioridade que se exerce sobre si próprio, aquele que se exerce no contexto da casa, e, enfim, aquele que se exerce no campo de uma sociedade agonística; e era a prática da superioridade sobre si que garantia o uso moderado e racional que se podia e devia fazer das outras duas. (FOUCAULT, 1985, p. 101).

No entanto, é na subjetivação do sujeito moral no cristianismo que a interação e interdependência entre as técnicas de si e as técnicas de poder se revelam de maneira ainda mais proeminente. Com o cristianismo, as técnicas de si estão integradas ao exercício de um tipo de poder peculiar, o poder pastoral. Neste, a sujeição é construída através da produção de uma forma de subjetividade intensamente preocupada e “alertada sobre suas próprias fraquezas, suas próprias tentações, sua própria carne...” (FOUCAULT, 2006b, p.71).

A partir da descrição das práticas espirituais monásticas, Foucault identifica no advento do cristianismo a emergência de uma nova matriz de individualização e uma mutação da orientação e sentido do “cuidado de si grego”. Essas mudanças, assim busca demonstrar Foucault, estão estreitamente relacionadas 1) às obrigações morais estritas de verdade, 2) às práticas de si que

o cristianismo, como uma religião de salvação e uma religião confessional, impõe para os indivíduos e, por fim, 3) à sociogênese do poder pastoral no Ocidente.

Além das obrigações de fé, de dogma, de reconhecimento das autoridades eclesíásticas e de certos livros como fonte de verdade e revelação, o cristianismo se caracteriza, também, por duas exigências morais decisivas: a obrigação de conhecimento de si e a obrigação de confissão de si para os outros. No cristianismo, solicita-se que cada um “se dedique a descobrir o que acontece em si, que reconheça os seus erros, admita suas tentações, localize seus desejos” (FOUCAULT, 2014a, p.287).

O conhecer-se a si mesmo cristão, em especial no modelo monástico-ascético, significa reconhecer as tentações que se formam dentro da alma para, assim, se purificar e renunciar a si mesmo. Essas obrigações de verdade quanto ao descobrimento e à revelação de si são estruturadas como práticas, tais como a *exomologese*, a *exagouresis*, o ritual de confissão, o retiro, o jejum, a direção da consciência. Nelas, o fiel, o indivíduo, é conduzido, por meio de autocoações físicas, mentais e verbais, a produzir um saber sobre sua natureza profunda, sobre seus pensamentos, desejos, emoções, sensações, em suma, sua alma. Para ascender a um modo de ser purificado, o cristão deve reconhecer e revelar suas faltas, trazer à luz o verdadeiro ser do pecador que se é, o que, contudo, somente se obtém ao custo de uma exploração introspectiva profunda de si e de sua interioridade.

As técnicas de si cristãs são, portanto, técnicas de descobrimento, interiorização, vigilância, de exame e renúncia de si que tomam a *carne*, a concupiscência, essa matéria subjetiva, furtiva e vacilante atravessada de desejos e sensações perigosas, como o campo de batalha de si contra si e do si contra o mundo. Elas colocam em ação, portanto, mecanismos de poder e saber que os indivíduos exercem e alimentam sobre eles próprios e em relação a eles próprios. Para Foucault, a pastoral da carne cristã, com seus exercícios e atividades de autorrevelação, confissão e renúncia, engendra, com efeito, uma forma de relação consigo que é uma forma assujeitada: “A carne é a própria subjetividade do corpo, a carne cristã é a sexualidade presa no interior dessa subjetividade, dessa sujeição do indivíduo a ele mesmo, e este foi o primeiro efeito da introdução do poder pastoral na sociedade romana”. (FOUCAULT, 2006b, p. 71).

As práticas de subjetivação moral do pastorado cristão não só constituem uma experiência moral de profundidade com o *self*, um “eu” profundo nas relações consigo, ao qual se deve descobrir, revelar e renunciar. Para Foucault,

elas fazem e implicam mais: tais práticas ajudam a dar forma a toda uma tecnologia política de condução das condutas que é, a um só tempo, totalizante (“governar e conduzir o rebanho”) e individualizante (“a alma de cada fiel, de cada pecador”), dada a relação de responsabilidade e obediência e o tipo de individualização que suas técnicas de direção da consciência instauram.

O ritual da confissão é, certamente, a forma mais acabada e sintética do funcionamento dessa tecnologia e de suas implicações de poder. O ato de confissão é um exame de si exaustivo sob a presença e a escuta de uma outra pessoa, que deve conhecer o que se passa no íntimo dos fiéis. Nesse ritual, o fiel confessante e o sacerdote confessor estão vinculados numa relação moral, que é, indubitavelmente, uma relação de poder. O primeiro tem a obrigação de produzir um discurso sobre si mesmo, sobre suas falhas, seus sentimentos, seus pensamentos, enquanto o segundo busca conduzir o confessante, a partir de seu saber e de sua posição de poder, a reconhecer a verdade de seu interior. A confissão é uma técnica de individualização conduzida, uma técnica de si para a produção sujeitada do sujeito moral.

Temos, assim, o que Foucault chama de “poder pastoral”, um poder que é, como explica Foucault, um poder de “cuidado”, pois se exerce sobre as pessoas para conduzi-las para modos de ser “purificados”, “corretos”, afastando-as de padrões de conduta “perigosos”, “pecaminosos”, “impuros”. Trata-se mais de um poder de condução das condutas, de correção de modos de ser, do que um poder que estabelece leis e que se exerce sobre um território.

A pastoral cristã consiste num exercício de poder que opera por meio de técnicas de si, como a confissão. Não se trata de uma internalização mecânica de dogmas e normas morais de um sistema religioso. A pastoral cristã é um intenso e poderoso trabalho de subjetivação que objetiva nos indivíduos uma forma particular de relação consigo, abre um novo domínio e sentido da experiência da subjetividade: a constituição do sujeito se processa e se sustenta numa sujeição, no assujeitamento de si a um outro e a um código moral institucionalizado, que incita e prescreve padrões normalizadores de conduta, de sentimento e pensamento.

## **Considerações finais**

Neste trabalho, apresentamos duas ferramentas heurísticas, colhidas nas obras e análises do sociólogo Norbert Elias e do filósofo Michel Foucault, civilidade e técnicas de si. Com elas, entendemos que a sociologia da moral contemporânea pode obter, em pesquisas empíricas e teóricas, importantes

ganhos em termos de compreensão das relações entre moralidade, agência e poder.

Nos diversos trabalhos histórico-sociológicos de Elias, os códigos normativos e regulamentadores dos comportamentos e das emoções constituem uma chave de leitura fundamental para explicar as dinâmicas de poder e interdependências entre os indivíduos e grupos numa dada figuração social, assim como os processos de mudança. Esses códigos morais e as disputas e tensões inter e intragrupos que suscitam dão forma e conteúdo a instituições, valores, padrões de comportamento e sentimento, autorrepresentações, hierarquias de classes, lógicas de exclusão e distinção (ELIAS, 1993, 1994; ELIAS; SCOTSON, 2000).

Na sociologia eliasiana, os *ethos* e valores morais de grupos são ingredientes cruciais nas formas de racionalidade de repartição, apropriação e sentidos dos recursos materiais e simbólicos. Em linhas gerais, podemos afirmar que Elias aborda a moralidade enquanto uma lógica hierárquica de valores e emoções dos grupos em suas posições e disputas na distribuição de poder.

Por sua vez, Michel Foucault e seu projeto de uma “genealogia do sujeito na civilização ocidental” (FOUCAULT, 2006a, p. 95), isto é, de estudar os diferentes modos de constituição do sujeito nas práticas históricas, reservou à moralidade um lugar destacado. Especialmente em suas últimas obras, Foucault dedicou-se a examinar como os seres humanos constituem-se a si próprios como sujeitos morais, quer dizer, como agentes éticos de suas condutas e ações (FOUCAULT, 1995, p. 231).

Investigar a experiência moral do sujeito enquanto a formação de uma hermenêutica de si conduziu o filósofo francês a uma reorientação do enfoque de seus instrumentos teóricos. Em vez das técnicas de poder e saber de sujeição, Foucault passa a abordar, com mais ênfase, o que chama de “técnicas de si”: os exercícios, as práticas e procedimentos prescritos, regras e pressuposições tácitas de éticas, manuais e modelos de vida e conduta que permitem constituir, fixar, manter e transformar a identidade do sujeito a partir de um trabalho de si sobre si mesmo (FOUCAULT, 1984).

De modo mais direto e sociologicamente mediado, tanto o conceito de civilidade como o de técnicas de si oportunizam um novo campo de historicidade dos valores e das normas quanto um novo eixo analítico para a sociologia da moral, a subjetividade e suas formas históricas de autorrelação para constituição do sujeito moral. Ampliam o estudo das experiências morais das pessoas e grupos para além dos discursos e princípios explícitos de justificação dos atores acerca de suas ações e das situações sociais em que estão

inseridos. Ambos os conceitos, portanto, abrem a relação mediada dos indivíduos consigo mesmos, com sua subjetividade, emoções e atitudes, para o plano de uma análise sociológica orientada por duas coordenadas: 1) processos de mudança social via transformação e ruptura de grandes códigos e *ethos*, e 2) constituição do sujeito através de práticas morais vividas pelos indivíduos e grupos. Nesses autores, a moral existe como dimensão entrelaçada da experiência coletiva e individual dos seres humanos.

O que foi apresentado aqui consiste em uma primeira aproximação e discussão. Pretende-se, em trabalhos futuros, dar continuidade com maior grau de detalhamento teórico e empírico das categorias exploradas neste estudo, a fim de contribuir com o desenvolvimento de um programa eliasiano e foucaultiano de sociologia das moralidades.

## Referências

- ABEND, Gabriel.  
(2013). What's New and What's Old about the New Sociology of Morality. In: HITLIN, Steven. VAISEY, Stephen (orgs). *Handbook of the Sociology of Morality*. Nova York, Springer, p. 561-582.
- ALEXANDER, Jeffrey.  
(1987 jun). O Novo Movimento Teórico. *RBCS*. São Paulo, v.2, n.4, p.5-28.
- BAUMAN, Zygmunt.  
(1998). *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BOLTANSKI, Luc., THÉVENOT Laurent.  
(1991). *De la Justification*. Paris: Gallimard.
- BRITO, Simone.  
(2019). Menos política, mais eficiência: uma análise sociológica das práticas de auditoria e produção de sentidos morais no campo burocrático. *Revista Brasileira de Sociologia*, v. 7, p. 215-234.
- (2011). Traçando os limites da Sociologia da Moralidade: uma perspectiva adorniana. *Estudos de Sociologia*. Recife, v. 1, p. 82.
- ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric.  
(1992). *A busca da excitação: esporte e lazer no processo civilizacional*. Lisboa: Difel.
- (1993). *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- (1994). *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- (1997). *Os alemães*. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- (1998) *The Norbert Elias reader: a biographical selection*. Oxford, Blackwell Publishers.
- (2001). *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- (2005) *Introdução à Sociologia*. Lisboa, Edições 70.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John.  
(2000). *Os estabelecidos e outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar.

- FASSIN, Didier.  
(2011). *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press.
- (2013). *Enforcing order: an anthropology of urban policing*. Cambridge: Polity Press.
- FOUCAULT, Michel.  
(1984). *História da sexualidade 2 – o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- (1985). *História da Sexualidade 3: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal.
- (1995). O sujeito e o poder. In. DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- (2006a). Sexualidade e solidão. In. *Ditos & Escritos: Ética, sexualidade e política*. vol. V. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- (2006b). Sexualidade e poder. In. *Ditos & Escritos: Ética, sexualidade e política*. vol. V. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- (20014a). As técnicas de si. In. *Ditos & Escritos: Genealogia da Ética, subjetividade e sexualidade*. vol. IX. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- (20014b). Sobre a genealogia da ética: um resumo do trabalho em curso. In. *Ditos & Escritos: Genealogia da Ética, subjetividade e sexualidade*. vol. IX. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- GIDDENS, Anthony.  
(1989) A constituição da sociedade. São Paulo Martins Fontes
- GUPTA, Akhil.  
(2012). *Red tape: bureaucracy, structural violence, and poverty in India*. Durham: Duke University Press.
- HITLIN, S.; VAISEY, S. (Eds.).  
(2010). *Handbook of the sociology of morality*. New York: Springer.
- (2013). The new sociology of morality. *Annual Review of Sociology*39: 51-62
- IKEGAMI, Eiko.  
(2005). *Bonds of Civility. Aesthetic Networks and the Political origins of Japanese Culture*. New York: Cambridge.
- LAMONT, Michele.  
(1994) *Money, Morals and Manners*. Chicago. The University of Chicago Press,
- (2000). *The Dignity of Working Man*. New York. Russel Sage Fundation.
- MACINTYRE, Alan.  
(2001). *Depois da Virtude*. Bauru: Edusc.
- McCAFFREE, Kevin.  
(2016). Sociology as the study of morality. In. ABRUTYN, Seth (ed.). *Handbook of Contemporary Sociological Theory*. Springer, p. 435-456.
- MENNELL, Stephen; RUNDELL, John F. (org.)  
(1998). *Classical readings in culture and civilization*. London and New York: Routledge
- (2007). *The American Civilizing Process*. Cambridge and Malden: Polity Press.
- RIFIOTIS, Theophilos; SEGATA, Jean (Orgs.).  
(2019). *Políticas etnográficas no campo da moral*. Porto Alegre: UFRGS.
- ROHLOFF, Amanda.  
(2013). Moral panics as civilising and decivilising processes? A comparative discussion. *Política y Sociedad*, vol.50, n. 2, p. 483-500.
- THOMAS, Keith.  
(2018). *In pursuit of Civility. Manners and Civilization in early Modern England*. Massachusetts: Brandeis University Press.
- WERNECK, Alexandre; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto (Org.).  
(2014). *Pensando bem: estudos de sociologia e antropologia da moral*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.

WOUTERS, Cas.

(1986). Formalization and Informalization: Changing Tension Balances in Civilizing Processes. pp. 1–19 in *Theory, Culture & Society*, vol. 3, n. 2. London: SAGE.

(2004). *Sex and Manners: Female Emancipation in the West 1890–2000*. London: Sage.

(2007). *Informalization: Manners and Emotions since 1890*. London: Sage.

**Recebido em**  
setembro de 2020

**Aprovado em**  
março de 2021

# Os Sentidos em Campo: notas de uma Etnomusicologia Urbana

Tamara de Souza Campos<sup>1</sup>

## Resumo

O presente artigo apresenta uma reflexão sobre os costumes dos neófitos da música erudita em formação universitária, constituindo-se em uma etnografia *da música*. Tal pesquisa pode auxiliar trabalhos que investiguem mundos sonoros – ao relativizar a prevalência da escuta em relação a outras percepções sensoriais. O campo teve duração de quase dois anos e foi realizado em uma escola de Música de uma universidade federal, no Rio de Janeiro, onde acompanhei o processo de formação profissional de um maestro de orquestra. As aulas de regência e os ensaios da orquestra dos alunos foram as principais atividades observadas. Reflito sobre as faculdades do ver e do ouvir, intensamente discutidas pela Antropologia e comparo às peculiaridades observadas *in loco*. O campo acaba sendo um reduto de pessoas que primam por uma relação diferenciada com a vida e no contato com seus pares, dando destaque para a capacidade auditiva, mas essa “escuta”, antes de se sobrepor aos demais sentidos, *incorporaria, integraria e se perfaria* numa junção que conclama também visão, gesto, héxis corporal e respiração, exigindo técnicas expressivas do corpo como condição de reconhecimento entre pares. A gramática interacional dos nativos, portanto, é analisada, e a ação de *escutar* só se tornar uma *categoria social* à medida em que é partilhada, confrontada, testada nas interações entre os agentes e só se completa por meio de técnicas que sinalizam uma performance musical e que são percebidas como códigos e linguagem pelos interagentes. A escuta dos integrantes do mundo orquestral, portanto, é ativa e técnica, envolvendo uma dimensão imaginativa, que só pode ocorrer em função do preparo técnico dos nativos.

## Palavras-chave

Etnografia. Sentidos. Audição. Música.

## Abstract

This paper presents a reflection on the customs of classical music neophytes in university, constituting an ethnography of music. This research can assist works which investigate sound worlds – by relativizing the prevalence of listening in relation to other sensory perceptions. The field work lasted for almost two years, and it was held at a music school in a federal university in

---

<sup>1</sup> Professora de Comunicação Social da Universidade Estácio de Sá. E-mail: tamara.campos86@gmail.com.

Rio de Janeiro, where I followed the professional training process of an orchestra conductor. The conducting classes and rehearsals of the students' orchestra were the main activities observed. I reflect on the faculties of seeing and hearing, intensively discussed by anthropology and comparing them to the peculiarities observed in loco. The field work ends up being a stronghold of people who excel in a differentiated relationship with life and in contact with their peers, emphasizing the hearing capacity, but this "listening", before overcoming the other senses, would incorporate, integrate and it would perform at a junction that also calls for vision, gesture, body hexis and breathing, demanding expressive techniques of the body as a condition of recognition among peers. The interactional grammar of the natives, therefore, is analyzed, and the action of listening only becomes a social category as it is shared, confronted, tested in the interactions between agents and is only completed through techniques that signal a musical performance and that are perceived as codes and language by the interactants. The listening of the members of the orchestral world, therefore, is active and technical, involving an imaginative dimension, which can only occur due to the technical preparation of the natives.

## Keywords

Ethnography. Senses. Hearing. Music.

## Introdução: conhecendo o campo musical

A Escola de Música abrigava nativos que viviam em um universo no qual se dedicavam a um "objeto diferenciado entre os objetos concretos que povoam o nosso imaginário", [...] pois, por mais que percebamos o som, ele é "invisível e impalpável. O senso comum identifica a materialidade dos corpos físicos pela visão e pelo tato. Estamos acostumados a basear a realidade nesses sentidos" (WISNIK, 2011, p.28). Isso torna investigações cujo enfoque residem nos sentidos culturais do som bastante desafiadoras.

Este artigo toma como ponto de partida a pesquisa de doutoramento, cujo objetivo era o de investigar o processo de formação de um regente de orquestra e compreender a construção do *ethos* desse profissional, por meio de uma visão êmica dos atores implicados nessa formação, a saber os estudantes de música e regência e os respectivos professores. O *corpus* que integra este artigo, portanto, advém das observações em campo e foram registradas em arquivos de áudio (celular), vídeos e anotações no diário de campo.

O campo foi desenvolvido de setembro de 2013 a abril de 2015. De forma a preservar a identidades dos colaboradores de pesquisa, em atendimento a

Resolução CNS 196/96, sempre que me referir ao maestro será pelo pseudônimo Samuel. Nomeio o aluno de regência de Rodrigo.

Na impossibilidade de acompanhar integralmente a rotina do aluno em formação, optei por assistir às aulas de Prática de Orquestra, na qual Samuel regia a orquestra da qual participavam todos os alunos de bacharelados em instrumentos musicais da universidade. Rodrigo era um espectador desses ensaios e tinha a oportunidade, nas ocasiões, de conversar com ele, pois também ficava assistindo da plateia, já que a aula acontecia em um auditório. As práticas de orquestra de alunos funcionavam como laboratório para Rodrigo, pois o maestro, geralmente, exigia do discente a regência das mesmas peças nas aulas de Regência I, II e III, que ocorriam logo após os ensaios. Participavam das aulas de regência apenas o professor, Rodrigo e eu, sendo o principal objetivo o estudo corporal das técnicas de regência, a partir da leitura de partituras previamente estudadas pelo aluno. Samuel dava um *feedback* constante da performance do discente ao longo das aulas. Durante essas aulas de regência, algumas situações decorridas no ensaio da orquestra de alunos acabam sendo tematizadas, o que tornou o campo rico e contribuiu com a reflexão da performance musical.

## **O ver e o ouvir nas etnografias e regimes de sensorialidades**

A tarefa de entender o mundo do outro e os sujeitos que o povoam exige que recorramos a todos os sentidos – uns mais, outros menos, dependendo da natureza do local. Uma premissa básica da pesquisa etnográfica é a de que o pesquisador precisa ocupar uma posição no campo que estuda, precisa situar-se. O neófito na antropologia aprende desde cedo que o uso dos cinco sentidos é fundamental no trabalho de campo. Visão, olfato, paladar, tato, audição são ativados e convocados, e o etnógrafo deve ter a sensibilidade para perceber esse “chamado dos sentidos” e utilizá-los sempre que possível na compreensão da realidade analisada, pois “observação é o ato de perceber as atividades e os inter-relacionamentos das pessoas no cenário de campo através dos cinco sentidos do pesquisador”. (ANGROSINO, 2009, p. 56).

A subjetividade, no entanto, está sempre presente no trabalho etnográfico, por mais que o pesquisador se esforce para apresentar uma realidade “objetiva”. Portanto, a “interpretação está sendo constantemente testada, revista e confrontada, especialmente em pesquisas urbanas, que se diferenciam de estudos em comunidades distantes ou exóticas, pois as últimas dificilmente permitem diferentes pontos de vista” (VELHO, 1978). As considerações dos

pesquisadores das humanidades são uma versão dos fatos, uma interpretação e memória acerca do objeto que o pesquisador ajuda a construir. O trabalho de Silva (2005) é representativo neste ponto, pois também oferece uma mirada acerca dos estudantes de música da mesma universidade na qual se desenrolara meu campo.

Roberto Cardoso de Oliveira pensa o “ver, o ouvir e o escrever” como constituintes da pesquisa antropológica, pois “estão previamente comprometidos com o próprio horizonte da disciplina, [...] desde sempre sintonizados com o sistema de ideias e valores [...]” da própria Antropologia (OLIVEIRA, 2000, p.32). O autor pensa o método etnográfico a partir de Geertz, em etapas distintas: 1) o “estando lá” (no sítio da pesquisa) e 2) o “estando aqui” (ibidem, p.25) (no local de origem do antropólogo, retomando a vida normal e contato com pares). Importante ressaltar que ouvir e ver estão constantemente inter-relacionados, quando o pesquisador levanta documentos, vídeos e trabalhos que gerem elementos para aprimorar os conhecimentos acerca do campo, bem como o exercício da observação participante, respaldado pela preparação para o campo, que ajudou a “conformar” um determinado olhar.

Tal lógica se aplica ao ouvir, faculdade bastante estimulada durante todo o trabalho de campo, mas exercitada também na fase de preparação para imersão, que envolveu escutar obras sinfônicas, assistir a vídeos que ensinavam a técnica de reger, a entrevista-piloto, realizada com um maestro, com duração aproximada de 60 minutos, na qual eu procurei compreender melhor a área da regência, para sanar algumas dúvidas antes do ingressar no campo. Nesses exemplos, ocorre a conjugação do binômio visão-audição.

Os indivíduos acionam ordinariamente os cinco sentidos, mas o etnógrafo precisa discipliná-los, pois, por mais que não queiramos olhar com lentes etnocêntricas, ao termos contato com o objeto, lembramo-nos de leituras que exploraram e descreveram a temática, e inúmeras referências que influem na orientação de nosso olhar, ou seja, é um olhar que deve ser “devidamente sensibilizado pela teoria disponível (OLIVEIRA, 2000, p. 19). Isso é necessário, caso contrário, não refletiríamos mais profundamente, e sim apenas olharíamos por olhar. É notória a distinção entre olhar e ver, pois “ver, sendo diferente de olhar pura e simplesmente, implica uma organização do que foi olhado, espiado, espionado, entrevistado, reparado, notado, percebido ao longo do percurso etnográfico” (SILVA, 2009, p.181).

Tomemos como exemplo o relato de Roberto Cardoso de Oliveira, ao propor que imaginemos que um jovem antropólogo comece uma pesquisa com os

índios Tükúna, no Alto do Rio Solimões, no Amazonas. Tendo o pesquisador lido relatos antigos sobre esse grupamento, não olharia para o objeto de maneira ingênua e se daria conta, por exemplo, de que as malocas observadas por ele naquele momento “diferenciavam-se radicalmente daquelas descritas pelos cronistas ou viajantes [...]” (OLIVEIRA, 2000, p.20).

Na observação participante há uma prevalência da visão, o que pode ser parcialmente explicado pelo fato de a antropologia física e a filosofia, desde o século XIX, primarem pela visão, sentido geralmente valorizado em atividades intelectuais (LE BRETON, 2016). Além disso, a disciplina antropológica foi validada enquanto ciência que olha e retrata o outro. A própria expressão “olhar etnográfico” sinaliza essa predileção, assim como “observação participante”; que, apesar de não excluir os outros sentidos, imediatamente remete à faculdade da visão.

Durante muitos séculos a realidade social dos grupamentos orais privilegiou a audição, mas, pouco a pouco, a partir da tipografia e da prensa, o Ocidente enfatizou a visão (LE BRETON, 2016, p. 39), cada vez mais acentuada com o desenvolvimento da urbanização e de novas tecnologias, que ajudavam a promover uma superexposição às imagens.

Dessa forma, o pesquisador que lida com etnografia deve fazer um esforço para acionar e interpretar o mundo do outro a partir dos cinco sentidos “produzidas por múltiplos canais, pelos cruzamentos áudio-táteis, palato-visuais, as sensações produzidas pela mistura ‘daquela música’ com aquele cheiro” (SILVA, 2009, p.183). Há uma sempre regime de sensorialidades existentes que devem ser traduzidas e analisadas na escrita.

Assim, Silva (2009) enfatiza a importância dos sentidos no trabalho antropológico e a articulação entre os mesmos, já que não nos despimos de algum de nossos sentidos.

Então, embora haja uma tradição antropológica que pressuponha um privilégio da visão frente aos demais sentidos, Pinto (2001, p.222) vai ao encontro de Silva (2009), ao afirmar que os discursos analíticos no campo antropológico são centrados no imagético.

A visão aqui adotada seria a da música enquanto um processo, e não enquanto produto, ou seja, não são as estruturas musicais em si a grande preocupação, e sim a música como fenômeno cultural, que envolve uma determinada performatização dos sujeitos.

Ademais, no que diz respeito ao som, ocorreu “uma grande divisão entre a percepção visual, de um lado, e as percepções auditiva e a tátil, de outro – e,

com isto, há uma divisão entre sociedades ocidentais, nas quais se supõe que as primeiras dominam, e sociedades não ocidentais, das quais se diz que se entregaram às últimas (INGOLD, 2008, p.60). A distinção hoje entre ver e ouvir não é universal ou natural, mas sim fruto de um desenrolar histórico, especialmente no contexto ocidental. No caso dos nativos do campo, essas três capacidades – audição, visão e tato – são indissociáveis e compõem um quadro de sensorialidade partilhado entre os músicos.

## **Dimensão tátil da Música**

Minhas experiências na escola de música costumavam instigar mais o ouvido que a visão. Mas isso não significa que o ato de olhar não fosse importante ou que eu tenha me fechado para outros sentidos – estes apenas não dialogaram tanto com a natureza do campo, pois não eram tão manifestos quanto o ouvir. Pelo menos foi a conclusão a que cheguei no início do trabalho de campo. Eram tantas notas, tantos sons e cantorias que parecia não haver espaço para outras sensorialidades. Mas elas estavam lá, seja no cheiro de mofo que exalava da sala-auditório, excepcionalmente forte quando o ar-condicionado não funcionava a contento, no cheiro do cachorro-quente, que ficava em uma das entradas da universidade, sendo lanche usual do aluno de regência. Aliás, normalmente, não seria minha escolha de lanche, pois não o aprecio em termos de paladar, mas era uma oportunidade para conversar mais com Rodrigo, sem ficar constrangida em fazer barulho durante a prática de orquestra.

A dimensão tátil esteve presente quando segurei, pela primeira vez, a batuta e instrumentos, como fagote, clarineta e violino; quando brinquei, discretamente, de reger durante as aulas. Esteve presente também em alguns gestos, como o de fechar o punho e fazer “o corte” junto com Rodrigo ou Samuel. Tal dimensão tátil era fulcral na vida dos nativos, especialmente para o regente.

Diversas situações no campo apontavam para a importância da capacidade auditiva para os nativos, tanto Samuel e Rodrigo quanto os alunos da orquestra. Universidades costumam ser espaços silenciosos, em especial próximo às salas de aula. A realidade da faculdade de música era singular: diferentes sonoridades povoam as imediações do prédio, o pátio, os corredores e as salas de aula. Na realidade, quanto mais perto das salas, mais música havia. Escutava distintas melodias, muitas vezes se sobrepondo umas às outras, o tempo todo. As conversas eram embaladas por um músico ensaiando em um

canto do pátio, os sons emitidos de uma sala de aula e conversas nas quais os nativos utilizavam o cantarolar como recurso no diálogo.

O cantarolar era uma ferramenta legítima não só em conversas informais, mas dentro da sala de aula e nas práticas de orquestra. A típica explicação verbal apoiada no quadro negro cedia espaço ao solfejo como estratégia elucidativa. Além disso, era como o estalar dos dedos para marcação de tempo. As estaladas funcionavam como um metrônomo, enfatizando o ritmo, ao passo que o solfejo correspondia à parte harmônica, ressaltando a melodia.

Músicos também cantarolam para o maestro checar se estava correto. No entanto, nunca vivenciei uma situação em que os músicos solfejassem e estalassem os dedos ao mesmo tempo. Um dia, no campo, por meio de uma explicação do maestro, consegui compreender esse fato, pois o regente afirmou que “músico não estuda com metrônomo”. Lembrou, inclusive, sua experiência durante o Mestrado na Alemanha, em que seus colegas o chamavam de “o latino”, por estudar sem o metrônomo, já que na Europa e nos EUA os músicos de orquestra costumam adotar o aparelho na rotina de estudo individual. Teria sido a partir desse momento que o maestro, na época um flautista, começara a usar o equipamento em seus estudos. O próprio aluno de regência, quando era um trombonista, confessou que não usava metrônomo e que começara a adotá-lo após as recomendações de Samuel, alegando estar “muito mais preocupado agora com a questão rítmica” (*Rodrigo. Notas de campo, abril de 2014*).

Os problemas gerados pela questão rítmica não estavam relacionados apenas ao fato de os músicos não utilizarem o metrônomo, mas também, de acordo com uma reclamação constante do maestro, de eles não se escutarem e não ouvirem uns aos outros.

A leitura que os músicos da orquestra de alunos fazem é errada, mesmo eles tendo experiência. Eles não entendem a importância de se ouvir e de enxergar o maestro. Não existe música fácil. A chave é o tempo, mas eles não se ouvem. Porque eles ficam grudados na parte dele e o que o outro está tocando ele não liga. Eles precisam aprender a ouvir. O cara chega com a parte dele, não abre o ouvido. Aí não vai ficar 100% integrado, né? (*Nota de campo. Abril de 2014*).

A orquestra é uma espécie de microcosmos social. Há uma atuação do indivíduo, mas também uma articulação do mesmo com o todo. Para o músico garantir uma execução correta, não basta que ele domine a sua parte ou se valha da boa leitura da partitura, que opera como um suporte de memória. Fazer parte de uma orquestra é um trabalho interacional intenso, de monitoramento

de si, dos demais instrumentistas e do maestro, da plateia e contexto como um todo. A voz de um instrumento pode ser a deixa para outro músico entrar, parecido com a fala no teatro. Em outras ocasiões, os músicos precisam tocar em uníssono com o colega de instrumento, o que exige sincronia e volume adequados. Ou seja, são muitas as situações que envolvem diferentes posicionamentos, ou “alinhamentos” (GOFFMAN, 2002), para utilizar categorias da Sociolinguística Interacional que nos ajudam a elucidar a questão performática. A execução musical, vale lembrar, não é equivalente a interações cotidianas, pois possui uma estrutura de participação na qual a plateia só tem direito ao turno de fala ao final do ato, geralmente aplausos ou gritos de “bravo” e “bravíssimo”. No entanto, não deixa de ser uma forma de comunicação, embora tenha uma estrutura mais rígida que a as conversas corriqueiras.

Há, portanto, um esquema de expectativas e obrigações que incidem sobre os músicos do universo orquestral, tais como: “estou soando conforme meus colegas de naipe?”, “toco no tempo indicado na partitura?”, “estou atendendo às indicações do maestro?”, “as notas estão soando bonitas?”, “atendo àquilo que o compositor idealizou ao criar a peça musical?”. No momento da apresentação, não há espaço para o discurso verbal, pois, obviamente, este rivalizaria com a própria música, objetivo-fim de um ensaio ou apresentação.

Devido a esse uso muito restrito do registro verbal, já que oralidade rivalizaria com o som dos instrumentos, no universo orquestral é valorizada também a linguagem corporal, sendo “o ideal é passar tudo pelo corpo e não falar muito. A batuta é aliada nesse processo” (*Samuel. Notas de campo, julho de 2015*).

Benjamin (1993, p.192-194) escreveu sobre o conceito de “recepção tátil”, útil ao contexto performático do universo orquestral. Ele diferencia dois tipos de recepção, a tátil, que se daria pelo hábito, pelo uso, e a recepção ótica, relacionada à atenção, à percepção. A arquitetura é explorada como exemplo para pensar nessa dupla forma de percepção, pois, além de notarmos o prédio em seus aspectos estéticos, também o usamos, o habitamos. O autor diz, ainda, que a recepção ótica pode ser uma etapa da recepção tátil, já que a nossa resposta, nosso uso e ação estão relacionados à nossa capacidade de perceber, pois “as tarefas impostas ao aparelho perceptivo do homem [...] são insolúveis na perspectiva puramente ótica: pela contemplação. Elas se tornam realizáveis, gradualmente, pela recepção tátil, através do hábito” (BENJAMIN, 1993, p.193).

A música teria esse componente tátil, tanto no que diz respeito ao músico quanto ao público. O ouvinte não apenas escuta a apresentação, mas é também

“invadido por ela”, já que a música tem esse poder de habitar o íntimo, ao passo que a performance tem mais potencial de envolvimento quando a plateia acompanha visualmente o espetáculo. “Enquanto a vista situa o observador fora do que ele vê, à distância, o som se derrama para dentro do ouvinte” [...] (INGOLD, 2008, p.16).

Sob o ponto de vista do músico, ela seria tátil por envolver o músico como ouvinte de sua própria performance e exigir o corpo do artista em sua totalidade, lógica também aplicável ao maestro, que precisa escutar todos os instrumentos e, ao mesmo tempo, dar comandos para fazer a música acontecer. O “ver”, dessa forma, também se torna importante no ensaio e em um espetáculo, que se configura numa fruição que conjuga o ouvir ao ver, pois o músico e o regente para fazerem “soar bonito”, como os agentes do campo costumam dizer, precisam de uma destreza motora ímpar, o que ajuda a compor a aura do espetáculo. Além disso, temos em jogo toda uma dimensão expressiva que transparece para a plateia e surge não só a partir do ouvir e tocar, mas também de expressões faciais, movimentos corporais e o jeito de olhar.

Na lógica exposta, percebemos uma consonância com Ingold (2008), que entende a capacidade de ver totalmente conjugada à de ouvir, como um espaço sensorial que deve ser habitado. Também encontra eco em Pinto (2001, p.223), que apresenta a música como uma forma de comunicação, que envolve a relação entre som, imagem e movimento.

A música é uma linguagem que envolve códigos específicos e uma gramática própria, constantemente decodificada por músicos profissionais e maestros. Tal linguagem é lida, interpretada, convertida em som e subentende não apenas os símbolos nas partituras, mas uma dinâmica corpórea-gestual e de respiração complexa.

Disso decorre um trabalho interacional intenso e formas de performance, tanto nos ensaios quanto nos espetáculos, nos quais os atores precisam se reposicionar sonoramente e expressivamente de modo constante, a partir do monitoramento intenso de todas as variáveis contextuais inerentes ao espetáculo, considerando seu próprio som, os colegas, o maestro, reações do público, etc. – tudo isso em tempo real, no momento em que executa e reinterpreta uma obra que foi criada com um propósito artístico do compositor, à luz de seu tempo. Todos esses elementos fornecem, para o ensaio e/ou apresentação, um enquadre e geram uma determinada performance. No estudo etnomusicológico da performance, todas as atividades musicais e suas funções dentro de uma comunidade ou grupo social maior adotam “uma

perspectiva processual do acontecimento cultural” (PINTO, 2001, p.228). Dessa forma, caso algum músico perceba que sua projeção não é adequada, por exemplo, ele pode se realinhar, alterando o modo como executa, desde o “andamento”, volume à intenção artística.

A interpretação dos alinhamentos de um ensaio, portanto, é tarefa altamente complexa, pois é uma atividade muito dinâmica, exigindo que músicos e maestros alterem suas posições constantemente, sendo o maestro talvez o único capaz de entender cada mudança de posição. Como analista, não possuo o conhecimento musical exigido para entender todas essas sutilezas de (re)posicionamento dos instrumentistas e do maestro, que ocorrem a partir da execução musical que projetam. A orquestra envolve muitos componentes, como diferentes famílias de instrumento, que executam diferentes peças ao longo da apresentação, cada qual com um caráter próprio, sendo que muitas músicas apresentam mudança de caráter ao longo, começando mais romântica, por exemplo, sendo seguida por um motivo dramático e retornando ao tema romântico no encerramento – tudo isso apenas para sinalizar o alto grau de complexidade na encenação dramática de uma apresentação musical.

Uma cena ocorrida no campo pode demonstrar melhor a intenção artística de uma obra, no caso a partir da leitura do maestro e como, apesar de não muito espaço para o discurso verbal, às vezes o mesmo se fazia necessário. Samuel ensaiava com a orquestra de alunos, mas seus gestos, expressões faciais e dinâmica corporal não foram suficientes para os músicos compreenderem como deveriam executar um trecho de *Pavane*, de Gabriel Fauré, um compositor francês nascido em 1845. Samuel explicou então que “o segundo violino e a flautista precisam tocar claro, articulado. Precisam brilhar! Vocês são os pássaros, os primeiros violinos representam uma nuvem. O cenário é o paraíso” (*Notas de campo, setembro de 2014*). Na interpretação do maestro, portanto, os instrumentistas não estavam respeitando a natureza da composição, apesar da execução correta das notas e de estarem no tempo certo. O modo de tocar fazia, nesse caso, toda a diferença para respeitar a vontade do compositor que, no caso, seria a de retratar sonoramente o paraíso.

O monitoramento que o músico faz dos outros instrumentistas é auditivo, mas também há o componente visual, em especial na interação com o maestro, pautada no gestual e olhar. Ouvir, para os nativos, é pura ação; é performance, envolvendo as recepções tátil e ótica (BENJAMIN, 1993). Nesse ínterim, visão e audição [...] são virtualmente indistinguíveis: visão é um tipo de audição e vice-versa (INGOLD, 2008, p.6).

## Imaginação e Escuta ativa musical

O grau de complexidade das obras musicais faz com que o músico seja um perito do ouvido. Essa escuta é característica dos músicos profissionais e “o lugar dessa lógica é a técnica; para aquele que também pensa com o ouvido [...] nas categorias técnicas se revela, essencialmente, a interconexão de sentido” (ADORNO, 2011, p.61). Os agentes do campo utilizam a escuta ativa musical, que se aproxima do sentido de ouvir com atenção, ou seja, é uma escuta diferenciada, que envolve práxis e um trabalho mental, tudo respaldado por teoria e técnica.

Vale trazer uma situação de campo que ajuda a entender melhor a escuta ativa praticada na Escola de Música. Em certa aula de regência, o aluno declarou estar inseguro para demonstração de sua regência de Pavane, de Fauré, passada como tarefa de casa. O maestro disse para Rodrigo, antes de ele iniciar: “Eu quero que você tente ouvir o máximo da orquestra” (*Notas de campo, setembro de 2014*).

Se recordarmos que nas aulas de regência não havia nenhum instrumentista, já que participavam da aula apenas Rodrigo, Samuel e eu, era um pedido inusitado. Mas se atentarmos que nas partituras dos maestros estão todas as pautas musicais, cada qual relativa a um instrumento, faz mais sentido.

Cabia ao aluno, portanto, além de dominar os movimentos com a batuta e o tempo, imaginar a música em sua cabeça e antever os trechos nos quais ele deveria ajudar mais os instrumentistas. É, assim, trabalho que envolve tanto análise musical do maestro quanto antecipação de problemas na interpretação/execução do músico. O regente deve buscar soluções no gestual para estabelecer uma comunicação com os músicos que permita a manutenção de uma posição ou re(alinhamento), de acordo com os microenquadres que compõem o enquadre maior de ensaio de orquestra ou apresentação. Os músicos estão sempre “presentes” nesse trabalho de imaginação musical do maestro, de forma virtualizada.

Samuel e Rodrigo consultavam a partitura de Pavane e conseguiam “ouvir a orquestra”, por meio de uma dimensão meramente mental, imaginativa. Maestro, aluno e vários músicos me explicaram que, ao lerem a partitura, podiam ouvir a música em suas cabeças. Certa vez, Samuel chegou a confessar que tinha parado de estudar até tarde da noite, pois “a música ficava na cabeça”, e ele não conseguia dormir (*Notas de campo, novembro de 2013*). Esse trabalho imaginativo é mais evidente no trabalho do maestro que no do músico,

já que aquele não dispõe de instrumentistas que produzam os sons durante as aulas de regência. Uma fala de Samuel durante um exercício do aluno de regência é emblemática:

Rodrigo: eu tinha ensaiado de uma outra forma. Posso fazer do meu jeito?

Professor: só dá para saber testando com a orquestra, pois tem que ver se os músicos entenderam. Infelizmente você não tem uma orquestra para praticar. (*Notas de campo, fevereiro de 2014*).

O *self* profissional do maestro, no espaço de formação acadêmica no campo analisado, se constitui de uma maneira quase “especular”, apesar da valorização da prática como componente de suma importância no meio musical. Em contrapartida, pelo fato de o maestro dar as entradas, é um ser dotado de poder que convoca as vozes musicais a falar e “desfruta, assim, do poder sobre a vida e a morte dessas vozes” (CANETTI, 1995, p.395). A imaginação sonora, necessária à preparação do regente em formação e também utilizada pelo músico, no caso do maestro, é incrivelmente complexa, pois ele precisa “escutar” todos os instrumentos, vários simultaneamente, tudo isso no pulso da música, levando em consideração entradas e dinâmicas. Nessa mesma aula em que trabalhavam a partir de Pavane, o aluno se queixou da dificuldade em reger uma obra, alegando que “sai som de tudo quanto é lugar”.

Um exemplo de trabalho imaginativo foi quando Samuel recomendou a Rodrigo “colocar o metrônomo dentro dele”, a fim de que não perdesse o pulso, já que o aluno tinha executado exercícios rítmicos e tinha apresentado certa dificuldade.

Por conta desse trabalho de imaginação musical, eu ficava muitas vezes aflita e até entediada durante as aulas de regência, pois, apesar de perceber que com o avançar do tempo eu entendia algumas questões técnicas, assistir aos exercícios em que o aluno “regia” as notações da partitura me causava a sensação de estar assistindo a um filme mudo. Era um alívio quando o maestro decidia cantarolar junto para ajudar o aluno, o que me dava alguma concretude e me ajudava a entender um pouco do gestual e das expressões faciais dos atores. A impressão era de que o filme mudo ganhava legenda. Vale lembrar que há pelo menos duas grandes vertentes em trabalhos de etnomusicologia, segundo Lühning (1991, p.107): os mais próximos à musicologia, cujo interesse seria mais dos parâmetros da música em si, e os mais dentro do escopo antropológico, que encaram a música como expressão da cultura e

comportamento humano. O trabalho aqui apresentado estaria em consonância com essa segunda visão, de viés mais marcadamente antropológico.

Os alunos de regência orquestral somente conduzem um concerto no último período, que deve ter, de acordo com a grade de regência, no mínimo 30 minutos de duração, sendo incumbência do formando providenciar também as notas do programa. O estudante de regência pode ensaiar com os alunos da disciplina de Prática de Orquestra, com supervisão do maestro responsável pela cadeira, somente para esse concerto. Ou seja, apesar de terem aulas práticas, o contato com uma orquestra só acontece no final da formação, fato que explicava o nome do principal livro da ementa de regência, intitulado *O regente sem orquestra*, organizado pelo maestro Roberto Tibiriçá. É um livro que enfatiza muito a questão rítmica e traz uma série de partituras e propostas de exercícios, fornecendo bases para o estudante de regência treinar, pois “o regente é também um instrumentista, e seu instrumento é a orquestra ou coro, porém não é lhe dado, com a frequência desejada, seu instrumento para o estudo e aprimoramento da técnica” (RINALDI; DE LUCA; NERY; VAZZOLER 2008, p.13). Nesse sentido, a preparação do regente, assim como dos músicos, é feita individualmente, mas o estudo do regente se difere no sentido de que o maestro não executa um instrumento de fato, pois sua função é a de coordenar todos os instrumentistas. Mas ambos, tanto músicos quanto maestro, recorrem à corporalidade, sendo que os músicos utilizam tanto o instrumento como uma extensão de seus próprios corpos, ao passo que os maestros utilizam integralmente seus corpos para comandar os músicos, além da batuta.

A linguagem musical, no âmbito orquestral, recorre mais fortemente ao ouvido e aos olhos, utilizados para monitoramento dos atores envolvidos com a orquestra, mas o componente tátil também se faz presente. Boa parte desse monitoramento visual do músico para com o regente ocorre por meio da batuta, que deve estar sempre visível, pois “é um prolongamento do corpo”, como explicou o professor. Tal fala, muito similar à ideia dos “meios de comunicação como extensões do homem” (MCLUHAN, 1996), realmente se aplica à orquestra, pois a batuta funciona como um prolongamento do braço e das mãos do regente.

O objetivo ao usar a batuta, conforme explicou Samuel em uma aula de regência, é fazer a orquestra caminhar no mesmo tempo, “desde o início você impõe a seguinte questão: eu estou longe de você, mas estou no comando” (*Notas de campo, dezembro de 2014*). Ou seja, a batuta ajuda na comunicação

maestro-músico, ao prolongar a extensão do braço e mãos do maestro e, consequentemente, auxilia a manter os músicos sob controle.

No ensaio a visão se faz presente, quando o músico olha para o maestro ou consulta a partitura. Vale lembrar que os músicos não tocam constantemente, entrando em trechos específicos, o que os obriga a acompanhar a partitura. O *virtuosismo* do tocar não é consolidado somente por meio da audição, mas também, ao nos lembrarmos de instrumento de cordas, em como o instrumentista se posiciona, a técnica e os golpes de arco que executa, sua expressividade e colorido, ou seja, toda a performatização (tocar, jeito de tocar, *hélix* corporal adotada, expressão facial e trejeitos).

O olho, dessa forma, é uma ferramenta de comunicação importante, tanto do regente e dos músicos para com a plateia, durante a execução de um espetáculo, quanto entre regente e músicos no espetáculo e nos ensaios. Isso fica nítido na fala do professor, quando discute o papel do maestro diante da orquestra durante uma aula de regência, trazendo à tona a questão do olhar, ao alegar que o papel do maestro seria o de “unificar o grupo através do olhar” [...] pois os músicos “acabam saindo um pouco da partitura” (*Samuel. Notas de campo, maio de 2014*). Para o maestro, quando os músicos estão desconcentrados, bastaria que eles percebessem que o mastro estava olhando para eles para que conseguissem se concentrar novamente.

É notório que o olhar subentende uma questão de vigilância, uma relação de autoridade, amparada por uma dupla hierarquia de professor e maestro. O próprio professor de regência parece reconhecer a função disciplinadora do olhar ao pedir a Rodrigo, antes de retomar a execução da partitura, “dar aquele olhar autoritário antes de começar a reger” (*Notas de campo, 04 de setembro de 2014*). O posicionamento diante da orquestra também é praxe, pois permite não só um monitoramento pelo olhar, mas também é considerado, como vimos a partir do campo, essencial na comunicação com os músicos, inclusive para sinalizar as entradas por meio dos olhos. A ideia é que, enquanto aponta a batuta para uns, dirige o olhar para outros. Sendo assim, o regente conseguiria dar as entradas para dois instrumentistas que, porventura, entrem juntos, cabendo a ele priorizar para quais ele sinalizará.

Os olhos vão além, servindo de encorajamento para um músico num trecho difícil, para transmitir o espírito da música adequado e deixar os músicos alertas para uma parte específica que possa ter sido problemática no ensaio. No que diz respeito aos gestos, apesar de determinados movimentos variarem de acordo com o regente, o uso dos braços e da batuta é algo universal.

Uma explicação do professor durante uma aula de regência sobre a forma como Rodrigo deveria abrir o ensaio ajuda na compreensão da dimensão não verbal da comunicação maestro/músico. O professor brincou dizendo que uma fala comum entre os músicos é a de que “sabemos quem o regente só pela maneira como ele sobe ao pódio”. Ponderou que há uma lógica no início do ato da regência. Além de demonstrar certa autoconfiança no andar e no falar e no domínio da partitura, “o regente deve subir ao pódio, dispor a partitura na estante, olhar para os segundos, para as violas, ciellos e contrabaixos e se certificar ‘tá todo mundo me olhando’, e começa e deixa fluir”. Concluiu afirmando que o maestro “não marca apenas compassos. Interage também com a orquestra”. (*Notas de campo, dezembro de 2014*).

Outro exemplo que demonstra a relação entre o olhar e o trabalho de monitoramento maestro/músico pode ser ilustrado a partir de uma situação de campo. Certa vez, durante uma aula de regência, o maestro criticou a maneira como o aluno projetava a batuta ao estender o braço, com a palma da mão virada para cima, em formato de concha e o braço arqueado, alegando que parecia que ele ia “se apresentar para alguém”.

Samuel disse não achar eficiente, explicando que poderia confundir os músicos. O professor alegou ser melhor apontar em direção ao músico, pois “o maestro bom é como um polvo, vai mostrando os tentáculos para a orquestra”. Outra metáfora que ele usou para explicar o movimento que ele esperava do aluno foi pedir para ele fingir que estava tirando uma ponta de cigarro ou ainda pintando um quadro. Mas outros elementos não sinalizados na fala do professor também estavam em jogo, como a expressão facial de Samuel, mais confiante que a de Rodrigo, sendo mais enfática e destacando os músicos que deveriam entrar, pois ele imaginava o posicionamento dos instrumentistas, cuja formação é fixa, com cada família de instrumento dividida, além de existir uma divisão por níveis (primeiros e segundos instrumentistas). O movimento de Rodrigo parecia convidar os músicos, sem direcionar muito bem quem seriam os convidados

Outro exemplo que denota a importância do olhar ocorreu na aula de Prática Orquestral, quando Samuel solicita a um instrumentista que olhe para ele, após o jovem errar o andamento da música: “Olha para mim, Vicente (pseudônimo). Preciso de contato visual com você nessa parte”. (*Samuel. Notas de campo, novembro de 2013*).

O instrumentista, calouro na universidade, ainda estava muito preso em sua partitura, segundo Rodrigo, que assistiu comigo ao ensaio. Isso dificultava que o instrumentista acertasse o tempo, destoando dos demais colegas. Após o

pedido do professor, o instrumentista insistiu em tocar sem olhar para o mestre, possivelmente por insegurança em se perder na partitura. Rodrigo comenta que ele ainda estava atrasado no tempo. O maestro pede para o aluno tocar novamente e, nessa terceira vez, ele olha para o regente, conseguindo executar a contento. Rodrigo comenta comigo: “Ah! Agora sim, né?!”

Em um dia de ensaio, Samuel pede, em tom de brincadeira, para o coro “exagerar em um trecho, tocar de maneira mais intensa, fazer 3D, porque agora é moda. Vocês devem deixar visível para a plateia”. Essa brincadeira, que arrancou alguns risos de instrumentistas e cantores, inclusive o meu, é uma analogia curiosa se pensarmos que uma realidade em três dimensões envolve mais a visão que qualquer outro sentido. Mas o que o maestro queria era mais força sonora. No entanto, essa força se faz visível para a plateia não só por meio do ouvido, mas pela própria postura corporal, expressões faciais e gestos. Ou seja, é possível perceber, nessa passagem, uma certa prevalência do ouvido, mas a articulação audição/visão é componente fundamental de ensaios e espetáculos.

Alguns exemplos dados demonstram que a prevalência da capacidade auditiva pode ser resultado de uma análise apressada, pois há uma sinergia entre ouvido, olhar e tato. O olhar do maestro em direção aos músicos associado aos gestos (tátil) influenciaria no uso correto do instrumento e na postura corporal certa do músico na execução (tátil), compondo uma paisagem sonora condizente com o desejado, o que gera a performance esperada.

O regente idealiza a música como deseja ouvir e planeja estratégias para que o resultado almejado seja alcançado. Para tanto, deve prever a reação dos músicos aos comandos na partitura e ao gestual empregado, já que durante o ensaio não há muito tempo disponível para erros e testes. O professor de regência atuava como um especialista em treinamento, pois possuía “a complicada tarefa de ensinar ao ator como construir a impressão desejada, enquanto ao mesmo tempo assumem a função de futura plateia e ilustram, por meio de punições, as consequências das impropriedades” (GOFFMAN, 1985, p. 148)”. A dimensão do especialista em treinamento era visível quando o maestro propunha que o gestual não funcionaria, gerando incerteza, ou alertava sobre a necessidade de o regente adotar um gestual econômico, pois alegava que muitos maestros faziam “firula” para a plateia, sendo possível adotar uma regência clara e concisa e evitar confusão na comunicação com os instrumentistas. A clareza do gestual era defendida como uma das principais qualidades do maestro.

Segundo os agentes do campo, a clareza dos gestos teria relação com o entendimento do som da obra, a partir do estudo detalhado da partitura e obra. A solução para os problemas na definição da regência ocorreria por meio do ouvido, conforme explicou o maestro a Rodrigo, que recomendou ao aluno cantar para vencer a dificuldade em reger um trecho da partitura. “Está com um problema para reger? Esquece a batuta e canta. Precisa trabalhar mentalmente sempre” (*Notas de campo, novembro de 2014*).

O repertório gestual seria concebido a partir do estudo da partitura, de acordo com o que “a música pede”, como enfatizou o maestro. Era preciso primeiro entender com o ouvido para depois pensar em como iria ser estabelecido o contato com os músicos nos níveis visual/gestual.

Mas qual o espaço para a emoção diante da escuta ativa musical, que pressupõe uma racionalidade amparada pela técnica? Vale lembrar que a emoção também era tematizada por Samuel e Rodrigo, mas o professor explicou que a ênfase primeira seria dominar a técnica, os andamentos e entradas, para depois eles pensarem em questões de ordem emotiva. No entanto, em algumas ocasiões o professor tecia algum comentário que sublinhava a emoção na música, dizendo, por exemplo, para Rodrigo desenhar mais o movimento e marcar menos, ao reger uma partitura cuja música, segundo Samuel, exigia mais “paixão”. Samuel, em um dia após uma apresentação da orquestra de alunos, conversava com um compositor cuja obra foi tocada pelo grupo. Samuel comentou com o colega que um renomado maestro brasileiro estaria num outro grau de relação com a música, e que, por isso, às vezes deixava as coisas um pouco soltas, e os músicos ficavam na mão. Alegou conhecer alguns músicos em São Paulo que sempre reclamavam disso (*Notas de campo, maio de 2014*).

De qualquer forma, tanto na dimensão mais racional quanto na mais emotiva da Música, os agentes do campo precisam exercer a escuta ativa, condição fulcral para participar do universo orquestral<sup>2</sup>, pois os músicos do campo são questionados de maneira recorrente sobre uma obra ou ária, além de precisar, obviamente, da capacidade auditiva para tocar. O nível da escuta dos nativos implica vasto conhecimento musical, teórico e técnico, que se tornam visíveis na *performatização* empreendida pelos demais agentes, seja no

---

<sup>2</sup> Para fazer parte desse universo orquestral, são necessários conhecimentos e habilidades *a priori*, diferentemente de outros cursos da graduação. Todos os alunos de Música e os aspirantes ao curso de regência passam por um teste de Habilidades Específicas para inferir o nível musical, cuja natureza é eliminatória e classificatória. Os agentes do campo explicavam que a prova mais difícil era justamente a do regente.

plano verbal, ao fazer alguma consideração sobre uma música, ou durante a execução de uma obra – aspecto que eles consideram mais importante. A escuta ativa é condição para os sujeitos serem capazes de decodificar a linguagem musical, que subentende uma gramática, composta por signos, como as notações musicais, que auxiliam na interpretação e na leitura da obra e na performance musical.

## Conclusão

Le Breton afirmava que “entre a carne do homem, e a carne do mundo, nenhuma ruptura, mas uma continuidade sensorial sempre presente” (2016, p.11). Se em um primeiro momento minha imersão no campo levava a crer que a faculdade de ouvir era superior às demais, o avanço no campo e as análises evidenciavam que os sentidos da visão e tato também eram vitais aos músicos e maestro em formação, construindo um regime de sensorialidade que exigia técnica e destreza como condição *sine qua non* de partilha.

Lago (2008) utiliza as construções “perceber o som” e “consciência musical” também pensando nessa inter-relação ouvir/ver, afirmando que um músico profissional “apreende a música de um modo comparável ao que nos chega quando estamos num dado ambiente e podemos visualizar, simultaneamente, toda a pluralidade de realidades imediatas que nos cercam” (ibidem, p.187), englobando nesse jogo não apenas as mensagens sensoriais sonoras, mas também toda a ordem de mensagens não verbais provenientes dos gestos, do semblante do regente e do olhar.

Vivemos a partir do corpo, perpassado por fluxos de odores, sons, imagens e ambiências. Embora alguns sentidos se sobressaíam em determinadas situações, reivindicando soberania, os outros sentidos lá estão, mesmo que negligenciados. Trabalhos de etnomusicologia devem buscar reconhecer a riqueza das sensorialidades investigadas, sem reforçar o binarismo audição-visão. Todos os sentidos integram as pistas de contextualização a partir das quais podemos agir e interpretar o jogo interacional.

As pesquisas que enfoquem universos musicais estão lidando com um objeto que é invisível, impalpável, subjetivo, e que se constitui a partir de uma relação som/silêncio, sendo a música dinâmogênica, com capacidade de nos invadir, maravilhar e aterrorizar - não à toa é tida por inúmeras culturas como algo mágico, fetichizado, um talismã e caminho de uma comunicação com deidades.

Essa memória da música como sagrada permanece presente na fala de vários nativos, embora a ênfase geral seja no treino e técnica. Os nativos, no campo investigado, no qual a música é atividade profissional dos sujeitos, é habitado e experienciado a partir de uma escuta ativa, mas tal escuta só atinge a plenitude se conjugada com tato e visão, o que possibilita uma performance magistral, já que visão ajuda na leitura da partitura, monitoramento de maestro e colegas, e o tato permite o virtuosismo com o instrumento. Ouvir, para esses profissionais, significa um tipo de ação/performance que mobiliza uma vasta bagagem teórica e técnica, diferentemente do significado normalmente atribuído no senso comum, que associa ouvir à passividade. A dimensão imaginativa também é fundamental, em especial para o maestro, que precisa antever potenciais problemas e escutar toda a orquestra mentalmente, mesmo que virtualmente, enquanto ensaia sua regência sem os músicos. A definição e o ajuste do gestual na regência, também dentro da dimensão tátil, são vitais à performance do maestro.

O discurso verbal, tanto em situações de ensaio como de apresentação, não é valorizado pelos nativos que, inclusive, afirmam que maestro que fala muito “não se fez claro”, ou seja, tem dificuldade de se fazer entender por meio da linguagem musical, das notações que são expressas via batuta e expressões faciais e movimentos corporais do regente, tendo o maestro o desafio de marcar o tempo, nuances, volume, entradas, entre outras formas de instrução/comunicação.

A capacidade auditiva, tátil e visual compõe o repertório que possibilita a performance de regente e músicos. Em geral, a performance é alguma coisa a que o público assiste. Aquele que pratica a performance se concentra em sua ação, ao passo que o público se concentra em assistir. No caso da performance do músico teríamos o instrumentista fazendo as duas coisas, se concentrando em ouvir, bem tocar e reajustar quando necessário. Os sentidos bem conjugados que permitem a ação performática. A ação e audição, no maestro, estão ligadas a uma forma de exame que nós costumamos associar à visão; ele escuta com atenção da mesma forma que dizemos para alguém olhar com atenção.

## Referências

ADORNO, Theodor. (2011). Regente e orquestra: aspectos sociopsicológicos. In ADORNO, T. *Introdução à*

*Sociologia da Música*. Tradução de Fernando Moraes Bastos. São Paulo, Unesp, p.217-238.

- ANGROSINO, Michael.  
(2009). Coleta de dados em campo. In ANGROSINO, Michael. *Etnografia e observação participante*: coleção Pesquisa Qualitativa. Tradução de José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, p.53-72.
- BENJAMIN, Walter.  
(1993) A Obra de Arte e a era de sua reprodutibilidade técnica. In BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin*: magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, p.165-196.
- CANETTI, Elias.  
(1995). Aspectos do poder. In CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Cia. das Letras, p. 387-408.
- GOFFMAN, Erving.  
(2002) Footing. In RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro (org). *Sociolinguística Interacional*. São Paulo: Loyola, p. 107-148.
- GOFFMAN, Erving.  
(1985). *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad. Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes.
- INGOLD, Tim.  
(2008). Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano. *Ponto Urbe* [Online], n. 3, p. 1-53.
- LAGO, SYLVIO.  
(2008). *Arte da regência*: história, técnica e maestros. São Paulo: Algor Editora.
- LE BRETON, David.  
(2016). Antropologia dos sentidos. Petrópolis: Vozes.
- LUHNING, Angela.  
(1991). Métodos de trabalhos na etnomusicologia: reflexões em volta de experiências pessoais. *Rev. de C. Sociais*, Fortaleza, v. XXII, n. (1/2), p.105-126.
- MCLUHAN, MARSHALL.  
(1996). *Os Meios de Comunicação como extensões do homem*: understanding media. São Paulo: Cultrix.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso.  
(2000). O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp, 2000, p.13-37.
- PINTO, Tiago de Oliveira.  
(2001). Som e Música: questões de uma antropologia sonora. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP v. 44, n. 1, p.221-286.
- RINALDI, Arthur; DE LUCA, Beatriz; NERY, Daniel; VAZZOLER, Luciano.  
(2008). *O regente sem orquestra*: exercícios básicos, intermediários e avançados para a formação do regente (org.) Roberto Tibiriçá. São Paulo: Editora Algor.
- SILVA, José Salgado.  
(2005). *Construindo a profissão musical*: uma etnografia entre estudantes universitários de música. Tese de Doutorado apresentada ao departamento de Música da UniRio.
- SILVA, Helio.  
(2009). A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v.15, n.32, p.171-188.
- VELHO, Gilberto.  
(1978). Observando o familiar. In NUNES, Edson (org.) *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro, p.69-79.
- WISNIK, José Miguel.  
(2011). Antropologia do ruído. In WISNIK, José Miguel. *Som e sentido*. São Paulo: Cia. das Letras, p.32-52.

**Recebido em**  
maio de 2020

**Aprovado em**  
abril de 2021

# Aprendendo a ser mulher no cárcere

Isabela Cristina Alves Araújo<sup>1</sup>

Luana Hordones Chaves<sup>2</sup>

## Resumo

As prisões femininas nascem no Brasil com o objetivo de readequar as mulheres dentro das expectativas dos tradicionais papéis sociais de gênero a elas designados. E isso significa que, devido às diferenças biológicas, há posições distintas para homens e mulheres ocuparem na sociedade. Às mulheres, segundo os padrões construídos tradicionalmente, caberiam as funções domésticas e o trabalho relacionado ao cuidado. Se essa realidade era visível no início da história das instituições prisionais direcionadas exclusivamente às mulheres, na década de 30, observamos que as unidades atuais não se distanciam substantivamente desses objetivos. Muros rosas, necessidade do aprendizado do trabalho doméstico, idealização da maternidade e promoção dos “dias de beleza”, dentre outros discursos como do “amor bandido”, são ainda recorrentes e valorizados no cárcere feminino. Com o propósito de abordar as expectativas dos papéis de gênero no sistema de justiça criminal, neste trabalho analisamos os resultados qualitativos e quantitativos de uma pesquisa realizada durante os anos de 2017 e 2018 nas duas unidades prisionais exclusivamente femininas da Região Metropolitana de Belo Horizonte: o Centro de Referência à Gestante Privada de Liberdade e o Complexo Penitenciário Estevão Pinto. A presente análise se centra nos resultados do survey aplicado às detentas das duas instituições, assim como nas entrevistas com mulheres presas e parte da equipe técnica de cada unidade. Para tanto, abordamos temas relacionados à maternidade, à sexualidade, às relações conjugais, ao cotidiano prisional e, em última instância, ao aprendizado do “ser mulher”. Tratamos, nesse contexto, tanto das trajetórias de mulheres presas e de suas vivências na prisão, como das narrativas que compõem a punição a que estão submetidas no cárcere. Os resultados mostram que os tradicionais papéis de gênero ainda regem, em grande medida, as prisões femininas de Minas Gerais, dado o esforço para enquadrar as mulheres privadas de liberdade nessas expectativas sociais.

## Palavras-chave

Prisão. Encarceramento feminino. Papéis de gênero.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). *E-mail:* isabelacristina1903@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutora em Sociologia e Residente pós-doutoral no Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). *E-mail:* luanahordones@hotmail.com.

## Abstract

Women's prisons emerge in Brazil aiming to adapt women within the expectations of the traditional social and gender roles designated to them. This means that, because of biological differences, there are distinct positions for men and women to occupy in society. Women, according to traditionally constructed standards, are suitable for domestic functions and care-related work. If this reality was visible at the beginning of the history of prisons exclusive to women, in the 1930s, we observed that current units do not substantially distance themselves from these objectives. Pink walls, the need to learn housework, the idealization of motherhood, the promotion of "beauty days", and other speeches such as "dangerous love", are still recurrent and valued in the female prison. With the purpose of addressing the expectations of gender roles in the criminal justice system, in this paper we analyze the qualitative and quantitative results of a research conducted between 2017 and 2018 in the two exclusively female prisons of the Metropolitan Region of Belo Horizonte: The Reference Center to Pregnant Women Deprived of Freedom and the Estevão Pinto Penitentiary Complex. The present analysis focuses on the results of the survey applied to the inmates of the two institutions, as well as the interviews with women prisoners and part of the technical team of each unit. For this, we tackle themes related to motherhood, sexuality, conjugal relationships, prison life and, in the last instance, learning how to "be a woman". In this context, we deal with both the trajectories of imprisoned women and their experiences in prison, as well as the narratives that make up the punishment they are subjected to in prison. The results show that traditional gender roles still largely govern women's prisons in Minas Gerais, given the effort to frame women deprived of freedom in these social expectations.

## Keywords

Prison. Female incarceration. Gender roles.

## Introdução

Em agosto de 2017, iniciamos o trabalho de campo da pesquisa cujos dados analisamos neste artigo, com visitas semanais ao Centro de Referência à Gestante Privada de Liberdade (CRGPL) para entrevistarmos internas e profissionais da unidade. Era a primeira fase da pesquisa e nosso primeiro contato com uma unidade materno-infantil. Uma de nossas entrevistadas, Paula<sup>3</sup>, desde sua chegada para nosso encontro e durante toda a entrevista, manteve seus olhos um pouco abaixo dos nossos, ombros encolhidos, braços

---

<sup>3</sup> O nome utilizado é fictício, a fim de garantir o anonimato da entrevistada.

ocupados acalentando seu bebê. Ela andava devagar, devido à osteomielite que deixara sua perna com feridas abertas. Paula agradecia constantemente a oportunidade de estar no Centro e não em uma unidade prisional convencional. Ela nos contou como um relacionamento abusivo a deixou submissa às vontades do ex-companheiro, o que acabou resultando em sua prisão. Ali em nossa frente estava uma mulher visivelmente fragilizada.

Nosso reencontro com Paula se deu cerca de seis meses depois. Ela não estava mais no Centro de Referência à Gestante Privada de Liberdade (CRGPL), e sim na Penitenciária Industrial Estevão Pinto (PIEP), onde realizamos a segunda parte das entrevistas para a pesquisa. Paula andava de forma altiva, olhar elevado, ria alto, e por alguns segundos parecia não estar presa, mas livre. Movia-se como quem impõe respeito para as demais presas, mas também para as entrevistadoras. Veio ao nosso encontro e afirmou que já tinha participado dessa pesquisa em outra fase. Provavelmente a mulher fragilizada ainda estava ali, mas seria muito mais difícil encontrá-la. Aquele reencontro nos marcou: era a mesma mulher, em duas unidades prisionais distintas e com posturas bastante diferentes.

Mesmo sendo exclusivamente femininas, as duas unidades possuem algumas diferenças importantes entre si. A PIEP foi inaugurada por volta de 1950<sup>4</sup>, sendo assim a mais antiga, além de ser a única prisão feminina da capital de Minas Gerais. Desta maneira, as mulheres presas gestantes eram lá alocadas em um pavilhão destinado para tal finalidade. Acontece que, em 2009, com o crescente debate político sobre a situação dessas mulheres, o governo de Minas Gerais inaugurou o CRGPL, tendo como principal objetivo abrigar as gestantes e as presas de todo o Estado que possuíssem filhas/os com até 1 ano de idade. Assim, o Centro foi projetado e idealizado visando à convivência e à assistência à saúde das mães privadas de liberdade e de suas crianças.

É importante pontuar que, apesar das suas particularidades, e mesmo que tenham surgido em momentos diferentes, as duas unidades são resultado de discussões históricas anteriores a elas. Em 1924, Lemos Britto – respeitado advogado da época, que ocupava uma posição de destaque em assuntos penais – propôs a primeira reforma no sistema penal brasileiro, que acabou por se consolidar em 1940. O foco principal dessa reforma foi com relação à alocação de homens e mulheres nos estabelecimentos penitenciários, visto que até então

---

<sup>4</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre a não exatidão desta data, ver: MARTINO, 2019.

ambos os sexos cumpriam suas penas nas mesmas instituições, não havendo distinção de sexo nos presídios brasileiros (SOARES; ILGENFRITZ 2002).

Diante desse cenário, a proposta de Lemos Britto enfatizava a necessidade da separação de homens e mulheres, uma vez que ambas as instituições deveriam almejar finalidades diferentes: enquanto as prisões masculinas visavam resgatar o sentido de legalidade e trabalho entre os presos, as penitenciárias femininas buscavam reeducar as mulheres dentro da moralidade e dos bons costumes. Por isso, foi proposto um "estabelecimento especial feminino", para que as mulheres tivessem acesso a uma educação especial guiada pelos padrões tradicionais de gênero que não deveriam ser aprendidos em prisões masculinas (SOARES; ILGENFRITZ 2002; PIZOLOTTO, 2014).

Importa-nos, aqui, entender melhor essa expectativa de educação pautada em padrões tradicionais de gênero. Diferentemente do aspecto biológico de sexo, gênero é uma categoria analítica que remete a uma construção cultural que está relacionada a um determinado contexto social e que acaba por orientar "a organização social da relação entre os sexos" (SCOTT, 1989). Assim sendo, falar de papel de gênero é assumir que, devido às diferenças biológicas, há posições distintas para homens e mulheres ocuparem na sociedade. Segundo os padrões tradicionais de gênero, tais como construídos tradicionalmente, cabe à mulher as funções de cuidadora da casa, das/os filhas/os e do marido, ou seja, é designado a ela o ambiente privado como esposa, mãe e dona de casa – ao passo que o lugar do homem, nessa relação, seria o ambiente público, de maior poder e prestígio social (PARSONS; BALES, 1956).

Com o avanço dos estudos feministas, tanto o conceito de gênero como a construção de papéis de gênero baseados no sexo passaram a descortinar as relações de poder e de desigualdade na ordem social. A análise sociológica destaca, nesse sentido, que é através de processos de socialização que homens e mulheres aprendem a desempenhar um determinado papel social. Ou seja, é nesses processos de socialização que se impõem padrões sociais de comportamento, normas, valores e crenças aos indivíduos (BERGER, P.; BERGER, B., 2008).

Foi, portanto, com o objetivo de educar as mulheres criminosas segundo os papéis tradicionais de gênero que as instituições prisionais femininas, edificadas a partir do Código Penal de 1940, passaram a ser coordenadas pelas irmãs da Congregação do Bom Pastor d'Angers (ANGOTTI, 2011). Pizolotto (2014) pontua ainda que, naquele momento, as mulheres consideradas criminosas eram mais aquelas que desafiavam os dogmas religiosos e dividiam

as concepções morais, sendo acusadas, nesse sentido, de bruxaria à prostituição. Assim, como desviantes das expectativas do papel feminino de “mulher do lar” – ou seja, com apreço às funções domésticas, e caracterizadas como dóceis e devotas religiosas –, nas prisões elas eram obrigadas a se dedicar a trabalhos domésticos, tais como costurar, cozinhar e limpar, para então estarem aptas a retornarem para a sua família e para o convívio social. As mulheres solteiras, idosas ou sem vocação para o casamento estariam, por sua vez, prontas para seguir a vida religiosa.

A Penitenciária Industrial Estevão Pinto surgiu logo após o Código Penal de 1940, e apesar de nunca ter sido administrada pelas irmãs da Congregação, edificou-se no momento de materialização dessas ideias. Com o passar dos anos e décadas, as questões referentes às mulheres presas pareciam invisíveis aos debates políticos, sociais e, em certa medida, acadêmicos (MARTINO, 2019). Elas só começaram a ganhar notoriedade novamente na década de 1990, quando os níveis de encarceramento feminino começaram a aumentar, especialmente, pelo crime de tráfico de drogas. Desde a inauguração da PIEP, várias mudanças marcaram o sistema prisional feminino, como o regimento único independentemente do sexo, que visa à ressocialização e à punição preconizado na LEP (1984), e leis como a de Bangkok (2010), que pontuam a necessidade da atenção pelas especificidades das mulheres em situação de prisão. É nesse contexto que surge o Centro de Referência à Gestante Privada de Liberdade que, mesmo distante temporariamente das discussões iniciais sobre a necessidade de a instituição prisional ensinar a presa a “ser mulher” – discussões essas que pareciam ter sido superadas –, traz no discurso de suas profissionais alguns resquícios de um passado que ainda se faz presente.

Posto isso, algumas questões surgem: apesar das modificações pelas quais as prisões passaram, ainda podemos perceber nos discursos os valores do aprendizado do “ser mulher”? Duas prisões femininas podem possuir objetivos diferentes? É possível perceber essas diferenças nas falas de mulheres que têm suas vidas perpassadas por essas unidades? Tais questões nos acompanham desde o encontro e o reencontro com a Paula, lá em 2018.

## Notas metodológicas

O campo de pesquisa e os dados construídos que compõem este artigo são resultado da pesquisa intitulada “Amor bandido é chave de cadeia?”<sup>5</sup> idealizada e realizada por uma equipe de pesquisadoras do Centro de Estudos em Criminalidade e Segurança Pública (CRISP/UFMG). O trabalho de campo ocorreu entre o segundo semestre de 2017 e o primeiro semestre de 2018 e abarcou duas unidades prisionais exclusivamente femininas da Região Metropolitana de Belo Horizonte: o Centro de Referência à Gestante Privada de Liberdade (CRGPL) e o Complexo Penitenciário Estevão Pinto (PIEP). A escolha por ambas se deu para que pudéssemos englobar as diferentes vivências das mulheres presas, em momentos distintos de suas trajetórias de vida. Pudemos, com isso, analisar duas experiências de cárcere possíveis para mulheres que são privadas de liberdade.

A primeira fase da pesquisa foi realizada no CRGPL, e lá foram feitas entrevistas com sete internas e cinco profissionais, com a utilização de dois roteiros semiestruturados distintos para os dois grupos de mulheres. O mesmo ocorreu na PIEP, foco da segunda parte da pesquisa, em que foram entrevistadas cinco profissionais e quatro presas, sendo duas do regime fechado e duas do regime semiaberto.

Todas as entrevistas foram gravadas – mediante a autorização e assinatura do TCLE –, a fim de garantir maior fidelidade às falas a nós confiadas. Após a gravação, as entrevistas foram transcritas e analisadas no software N-Vivo. Importante destacar que todas foram realizadas dentro das unidades por duas entrevistadoras e uma entrevistada de cada vez, sem qualquer outra pessoa presente, a fim de garantir o anonimato, como também a segurança e o conforto das entrevistadas para que pudessem manifestar suas opiniões e compartilhar suas experiências.

Tendo em vista a discussão a que nos propomos neste artigo, a principal fonte de análise de dados, sem dúvida, são os relatos trazidos pelas entrevistadas. Desta forma, em nossa análise é dada à perspectiva qualitativa uma maior atenção. Contudo, além das entrevistas, a pesquisa contou com a aplicação de *surveys* nas duas unidades, o que resultou em 170 questionários respondidos por presas custodiadas na PIEP e 26 no CRGPL – e a diferença do tamanho da amostra condiz com o tamanho e o número de mulheres abrigadas

---

<sup>5</sup> Financiada pela FAPEMIG (APQ-01648-16) e aprovada pelo Comitê de Ética da Universidade Federal de Minas Gerais (CAAE: 84242418.4.0000.5149).

nas duas unidades. No momento da pesquisa, a PIEP abrigava cerca de 350 mulheres, e o Centro, 50 internas – entre grávidas e mães junto de suas/seus filhas/os. Deste modo, para uma análise mais ampla, em alguns momentos serão utilizados gráficos correspondentes aos dados quantitativos, tratados e analisados no software Excel.

Assim, a análise que segue será eminentemente qualitativa, utilizando tanto os dados construídos a partir das entrevistas feitas com profissionais e presas das duas unidades prisionais visitadas como os demais relatos coletados durante o trabalho de campo. Para a investigação a que se propõe o presente artigo, soma-se a esse esforço a construção de alguns gráficos que dizem respeito aos resultados dos questionários aplicados somente às detentas das duas unidades. Por fim, vale ressaltar que, tendo em vista as particularidades das duas unidades prisionais, a perspectiva comparativa de alguns discursos e dos gráficos apresentados por vezes nos possibilita examinar pontos importantes deste estudo.

## **Maternidade no cárcere: oportunidade à punição?**

Se, ao analisar o sistema prisional feminino brasileiro, é difícil não pensar sobre maternidade – uma vez que 75% das mulheres que estão presas têm filhas/os dentro ou fora dos muros das prisões (INFOPEN, 2018) –, quando o campo da pesquisa é em uma unidade materno-infantil, isso se torna praticamente impossível. Como o CRGPL abriga mulheres gestantes e mães com crianças até o primeiro ano de vida, a maternidade é a vivência central, que acaba por definir tanto a rotina como a organização prisional, impactando também os valores compartilhados na unidade.

A unidade materno-infantil foi criada para garantir o direito da criança de ser amamentada e também para que ela e sua mãe criassem um vínculo e mantivessem uma relação mais próxima durante o primeiro período de sua infância. Mesmo que em momentos anteriores e, em alguns casos, em maternidades passadas isso não tenha sido possível. Tendo em vista essa realidade, algumas profissionais afirmavam que a possibilidade de vivenciar o cárcere com suas/seus filhas/os era uma oportunidade singular para muitas dessas mulheres, uma vez que era a primeira vez que elas estavam sendo “mães de verdade”. As funcionárias justificavam tal afirmação dizendo que grande parte das internas tinham outras/os filhas/os que conviveram mais com outros familiares do que com a mãe – mesmo quando ela ainda não estava presa.

Sendo assim, as internas do CRGPL não teriam participado ativamente da criação ou mesmo da amamentação de suas crianças, antes do cárcere.

Pesquisadora: Você acha que as presas, elas conseguem exercer a maternidade dentro do sistema prisional?

Entrevistada: Conseguem, conseguem. Com todas as dificuldades, com todas as limitações. Algumas até conseguem ser mães pela primeira vez, consegue ter... Não é ser mãe. Conseguem cuidar, cuidar... É o cuidado. E é ela e o bebê, não tem jeito ela vai ter que cuidar. (Profissional CRGPL 1).

Importante notar que ser mãe está, nessa e nas demais narrativas, relacionado ao trabalho do cuidado, segundo as profissionais do Centro. Assim, a responsabilização da mulher com relação ao cuidado das/os filhas/os remete ao que tradicionalmente definimos como competência de mulher, ou mesmo como lugar de mulher. É, portanto, com vistas à divisão sexual do trabalho que tanto as tarefas domésticas quanto as relações de cuidado são tidas como trabalho feminino (BIROLI, 2018).

Pesquisadora: Você acredita em ressocialização por meio da maternidade?

Entrevistada: Acredito.

Pesquisadora: Por quê?

Entrevistada: Por causa disso mesmo, da proposta de mudança de vida delas de ter essa oportunidade de estar cuidando desse filho, às vezes já teve muitos e não trocou nenhuma fralda, não deu nem o peito. (Profissional CRGPL 2).

Assim, segundo as profissionais da unidade, o tempo na prisão juntamente com sua criança era o momento que estas mulheres teriam para se dedicar integralmente à criança, uma vez que “aqui elas são obrigadas a serem mães 24 horas por dia”<sup>6</sup>. Mais do que dar a oportunidade para que a mãe cuide e conviva com seu filho, o Centro enxerga na maternidade também outra função: a ressocialização. As profissionais do CRGPL, em sua maioria, acreditavam que a oportunidade de se dedicar à maternidade – logo, ao cuidado dos bebês – fazia com que essas mulheres tivessem uma nova perspectiva de vida. Tal visão

---

<sup>6</sup> Fala de uma profissional fora do momento da entrevista.

nos chamou bastante a atenção e, nesse sentido, a fala de uma das funcionárias entrevistadas se destacou: para ela, se tem um lugar em que é possível pensar em ressocialização dentro do sistema prisional, esse lugar é no CRGPL. Segundo Cunha (2014), apesar das transformações nos objetivos do sistema prisional, as ideias de reabilitação permanecem presentes nos discursos institucionais, sendo mais nítido na prisão feminina o discurso ressocializador ligado ao papel tradicional de gênero, o que é possível perceber tanto pela fala da profissional entrevistada 2, como na entrevista que segue:

Pesquisadora: Você acha que a maternidade exercida dentro do sistema prisional muda a vida dessas mulheres?

Entrevistada: Algumas mudam, não é?! É igual os presos, uns mudam, ressocializam, trabalham honestamente e tem uns que não. Aqui também é assim, umas mudam e outras não, mas quando elas estão aqui com a criança, porque aqui é uma escola. Presa aqui que nunca cuidou de criança, cuida agora porque sempre foram os pais, as mães que cuidavam, não é?! E aqui ela aprende a cuidar da criança, lidar com a criança, entendeu? Ela adquire mais uma experiência e pega mais amor, então por isso também que muitas mudam, muitas saem do crime, entendeu? (Profissional CRGPL 3).

Tendo em vista tais narrativas, entendemos que o discurso sobre aprendizagem – mais do que isso, sobre uma oportunidade de aprendizagem no Centro – remete à expectativa de um determinado papel de gênero. É emblemático, nesse sentido, que uma das profissionais faça uso do termo escola. Embora não estivesse nas normativas, mas tendo a maternidade uma finalidade latente na unidade prisional materno-infantil visitada, observamos o quanto ela está presente no discurso e na prática cotidiana e passa a ser tutelada pela instituição a partir de regras que vão interferir tanto na relação da mãe com a criança, como na educação de suas crianças. Para Braga e Angotti (2015, p. 235), unidades como o CRGPL são caracterizadas “pelo rigor disciplinar e tutela do exercício da maternidade”. Ou seja, nesses contextos, as mulheres são submetidas às regras da unidade também no âmbito do exercício da maternidade. Regras estas que são impostas, muitas vezes, sem nenhuma justificativa.

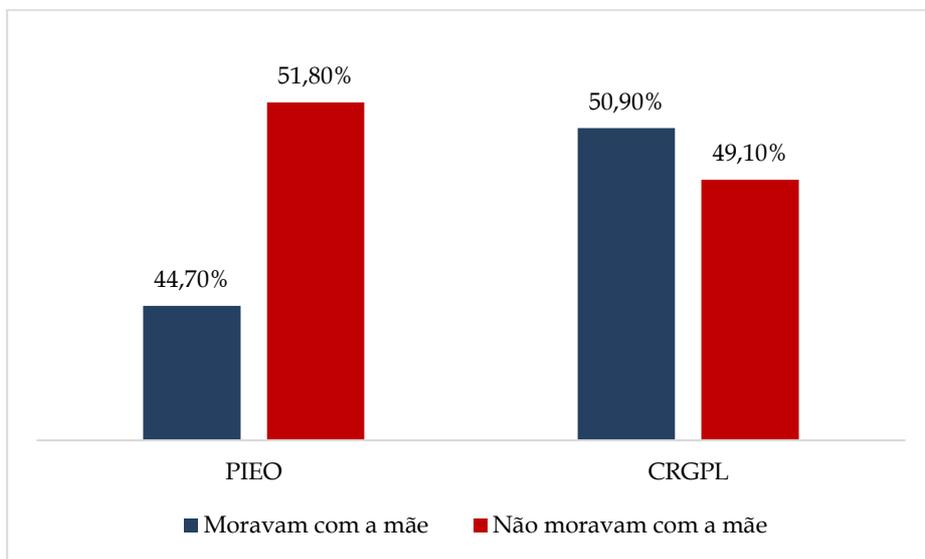
Se, por um lado, as profissionais do Centro enfatizaram a importância das regras da unidade para que as mulheres exerçam sua maternidade – o que nos remete ao rigor disciplinar de uma escola –, as mães entrevistadas demonstraram insatisfação com o excesso de normas às quais sua maternidade

está submetida. Algumas delas são: se o filho chorar por muito tempo, as mães recebem comunicado – um tipo de advertência –, todas as mulheres são obrigadas a amamentar por um período determinado, mães não podem dormir na cama com a sua criança ou deixá-la andar no chão, e as internas são obrigadas a levar seu filho para todos os lugares – inclusive para os locais em que realizam a limpeza.

De acordo com seus relatos, apesar de não concordarem com essas regras, as internas obedecem a elas, porque um comunicado pode trazer atrasos significativos em seu processo. Assim, elas seguem vivendo uma “maternidade desautorizada” (DIUANA *et al.*, 2017). Tendo isso em vista, a maternidade exercida em uma unidade prisional materno-infantil é perpassada por diversas privações, angústias e normas para as mães, e isso é incontestável. Enquanto isso, na perspectiva das profissionais da instituição, para além dessa realidade – que não é negada –, destaca-se uma outra: a oportunidade de “ser mãe verdadeiramente” como uma possibilidade de ressocialização a partir do exercício materno.

Tais conclusões, com a pesquisa realizada no CRGPL, não encontram ressonância nos resultados coletados na outra unidade prisional feminina também analisada. Na PIEP, falar sobre maternidade com as profissionais resumiu-se a tratar das visitas que as mães podem receber de suas/seus filhas/os aos domingos e, por outro lado, na ausência das mães na vida de suas crianças – anteriormente a sua prisão, inclusive. Se no Centro parte das profissionais acreditavam na ressocialização por meio da maternidade, na PIEP essa pergunta era sempre respondida com uma negativa. As justificativas eram quase uníssonas: a grande parte das mulheres encarceradas na PIEP já eram mães, e isso não as impediu de serem reincidentes e retornarem à prisão, de acordo com as profissionais.

Além disso, as profissionais da PIEP acionaram a mesma narrativa utilizada pelas funcionárias do CRGPL sobre as mulheres presas não terem vivenciado a maternidade anterior ao cárcere em sua integralidade. Isso por não se dedicarem ao cuidado de suas/seus filhas/os, por possuírem um contato restrito com elas/es, ou por muitas das presas não morarem junto das/os filhas/os antes da prisão. Buscando aprofundar nessa questão, com o Gráfico 1 a seguir podemos mensurar quantas/os filhas/os viviam com as mães antes do aprisionamento. De acordo com o *survey* aplicado nas duas unidades, temos os percentuais da análise quantitativa de forma comparada.



**Gráfico 1 - Distribuição percentual de filhas/os que moravam com a mãe antes da prisão**

**Fonte: Pesquisa: Amor bandido é chave de cadeia?**

O gráfico, apesar de apresentar percentuais bastante parecidos entre si, demonstra uma diferença entre as presas da Estevão Pinto e as do Centro de Referência. Enquanto na primeira unidade a maioria das/os filhas/os não residiam com a mãe, na segunda acontecia o inverso. Granja *et al.* (2012) já tinham atentado para essa realidade, pontuando que as mulheres encarceradas antes mesmo da prisão contavam com uma importante rede de apoio e que, muitas vezes, a moradia de suas crianças era delegada a essas redes. Contudo, como destacam as autoras, isso não as impedia de contribuir para o cuidado de seus filhas e filhos – com a ressalva de que, às vezes, até mesmo abrir mão da presença constante das/os filhas/os é uma forma de garantir um maior bem-estar a elas/es. As autoras argumentam ainda que na prisão essas mulheres são rotuladas como “mães ruins” e aceitam para si tal rótulo, sentindo-se culpadas pelo tempo que não passaram com suas/seus filhas/os (GRANJA *et al.*, 2012).

Com a pesquisa na PIEP pudemos notar algo bastante similar: também consideradas “mães ruins” pelas profissionais da unidade, o discurso mais recorrente das entrevistadas era de que as mulheres mães presas diziam se importar ou mesmo sentir falta de suas crianças apenas enquanto cumpriam pena de privação de liberdade, mas, quando saíam da prisão, nem sequer as/os viam, preferindo estar em outros lugares. Segundo as funcionárias entrevistadas, da mesma forma que as mulheres mães não cuidavam das

filhas/os antes da prisão, não cuidariam depois. Desta maneira, os relatos de culpa e arrependimento que as presas traziam eram, para elas, apenas um discurso vazio e momentâneo.

Pesquisadora: Você acredita em ressocialização por meio da maternidade?

Entrevistada: Para ser sincera? Não. Tem casos que pode acontecer? Tem, mas na maioria dos casos, principalmente os que envolvem a dependência química, eu acho que não. A gente tem um histórico muito grande de a criança, mesmo antes do processo de encarceramento, estar distribuída entre os familiares, crianças que estão em acolhimento institucional, e aqui a gente consegue caminhar até para programa de laqueadura. Tem sete filhos, às vezes mal criou nenhum, a gente tenta a laqueadura ou a conscientização até de outros métodos que são legais. Ela ainda tem esperança do homem, do filho, de constituir família e tirar ela daquela situação, agora elas voltam para esses homens, elas acabam arrumando filhos e prisões. Então, a minha visão particular é que só a maternidade não, até porque muitas têm problemas, apesar de terem muitos filhos, elas já cumpriram esse papel social de mãe desde antes do processo de encarceramento. Já tem um histórico, não vou dizer de abandono, porque nem sempre elas abandonam, mas de um não cuidado com os filhos. Normalmente, ela passa essa responsabilidade de cuidar do filho para o familiar mais próximo, aí é a mãe que cuida, é o avô, e elas mesmo ficam às vezes sem contato, às vezes não. Acabam tendo filhos e não se responsabilizando pelos cuidados deles, passando para outro familiar. Então eu, particularmente, eu não acredito (Profissional PIEP 2).

As mulheres presas também se pronunciaram acerca das diferenças entre as suas formas de matinar, sobretudo com relação à dedicação com o cuidado das/os filhas/os. Isso significa dizer que, ao invés de rechaçarem e resistirem ao ideal burguês de maternidade integral, as mulheres mães presas, ao serem rotuladas como “mães ruins” ou ainda “menos mãe”, internalizam, muitas vezes, o rótulo dado pelas funcionárias da instituição. Assim, passam a identificar a sua experiência materna a partir de uma noção de maternidade dominante que, vale enfatizar, é idealizada (BADINTER, 1985) e muitas vezes incompatível com a realidade de mulheres pobres e trabalhadoras – independentemente do envolvimento ou não delas com atividades ilegais. É nesse sentido que muitas das internas entrevistadas no CRGPL remetem às suas experiências como mãe em uma perspectiva comparada.

Entrevistadora: E você acha que o seu vínculo com ela [a criança que a interna tinha nos braços] é diferente do seu vínculo com os seus outros filhos então?

Entrevistada: É. Eu amo todos iguais, mas o carinho assim eles não tiveram o carinho que ela está tendo, não é?!

Entrevistadora: E como que está sendo para você essa experiência? Porque você falou que agora é a primeira vez que você está cuidando mesmo.

Entrevistada: Eu falo com a senhora, Nossa Senhora, eu me arrependo de não ter feito isso com os outros. Tem hora que eu sento que eu peço “Deus, perdão” porque... Eles uma hora vão jogar na minha cara quando “Ah ela foi cuidada e a gente não foi, por quê? O que aconteceu?” Eu não vou mentir, mas eu me arrependo.

Entrevistadora: É?

Entrevistada: Porque é tão triste me ver dando todo amor e carinho para ela que eu não dei para nenhum dos meus filhos.

Entrevistadora: Mas você está gostando dessa experiência de ficar?

Entrevistada: Ah! Estou demais, um pouco com a consciência pesada, não é?! Por causa dos outros... (Presa CRGPL 6).

Desse modo, os discursos presentes nas instituições prisionais visitadas sinalizando rotineiramente quão péssima mãe a mulher presa foi (e é) faz com que ela não apenas aceite essa realidade, como também faz com que ela sofra e se envergonhe. Afinal, há algum aprendizado sobre ser mulher maior que esse na nossa sociedade? Há uma ideia de que toda mulher tem vocação para maternidade, de que a boa mulher corresponde ao ideal de boa mãe e de que toda boa mãe se realiza na dedicação integral à maternagem, se devotando e se sacrificando voluntariamente pelo filho (SCAVONE, 2001; VÁSQUEZ, 2014; RESENDE, 2017). Tudo isso nos remete à obra de Beauvoir (1949), que enfatiza como o processo de socialização é fundamental para que a mulher se encaixe no padrão de gênero imposto pela sociedade. Assim como Beauvoir (1949) trata da aprendizagem para tornar-se mulher, Badinter (1985) discorre sobre o processo histórico e social que consolida a forma ideal de exercer a maternidade. De acordo com a autora, para se tornar uma boa mãe, a mulher deve corresponder às expectativas sociais tanto da dedicação integral ao

cuidado como da devoção à vida dos filhos e das filhas, mesmo que isso signifique consideráveis sacrifícios na sua própria vida.

Por fim, outro ponto que se destacou nas entrevistas realizadas foi com relação às visitas das/os filhas/os às mães presas. Como não cumprem sua pena com suas/seus filhas/os, as profissionais da PIEP ponderam que a principal forma de manter algum vínculo materno é através das visitas. Uma das entrevistadas conta que durante um tempo as visitas assistidas<sup>7</sup> eram mais frequentes e contavam com atividades, doações e brincadeiras para as crianças, mas com o tempo se tornaram mais escassas e com algumas proibições. Na ocasião, a entrevistada endossou a necessidade de proibições, porque, segundo ela, as crianças precisavam saber desde pequenas que a prisão não é “um bom lugar”, levantando, inclusive, o argumento de que a homossexualidade é comum dentro dos cárceres femininos. Ainda que raramente, tais ações – que a funcionária denomina visita assistida – para as mulheres mães presas e suas/seus filhas/os ainda aconteciam na unidade e eram, em grande medida, fundamentais para manutenção do vínculo e do contato entre eles, uma vez que as visitas semanais eram raras tanto nesta unidade como na unidade materno-infantil.

Como argumentam Becker *et al.* (2016), a ausência de visitas faz referência a uma forma de dupla sanção no cárcere: formal e social. Para as profissionais entrevistadas no CRGPL e na PIEP, é fato que as mulheres recebem menos visitas em comparação com os homens presos. Em nossas entrevistas, tanto com as mulheres presas quanto com as funcionárias das duas unidades, essa ausência de visitas se justifica por três motivos: a distância da unidade prisional, a vulnerabilidade social em que vivem as famílias das presas, e pelo abandono que normalmente sofrem as mulheres na prisão. Vale ressaltar que, no caso do CRGPL, a falta de visitas é ainda mais agravada pelo fato de a unidade receber gestantes e presas de todo o Estado. Essa escassez de visitas é fundamental para compreender também outra questão: a sexualidade e afetividade dentro dos cárceres femininos.

---

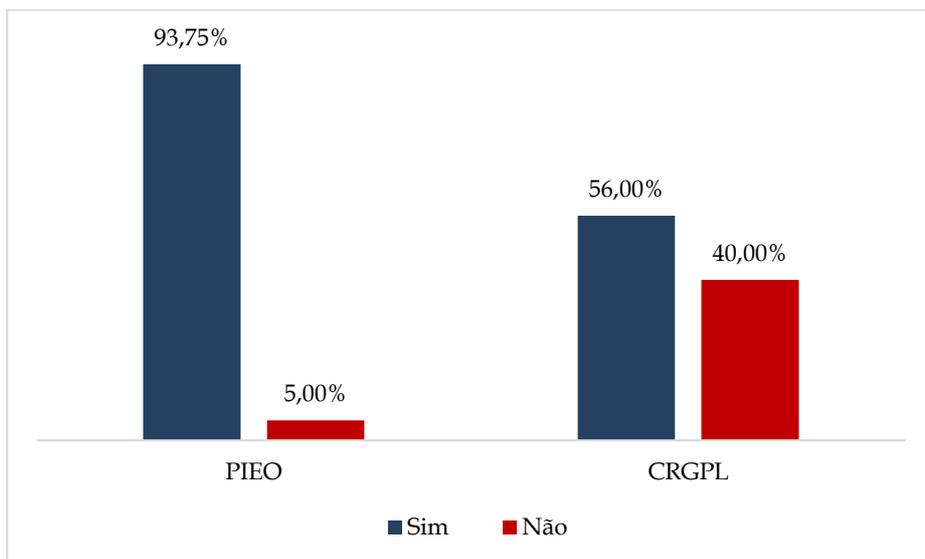
<sup>7</sup> Visita agendada, fora dos dias já convencionais, entre mãe e filha/o que é acompanhada pela assistente social e/ou psicóloga.

## Mulher e sexualidade: uma privação necessária?

Presas e profissionais das duas unidades afirmaram que mulheres eram menos visitadas quando estavam presas, e o contato com o mundo externo se dava por carta, por telefone e por SEDEX – no caso das famílias que tinham condições financeiras para enviar produtos de subsistência, como itens de higiene, principalmente.

Entrevistada: As visitas de homens vão a mulher, vai a mãe, vai a irmã, vai a prima, é um tal de prima de tudo quanto é lado, que na verdade são todas amantes. E da mulher... Geralmente o companheiro que visita é o companheiro que já foi preso, porque ele sabe do sofrimento da prisão, ele sabe da solidão, de tudo que ruim que a prisão tem, aí ele costuma vim, o que já foi preso. O que não foi, eles têm mil argumentos: “ah! Porque eu não vou dar conta de te ver lá”, “ah! Porque muito sofrido”, “ah por isso, porque aquilo”, e elas ficam, não é?! Nesse momento de tanto sofrimento eles pulam fora. (Profissional CRGPL 1).

Casos de relacionamentos que acabavam quando as mulheres eram presas foi o que mais ouvimos durante as entrevistas com as internas das duas unidades, que diziam: “homem não marcha junto com mulher”, “só mulher que paga cadeia com homem”. Assim, a escassez de visitas de familiares, filhas/os e companheiras/os resulta em um sentimento de solidão e abandono dentro da prisão, como nos foi relatado por elas. E desse cenário, as profissionais acreditam surgir uma grande carência das mulheres que, em alguns casos, procuram saná-la em relacionamentos com outras companheiras da prisão. Essa situação foi abordada no *survey*, quando as presas foram questionadas se era comum mulheres se relacionarem afetivamente no cárcere (Gráfico 2).



**Gráfico 2 - Distribuição percentual da crença das presas sobre ser ou não comum a relação afetiva entre mulheres na prisão**

**Fonte: Pesquisa: Amor bandido é chave de cadeia?**

Interessante notar que a diferença percentual mencionada entre as presas da PIEP é consideravelmente maior em relação àquelas do CRGPL. Isso nos indica que, de alguma forma, essa realidade é mais relatada na Estevão Pinto. Essa diferença foi notada também nas entrevistas com mulheres profissionais e presas da PIEP, em que a exposição dos relacionamentos homoafetivos eram mais comuns no cotidiano da prisão e tratados sem sequer as entrevistadoras terem citado o tema. Ocorre, por exemplo, que as profissionais consideram as brigas de casais um dos principais problemas da unidade. Isso foi mencionado diversas vezes seguido da frase “você sabe como é mulher, não é?”. E foi também na PIEP que uma das detentas entrevistadas afirmou que se relacionava com uma companheira da unidade, o que não aconteceu em qualquer momento das entrevistas realizadas no Centro.

Pesquisadora: E que tipo de coisas que elas demandam, o que elas mais demandam, você falou quando não recebe doação, esse que tipo de demanda que chega mais em vocês?

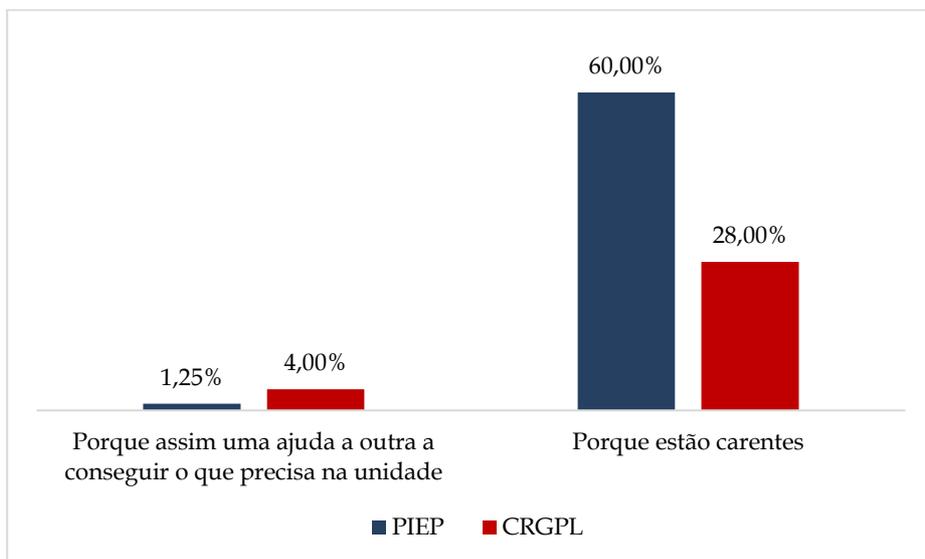
Entrevistada: A maioria elas vão brigar por causa de mulher.

Pesquisadora: Entre elas mesmas?

Entrevistada: Quando muda, igual, quando há remanejamento de setor, tira uma namorada coloca em outro lugar, aí a outra fica doida, *bomba*, a maior parte das brigas é de namoradas. Porque o homem abandona mulheres, são pouquíssimas que recebem visita íntima de homem, ali são as suítes. (Profissional da PIEP 4).

Temos uma hipótese para essa diferença: no Centro há uma restrição ao prazer sexual formal e informal associado ao momento idealizado da gestação e maternidade. Braga e Angotti (2015) demonstram, com seus estudos, que as mulheres que se encontravam em unidades materno-infantis pagavam um alto preço quanto à negação do seu direito sexual e reprodutivo em troca da presença de sua/seu filha/o. Essa realidade salta aos olhos no CRGPL. Como exemplo, podemos citar que, ao serem questionadas sobre a visita íntima, as profissionais do Centro diziam que na unidade ela não acontecia, porque a estrutura da unidade não comportava, mas também porque “não era o momento” – mesmo que fizesse falta às internas. As narrativas das profissionais sinalizavam, assim, para um rompimento obrigatório da sexualidade com o advento da maternidade. Segundo a maioria das funcionárias entrevistadas, como as mulheres estavam ali para cumprirem sua pena e exercerem o papel de mães, não condizia com essa realidade o exercício da sexualidade.

As profissionais da PIEP, por outro lado, demonstravam que a questão que dificultava o acesso das mulheres à visita íntima era a prisão ou o abandono do companheiro. Como para ter direito à visita a mulher deveria estar em uma união estável comprovada, a ausência do parceiro anterior à prisão significava a impossibilidade do exercício de sua sexualidade formalmente. Uma das profissionais entrevistadas relata que apenas sete das quase quatrocentas detentas da unidade tinham a liberação para a visita íntima, sendo que duas delas eram entre presas da própria instituição. Mas o exercício da sexualidade entre as presas não é dependente da liberação formal, assim as mulheres conseguem exercê-la de forma informal dentro de suas celas, e isso é de conhecimento de todas as profissionais. Ainda com relação aos dados coletados no *survey* aplicado às detentas, aquelas que responderam que era comum mulheres se relacionarem na prisão (Gráfico 2), também foram questionadas sobre quais eram os motivos, de acordo com a sua opinião, que fazem com que as presas se relacionem uma com as outras.



**Gráfico 3 - Distribuição percentual dos motivos que levam as presas a se relacionarem dentro da prisão**

**Fonte: Pesquisa: Amor bandido é chave de cadeia?**

O Gráfico 3 demonstra que a maioria das mulheres acreditam que esses relacionamentos são frutos das carências afetivo-sexuais, isso em ambas as unidades. Por sua vez, a ajuda entre elas aparece como uma motivação com percentuais bastante pequenos. No Centro, 4% das mulheres ainda relataram a paixão como um potencializador desses envolvimento, e é interessante notar que o sentimento é apenas usado como justificativa nessa unidade, onde o amor é constantemente exaltado como uma forma possível para mudança de vida. Dentre as opções apresentadas existia a opção “outros” – que representou uma porcentagem consideravelmente alta em ambas as unidades – em que as detentas relatavam algo além dos motivos que compõem o gráfico. Na PIEP, as respostas giravam em torno do desejo, da oportunidade de exercerem a homossexualidade, da curiosidade, da decepção e da desilusão amorosa, como também da orientação sexual assumida antes do cárcere. Já no Centro, para além da justificativa da paixão, nesse campo apareceram três tipos de respostas: “não sei”, “doídera”, “inventando moda”.

Mesmo sendo compartilhada por funcionárias entrevistadas do Centro e da PIEP, e tendo uma grande consonância com a literatura sobre o tema (CUNHA, 1991; BARCINSKI, 2012), a crença na homossexualidade dentro do cárcere apenas como um fruto da carência afetiva-sexual e material não abarca a complexidade de motivos que podem levar a relações homoafetivas dentro da

prisão. Em um contexto de muitas privações, são diversas as justificativas para que as mulheres se relacionem. Para além da carência, o interesse também aparece como motivo em entrevista com uma das presas:

Entrevistadora: Existe a ideia de que as mulheres presas se relacionam mais entre elas, em relacionamentos homossexuais, isso é verdade?

Entrevistada: Sim.

Entrevistadora: É? E você acha que é porque é por carência, porque precisa de alguma coisa da família da outra que traz, como que é?

Entrevistada: Também, muitas são pelo interesse.

Entrevistadora: Que tipo de interesses?

Entrevistada: Porque eu fico com fulana e ela vai trazer um Sedex para mim, ela coloca minha sacola, ela coloca tudo, geralmente eu acho muito pelo interesse.

Entrevistadora: A maioria é por isso?

Entrevistada: É. (Presa PIEP 2).

A carência das mulheres presas parece ser, portanto, apenas uma justificativa aceitável no senso comum para que mulheres se relacionem umas com as outras de forma passageira. Isso é, de certo modo, compartilhado por profissionais e presas das duas instituições prisionais visitadas, dado os resultados do *survey* aplicado às detentas e das entrevistas com profissionais da unidade. Nesse sentido, o que esteve bastante presente nos discursos das funcionárias entrevistadas foi a ideia de que essa escolha – em última instância, vista até mesmo como um desvio – logo deverá ser corrigida, na primeira oportunidade em que essas mulheres estiverem livres. Ou seja, na ausência de um parceiro, acredita-se que pode haver uma substituição momentânea para curar as carências femininas em um contexto de privação.

Temos que, ao tutelar a maternidade e a sexualidade das mulheres presas, o Estado reafirma os valores sociais e as expectativas do “ser mulher” na sociedade, através das instituições penais analisadas. Mulheres devem ser mães que exercem sua maternidade de forma regrada, disciplinada, devotada e integral e, sendo assim, a sexualidade no CRGPL é tida como menos

importante ou até mesmo inexistente, uma vez que a relação com a/o filha/o é vista como totalizante.

Por outro lado, na PIEP, uma unidade sem gestantes e mães acompanhadas de suas crianças, as manifestações não heterossexuais de afeto e sexualidade só são minimamente aceitáveis se forem transitórias, uma vez que a “carência” inerente às mulheres não as deixaria cumprir sua pena sem se envolver amorosamente com outras detentas. O que remete também à ideia de que a mulher é, na sua essência, um ser passional. Além disso, o aprendizado do trabalho, as ações de beleza e as narrativas sobre o cometimento do crime são também importantes fontes da compreensão do “ser mulher” no cárcere.

### **“O ser mulher”: bela, recatada e do lar**

Em 2016, a revista *Veja* lançou uma matéria sobre a primeira dama do então presidente Michel Temer<sup>8</sup>. A manchete, ao descrever Marcela Temer, resumia de forma objetiva as expectativas sociais em relação às mulheres. De acordo com a matéria, que teve grande repercussão na época, elas devem ser belas, recatadas e do lar. Como demonstrado na introdução, (re)socializar as mulheres desviantes dentro dessas normativas, ensinando-lhes funções que eram de sua responsabilidade segundo o tradicional papel de gênero, era a principal função das prisões femininas no momento do seu surgimento e, em certa medida, isso continua acontecendo.

Tanto no CRGPL quanto na PIEP, as funções de limpeza da unidade são todas realizadas pelas presas, que devem manter o ambiente limpo e organizado. Por mais que pareça ser uma norma de boa convivência, as internas do Centro se queixavam da frequência das faxinas que deveriam realizar, além de ser um trabalho que não conta para a remissão de pena. A limpeza da unidade era distribuída entre as internas de acordo com o horário das escalas: às 07h, às 12h e às 18h. Como foi mencionado, no momento da limpeza da unidade, as crianças estão juntas, porque as internas só são autorizadas a se separarem de suas/seus filhas/os quando vão para o trabalho remunerado. Esse cenário é preocupante pelo fácil acesso aos materiais tóxicos de limpeza e pela presença de bebês em locais insalubres, sobretudo nessa frequência.

Mas, para além da rotina “exaustiva” de limpeza – como nos relataram as internas entrevistadas na pesquisa –, é nos discursos das profissionais que

---

<sup>8</sup> Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>.

questões cruciais das expectativas de gênero ficam claras. Uma das profissionais do CRGPL, ao nos apresentar as instalações da unidade, ponderou: “como aqui é um lugar de mulheres, a gente exige que seja muito bem organizado e limpo, é muito feio mulher desorganizada”. Assim como nesse episódio, em diversas narrativas das profissionais do Centro a importância do trabalho doméstico era ressaltada, remetendo sempre às expectativas relacionadas ao tradicional papel de gênero, que responsabiliza as mulheres pelo – e as aprisiona ao – ambiente privado.

Claro que nas duas unidades visitadas há outros tipos de trabalhos que são remunerados e/ou que contam para a remissão de pena. Na PIEP, por exemplo, os postos de trabalho são em fábricas de bijuteria, embalagem, roupa, biscoito, artesanato e costura. Já no CRGPL há possibilidades de trabalho na cozinha, no lactário, no artesanato e na costura, além da ocupação de mulheres gestantes, como babás das crianças daquelas internas que trabalham nesses postos. Tais postos de trabalho possuem consonância com o ser “do lar”, sendo trabalhos que podem ser compreendidos como a extensão da vida doméstica e, tendo em vista a divisão sexual do trabalho, são considerados como trabalhos femininos (HIRATA; KERGOAT, 2007). Os trabalhos disponibilizados nas duas unidades remetem às primeiras penitenciárias femininas, que viam em atividades similares a oportunidade de socializar as mulheres para os papéis que a sociedade esperava que elas exercessem fora dos muros das prisões. Outro ponto central em parte das ações do sistema prisional feminino é o tema da beleza, ou seja, da aparência da mulher. Temos, como exemplo, os concursos de miss que ocorrem em Minas Gerais com participantes de todas as unidades do Estado. Em um nível menor, as duas unidades analisadas contavam com o “dia da beleza” no calendário institucional. Nesses dias as mulheres privadas de liberdade tinham a oportunidade de cuidar do cabelo, das unhas e da pele. Para uma das profissionais entrevistadas, a restrição da feminilidade corresponde a uma grande perda para a mulher que está presa, e esses eventos são supervalorizados nas unidades.

Por fim, além de bela e do lar, uma mulher precisa aprender a ser recatada, segundo os padrões tradicionais de gênero. Dentre outras definições, a mulher recatada seria aquela que zela e/ou protege sua reputação e que não ostenta as suas qualidades, sobretudo em relação aos homens – aqueles que desempenhariam o papel social de maior poder e prestígio no ambiente público. Para analisarmos tal perspectiva, é necessário observarmos as narrativas sobre o que leva as mulheres a cometerem delitos.

Parte da literatura (PIMENTEL, 2008; BARCINSKI, 2009; FIORAVANTE; SILVA, 2011) considera que as mulheres se inserem no crime, principalmente no comércio de drogas ilícitas, influenciadas por homens com que têm envolvimento – sobretudo por aqueles com quem se relacionam amorosamente. Essa constatação foi rotineiramente apresentada pelas profissionais durante as entrevistas como uma justificativa.

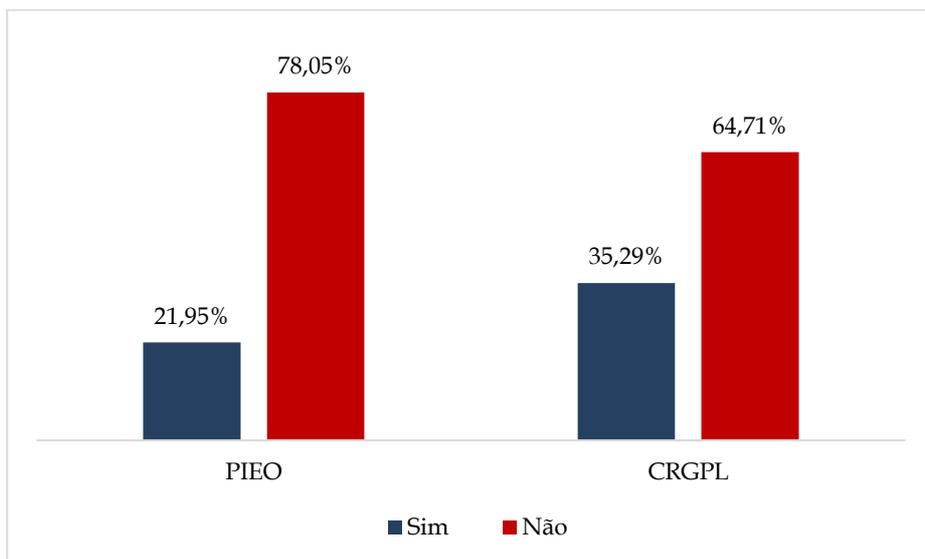
Pesquisadora: E você acha que as mulheres, elas se inserem no tráfico por influência de algum homem?

Entrevistada: Muito.

Pesquisadora: É recorrente elas contarem isso para vocês?

Entrevistada: Sim, sim [...] E muitas delas normalmente trazem a história de vida para a gente. Igual, por exemplo, o tráfico, às vezes a mulher entra, usa a vagina como, são *mulas*, não é?! [...] E acabam sendo presas, e os homens usam disso, sob ameaça de matar filho, principalmente ex-companheiros, matar filho, matar parente. Mulher fica doida, aí entra mesmo, então tem sim. (Profissional do CRGPL 4)

A fim de respondermos a tal questão, o *survey* aplicado tinha uma parte destinada apenas às mulheres sentenciadas pelo crime de tráfico, e lá elas eram questionadas sobre uma suposta influência de homens na sua inserção na vida criminosa. As respostas são apresentadas a seguir no Gráfico 4.



**Gráfico 4 - Distribuição percentual de mulheres, acusadas de tráfico de drogas, que acreditam ou não terem entrado no crime por influência do homem**

**Fonte: Pesquisa: Amor bandido é chave de cadeia?**

Contrariando parte da literatura e a visão de algumas profissionais, nas duas unidades as mulheres – em sua maioria – afirmaram que não ingressaram no tráfico por influência de algum homem. Mas, apesar disso, existem diferenças percentuais consideráveis: as mulheres do Centro demonstram uma maior possibilidade de afirmarem que a influência masculina foi um fator importante para o ingresso no mercado de drogas ilícitas, enquanto na PIEP essa afirmação é 14% menor. Em consonância com o que foi apresentado pelos dados quantitativos, apesar de o argumento da influência masculina estar presente nas justificativas de profissionais e internas das duas unidades prisionais femininas aqui analisadas, é possível perceber sutis nuances do mesmo discurso.

Entrevistadora 01: Entendi... Em sua opinião, a mulher cai no tráfico por causa do homem?

Entrevistada: Acho que sim... A maioria, não todas.

Entrevistadora 01: Não todas. Para você... Qual é o principal motivo que leva as mulheres à prática de algum delito?

Entrevistada: Algumas vão por causa de influência e outras porque gostam mesmo.

Entrevistadora 02: Mas você acha que tem uma maioria? Assim... A maioria vai por influência ou a maioria vai porque pensa que é uma boa forma de ganhar dinheiro...

Entrevistada: A maioria vai porque pensa que é uma boa forma de ganhar dinheiro.

Entrevistadora 01: E no seu caso?

Entrevistada: Eu fui por influência.

Entrevistadora 02: Mas foi influência? Você falou que ele não te pressionou...

Entrevistada: Não, não me pressionou. Mas eu ia junto. Mas se eu não tivesse com ele, eu não iria. (Presas 3 CRGPL).

Acontece que nas entrevistas com as internas a medida da influência não é algo sempre claro. Na opinião da interna do Centro citada, a maioria das mulheres entram no crime por causa do dinheiro, mas ela aciona a influência do companheiro como principal motivação no seu caso. O contrário também esteve presente nas entrevistas realizadas nas duas unidades: mulheres presas que afirmam ter entrado no crime por decisão própria, mas acreditam ser maioria as que entram por causa da influência de algum homem. De todo modo, mesmo opinando sobre a influência de homens com relação à entrada no crime de outras mulheres, quando questionadas no *survey*, a maioria das respondentes sentenciadas pelo crime de tráfico de drogas afirmam ter tido agência na sua entrada na vida criminal.

Já as profissionais entrevistadas no CRGPL consideram exceção as mulheres que entram para “o mundo do crime” por vontade própria: para elas, o mais comum é a influência de um homem, e até mesmo o desconhecimento da atividade ilegal de seu companheiro. Um ponto de vista que reitera a posição da interna (presa 03) entrevistada e compõe as narrativas compartilhadas na unidade.

Já na PIEP acontece o oposto: as profissionais da unidade acionaram o discurso de influência masculina pontuando que isso representa alguns casos, mas destacam que existem mulheres com forte liderança na vida criminosa. As entrevistadas citaram casos em que mulheres presas são mandantes de crime,

casos em que mulheres coordenam o tráfico na sua região, e até mesmo casos de muitas mulheres que cooptam homens para a realização de delitos. Assim, as funcionárias da PIEP tendem a ressaltar a agência da mulher nos trabalhos ilegais e ponderam que isso é mais comum do que se imagina, ou que normalmente se fala.

Entrevistada: Mas a mulher que eu vejo aqui não é essa *mulherzinha* que é pintada por aí não, sabe muito bem o que está fazendo não foi levada por ninguém: “ah, eu estou com ele, fiquei com ele um ano e não sabia que ele mexia com droga”, porque já vai morar junto assim rápido, já está morando junto e você não sabe? “Ah ele saia”, “trabalhava com o quê?” “Ah, não sabia com o que ele trabalhava, ele trazia um dinheiro para casa”. Sabe aquela coisa assim, “Dona Bete, deixa eu falar que eu fazia vista grossa” ... Agora tem umas que falam: “eu que quis mesmo, eu queria dinheiro queria comprar sapato”, tem um negócio de comprar sapato também, coisa de mulher, não é?! Coisa de mulher...” (Profissional da PIEP 1, nome fictício).

Tais narrativas nos chamaram atenção, e a fala de uma das profissionais do Centro nos ajuda a entender as diferenças dos relatos analisados. Segundo ela, as internas do CRGPL enfrentam com maior intensidade o estigma de presa e criminosa, visto que não é esperado de uma mulher a agência no crime, sobretudo porque esse papel se contrapõe – ou se destoa – do papel de mãe que, naquela unidade, elas desempenhavam como papel principal. Diante das discriminações e das sanções morais vividas no CRGPL, o discurso da influência poderia, em alguma medida, ser acionado pelas internas como um recurso para minimizar o estigma sofrido. De acordo com a funcionária, justificando sua vida no crime por meio da influência de um homem, as mulheres presas assumem a posição esperada de uma mulher fiel e leal que ocupa o lugar que o companheiro lhe designou. Nesse sentido, talvez, se tivéssemos entrevistado Paula na PIEP, a versão narrada fosse um pouco diferente, e ela poderia ter sido a protagonista de sua história.

## Considerações finais

Diante do exposto, concluímos que a experiência de ser mulher no cárcere envolve sobremaneira as expectativas sobre o que é ser mulher na nossa sociedade. E, nesse sentido, há aprendizados específicos que são direcionados às mulheres desviantes e criminosas pelas instituições prisionais, embora com algumas particularidades nas unidades visitadas – sendo o momento de vida da mulher que se torna mãe um marco divisor para os discursos acionados e das normas implantadas, como visto.

De maneira geral, a maternidade é acionada como um aprendizado mais central no Centro, segundo as narrativas analisadas. Todavia, em ambas as unidades há a crença de que apenas a maternidade vivida com uma dedicação integral e devotada poderia transformar a vida de uma mulher criminosa e afastá-la das práticas ilegais. Esse pressuposto faz com que no Centro a crença pela ressocialização através da maternidade seja compreendida não apenas como possível, mas como a única forma de alcançar essa finalidade – tendo em vista que ali as internas experimentam uma maternidade tutelada pelo Estado, vivida com dedicação exclusiva e mediante a disciplina que visa ao aprendizado. Assim sendo, as regras impostas pelo Centro se tornam centrais para que as mulheres aprendam a exercer de forma satisfatória a sua maternidade, com a expectativa da devoção feminina aos cuidados dos filhos e filhas, ou seja, de acordo com a idealização social de boa mãe. Em última instância, as normas do CRGPL existem para que as mulheres mães presas aprendam a ser mães.

Em contrapartida, os discursos das profissionais da PIEP demonstram uma descrença na possibilidade de ressocializar as mulheres presas por meio do exercício da maternidade, por ser exercida de formas diversas fora do cárcere – e de certa maneira, tidas como menos legítimas pelas funcionárias entrevistadas –, e muito inviabilizada entre os muros da prisão. Nesse contexto, é justamente a rotulação de não serem boas mães que reitera o argumento apresentado aqui.

A sexualidade, por sua vez, também se configura como importante aprendizado dentro das unidades prisionais, seja por meio da sua negação ou da sua concessão momentânea. Por um lado, às mulheres grávidas e recém-mães é negada a prática sexual e a sexualidade. Na PIEP, onde a sexualidade não se justifica como menos importante que a maternidade, como no Centro, os discursos das entrevistadas ainda consideram as mulheres emocionalmente mais frágeis e dependentes de afeto – e, por isso, a carência é dada como

inerente ao cárcere feminino, justificando a busca por relacionamentos homoafetivos. Se fora dos muros da prisão as mulheres que possuem uma companheira são alvos de discriminação, no cárcere isso também é perceptível, mas o caráter provisório dessas relações as torna mais aceitáveis – desde que dentro de certos limites.

Temos, portanto, que no Centro busca-se dissociar a maternidade do exercício da sexualidade, demonstrando que mulheres mães não podem – ou não precisam – sentir prazer sexual, enquanto que na PIEP o exercício sexual é possível e concedido. Mas a ausência de visitas do companheiro regular e mesmo da comprovação de união estável tornam-se empecilhos para a concretização formal desse direito, e é nesse contexto que há uma maior concessão das relações homoafetivas dentro da prisão.

Por fim, diante das expectativas tradicionais do papel de gênero compartilhadas, é esperado também que as mulheres presas cumpram as funções domésticas, exerçam os trabalhos tidos como “femininos”, valorizem o cuidado com a aparência, tenham agência apenas no ambiente privado junto a suas famílias, e sejam fiéis aos seus companheiros – a ponto, inclusive, de se envolverem no crime por causa da influência de alguns homens em suas vidas. Esses discursos, mesmo que acionados com intensidades diferentes, encontram ressonância nas duas unidades em que foi realizada a pesquisa.

Para além do que foi colocado anteriormente sobre cada um dos temas levantados, cabe dizer que, em grande medida, as prisões femininas continuam reforçando o estereótipo de gênero e reproduzindo o objetivo das primeiras instituições prisionais direcionadas às mulheres no Brasil. É nesse sentido que ser mulher no cárcere envolve tanto aspectos punitivos como processos de socialização e, em certa medida, é justamente o reforço dessas expectativas de papéis tradicionais de gênero os mecanismos da punição.

## Referências

ANGOTTI, Bruna.

(2011). *Entre as leis da Ciência, do Estado e de Deus: o surgimento dos presídios femininos no Brasil*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de São Paulo.

BADINTER, Elisabeth.

(1985). *Um amor conquistado. O mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BARCINSKI, Mariana.

(2009). Gender centrality in the process of identity construction of women involved in drug trafficking. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 14, n. 5, p. 1843-1853.

- BARCINSKI, Mariana.  
(2012). *Expressões da homossexualidade feminina no encarceramento: o significado de se “transformar em homem” na prisão*. *Psico-USF*, v. 17, n. 3, p. 437-446.
- BEAUVOIR, Simone.  
(1949). *O segundo sexo - 1. Fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BECKER, Anna *et al.*  
(2016). O cárcere e o abandono: prisão, penalização e relações de gênero. *Revista Psicologia, Diversidade e Saúde*, v. 5, n. 2, p. 141-154.
- BERGER, Peter; BERGER, Brigitte.  
(2008). Socialização: como ser membro da sociedade. In: Marialice Foracchi & José Martins (Org.). *Sociologia e Sociedade: leituras de introdução à sociologia*. São Paulo: LTC, p. 200-2014.
- BIROLI, Flávia.  
(2018). *Gênero e desigualdades: os limites da democracia no Brasil*. São Paulo: Boitempo.
- BRAGA, Ana Gabriela Mendes; ANGOTTI, Bruna.  
(2015). *Da hipermaternidade à hipomaternidade no cárcere feminino brasileiro*. *SUR* 22, v.12, n.22, p. 229-239.
- CUNHA, Manuela Ivone P.  
(1991). A prisão feminina como “ilha de Lesbos” e “escola do crime”: discursos, representações, práticas. In: Carlos Laranjo Medeiros (Org.). *Do desvio à instituição total: subcultura, estigma, trajetórias*. Lisboa, Centro de Estudos Judiciários, p.163-184.
- CUNHA, Manuela Ivone.  
(2014). *Etnografias da prisão: novas direções*. Configurações, n. 13, p. 47-68.
- DIJANA, Vilma; CORRÊA, Marilena; VENTURA, Miriam.  
(207). *Mulheres nas prisões brasileiras: tensões entre a ordem disciplinar punitiva e as prescrições da maternidade*. *Physis*, v. 27, n. 3, p. 727-747.
- FIORAVANTE, Karina; SILVA, Joseli.  
(2011). Do cárcere: uma discussão sobre a espacialidade cotidiana de mulheres encarceradas na cidade de Ponta Grossa, Paraná. In: *Anais do XIV Encontros Nacionais da ANPUR*, v. 14, p. 1-21.
- GRANJA, Rafaela, CUNHA, Manuela; MACHADO, Helena.  
(2012). Children on the outside: The experience of mothering among female inmates. In: *Anais 3rd Global Conference Experiencing Prison*, Praga, República Checa, p. 1-12.
- HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle.  
(2007). Novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 132, p. 595-609.
- INFOPEN.  
(2018). Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – *Infopen Mulheres*, 2. ed. Brasília.
- MARTINO, Natalia.  
(2019). *Mulheres encarceradas: cruzamentos entre redes familiares e prisionais*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.
- PARSONS, Talcot; BALES, Robert. F.  
(1956). *Family, socialization and interaction process*. Glencoe, IL, Free Press.
- PIMENTEL, Elaine.  
(2008). Amor bandido: as teias afetivas que envolvem a mulher no tráfico de drogas. In: *Mundos sociais: saberes e práticas*. Lisboa, Associação Portuguesa de Sociologia, p. 1-14.
- PIZOLOTTO, Leticia.  
(2014). *A lei 11.343/2006 e o aumento de mulheres encarceradas*. Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em Direito apresentado à Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul.
- RESENDE, Deborah Kopke.  
(2017). *Maternidade: uma construção histórica e social*. *Pretextos*, v. 2, n. 4, p. 175- 191.

SCAVONE, Lucila.

(2001). *Maternidade*: transformações na família e nas relações de gênero. *Interface*, v.5, n.8, p.47-59.

SCOTT, Joan.

(1989). *Gênero*: uma categoria útil para análise histórica. Trad. Christiane Rufino Debat e Maria Betânea Ávila. New York City, Columbia University Press.

SOARES, Bárbara Musumeci; ILGENFRITZ, Iara.

(2002). *Prisioneiras*: vida e violência atrás das grades. Rio de Janeiro: Editora Garamond.

VÁSQUEZ, Georgiane.

(2014). Maternidade e Feminismo: notas sobre uma relação plural. *Revista Trilhas da História*, v.3, n. 6, p.167-181.

**Recebido em**  
setembro de 2020

**Aprovado em**  
maio de 2021

# Entrevista

## A Idade Média foi instaurada no Brasil?

Eduardo Soczek Mendes <sup>1</sup>

### Resumo

Entrevista realizada, no dia 08 de setembro de 2019, com a medievalista, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marcella Lopes Guimarães, do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Foram abordados temas que interessam à pesquisa da professora e também a apropriação inadequada do termo “Idade Média” para a definição de retrocessos. Gentilmente, a Professora nos respondeu sobre as temáticas do Brasil contemporâneo e acerca do papel do investigador medievalista em nosso país.

### Palavras-chave

Medievo. Brasil. Definições.

### Abstract

Interview held on September 8, 2019, with the medievalist, Prof. Dr. Marcella Lopes Guimarães, from the Department of History and the Graduate Program in History of the Federal University of Paraná. Topics that concern the professor's research were addressed, as well as the inappropriate appropriation of the term "Middle Ages" for the definition of setbacks. Kindly, the professor answered us regarding the themes of contemporary Brazil and the role of the medievalist researcher in our country.

### Keywords

Medieval. Brazil. Definitions.

---

<sup>1</sup> Professor de Literatura Portuguesa e Teoria da Literatura, com vínculo de colaborador, filiado ao Departamento de Letras da Universidade Estadual do Centro-Oeste (Santa Cruz, Guarapuava, Paraná). *E-mail*: edu.soczek@gmail.com.

As correntes associações entre a Idade Média e o atraso ou o retrocesso não são nada adequadas. E isso nos explica a medievalista, Marcella Lopes Guimarães, Professora do Departamento de História e coordenadora do Programa da Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Gentilmente, a pesquisadora aceitou o nosso convite para discorrer sobre a relação que se faz entre o medievo e os acontecimentos estupefacientes no Brasil – elogios a notórios torturadores, cortes na Educação, o privilégio de algumas igrejas em um Estado Laico e a censura de obras literárias, por exemplo. Marcella Lopes Guimarães possui graduação e mestrado em Letras pela UFRJ e doutorou-se em História pela UFPR. Em 2014, atuou como Professora Visitante na Universidade de Poitiers, em França, e, em 2015, conquistou o III Prêmio UFES de Literatura, na categoria Livro de Literatura Infantil. Sim! A nossa entrevistada também escreve ficção, entre uma banca, uma orientação e a correria (ela também corre em maratonas!) da vida.

**(autor):** A sua formação inicial, pela UFRJ, foi Letras: graduação e o Mestrado, orientado pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Teresa Cristina Cerdeira da Silva, uma das pioneiras nos estudos saramaguianos no Brasil. Depois, foi orientada, no Doutorado em História, pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Fátima Frighetto, na UFPR. Quando surgiu o seu interesse pelo estudo da História? E pergunto mais: como a sua formação em Letras e o seu conhecimento em Literatura, por exemplo, a auxiliaram em suas pesquisas na área da História?

**Marcella Lopes Guimarães:** As disciplinas de Literatura Portuguesa e Fundamentos literários ibéricos que cursei na UFRJ propunham muitas leituras da área de História, sobretudo História de Portugal. Nós tínhamos de fato oportunidade de construir um conhecimento bastante satisfatório de contexto histórico. Esse conhecimento me fascinou e me aproximou de iniciativas interdisciplinares fora da UFRJ. Por exemplo, fiz vários cursos no Real Gabinete Português de Leitura. Eram cursos baratíssimos e extraordinários! Neles, conheci novelas de cavalaria e grandes especialistas. Entretanto, foi no Mestrado que entrevi a possibilidade de mudar de área, pela imersão na obra do cronista português Fernão Lopes. O Programa de Pós tinha conseguido trazer o Professor Helder Macedo do King's College como professor visitante e, na ocasião, ele nos apresentou o esboço do que haveria de ser o seu *Viagens do olhar. Retrospecção, visão e profecia no Renascimento Português*<sup>2</sup>. Eu conhecia

---

<sup>2</sup>Livro escrito com Fernando Gil (1937-2006), que foi professor de Filosofia na Universidade

muito superficialmente a obra de Fernão Lopes (1385-1460) e, no Mestrado, durante a disciplina do Prof. Helder, li a *Crônica de D. Pedro*. Fiquei fascinada. Até hoje, tenho uma predileção por esse texto, que não tem a diversidade e o colorido da *Crônica de D. João I*, é claro, mas para mim pessoalmente e para as pesquisas que realizei depois, tornou-se um texto inesquecível.

Meu conhecimento de Literatura foi e é instrumental para a compreensão dos documentos na sua especificidade. Quando eu começo a trabalhar com uma narrativa, meu primeiro olhar é para seus elementos, suas metáforas, para a intertextualidade, para a sua poética.

**(autor):** A sua tese de Doutorado versa sobre o guarda-mor da Torre do Tombo e cronista-mor do reino de Portugal, Fernão Lopes. Obviamente, com as suas particularidades, Lopes foi financiado para escrever (e inscrever) as memórias pátrias por meio dos feitos dos reis. Como foi desenvolver no Brasil, um país tão jovem, um estudo sobre um cronista português da Idade Média?

**M.L.G.:** Os medievalistas brasileiros de minha geração, ou seja, que estão na casa dos 40 anos, têm sorte. Trabalhamos em um campo acadêmico consolidado. Gerações antes de nós construíram o campo e auferiram reconhecimento no país e no exterior. Os estudos medievais no Brasil são também um campo pujante e renovado. Por exemplo: acabo de fechar um dossiê na Revista *Roda da Fortuna* em que se destacam jovens medievalistas de expressão, que realizam pesquisas muito diversificadas. Mas a consolidação (que também se manifesta na vitória em editais, em bolsas PQ, por exemplo) não significa que se possa prescindir, dentro e fora da academia, da defesa do estudo das temporalidades mais recuadas.

**(autor):** Sabemos que a Idade Média compreende, oficialmente, um longuíssimo período, que vai da queda de Roma, em 476, à tomada de Constantinopla, em 1453. Isto é, são quase mil anos, e em mil anos muitas coisas acontecem. Por que a Idade Média ainda desperta tanta curiosidade nas pessoas e por que, na sua visão de especialista, há uma carga negativa com o termo “medieval”, sendo que é comumente e metaforicamente associado com o atraso, a barbárie e o retrocesso?

---

de Lisboa e Diretor de Estudos na *École de Hautes Études em Science sSociales de Paris*.

**M.L.G.:** Começo pela segunda parte da questão. A Idade Média, como modelo de compreensão de um tempo, nasceu “amaldiçoada”... Os humanistas que a inventaram, como tempo médio, época intermediária, compreenderam-na como um longo intervalo que os afastava da idolatrada Antiguidade! Posteriormente, nos séculos XVII e XVIII, essa antipatia só se agudizou. O Romantismo reabilitou a Idade Média, mas, não devemos esquecer, à sua maneira, vinculando-a ao nascimento dos Estados Nacionais. Em geral, essa reabilitação foi boa para os estudos medievais? Para mim, foi! Muitos documentos foram editados no período e, em Portugal, nasceu um dos maiores historiadores românticos, por quem tenho imensa admiração, Alexandre Herculano, que percorreu com suas *Lendas e Narrativas*<sup>3</sup> os velhos Livros de Linhagens medievais.

No mundo contemporâneo, um dos maiores colaboradores da atração que o medievo exerce sobre as pessoas é o cinema. Os filmes e séries são mesmo forjadores de imagens que temos do período, e muitos de nós fomos atraídos para o estudo dessa temporalidade pela nossa curiosidade de saber se “foi assim mesmo como se mostra nos filmes”! Pessoalmente, acho que mesmo um filme ruim – e meu julgamento passa longe de esperar que o cinema expresse a pesquisa histórica... – traz curiosidade que pode ser bem trabalhada pelos professores. Os cavaleiros, as disputas, as damas, as lendas, as revoltas, o amor cortês fascina as pessoas – eu as compreendo bem, tudo isso me fascina! – e nos fascina tanto porque talvez reconhecamos falta de alguns valores que entrevemos naquele passado... Mas é preciso lembrar que filmes, séries, HQs, peças de teatro nos fornecem imagens que são mais ou muito menos (!) vinculadas à verdade. Quem acha que entendeu tudo de Idade Média, porque percorreu determinada série de sucesso com devoção está enganado.

**(autor):** Os retrocessos atuais no Brasil em relação à tentativa de cerceamento de liberdades artísticas e acadêmicas, por exemplo, podem ser associados metaforicamente com a Idade Média? E a perseguição às políticas de Direitos Humanos?

**M.L.G.:** Mais uma vez o poder das imagens... Muitos filmes insistem em nos apresentar um medievo dominado pela Igreja, por monarcas ferozes e em

---

<sup>3</sup>Alexandre Herculano (1810-1877) publicou diversos contos e novelas, a que chamou de primeiras tentativas de romance histórico em Língua Portuguesa, entre os anos de 1839 e 1844, nos periódicos *O Panorama* e *A Ilustração*. Em 1851, coligiu esses textos em tomos, intitulado-os *Lendas e Narrativas* (MENDES, 2017, p. 84).

insistir no rótulo de “Idade das Trevas”. O medievo foi muito luminoso, e obviamente que você, (autor), sabe que estou brincando com as Luzes, que, por sua vez, não tinham simpatia pela Idade Média... Construímos analogias com o medievo baseadas no nosso pouco ou raro conhecimento específico. Na verdade, nossos problemas e dificuldades de mantermos conquistas históricas (como os direitos humanos) são muito contemporâneos e deveríamos dar respostas contemporâneas a esses desafios.

**(autor):** Eu sei que é bastante complexo, mas, em linhas gerais, como é possível definir a “Idade Média” saindo dos clichês?

**M.L.G.:** A Idade Média é a tentativa de compreender uma temporalidade e é também um estudo. Trago uma definição muito clara, com a qual concordo na maior parte de seus elementos, formulada por Christian Amalvi (2006, p. 537):

A Idade Média não existe. Esse período de quase mil anos, que se estende da conquista da Gália por Clóvis [um historiador francês se expressando...] até o fim da Guerra dos Cem Anos, é uma fabricação, uma construção, um mito, quer dizer um conjunto de representações e de imagens em perpétuo movimento, amplamente difundidas na sociedade, de geração em geração.

Ninguém foi dormir na Idade Média e acordou na Época Moderna. Ideias, instituições “modernas” na verdade eram bem medievais..., daí Jacques Le Goff ter proposto uma longa Idade Média, avançando pela modernidade. Esses modelos, tentativas de compreensão, como Idade Média, Época Moderna, Contemporânea, são forjados na convicção mais ou menos amparada pela pesquisa de elementos comuns. Para mim, a Idade Média é também uma disciplina, um conhecimento sobre o passado.

**(autor):** As Sés Medievais são recheadas (e permita-me este uso do verbo) de gárgulas, que até podem ser consideradas obscenas em um templo. Talvez isso causaria arrepios no Brasil atual. Também muitos manuscritos contêm cantigas que satirizam o sagrado ou personagens do clero, além das próprias iluminuras. A Idade Média foi tão cerceadora com os artistas?

**M.L.G.:** Uma longa temporalidade e um grande perímetro cultural são abarcados pela construção *Idade Média*, portanto, há manifestações mais (muito

mais!) ou menos ousadas quando se compara ao presente, em que o prefeito de uma grande cidade mobilizou agentes públicos para invadir um evento literário a fim de caçar livros<sup>4</sup>... As cortes deram emprego a trovadores ousados, alguns deles eram os próprios príncipes. Trovadores que acusavam cavaleiros de sodomia diante dos mesmos para “recrear” a corte, não foram coagidos! E as cortes califais?! Tive o prazer de traduzir poemas de Abû Nuwâs, protegido de califas, que celebravam o vinho (lembremo-nos de que o vinho é interdito aos muçulmanos) e o homoerotismo.

**(autor):** O termo “medieval” foi também muito associado com o poder ilimitado das instituições religiosas ou com as crenças absolutas ou supersticiosas. Algumas pessoas, até de grande conhecimento acadêmico, quando veem as interferências das igrejas, sobretudo de alas neopentecostais, no Estado – ocupando cargos nas casas parlamentares e pressionando por suas pautas morais – afirmam que a “Idade Média foi instaurada no Brasil”. Como era, de fato, a relação religiosa na Idade Média? Há também casos de maior tolerância e convivência pacífica entre credos diferentes?

**M.L.G.:** Ao longo de toda a Antiguidade Tardia (período que vai mais ou menos do século III ao VIII), a Igreja se viu mobilizada para a construção da sua ortodoxia, nos concílios ecumênicos. Ora, se a Igreja estava em dúvida e se debatia sobre a sua própria identidade teológica em meio a poderosos líderes políticos que se imiscuíam nos seus negócios, como afirmar seu poder de mando sobre todo mundo? Vamos acrescentar mais um fato: a autoridade imperial nesse contexto estava em Constantinopla, portanto o papa de Roma precisava negociar com o imperador bizantino e com poderosos patriarcas... Depois que o papa reconstruiu uma autoridade imperial no Ocidente, continuou a ter de negociar! Só a partir do século XI, a Igreja consegue propor de forma vigorosa uma argumentação e atrelá-la a ações que propuseram seu predomínio, ora, no século XI! Mas a Idade Média não acaba no XV?! Essas contas – de uma Idade Média subjugada na sua totalidade por uma igreja forte – estão um pouco desalinhadas... Isso, sem referir, com muito detalhe, o quanto essas argumentação e ações foram combatidas...

Sim, houve tolerância e convivência entre credos diferentes na Idade Média, mesmo em contexto de grande beligerância, como no período da Reconquista

---

<sup>4</sup>Refiro-me à invasão da Bienal do Rio, em setembro de 2019, a mando do prefeito Marcelo Crivella.

na Península Ibérica. A vida de homens e mulheres foi sempre mais complexa e plural que nossos esquematismos.

**(autor):** Há notícias de como eram as Universidades no medievo? Presumo que seja algo bastante diferente do que, atualmente, vivemos no ambiente acadêmico. O que as instituições universitárias medievais nos legaram? Há o que aprender com elas?

**M.L.G.:** Esse é um dos temas que mais gosto de abordar. A Universidade tal qual a conhecemos nasceu na Idade Média! Temos de lembrar mais disso. A palavra designava uma corporação que unia mestres e alunos com intenção de ensinar e aprender. A transformação se deu quando essa reunião e esse ideal juntaram-se em instituição formal, protegida por reis, príncipes, imperadores e pelo papa, com ensino, titulação, biblioteca, colégios e com todo o “enxoval” que conhecemos hoje. As universidades tinham liberdades e direitos concedidos pelas autoridades que mencionei. Atenção à palavra que mencionei: liberdade. Na França, a Universidade de Paris brigou com a rainha Branca (1188-1252) e deflagrou greve. Luís IX (1214-1270), contrariando a sua mãe, fez as pazes com a instituição e ela voltou a funcionar.

**(autor):** A professora é também criadora do Blog *Literistorias*. Qual é o intuito das publicações do Blog?

**M.L.G.:** *Literistorias* é meu caderno de notas virtual. Compartilho com desconhecidos e conhecidos tudo aquilo que não cabe em meus artigos científicos e que me constitui também, como a minha literatura, minhas crônicas da vida acadêmica, traduções, resenhas de filmes e livros e outros textos que acho que ajudam meus alunos. Às vezes, eu me entrego à exploração de temas que congregam história pública e medievo. Recentemente fui motivada pela sugestão do presidente da República de reduzir as Normas Regulamentadoras em país campeão em acidentes de trabalho... O presidente chamou as normas atuais de “bizantinas” e ainda completou com os adjetivos “anacrônicas e hostis”<sup>5</sup>, então achei por bem escrever umas 2 ou 3 considerações a respeito.

---

<sup>5</sup> Conferir: <<http://literistorias.blogspot.com/2019/05/normas-bizantinas-e-outras-improbidades.html>>

Há séries muitas visitadas no blog, uma das mais é a série de resenhas. Também publico palestras, ou seja, produção técnica que não quero retocar para transformar em artigo, mas que desejo publicar com todas as suas marcas de tempo e oralidade. O blog tinha também uma ambição secreta: de me manter em constante exercício de escrita. Ele manteve essa ambição durante algum tempo (as atualizações eram semanais) até pelo menos eu ser eleita coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR. As exigências do cargo comprometeram o preenchimento do meu caderno. Mas eu acolho hoje de maneira mais equilibrada algumas necessidades que se me apresentam e acho que o blog pode esperar a coordenadora terminar o seu mandato.

**(autor):** É possível associar os acontecimentos passados com os do presente. Quais cuidados um historiador deve tomar para tecer tais análises sem cair no criticismo atemporal?

**M.L.G.:** Nos anos 90, o medievalista Georges Duby foi sabatinado por jornalistas que o convidaram a tecer algumas comparações entre os homens e as mulheres do ano 1000 e do ano 2000. O resultado disso é um livro muito bonito e totalmente acessível a um público de não especialistas<sup>6</sup>. Nessa obra que me ocorre como exemplo para responder-lhe, o grande Duby afirma que há semelhanças, afinal, continuamos a temer epidemias, a violência, a morte..., mas que é com as diferenças que aprendemos mais. Se há fatores que constroem homens e mulheres ao longo da História, por exemplo, a fome, a doença, a relação com o meio ambiente, é preciso lembrar que as respostas são diversas, que elas são históricas, portanto. Outro dia disse em sala de aula que a História é para mim uma coleção de soluções de problemas no tempo. Eu quis produzir uma máxima de algum efeito sobre o que transcende qualquer tentativa de padronizar o devir. As sociedades respondem aos desafios propostos por elas mesmas, por suas inimigas ou pelo imponderável de forma diversa, pois respondem em condições também diversas.

A associação apressada ignora que nós estamos sempre em mudança e que, na aparência da mesmice, irrompem singularidades.

---

<sup>6</sup>DUBY, Georges. *Ano 1000 ano 2000, na pista de nossos medos*. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

**(autor):** Uma das medidas que está dando o que falar no Brasil é a insistência de Bolsonaro indicar o próprio filho, Eduardo, para a Embaixada dos EUA. O presidente do PSL, Luciano Bivar, afirmou que “A relação de embaixador é uma relação muito de confiança e apreço. Passando isso para a Idade Média, geralmente os reis entregavam suas filhas, seus filhos” e exemplificou com o caso do casamento de Catarina de Aragão (1485-1536) com o rei Henrique VIII (1491-1547) – embora o casamento não tenha acontecido propriamente no Medievo. O que a professora poderia comentar, à luz de seus estudos, acerca da justificativa do presidente do PSL?

**M.L.G.:** Eis um bom exemplo de uma associação infeliz. Portugal, França, Castela, Aragão... não eram países na Idade Média, mas reinos. Boa parte das soluções buscadas por homens e mulheres da época nesses reinos era construída a partir de vinculações pessoais. Em boa parte dessa longa temporalidade, ninguém entrava em uma guerra para defender um chão, imbuído de patriotismo, mas sim alguém, um senhor, por exemplo, a quem estava ligado por um conjunto de vínculos, volto a repetir, de natureza pessoal. Ao associar a intenção de um presidente eleito democraticamente para exercer um mandato de quatro anos em um Estado também democrático, com instituições e marcos regulatórios construídos na modernidade, ao medievo, esse senhor ignora que as condições são outras... e que o Brasil tem presidente que deve obedecer às leis do país, não tem rei, nem imperador. Aliás, não tem imperador há mais de um século.

**(autor):** Há seguidores e partidários de Bolsonaro que afirmam ser o presidente um “eleito de Deus”, um “escolhido” pelo divino. O *slogan* de campanha utilizava a frase “Deus acima de todos”. Da mesma maneira, o presidente se aproximou das alas mais conservadoras do neopentecostalismo evangélico e católico. Isso é descrito por muitos como algo relacionado ao medievo. O que você tem a dizer sobre a situação e a comparação de opositores?

**M.L.G.:** Os reis medievais eram pessoas duais, responsáveis pela justiça, fisco, mas também se achavam representantes de Deus na Terra. Estavam convencidos disso. Algumas moedas mandadas cunhar por D. João I (1357-1433), de Portugal, por exemplo, “tinham” poderes taumatúrgicos, para voltar ao cronista Fernão Lopes. A religião era importante a ponto de nenhum rei dormir tranquilo se estivesse excomungado... Mas novamente devo lembrar

que as condições mudaram. O Brasil é um Estado Laico, portanto a reivindicação de Deus em campanhas políticas não tem a ver com o medievo – embora pareça –, mas com uma intenção muito contemporânea de mobilizar um eleitorado sensível a tais associações no Estado Laico.

**(autor):** Falando em opositores: o presidente já deu mostras, mais de uma vez, de que, por ele, “varreria a oposição”, o que é impensável em uma democracia consolidada. Em tempos da Idade Média também havia muitos jogos políticos. Havia, igualmente, a ideia de “varrer os opositores”?

**M.L.G.:** Sim. Muitos monarcas medievais desejaram coibir violentamente a oposição às suas práticas, outros mandaram matar seus opositores e ainda outros assassinaram pessoalmente inimigos. Isto tudo sem perder a coroa. Mas é equivocado afirmar que esses crimes eram realizados exclusivamente na Idade Média... Na Antiguidade, na Época Moderna e na Contemporaneidade, líderes políticos mandaram matar e mataram. Mas é preciso lembrar que, em diversos contextos, esse tipo de aniquilamento violento de qualquer possibilidade de diálogo e oposição era um crime.

**(autor):** O investigador está sempre preocupado em averiguar se os fatos aconteceram realmente da maneira em que se convencionou narrar. Contudo, parece haver, por partes de alas extremistas, um *revisionismo* nada positivo da História, negando o papel do intelectual e da Academia na sociedade e afirmando, por exemplo, a inexistência dos Campos de Concentração na Alemanha ou mesmo a presença colonizadora portuguesa em África. Na Era da Tecnologia, como é o papel do medievalista num país jovem como o Brasil? O que há para fazer?

**M.L.G.:** Um velho historiador muito importante no século XX, um homem de ação, que lutou em duas guerras, recebeu 4 medalhas, a Legião de Honra, e foi fuzilado pelos nazistas, chamado Marc Bloch, escreveu sobre a crítica história e a crítica ao testemunho. Em 1914, quando tinha 28 anos e não podia imaginar que a revista fundada por ele e por um grande amigo haveria de mudar os rumos do campo<sup>7</sup>, ele afirmou que as regras desse método não são um jogo de eruditos (BLOCH, 2019, p. 67). Isto significa que perguntar sobre a autenticidade da informação, sobre os interesses e circunstâncias em que ela foi

---

<sup>7</sup>A revista é a revista dos *Annales*, e o amigo é o historiador Lucien Febvre.

consignada, sobre fraude e maledicência, não são tarefas exclusivas de historiadores... É dever de pessoa que deseja se manter bem-informada.

Um equívoco que se disseminou nos últimos tempos é achar que a História é uma opinião, quando a História é uma ciência, com procedimentos e métodos, e uma disciplina consolidada. As sociedades tiveram percepções muito diferentes sobre a História na diacronia, mas há muito tempo nem achamos mais que ela é mestra da vida (como na Antiguidade e na Idade Média), nem deixamos de reconhecer que ela congrega conhecimento relevante sobre a vida de homens e mulheres no tempo. Desacreditar a História hoje revela uma intenção determinada de apagamento. A serviço de quê? Da criação de narrativas intencionalmente comprometidas com projetos políticos que temem a ciência e a verdade.

Sobre o estudo da Idade Média no Brasil, dois aspectos: 1. Estudar temporalidades longas em uma jovem nação como a nossa é reconectar a nossa História a uma História mais longa que, entretanto, também nos constitui culturalmente, politicamente e socialmente; 2. medievalistas brasileiros não estão “constrangidos” por um passado diretamente identificado como nosso. Estamos mais isentos, portanto. Nossa contribuição é reconhecida e oferece vieses de compreensão mais livres: de eventos, ciclos, individualidades e problemas.

Há muito o que fazer no campo, e felizmente a tecnologia colabora conosco! Há um universo de fontes digitalizadas, aliás sou uma entusiasta da digitalização de documentos, procedimento que protege as fontes e democratiza o estudo. A digitalização e a publicação de boas edições nos permitem realizar um trabalho de qualidade no Brasil e participar de debates em pé de igualdade com nossos pares internacionais.

Em tempos de equívocos como os que vivemos, o estudo da História exige coragem, paciência e disciplina. É preciso refutar o desejo totalitário de tudo abarcar (sobretudo quem trabalha com as lacunares fontes antigas e medievais...) e trazer para a divulgação do resultado da pesquisa os procedimentos de cada etapa, como fazem excelentes historiadores que não temem compartilhar com os leitores os seus limites. Afinal, a ilusão de unidade e o firme desejo de aplanar as contradições servem mais às narrativas comprometidas que à verdade a que aspiramos cientificamente.

## Referências

- AMALVI, Christian.  
(2006). Idade Média. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, vol. 1, p. 537-551.
- BLOCH, Marc.  
(2019). Crítica histórica e crítica de testemunho. In: BENTIVOGLIO, Julio; OLIVEIRA, Josemar Machado de (orgs.). *Que pedir aos historiadores?* Vitória: Editora Milfontes.
- DUBY, Georges.  
(1999). *Ano 1000 ano 2000, na pista de nossos medos*. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- GUIMARÃES, Marcella Lopes.  
(2019). *Normas Bizantinas e outras improbidades*. Disponível em: <<http://literistorias.blogspot.com/2019/05/normas-bizantinas-e-outras-improbidades.html>>. Acesso em: 8 set. 2019.
- MENDES, Eduardo Soczek.  
(2017). *Alexandre Herculano, entre o Presbítero e o Monge: o (anti)clericalismo e as personagens religiosas em Monasticon (Eurico, o presbítero e O Monge de Cistér)*. Dissertação de Mestrado (em Letras), Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

**Recebido em**  
novembro de 2019

**Aprovado em**  
março de 2021

# Memoriais

## Memorial<sup>1</sup>

Valter Duarte Ferreira Filho

### **Descrição da trajetória docente como requisito para promoção da Categoria de Professor Associado para a Categoria de Professor Titular de Ciência Política da UERJ**

Diferente do *curriculum vitæ*, que relaciona títulos e trabalhos numa disposição em que tende a prevalecer certo caráter aritmético e a praticamente impor avaliação quantitativa, o memorial liberta o candidato para mostrar que, para além da quantidade de feitos que relaciona, há a qualidade dos feitos, aquilo que mais o sensibiliza e que se mostra rebelde contra os limites das metrificadas, ou seja, dos números que em todas elas tentam conter num sistema, sem sucesso, a qualidade da vida e dos seus atos de criação.

Na pura e simples exposição de meu *curriculum vitæ*, está lá na relação de títulos: a graduação em Medicina em 1973 e a graduação em Ciências Sociais em 1978, além do mestrado em Ciência Política em 1983 e o doutorado em Economia em 1997. Mas será que eu gostaria de dizer apenas que tenho duas graduações, um mestrado e um doutorado, títulos, todos eles, em áreas diferentes? Se me entrego aos limites do *curriculum vitæ*, sim. Tratando-se de memorial, não. Num memorial, tanto é preciso quanto é possível para o candidato mostrar, mais do que o respeito acadêmico formal, o encantamento que têm, para ele, num sentido muito terno e íntimo, a sua carreira e os seus títulos.

Com efeito, na redação do parágrafo anterior, foi proposital a divisão dos quatro títulos dois a dois. Relacioná-los como se estivessem numa sequência reta poderia não destacar e até esconder as duas significativas descontinuidades às quais essa divisão se refere e que num memorial podem e devem ser esclarecidas.

---

<sup>1</sup> Este memorial foi defendido no dia 11 de junho de 2019. A banca examinadora foi composta pelos Professores Lená Medeiros de Menezes (presidente), José Augusto Messias, André Leonardo Chevitarese, Guilherme Castelo Branco e Reinaldo Castro Souza.

A primeira delas tem a ver com a transição profissional de Medicina para Ciências Sociais que foi preparada ainda em tempos de Estado da Guanabara. Médico residente do Hospital Estadual São Sebastião, após ter sido bolsista acadêmico do Hospital Estadual Sousa Aguiar durante dois anos, fiz minha inscrição no exame vestibular para o curso de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Humanas da UERJ, por ser à noite, e passei.

Ano e meio depois, fui aprovado no concurso público do INAMPS em duas especialidades: Clínica Médica e Alergia e Imunologia Clínica. Mas enquanto aguardava nomeação e posse - que, felizmente, demoraram -, e cursava a graduação em Ciências Sociais, soube que poderia, por ter curso superior completo, candidatar-me ao mestrado em Ciência Política do IUPERJ. Assim, com apenas dois anos de graduação em Ciências Sociais fui selecionado para o programa daquela instituição, o que me permitiu, no ano seguinte, receber a bolsa do CNPq que tanto precisava para enfrentar a forte pressão familiar para que trabalhasse como médico.

Passei, então, a viver algo incomum. Como precisava profissionalizar com urgência na área de Ciências Sociais e, na época, as dificuldades de completar o mestrado eram enormes, fiz os créditos necessários no IUPERJ ao mesmo tempo em que, à noite, completei os dois anos que me faltavam para obter o diploma de bacharel em Ciências Sociais na UERJ. Daquele modo, consegui logo um diploma na área e me candidatei a dar aulas, o que não demorou a acontecer. Foi o que me livrou de ter de aceitar a convocação para nomeação e posse nas duas especialidades médicas no INAMPS que, como era inevitável, chegou. Apesar de meus pais lamentarem, a mudança profissional aconteceu. Por isso, nunca mais trabalhei como médico, embora continue habilitado. Era, enfim, professor de disciplinas de Ciências Sociais. Na época, professor de Sociologia em faculdades particulares e no IFCS, onde comecei como professor colaborador. Em Ciência Política, a oportunidade demorou um pouco, mas chegou: primeiro na UERJ e, em seguida, na PUC, um ano antes de defender minha dissertação no IUPERJ e obter o grau de mestre em Ciência Política.

Quanto à segunda relação descontínua dos títulos, a do mestrado em Ciência Política para o doutorado em Economia, é a que mais precisa de esclarecimentos. Não deixei de ser cientista social. Mais precisamente: não deixei de ser cientista político para ser economista. Sei que não tendo graduação em Economia não posso ser considerado economista. O CORECON não me aceitaria como tal. Mas isso não me livra de que leiam meu *curriculum vitae* como se no ponto mais alto de meus títulos tivesse chegado a essa disciplina convencido de ter encontrado nela a minha melhor fase, a maior das

minhas conquistas intelectuais, o mais avançado de meus conhecimentos, como algo que terá superado tudo que estudei nas etapas anteriores.

Em relação ao que estudei, descobri e desenvolvi, sim. Para ser economista, não. Não sou economista; jamais serei. É impossível que eu seja economista. Por uma incrível ironia, descobri que *economia* não existe. Sem dúvida, descobri que *ordem econômica* não existe. Mas só foi possível desenvolver uma tese a respeito dessa descoberta no Instituto de Economia da UFRJ, a cujos professores agradeço a oportunidade de defendê-la e manifesto minha admiração pela inteligência, pela honestidade intelectual e pela integridade acadêmica da qual a UFRJ deve se orgulhar.

Sem dúvida, reconheço, que tudo que escrevi até agora merece maiores detalhes e muitos esclarecimentos. Só que esta parte é a da introdução do memorial, cuja finalidade veio a ser a de dar exemplos indicativos da sua muito maior significação quando comparado ao *curriculum vitae*. Assim feito, vamos passar às partes em que o dividimos, obedecendo às atribuições universitárias definidas na Constituição da República Federativa do Brasil: ensino, pesquisa e extensão, acrescentando a lembrança de outras atividades decorrentes da minha vida acadêmica e a importância das minhas atividades administrativas.

## Ensino

Com a graduação em Ciências Sociais e a obtenção integral dos créditos do mestrado em Ciência Política, estando em pleno processo de elaboração da dissertação final, consegui minhas primeiras oportunidades para ser professor universitário. De início, só havia em Sociologia. Não foi problema. Minha afinidade com Sociologia, o prazer de praticá-la, fosse estudando ou lecionando, que permanece em mim até hoje, fez aqueles anos de intenso trabalho serem cansativos, mas em nada penosos para alguém como eu que encontrara o caminho que havia procurado durante os anos em que trabalhara como médico por pura e simples necessidade.

Comecei no ensino privado. Em pouco tempo consegui desenvolver a competência que me deu condições de aceitar um inesperado convite para ser professor do IFCS da UFRJ. Na época, embora na fase chamada de *abertura*, não havia concurso público, ou pelo menos em número suficiente para dotar as universidades públicas do número de professores que precisavam. Por isso, muitos diretores e chefes de departamento da UFRJ, com muita coragem, promoveram várias contratações temporárias, sempre por meio de processos informais, muitas vezes decididos pela aceitação ou rejeição dos alunos após

um semestre ou dois de regência de turma por parte do professor colaborador, autêntico candidato a vagas que não sabia se um dia existiriam.

Foi numa daquelas iniciativas que me veio a oportunidade oferecida pelo então chefe do Departamento de Ciências Sociais, o professor Antônio Celso Alves Pereira, mais tarde reitor da UERJ. Com bom aproveitamento da experiência docente que tivera na Sociedade de Ensino Superior Estácio de Sá, na Faculdade de Administração Guanabara (SESAT) e no Instituto Superior de Ensino Celso Lisboa, fui aprovado pelas mais rigorosas comissões julgadoras que já me examinaram: as turmas formadas por alunos do curso de Ciências Sociais e as turmas formadas por alunos do curso de Filosofia do IFCS, pois fora designado para dar aulas nos dois cursos. Assim, após aquele duríssimo e informal estágio probatório, com outros professores que da mesma maneira passaram por ele com sucesso, tive meu contrato de professor colaborador alterado para contrato de auxiliar de ensino e, por força do Decreto 85.487, de 11 de dezembro de 1980, que estabeleceu um plano de carreira docente para as universidades federais, fui promovido a Professor Assistente.

Não abri mão, porém, das possibilidades de trabalhar no período da noite e aos sábados. Era muito forte, como hoje, a minha paixão pelo magistério. Por isso pude aproveitar a oportunidade oferecida pela UERJ, que passava pelos mesmos problemas por precisar de professores e não poder abrir concursos públicos. Indicado pelo professor Aquiles Cortes Guimarães, professor de Filosofia, também do IFCS, onde conheceu o meu trabalho, fui contratado pela UERJ, tendo de passar pelo mesmo tipo informal de estágio probatório da época. E, uma vez aprovado, ainda horista, comecei a parte de minha carreira docente que acumulo licitamente com a carreira da UFRJ.

Vale dizer que, enquanto na UERJ não me foi oferecido aumento de carga horária que me possibilitasse dispensar a suada remuneração que recebia nas faculdades particulares, o que durou pelo menos cinco anos, lecionei um total que variou de 32 a 44 horas-aula por semana. Certo que já não lecionava mais na Sociedade de Ensino Superior Estácio de Sá nem no Instituto Superior de Ensino Celso Lisboa. Porém, foi o tempo em que lecionei também na Pontifícia Universidade Católica, PUC, no Departamento de Sociologia e Política. Mas assim que a UERJ, na metade do ano de 1987, se propôs a mudar meu regime de trabalho, concedendo horas de pesquisa, aceitei e pude me concentrar somente na própria UERJ e na UFRJ, nas condições de trabalho em que estou até hoje.

Da minha carreira docente, no que diz respeito a ensino, nada fala melhor do que as muitas homenagens que recebi dos alunos. Em solenidades de

colação de grau recebi 21 (vinte e uma) homenagens, sendo que 6 (seis) dessas homenagens como paraninfo de turma. Mas é preciso considerar que essas solenidades de colação só passaram a ser feitas com frequência por alunos de Ciências Sociais nos anos 90, mais precisamente de 1995 para cá. E devo dizer que no caso do curso de Ciências Sociais da UERJ, as turmas da noite, para as quais leciono, por falta de recursos, somente 8 (oito) vezes fizeram essas solenidades até 2010, sendo que em todas elas fui homenageado especial ou paraninfo. Daí um grande orgulho, uma grande emoção que só pode ser comunicada num memorial. É fato para ser destacado também, embora em menor quantidade - porque igualmente de 100% de aproveitamento, como hoje se diz -, aquele de as duas turmas de Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da UERJ, manhã e noite, de 1987, as únicas daquela unidade para as quais lecionei Sociologia nos anos 80, terem me escolhido como homenageado especial em suas cerimônias de colação de grau.

No IFCS, tive a honra de ter recebido 10 (dez) vezes essas homenagens, 3 (três) delas como paraninfo de turma. Porém, não foram as únicas homenagens que recebi dos alunos daquela casa. Algumas vezes recebi convites e os aceitei para dar a aula inaugural do Centro Acadêmico de Ciências Sociais, o CACIS. Sim, tudo muito informal, nem sempre comprovado por meio de declarações escritas e assinadas por dirigentes estudantis. Não importa. O bom sentimento não é afetado por isso. Coisa de estudantes, que bem entendo porque nunca deixei de ser.

Não tenho dúvidas de que contribuíram e foram decisivos para isso o respeito pelos alunos, o prazer de conviver com eles, a assiduidade, o empenho na preparação das aulas e o tratamento criativo dado aos autores e aos textos. Além disso, o caráter interdisciplinar de minha apresentação dos temas. Desde os tempos em que estive a lecionar mais Sociologia do que Ciência Política, usei e desenvolvi conhecimentos de História, de Antropologia e de Filosofia, bem como de outras disciplinas às quais posso recorrer ou citar conforme o tema.

Assim, todos os pensadores de Sociologia ou de Ciência Política com os quais trabalho em minhas aulas têm recebido tratamento interdisciplinar. Não os citarei, numa lista inevitavelmente longa, pois seria contraproducente para os objetivos deste memorial. Neste ponto, o que quero é dizer que esse é o caráter de minhas aulas e de tudo o que faço na vida acadêmica: a interdisciplinaridade. Como será possível reforçar na parte sobre pesquisa, digo que não sou um especialista. Não consigo ver no pensamento científico apenas ciência; não consigo ver no pensamento religioso apenas religião; não consigo ver no pensamento sociológico apenas sociologia; não consigo ver no

pensamento político apenas política. E por aí vai o que mais tento estimular nos estudantes: que não aceitem limites para o pensamento, principalmente quando este se quiser inofensível, indiscutível e neutro, velha ambição, desejo inconfessável em muitos cientistas de serem divinos e não humanos.

Quanto à minha participação em programas de pós-graduação, que não é das mais extensas, não é devida à falta de competência para ser professor de pós-graduação ou orientador de mestrado e de doutorado. É certo que tive poucas oportunidades, mas confesso que também não as procurei. Deve-se isso a problemas que deverei esclarecer francamente na parte relativa às minhas atividades de pesquisa. Porém, antes do esclarecimento, creio que seja importante antecipar os motivos: solidão intelectual e responsabilidade. A propósito dessa solidão, cumpre dizer que não me ocorre na graduação, quando os alunos estão por ganhar formação intelectual. Ela ocorre na pós-graduação, quando os alunos, muitas vezes pela própria aprovação no exame de seleção para o programa, tendem a se sentir formados, embora se digam carentes de informações e de instrumental metodológico.

Para concluir esta parte, lembro que no curso de Ciências Sociais da UERJ, os alunos são obrigados a apresentar monografia e a defendê-la como requisito parcial final. É uma obrigação dos estudantes que leva muito trabalho para os professores e da qual não tenho fugido. No meu caso, tenho até o momento um total de 64 (sessenta e quatro) orientações concluídas e mais 97 (noventa e sete) participações em banca, todas com monografias aprovadas. E tenho de somar a isso, como parte da minha dedicação aos alunos, as minhas orientações de iniciação científica tanto na UERJ quanto na UFRJ, todas com bolsas da FAPERJ, em especial, na linha de pesquisa sobre política brasileira contemporânea.

## Pesquisa

Assim que terminei a graduação na UERJ e os créditos de mestrado no IUPERJ, comecei a procurar o tema de minha dissertação. Queria encontrá-lo numa das obsessões da minha vida, num fato que tomara conhecimento aos dezesseis anos de idade e me levava a perguntar sobre ele a todas as pessoas que pensei que me pudessem explicá-lo, mas que não souberam: a grande crise mundial do capitalismo dos anos 30, a chamada *Grande Depressão* em seguida à quebra da Bolsa de Valores de Nova York em 1929.

Sempre me impressionaram aquelas fotos e filmes de imensas filas formadas por desempregados em busca de um prato de sopa, também os muitos papéis espalhados no prédio da bolsa e nas ruas, as histórias de fortunas

que haviam sido formadas e haviam desaparecido da noite para o dia, as histórias de suicídios, as pessoas sem terem o que fazer, sem terem o que comer, o mundo parando a partir dos Estados Unidos, a produção de cobre e de salitre no Chile parada e sem comprador, a queima de café no Brasil, gente passando fome e a produção sendo jogada fora, terras férteis sem utilização, gente sabendo trabalhar e as fábricas paradas. O que era aquilo? Ouvira dizer que um economista inglês, John Maynard Keynes, era quem teria proposto a saída correta. Resolvi ler Keynes, a *Teoria Geral do Juro do Emprego e do Dinheiro*. Não conseguia entender nada. Ninguém me ajudava, nem mesmo os livros de história das doutrinas econômicas, nem a leitura de comentadores que diziam ser especialistas em Keynes. Mas não desisti.

Ao lado daquilo, como meu trabalho docente estava progredindo e prometendo futuro, reconheci que era obrigação ler *O Capital* de Marx. Não podia ficar só nos dois ou três capítulos que havia lido. Tinha de ler a obra inteira, os três livros, aqui no Brasil, publicados em seis volumes. Mal sabia, porém, que lidos os dois primeiros livros e começando o terceiro, ouviria de um aluno de Filosofia, numa aula no IFCS, a pergunta que mudaria a minha vida intelectual, talvez a minha vida toda: -“O que é capital”? Assim, de surpresa, numa aula sobre mais-valia. Só que antes que eu esboçasse uma resposta, ele mesmo falou: -“Uma professora disse que leu *O Capital* inteiro e quando eu perguntei o que era capital ela não soube responder”.

Bastante avançado na leitura daquela obra, eu também não sabia. O aluno não estava de má intenção; ele queria a resposta e achava estranho que não fosse possível para quem tivesse lido aquilo tudo não saber o que seria o próprio título do livro. Só que do jeito que ele queria a resposta era impossível. Marx jamais se preocupou com a possibilidade daquela pergunta e ignorou que pudesse ser feita. Em todo o livro *O Capital*, Marx fala exaustivamente dos atributos do capital, daquilo que seria em ato e não em potência, isto é, daquilo que seria *para si* e não *em si*. Havia com clareza o que seria capital constante e o que seria capital variável, mas que isolados não produziam, só produziam conjugados. Era uma pista. Pensei e não falei. Deixei o aluno sem resposta, dando-lhe razão, porém prometendo que responderia na aula seguinte.

Em casa, na noite daquela quinta-feira, continuando na sexta-feira e no sábado, me debrucei sobre as principais proposições enunciadas n’*O Capital*, numa obsessão de assustar, concentrando no que seriam para Marx *capital constante* e *capital variável*. Consegui o que queria, e muito mais. A resposta a ser dada ao aluno estava pronta: n’*O Capital*, capital é força de trabalho, tanto na sua forma de representação direta em que é capital variável, na pura força

física dos homens, quanto nas diversas formas em que, conjugada com a razão ou com a imaginação, é representada nos instrumentos de produção produzidos pelos homens e nas matérias primas. Isso porque a força de trabalho materializa a *razão* e a *razão* concentra a força de trabalho noutra forma de representá-la, noutra forma de existir. A produção vem a ser decorrente da conjugação das diferentes formas realizadas e representadas de força de trabalho.

Não cabe expor aqui o amplo estudo das proposições básicas d'*O Capital* que fiz na ocasião e que acabei usando na dissertação de mestrado. Devo dizer que elas é que me levaram à conclusão de que a circulação de mercadorias de que Marx falou era subordinada, comandada por uma circulação de direitos de apropriação às diversas formas representadas de força de trabalho. Daí outra conclusão: as chamadas *crises econômicas* são colapsos de circulação de direitos, que mais tarde descobri serem também meios de comando, melhor representados, os direitos e os meios de comando, no dinheiro. Era a resposta que eu perseguira para a *Grande Depressão*.

Portanto, descobrira que o que chamam de *economia* não existe. O que está acima e subordinando tudo que vai da produção ao consumo vem a ser uma ordem jurídico-política de caráter monetário que, quando tem reduzido o seu alcance e fica ausente numa grande extensão da sociedade, provoca aquela que é chamada de *crise econômica*. Trata-se, pois, de um colapso de circulação de direitos ou meios de comando, fenômeno que, no mínimo, exclui grandes parcelas da população dos processos produtivos e lhes tira as possibilidades de consumir o que já estiver produzido.

Com o devido cuidado, peguei a *Teoria Geral* de Keynes mais uma vez. Entendi que, em Keynes, embora até possa ser mercadoria, haja vista a taxa de juros, dinheiro não tem origem na mercadoria, como dizia Marx, e concordei com ele. Fui além, confirmando: dinheiro é direito, objeto jurídico-político que ao ser acumulado é retirado de circulação e pode provocar diminuição da extensão das relações sociais voltadas para apropriação ou uso produtivo das formas de força de trabalho que ao serem conjugadas realizam a produção material.

Sem dificuldades, comecei a reconstruir no meu pensamento as representações das realidades sociais e daquilo que os homens procuravam significar nas vezes em que usavam a palavra *economia* ou o que pretendessem que a justificasse. Não me referia à *ordem na casa* e no direito de os gregos antigos terem criado para o ambiente doméstico essa palavra que, uma vez elevada a significar uma ordem em si não política das sociedades, acabou por

ser tomada por muitos como causa fundamental das ações humanas e explicação irrecorrível para pensamentos, ações políticas, intenções, gostos e tudo que apareça pela frente. Os gregos antigos não têm nada com isso, coisa da qual nem cheguei a duvidar, pois saltei logo da crença que trazia comigo para a certeza da negação do que hoje imaginam que *economia* signifique.

Com entusiasmo infanto-juvenil, dei a conhecer da minha descoberta, acreditando que me acompanhariam em estudos e discussões ou, pelo menos, começariam a rever por conta própria suas concepções de sociedade, de formação social. Qual o quê. Quando muito, diziam ser interessante o que eu pensava e continuavam inabaláveis em seus caminhos e com os seus imaginários nos quais *economia* continuava a ser uma suposta ordem concreta, objetiva.

Tentei falar dessa descoberta na minha dissertação de mestrado. Não consegui. Tanto me desentendi com meus orientadores que acabei desistindo de chegar ao ponto que mais desejava. Fiquei no meio do caminho que projetara; suficiente, porém, para obter o grau de mestre em Ciência Política, e mais: para receber da banca, pela primeira vez no IUPERJ, convite para publicá-la na *Série Estudos*. Minha dissertação *Laissez-faire e Intervenção: caminhos políticos do capitalismo*, a de número 74 a ser defendida e aprovada naquela instituição, foi a primeira a receber aquela distinção, aquele prêmio de publicação no número 24 daquela série.

Acreditei que, com aquela descoberta, outras descobertas às quais por conseqüência era levado e as novas ideias que comecei a ter não seria difícil entrar num doutorado e desenvolver ao máximo o que me proporcionavam. Ilusão; pura ilusão. Não havia ninguém que trabalhasse algo parecido na área de Ciências Sociais; não havia orientador possível. Mas era claro que não podia. Se as ideias eram novas, se a descoberta básica contrariava tudo o que se pensava a respeito, como encontrar alguém que pensasse alguma coisa parecida e estivesse desenvolvendo?

Estava seguro em relação ao que descobrira e que não parava de me levar a novas descobertas e a novas ideias. No meio acadêmico ou onde fosse possível, continuava a falar sobre ela e esperava por contestações, por tentativas de refutação, alguma coisa que me pusesse em dúvida. Jamais ocorreu. Mas foi por aí que senti que as pessoas fugiam de mim quando tentava essa discussão, principalmente os mais velhos, os de formação mais sólida, os mais confiantes. Por mais que me oferecesse, não encontrava nem onde nem com quem pudesse trabalhar minhas ideias. Foi o que me fez entender que estava sozinho, numa

solidão intelectual que precisava ser avaliada para ver que destino podia dar às minhas descobertas e ideias e, sem dúvida, a mim mesmo.

Lembrei-me do início da *Teoria Geral* de Keynes, daquela maneira de apresentar novas ideias que contrariavam as antigas sem dizer que as contrariava, indicando o único e especial caso, *tão raro quanto efêmero* do qual seriam procedentes. A dificuldade de aceitar novas ideias não estava na complexidade ou dificuldade que tivessem em si, e sim no apego às ideias antigas, na dificuldade de abandonar as ideias antigas. Não deu outra: lembrei-me do obstáculo epistemológico, lembrei-me de Bachelard.

Se já estudava Bachelard, passei a estudar ainda mais. Porém, quanto mais me esclarecia e me convenciam de que estava encontrando a resposta, mais me sentia só. Meu consolo eram os alunos de graduação. Eles aceitavam as ideias, mesmo não conseguindo dominá-las, e vibravam. Só que eles não podiam fazer por mim mais do que me dar aquela tão necessária demonstração de confiança.

Entendi que o maior problema era de fato relativo ao tema, à descoberta que fizera, porém, não pelas dificuldades próprias das novas ideias, e sim pelo que podia destruir de certezas nas muitas mentes formadas na crença da existência de *ordem econômica*. Para muitos, *economia* era o óbvio. Eu estava querendo contrariar, negar o óbvio. Para complicar, descobri que, na mesma língua, começara a usar uma nova linguagem, na qual a ausência do *econômico* como realidade objetiva, tratado como realidade imaginária, era o mais destacável, desafiador, até instigante, mas causador de um problema de comunicação difícilíssimo de superar.

Se já era um estudo interdisciplinar, ficou ainda mais. Ciência Política, História, Filosofia, Epistemologia, Sociologia, Antropologia, Direito e - por que não? -, Economia. Sim, Economia com *E* maiúsculo, a disciplina, a ciência, que, como as ciências que foram criadas ou tiveram suas bases na chamada *Revolução Científica Moderna*, tem relações com algum argumento político com fundamentos religiosos, daqueles que usavam não a Bíblia, mas a Natureza, por ser criação divina, como fonte do fundamento em Deus do conhecimento, imperativo do qual as ciências só começaram a se livrar a partir do século XVIII. Sem dúvida, ciência, para mim, passara a ter outro significado; deixara de ser aquela coisa dogmática e opressiva que tantos professores nos impuseram nas escolas. Até a Física de Newton, eu descobrira, mais precisamente com o seu *Sistema do Mundo*, fora criada para ser fundamento religioso de um ideal político.

Redigi um projeto com o título *Economia: obstáculo político e epistemológico*. Foram mais de 50 páginas explicando como construíra as bases a partir das

quais estava produzindo novas ideias e acreditava poder produzir outras. Resolvi guardá-lo esperando que aparecesse a oportunidade. Apareceu. Para minha surpresa, me chegou às mãos um folder do programa de pós-graduação do IEI, Instituto de Economia Industrial da UFRJ. Uma das ementas relativas às suas linhas de pesquisa, a de Economia Política, parecia ter sido escrita por mim. Confiei naquela afinidade, fiz a minha inscrição e fui selecionado para o programa de doutorado do atual IE, Instituto de Economia. Podia fazer um doutorado desenvolvendo o que descobrira e, como ainda iria comemorar, no melhor lugar possível para o tema.

Naquele programa, por não ter formação em Economia, fui obrigado a pagar disciplinas da área em nível de mestrado e tive de me esforçar muito para ler, ouvir e conviver com uma linguagem que, pelas razões do meu tema e da minha transformação, não podia nem queria assimilar, cuidando, porém, de não trabalhar com ela em traduções simultâneas para qualquer linguagem de Ciências Sociais. Tinha de respeitar e entender a linguagem dos economistas, mas preservar a linguagem nova que procurava desenvolver, entendendo com isso não o uso de novas palavras e sim o uso das mesmas palavras numa nova ordem de pensamento, no qual não haveria imagens ou ordens *econômicas* e no qual estas, que teriam de ser citadas por serem dos pensadores com os quais trabalhava, teriam outras relações e, por isso, novos significados.

Devo dizer que, se alguma vez tive medo de que rejeitassem minhas ideias naquele Instituto, passei a não me preocupar com isso, uma vez que havia um ambiente muito favorável a pensar em soluções políticas para aquele momento pelo qual o Brasil passava, que era aquele de inflação alta, ameaçando hiperinflação. Quem, no meio de tantas, me parecia a grande personalidade daquele programa de pós-graduação, a professora Maria da Conceição Tavares, dava exemplo, não parando de dizer nas muitas conversas extracurriculares, bem ao seu jeito: - “A solução para mim é política”. E encontrei em alguns professores dúvidas a respeito da pureza do que seria a *ordem econômica*. Não estava completamente fora d’água.

Com muito sacrifício, de várias espécies, concluí os créditos e fui aprovado num exame de qualificação de exigências extremas. Podia, enfim, me dedicar ao projeto teórico, preparar uma tese e submetê-la a uma banca interdisciplinar com maioria de economistas. Meu orientador, o professor Ricardo de Mendonça Lima Tolipan - a quem, *in memoriam*, dedico este memorial -, diante do que apresentei para desenvolver, resolveu me deixar livre. Nenhuma decisão poderia ter sido melhor. Ele entendeu o meu drama; entendeu que eu estava sozinho e que só podia mostrar a pertinência do que pensava depois de

desenvolver um longo trabalho. Não foi omissivo, queria notícias, acompanhava, no entanto, sem interferir. Proporcionou a liberdade intelectual que eu precisava.

Quando, depois de longo tempo, a tese estava próxima das condições de ser apresentada e defendida, a cerca de oito meses do encerramento do prazo, recebi de meu orientador mais uma aprovação informal e um pedido para que eu esperasse pelo seu regresso e recuperação da cirurgia cardíaca que iria fazer em São Paulo. O ajuste final e a defesa estavam próximos. Porém, na cirurgia, meu orientador sofreu uma embolia cerebral e, em consequência, um AVC que o deixou hemiplégico. Seu estado era grave e não podia receber visitas mesmo de volta à sua casa. De imediato, foi aposentado.

Fiz o trabalho de acertar a tese para defesa debaixo da notícia de que ele não voltaria e de que teria de encontrar outro orientador. Foi impossível. Não havia quem tivesse tempo disponível, muito menos quem aceitasse, por muitas razões acadêmicas, orientar em cima da hora. Não fosse o próprio professor Ricardo de Mendonça Lima Tolipan superar a pior fase daquele acidente e entrar em contato comigo a pouco menos de dois meses do fim do prazo, talvez as coisas tivessem complicado a ponto de ficarem incontornáveis.

Com meu orientador de volta, fiz, então, duas defesas de tese: a primeira na casa dele, somente para ele, exigência que me fez para me liberar para a defesa pública, na qual a tese, já com o título reduzido para *Economia: obstáculo epistemológico*, veio a ser aprovada e me deu o direito de receber o diploma de *Doutor em Ciências, Economia*.

Na tese concluída, as ideias já eram em número bem superior ao das ideias com que havia começado o trabalho. E não paravam de proliferar. Por isso resolvi não me dedicar à publicação integral do que havia defendido. Tinha ainda o que acrescentar e também de verificar de algum modo a recepção que aquelas ideias podiam ter. Assim que pudesse, destacaria algum de seus capítulos para publicá-los sob a forma de artigo. Foi o que fiz ao submeter o capítulo 8, intitulado *Dinheiro: realidade e representação*, para publicação na *Revista Internacional de Estudos Políticos* da UERJ. E nada podia ter sido mais significativo do que as palavras de aprovação do parecerista, que transcrevo pelo muito que representam em termos de compatibilidade com o que escrevi até agora neste memorial.

O trabalho *Dinheiro: realidade e representação* me parece de excelente nível. Trata-se de uma análise interdisciplinar, que vincula o tema não apenas ao mundo da economia, mas ao da história, direito e

sociologia. Acredito que os leitores dessa nova revista, assim como eu, muito aprenderão sobre o assunto. O meu parecer, portanto, é pela publicação do texto.

Foi a confirmação do que eu acreditava ser a qualidade da tese como um todo e não só daquele artigo. Para melhorar, soube que foi lido com aprovação no meio acadêmico próximo do tema. Talvez daí a razão de um dia ter sido convidado para compor a banca examinadora da tese do, hoje, professor da UFRJ Maurício Médici Metri, orientada pelo professor José Luís da Costa Fiori. O artigo foi citado na bibliografia daquela tese.

Cauteloso, porém, bem antes de começar a redigir a tese, reconheceu que não seria possível alguém aceitar aquelas ideias sem uma ampla discussão epistemológica, isto é, sem uma ampla discussão a respeito de criação (origem), estrutura (organização lógica do conhecimento em si) e valores do conhecimento. Para qualquer pessoa, querendo ou não aceitar aquelas ideias, seria impossível entendê-las sem uma discussão epistemológica prévia. Por isso, na tese, dediquei os dois primeiros capítulos a essa necessidade de esclarecimento de suas bases epistemológicas. Não esperava é que um problema me aparecesse e que para ele tivesse de encontrar uma solução que nada mais veio a ser que uma nova noção: a de inconsciente científico.

O problema é que o título da tese não encontrava correspondência no desenvolvimento feito por Bachelard em torno da noção de obstáculo epistemológico. Em Bachelard, obstáculo epistemológico foi tratado como quase somente pertencente aos componentes psicológicos do conhecimento, raramente resvalando para componentes de caráter social ou político. Minha sorte é que o pensamento de Bachelard não fecha a questão e dá abertura para que esses componentes sejam explorados. Foi o que fiz usando Sociologia. O resultado foi o capítulo 2, *Obstáculo Epistemológico e Inconsciente Científico*, que, segundo um dos membros da banca examinadora da tese, a professora Marly Bulcão, conhecida aqui e na França por seus trabalhos sobre Bachelard, mereceu a sua aprovação.

Só que a professora Marly Bulcão não se limitou àquela aprovação. Pertencente a *l'Association des Amis de Gaston Bachelard*, que publica os *Cahiers Gaston Bachelard*, foi convidada para coordenar uma edição especial com o título *Bachelard au Brésil*, e me honrou com o convite para publicar naquele número o capítulo 2 da minha tese na forma de artigo, devidamente traduzido para o francês por uma especialista.

O problema é que o capítulo ultrapassava em muito o número limite de páginas definido para os artigos daquela publicação, que é de 14 (quatorze) páginas. E, de acordo com a diagramação daqueles cadernos, meu capítulo dava um total de 23 (vinte e três) páginas. Não podia ser publicado. Então, o diretor daqueles cadernos resolveu fazer uns cortes para reduzi-lo. O total ficou em 19 (dezenove) páginas. Continuou bem acima do limite. Cheguei a desanimar quando soube do problema. Porém, na reunião do *Comité de Rédaction*, decidiram abrir uma exceção e publicá-lo. Assim, quero crer que a noção que criei e desenvolvi de *inconsciente científico* foi publicada na França pelas *Éditions Universitaires de Dijon* indicando a sua aprovação por aqueles que são os principais responsáveis pela preservação e divulgação da obra de Gaston Bachelard.

Para confirmar essa aprovação e o meu direito de participar entre aqueles que estudam a obra de Gaston Bachelard, a *Association des Amis de Gaston Bachelard* me convidou para o *Colóquio Internacional Bachelard: Razão e Imaginação*, realizado na UERJ, no qual apresentei o trabalho *De Bachelard para as Ciências Sociais*, que foi publicado no livro organizado pela professora Marly Bulcão que tem o título daquele colóquio.

Mas, apesar de toda a importância que dou à linha de pesquisa epistemológica aberta pela descoberta da inexistência de *economia*, não me limitei a ela. Tinha outra grande obsessão. Com minha maneira de pensar transformada, há muito desenvolvo estudos sobre política brasileira contemporânea, mais precisamente sobre o Brasil republicano, sobre o qual tenho vários artigos publicados e um livro esclarecendo um dos seus mais intrigantes fatos: a renúncia de Jânio Quadros ao mandato de presidente da República.

Nessa linha de pesquisa, consegui chegar também a várias ideias novas. Uma delas, em combinação com os estudos da outra linha, me levou a falar da oposição entre comando estatal e comando privado do capitalismo no Brasil e à conclusão de ser incorreto o uso da expressão *intervenção do estado na economia* ou aquilo que eu mesmo indiquei no título da minha dissertação de mestrado, *Laissez-faire e Intervenção: caminhos políticos do capitalismo*, querendo dizer intervenção do Estado no capitalismo. Seja qual for desses objetos aquele que se queira dizer que está sob intervenção, *economia* ou capitalismo, termina por indicar uma ordem não política, o que se tornou impossível de aceitar depois que mudei minha concepção de realidade social.

De maneira diferente, digo que o problema não é de intervenção e sim de comando do capitalismo. Daí indicar que no Brasil, desde a Revolução de 1930,

na qual o mais importante dos ideais estava no de industrialização do país, que em todo o canto do mundo tem a ver com novas possibilidades bélicas e atraí militares para ele, a principal crise do século XX foi relativa à definição daqueles que deviam ser os comandantes supremos do capitalismo: ou o Governo ou a burguesia, então pequena e muito localizada. Desde novembro daquele ano, quando por meio de intervenção o Governo Provisório encerrou o chamado *Governo de Quarenta Dias* em São Paulo, começou a crise que se expressou na Revolução Constitucionalista de 1932, noutras ações políticas como consequência daquela revolução e terminou com a UDN e pequenos partidos afins de um lado e a coligação de raízes getulistas PSD-PTB de outro, nos quase 19 anos que foram de uma ditadura a outra.

Na linha de pesquisa sobre o Brasil, segui estudos de conjuntura internacional e acabei por escrever um artigo com o título “*Mercado*” e “*Globalização*”, assim mesmo, com aspas, que me levou a uma história curiosa, irônica, que bem mostra as dificuldades de se ter novas ideias e se fazer entendido.

Estimulado por um ex-aluno, Weber de Barros Junior, que fez a versão desse artigo para o espanhol, cuidei de enviá-lo para que o submetesse à avaliação do comitê editor da *Revista de Historia y Sociedad Peru Contemporâneo*, da Universidad Nacional Mayor de San Marcos, que estava por lançar o seu primeiro número. Mais do que aprovado, recebeu a distinção de ser o artigo de abertura daquela revista. Porém, apesar de falar de “mercado” entre aspas e de não usar a palavra *economía*, tive a meu respeito as seguintes palavras na contracapa:

*EN ESTE NÚMERO: Valter Duarte, economista brasileño, reflexiona sobre las implicancias ideológicas del mercado y la globalización.*

Pois é, *economista brasileño*, e nem mandei nada assim ligado ao meu nome, nem referência ao grau de doutor que recebi no Instituto de Economia. Por isso, que tem sido tão comum acontecer comigo, é que tenho tomado todos os cuidados possíveis nas minhas relações acadêmicas e tenho procurado agir com responsabilidade, duvidando do direito que tenho de contrariar quem não pensa como eu e, ao mesmo tempo, por me abster de contrariar, preservar minha maneira de pensar, sem enganar, sem fingir que penso como pensava antes, que era mais próximo de como, em geral, alunos e professores continuam pensando em relação a *economía*.

Na minha experiência no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Ciência Política do IFCS, nas poucas vezes em que dei a conhecer minha maneira de pensar, senti que podia causar problemas. Evitei. Deixei os alunos à vontade e que viessem os que se interessassem em fazer algum trabalho na linha de pesquisa *Epistemologia e Política*. Para estudar sem compromisso, vieram vários; para ser orientado e redigir a dissertação, somente um, que foi Rafael Baère da Cunha, cuja dissertação *O Nascimento da Democracia ou Política e Oralidade Helenas*, na qual fez farto aproveitamento de meus trabalhos, foi aprovada com louvor e com indicação de publicação.

Nesse progresso calmo, nem um pouco forçado ou autoritário, registro também a dissertação defendida no ICHF da UFF, no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política daquela universidade, por um ex-aluno de graduação do IFCS, Ricardo Gaulia Borrmann, *Tal mercado, Tal príncipe: o Paradigma da Perfeição na Economia Política Burguesa*, na qual citou muitas passagens de minha tese e mostrou o quanto aceitou as ideias das aulas dos tempos da graduação.

Em prosseguimento, vale falar, em resumo, de meus principais resultados de pesquisa, de algumas dessas descobertas e ideias que digo que me transformaram e me levaram à solidão intelectual, como também me levaram a apurar o meu senso de responsabilidade para divulgá-las e torná-las aceitáveis, pois isso, é conveniente repetir, não depende das qualidades ou dificuldades que possam ter. Mesmo que não relacione todas nem faça referência a todos os trabalhos em que elas estão, será possível dar uma noção do que contrariam e do que valem como desafio para transformações intelectuais.

A primeira delas já foi aqui falada e veio a ser a razão da ruptura com a minha formação anterior e da entrada numa nova formação, em rigor, transformação: a descoberta de que *economia*, ou *ordem econômica*, não existe, apresentada com volumosa fundamentação epistemológica na tese *Economia: obstáculo epistemológico*, para a qual acrescentei recentemente o subtítulo *estudo das raízes políticas e religiosas do imaginário liberal*, e na qual falo da criação do imaginário econômico, dos seus fundamentos religiosos e da sua adoção política.

Decorrente dela, repetindo, veio a ideia de que a chamada *economia* vem a ser um conjunto de relações jurídico-políticas no qual circulam direitos ou meios de comando, que são as criações monetárias, dinheiro. Por isso, as chamadas *crises econômicas* vêm a ser colapsos de grande extensão da circulação

de direitos ou meios de comando nas relações nacionais ou internacionais relativas aos objetos que vão da produção ao consumo.

Dinheiro é um elemento jurídico-político, expressão da violência legítima monopolizada por Governos nos seus domínios territoriais, sendo distribuído por estes como objeto de específica política pública e confrontado entre eles como objeto de relações internacionais. Não é meio de troca de mercadorias, nem reserva de valor, pois o que guarda em si é direito ou meio de comando definido de modo aritmético e assim relacionado. Sua origem na história está provavelmente no momento em que as moedas, que eram criadas por prerrogativas de líderes de povos - reis ou imperadores - para homenagear, passaram a ser utilizadas na vida militar para substituírem os saques como forma de retribuição e premiação dos guerreiros. Nos dias de hoje, é produzido em segredo político por Governos ou bancos centrais, sendo usado principalmente no aproveitamento de suas possibilidades não militares, possibilidades essas que ao serem desenvolvidas contribuíram de modo decisivo para a ideia de *ordem econômica* e a sua aceitação.

Como a descoberta básica exigia, desenvolvi fundamentos epistemológicos que levaram a novas ideias em relação a valores do conhecimento, que hoje têm destaque próprio e, mesmo quando não são apresentadas de modo explícito, porque nem sempre é possível, estão presentes em grande parte do que escrevo e do que falo nas palestras, nas apresentações de trabalho, nas aulas, sempre com cuidado. De grande importância, pelo que pode transformar, é a ideia de que o aparecimento histórico do ideal de verdade-adequação, principal imperativo da concepção de saber ou conhecimento como ato de reprodução, que é o que nos domina do ponto de vista cultural, tem raízes políticas vinculadas a um projeto de dominação e construção de uma ordem universal e hierárquica de povos.

Ainda nessa linha, lembro a ideia de *inconsciente científico*, sobre a qual falei e do trabalho publicado em que está desenvolvida e demonstrada, e a de que a Natureza foi descoberta como meio de fundamentação política em Deus, como fez o jusnaturalismo, que é uma das mais importantes raízes das chamadas *ciências modernas* e da Economia Política. A Natureza foi a fonte de fundamentação divina por meio da qual o conhecimento laico escapou das autoridades eclesásticas, conquistou autoridade e possibilitou a chamada *Revolução Científica Moderna*.

Lembro ainda a ideia, talvez somente uma descoberta, mas de grande importância, de que civilização, de fato, é um processo relativamente recente, iniciado apenas no final do século XVII na Inglaterra, como está fundamentado

no capítulo 4 da tese, *Civilização e Burguesia*, processo esse que se espalhou pelo mundo a partir do século XIX e que é mais recente ainda no Brasil, como está fundamentado no artigo *Fernando Henrique e a Civilização*, publicado na *Revista de Ciência Política Acheegas.net*, em 2003.

Há muitas outras ideias, novas, sem dúvida, porque foi um novo mundo que se abriu e não para de me levar a outras ideias e a fazer novas descobertas. Acontece que não seria de bom-tom continuar a relacioná-las. Tenho mais é que lutar para divulgá-las e deixar uma ampla frente de novos estudos para que outros se interessem e prossigam com elas. No conjunto, confesso que fazem parte também da luta em que me empenho contra o individualismo, que é crescente no Brasil e põe em perigo o próprio espírito comunitário do povo brasileiro. Luto contra esse crescimento de valores individualistas, hoje tão freqüentes na Ciência Política praticada no Brasil, até nos textos de caráter mais propriamente sociológico que escrevi, como o que leva o título de *Morte Social* e está no livro *Arte de Envelhecer*, em cuja contracapa está destacado um trecho de meu artigo.

A Terceira Idade, vista como a persistência da vida biológica apesar da *morte social*, não leva uma sociedade como a nossa apenas à indiferença ou ao desprezo em relação aos seus *cadáveres*. Ela não se limita também à expectativa da chegada da morte biológica. Está na sua rotina providenciar o *sepultamento* de todos eles. E esse *sepultamento* ocorre quase que diariamente nas muitas maneiras de afastá-los do contato com os *vivos*, segregando-os em quartos, em varandas, em quintais e muitas vezes até naquilo que possa ser considerado simplesmente *uma distração, um passatempo*, como um jogo de cartas numa praça, um encontro diário com antigos amigos num botequim.

Com efeito, antes de encerrar esta parte sobre pesquisa, preciso falar de mais uma das descobertas: a do ideal de equilíbrio político de James Harrington, exposto no livro *The Commonwealth of Oceana*, escrito em 1656. Esse ideal ganhou um modelo matemático no *Sistema de Mundo* de Newton, cujas bases todos nós somos obrigados a aprender nas escolas, e virou modelo de ordem civil pura no *sistema de mercado* de Adam Smith. O ideal de Harrington tem um princípio político, que chamo de princípio da não preponderância, que foi parar na Constituição dos Estados Unidos da América, em 1787, e está na nossa

Constituição de 1988, como esteve nas nossas constituições anteriores da República, tudo isso sem termos a menor consciência dele.

Falei dessa obra e desse princípio no item c do capítulo 6 da tese e no artigo que publiquei com o título *Saber Matemático Saber Político*, no qual falo das diferenças de qualidade entre esses dois tipos de saber, sendo que é parte da luta em que me empenho para mostrar a especificidade do conhecimento das Ciências Sociais de modo a não permitir que as encerrem em qualquer saber matemático ou em qualquer metríctica.

Em 2015, depois de muitas revisões e acréscimos, com as ideias aqui destacadas e o desenvolvimento de outras, o trabalho com base na tese de doutorado foi publicado na íntegra pela EdUERJ, Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Decerto que foi publicado com o título original e o subtítulo acrescentado: “Economia: obstáculo epistemológico (estudo das raízes políticas e religiosa do imaginário liberal)”. O texto da orelha dá uma boa indicação das ideias nele tratadas:

Dizer que “economia” não existe e provar esta afirmação não é muito difícil. Difícil é mostrar como “economia” e todas as imagens e razões construídas em seu nome tornaram-se esse poderoso fenômeno cultural dos dias de hoje. É o que faz este trabalho interdisciplinar vinculando política e religião a razões argumentativas filosóficas e Dizer que “economia” não existe e provar esta afirmação não é muito difícil. Difícil é mostrar como “economia” e todas as imagens e razões construídas em seu nome tornaram-se esse poderoso fenômeno cultural dos dias de hoje. É o que faz este trabalho interdisciplinar vinculando política e religião a razões argumentativas filosóficas e científicas, indicando-as como inconsciente do imaginário e das bases racionais desse fenômeno.

Criado pelo exaustivo argumento de Adam Smith n’A Riqueza das Nações em contrário às práticas monetárias com que comandam as relações sociais da produção ao consumo e fazem do dinheiro o seu próprio fim, esse imaginário foi utilizado de maneira contraditória em favor das atividades burguesas que pretendeu condenar. Atribuir à natureza humana a sua origem – em rigor, a do “sistema de mercado” - foi o meio de fundamentá-lo em Deus para ser tratado como realidade insofismável e indiscutível.

Tratá-lo como obstáculo epistemológico é a proposta para superá-lo e começar novo tempo de estudos e conhecimento em que o

imaginário “econômico” não tenha mais lugar e sem ele tenhamos condições de esclarecer não só essa falsa representação da realidade como os caracteres da violência que, ao invés das necessidades de sobrevivência, domina e comanda a diversidade dos trabalhos humanos.

É essa, enfim, a apresentação resumida do meu mais importante e prolífico trabalho. Com ela, encerro a parte sobre pesquisa, considerando que fiz comigo mesmo a injustiça de não comentar os demais trabalhos que listei no meu relatório de atividades, não por irrelevância da produção, mas pelo bom-tom de dar limites a este memorial.

## Extensão

Participei de várias atividades de extensão nas universidades em que trabalho, ora a convite, ora de minha própria iniciativa. Entre as que devo destacar neste memorial, lembro o *Seminário Sobre Métodos Qualitativos de Análise de Projetos Sociais*, seminário internacional realizado na UERJ, em 1986, no qual tomei parte como coordenador. Aproveitei muito o intercâmbio com pesquisadoras norte-americanas e com os participantes brasileiros, tomando conhecimento de métodos relativos à avaliação de políticas públicas com os quais não tivera contato nos cursos de graduação e de pós-graduação que havia feito.

Na vice-chefia do Departamento de Ciência Política do IFCS da UFRJ, elaborei um projeto para uma série chamada de *Grandes Autores Grandes Obras Grandes Debates*. Teve início com um evento relativo ao *Bicentenário de Nascimento de Augusto Comte*, no qual tomaram parte vários membros da Igreja Positivista. Na mesma ocasião, foi repetido com sucesso no IFCH da UERJ. Mas não teve continuação. Há momentos em que a solidão não ajuda. No entanto, apesar de passado muito tempo, tenho vontade de recuperá-lo. Aquela única experiência foi suficiente para mostrar a importância da interação entre a universidade e a comunidade externa, as contribuições de parte a parte que são a razão de ser das atividades de extensão.

Há muitos anos dou aulas e faço palestras no Centro Cultural Martí Popular de Nova Iguaçu, sempre vinculando minhas atividades acadêmicas e as universidades em que trabalho àquelas e a outras atividades daquele centro. Em geral, são atividades promovidas por professores daquele município e são realizadas no Instituto de Educação Rangel Pestana. São eventos que dão oportunidade de conhecer as demandas intelectuais dos profissionais de

educação de uma cidade, não tão distante em espaço, mas muito afastada de nós em termos de possibilidades de discussão e de estudos de temas políticos, principalmente. Por isso, prossigo à disposição deles.

Lembro também a experiência que tive como orientador no *Projeto Alunos na Praça: fundamentos para uma atuação extracurricular* com estudantes de Medicina, Psicologia e Ciências Sociais da UERJ, que promoviam as mais variadas atividades no bairro da Tijuca, em especial em comunidades carentes. Foi uma troca de experiências estimulante e produtiva a que compartilhei com eles. Tratou-se de temas de saúde pública, de tempo e espaço de lazer operário, de como as relações entre médico e paciente na rede pública são pensadas por pessoas carentes, das condições sociais de famílias de baixa renda cumprirem as prescrições médicas e de outras questões relativas a essa esfera da vida social. Como principal retorno para os alunos, veio o entendimento da importância de adquirir formação interdisciplinar para pensar em políticas públicas e exercer profissões na área de saúde.

Mas as atividades de extensão que me são mais caras foram as duas relativas às lembranças do ano de 1968, cadastradas e realizadas na UERJ, tendo uma delas excelente repercussão em todo o país devido à divulgação nos meios de comunicação de massas. Foram eventos que lembraram as lutas contra a ditadura militar, exaltando, em especial, a coragem da turma de médicos formados na então UEG, em 1972, que num daqueles *anos de chumbo*, em pleno Teatro Municipal do Rio de Janeiro, completamente lotado, insurgiu-se contra a proibição de homenagear o colega de turma assassinado pela polícia numa manifestação estudantil, em 1968, e teve como castigo imediato a suspensão da cerimônia de colação de grau em pleno andamento.

Aquela turma sofreu ameaças, foi obrigada a colar grau em pequenos grupos no gabinete do diretor da faculdade, sob a vigilância de pessoas estranhas ao ambiente universitário, e teve postergada a entrega dos diplomas e do restante da documentação necessária para o início da vida profissional. Mesmo assim, seus jovens médicos não se curvaram, não cederam a nenhuma das chantagens que sofreram, e mantiveram durante muitos anos a vontade de cumprir a homenagem ao colega assassinado.

Por minha iniciativa, que fiz parte daquela turma, mas não concluí o curso médico no mesmo ano por motivos que não devo aqui comentar, foi realizada, em 2008, com apoio do diretor da Faculdade de Ciências Médicas e do reitor da UERJ, a cerimônia de colação de grau daquela turma, que hoje tem, finalmente, como todos os seus componentes desejavam, o nome de Turma Luiz Paulo da Cruz Nunes.

E, como parte daquela recuperação da autoestima coletiva, com significado de comemoração de vitória sobre a ditadura, mesmo que junto com seus terríveis dias tenha ficado no passado, foi realizado o evento *1968: o ano em que nos formamos estudantes*, no Teatro Noel Rosa da UERJ, retrospectiva daquele ano em forma de peça teatral, escrita e dirigida por mim com participação de alunos dos cursos do IFCH e do coral da UERJ.

## Outras atividades externas

Embora não sejam atividades consideradas de extensão, penso que, devido a alguma forma de envolvimento com a comunidade externa, mereçam lembrança nesta seção as muitas participações em programas de rádio e televisão, os artigos escritos em jornais de grande circulação, bem como outros meios de contato com a sociedade que permitiram divulgar parte da produção de conhecimento. Por conta dessas participações, muitas vezes fui procurado por pessoas que haviam ouvido ou visto um programa, ou lido alguma coisa que escrevi. Queriam que lhes esclarecesse alguma coisa ou mesmo manter contato com alguém de um meio, o universitário, muitas vezes visto por elas como algo misterioso e cheio de gente incomunicável. Não os deixei em falta. Como convém nos dias atuais, deixo e-mail para contato e mantenho longa correspondência com os que me solicitam pareceres, comentários e coisas assim sobre a esfera política.

Como foram muitas, e devo dizer que nem todas estão relacionadas no *curriculum vitae*, seleciono apenas algumas dessas participações, sempre representando as universidades em que sou professor, para dar ideia dessa importante relação com os meios de comunicação. Começo pela lembrança da entrevista que dei à *Folha Dirigida*, jornal especializado em educação, que teve o título de *Ensinar a Pensar*, escolhido pelo jornal. Lembro-me da repercussão favorável que teve e do longo período em que fiquei como uma espécie de consultor informal do jornal e de certa vez ter sido chamado para outra entrevista, então sobre o tema *Ciências Sociais: interpretando a realidade*.

Não terá sido por causa disso nem das participações em programas de televisão que um dia me chegou um pedido do jornal *O Povo* de Fortaleza, no mínimo, comprometedor para um professor de Ciência Política. Queriam um artigo sobre *amor sexual* e disseram que a razão de entrarem contato comigo era porque eu seria especialista em pornografia. Não entendi a razão, mas resolvi aceitar aquilo como um desafio para mostrar não só que eu não era nem especialista teórico ou prático em pornografia, como para mostrar que pensava

aquele tema de modo diferente, e que valia a pena publicar o que pensava exatamente por contrariar as mais comuns expectativas em relação a ele. Escrevi o pequeno texto *Erotismo e Pornografia*, que o jornal resolveu publicar com o título *Amor Sexual e Irracional*, mostrando que por lá não o leram ou não o entenderam bem. Mas a troca de título pouco importa, porque o pequeno texto significa uma pequena joia para mim que, nas aulas da eletiva Teoria Política de Max Weber, tenho dado a conhecê-lo aos meus alunos, que o recebem muito bem.

Um dos convites para colaborar com jornais de grande circulação acabou também por me levar a outro inesperado tipo de trabalho intelectual: o de escrever - vamos dar esse nome - microartigos políticos. Sempre sobre temas do dia-a-dia, limitados a 1700 caracteres com espaços, o que não chega nem a 300 palavras. Tinha de dar um jeito de me explicar naquele cantinho de jornal que, segundo soube, repercutia. Era difícil, mas sempre conseguia resolver o problema. Pena que, devido ao falecimento do jornalista que me convidava para escrevê-los, aquela colaboração acabou. Hoje, guardo os 21 (vinte e um) microartigos que escrevi para o jornal *O Dia* entre as coisas que mais gosto de ter feito e que, tenho certeza, me fizeram digno da minha profissão e das universidades que represento. Por isso, transcrevo um deles, no qual tratei o tema pedido à luz de certos princípios de políticas públicas que consegui condensar em poucas palavras. Vale lembrar a data da publicação: 26 de outubro de 2007.

## DEPOIS DO CONFRONTO

A política de confronto tem sua razão de ser na medida em que não se pode permitir que haja dúvidas a respeito de quem tem o monopólio do uso legítimo da violência. Vacilar nessa iniciativa, permitindo que quadrilhas dividam o território público em áreas nas quais o governo não entra, contradiz a própria existência das autoridades. Porém, não se pode confundir operações policiais com operações de guerra convencional, quando tendemos a aceitar vítimas civis como acidentes inevitáveis, talvez porque sejam parentes dos inimigos, o que é de uma crueldade a toda prova.

Apesar das relações de parentesco ou amizade que possam ter com os traficantes, os moradores das favelas não podem ser tratados como um outro povo com o qual o invasor não assumiu responsabilidade pela segurança. Devem ser preservados e

defendidos como qualquer cidadão. E mesmo que sejam usados como escudos humanos, dificultando assim as operações, é obrigatório encontrar uma solução para não atingir inocentes.

Além disso, se a política de confronto for realmente o imperativo do momento, deve ser levada a efeito apenas uma vez. Não se pode deixar as populações mais desfavorecidas da sociedade entregues à própria sorte. O passo seguinte deve ser a ocupação dos pontos estratégicos hoje ocupados pelo tráfico para garantir políticas voltadas a saneamento básico, assistência médica, educação, áreas de lazer e outras necessidades que o poder público pode muito bem atender. O problema será enfrentar os protestos da nossa população cada vez mais individualista, para a qual a solução é matar o máximo de traficantes, como se não fosse fácil nas condições de vida das nossas favelas a sua reposição.

Esse e os demais microartigos, bem como as coisas que falo nas entrevistas, palestras e conferências, têm relação coerente com o que produzo nas linhas de pesquisa. Por isso mesmo, em nenhuma dessas participações fiz qualquer referência a *realidades econômicas*, a *economia*. Não falar nesse imaginário não me impede de pensar nem de dizer nada, nem fico sujeito a contestações dessa ordem que não possa refutar. Mas confesso que procuro evitar o confronto. Não sei se chegou a hora, ou quando chegará, de partir para enfrentar as resistências, os obstáculos epistemológicos que estão no caminho. Aliás, somente por grande necessidade de argumentar, aconteceu duas vezes em programa de televisão ser obrigado a dizer que *economia* não existe. Recebi várias mensagens por correio eletrônico pedindo a tese. Como ainda não estava como eu queria para ser publicada, só mandava a introdução, que indica o roteiro teórico.

Para encerrar esse item, quero lembrar, entre as muitas participações nos programas de rádio e televisão, a participação no documentário apresentado na TV Universitária e exibido no Festival de Cinema de Gramado, *Especial UERJ – 30 Anos de Anistia*. Como participante das lutas políticas e estudioso da realidade brasileira, está lá o meu depoimento.

## **Administração**

De 14 anos para cá, assumi atividades administrativas na UERJ e na UFRJ que exigiram de mim intensa dedicação. Não diria que tanto na UERJ, onde fui

coordenador da área de Ciência Política durante nove anos, quanto na UFRJ, na qual desde a criação do Departamento de Ciência Política, em 1997, trabalhei muito e de várias maneiras.

No IFCH da UERJ, meu problema não passou das providências para manter a disponibilidade de professores de Ciência Política e as escassas vagas de monitoria, o que raras vezes deu dificuldades. No IFCS, porém, as coisas oscilaram de tal modo que houve momentos em que o Departamento de Ciência Política parecia não ter mais condições de continuar.

Criado por iniciativa do professor Aluizio Alves Filho, hoje aposentado, o Departamento de Ciência Política teve como seu momento de fundação aquele em que uma grande e expressiva votação dos alunos de ciências sociais do IFCS elegeu a ele, professor Aluizio Alves Filho, como chefe, e a mim, como vice-chefe, para os encargos da primeira chefia.

Assim legitimados, tomamos posse por ato da Direção do IFCS, mas não fomos reconhecidos nas instâncias superiores da UFRJ e, por isso, o professor Aluizio Alves Filho cumpriu seu mandato sem receber gratificação. Foram tempos difíceis, nos quais, por necessidade de expandir a Ciência Política nos cursos da UFRJ, não podíamos desperdiçar a oportunidade criada pela adoção da cadeira de Ciência Política no curso de Administração da Faculdade de Administração e Ciências Contábeis. Por isso, ao lado das cadeiras que oferecia no IFCS, assumi as turmas abertas naquela unidade durante oito semestres. Dessa maneira, contribuí de modo decisivo para a consolidação da cadeira naquele curso, o que depois nos daria preciosos pontos na contagem da COTAV, Comissão Temporária de Alocação de Vagas, na hora da distribuição de vagas para concurso na UFRJ.

Naquela primeira fase, realizamos o evento comemorativo do Bicentenário de Augusto Comte, um evento de cultura popular e abrimos grupos de estudos com os alunos. Foram dois anos de empenho para consolidar o departamento e preparar as condições para o programa de pós-graduação em Ciência Política que veio a ser implantado.

Assim que deixei a vice-chefia, passei a fazer parte da COAA, Comissão de Orientação e Apoio Acadêmico, participando de tudo que literalmente diz o nome dessa comissão, e também como membro efetivo da banca examinadora das Provas e Entrevistas para Transferência Externa, transferência Interna e Isenção de Vestibular do Curso de Ciências Sociais de 2000 a 2003, voltando em 2005 e 2007.

Mas o grande trabalho veio em 2004. Indicado e aprovado em sessão plenária pelos demais professores para a chefia do Departamento de Ciência

Política, assumi a função quando grandes dificuldades começaram a aparecer e a aumentar. Num quadro que já não era numeroso, vários professores tiveram necessidade de afastamento ou licença por diversos motivos, principalmente de saúde. Em pouco tempo, o departamento ficou à beira do colapso do atendimento de suas obrigações. A necessidade de ter professores substitutos aumentou, sempre exigindo relatórios e mais relatórios justificando os pedidos daquelas contratações temporárias. Até em relação a monitores nosso número era precário. Só tínhamos um. E a previsão de aposentadoria dos poucos professores com que contávamos era para breve.

Entrei na luta para que, em primeiro lugar, o Departamento de Ciência Política não se tornasse insuficiente para as demandas da universidade nem ficasse ausente dos processos decisórios do IFCS. Durante todo o tempo em que estive na chefia, representei o departamento na Comissão de Revalidação de Diplomas do IFCS e, sem dúvida, na Congregação, onde já fora representante dos nossos professores adjuntos. Consegui aumentar o número de monitores para seis, participando de 2005 a 2009 das bancas de seleção desses bolsistas. Era imprescindível manter Ciência Política no programa de monitoria dada a sua importância na hora de prestar contas das nossas atividades e reivindicar o que precisávamos. Da mesma maneira, foi possível manter e até aumentar o número de professores substitutos, o que mais tarde veio a nos garantir vagas para concurso.

Sim, concurso para professor adjunto de Ciência Política. Parecia que jamais haveria. Éramos os últimos da fila na relação que o IFCS consolidara numa reunião da Congregação prevendo novas distribuições. A Direção do IFCS bem que procurava ajudar, mas a disputa por vagas era acirrada, difícil. Era preciso perseverança, paciência e atenção.

Enquanto esperava aparecer alguma vaga, começaram a aparecer problemas de saúde entre os professores, e até em mim, que estava com dificuldades físicas e precisava de uma cirurgia, coisa que acabei deixando para quando não pude mais postergar. E justamente na época do primeiro concurso depois de muitos anos para uma vaga de professor adjunto de Ciência Política, tive de aproveitar minhas férias para sofrer a intervenção cirúrgica. Voltei, ainda na fase pós-operatória, para acompanhar o final do concurso.

Então, sabendo que tinha condições de aproveitar tudo aquilo que deixara providenciado para expandir as vagas de Ciência Política, e contando com o apoio da diretora do IFCS, a professora Jessie Jane Vieira de Sousa, não descansei enquanto não consegui todas as vagas a que tínhamos direito. Num fato inédito na história da UFRJ, às custas de muita luta, foi possível obter mais

cinco vagas no prazo de validade daquele concurso. Ao todo, foram seis novas contratações de professores no espaço de um ano, todos aprovados no mesmo concurso. O Departamento de Ciência Política estava próximo das condições para atender às demandas mínimas por Ciência Política na UFRJ.

Disse que estava próximo porque, apesar das novas contratações, ainda não tínhamos o número necessário de professores para cumprir nossas obrigações de regência de turma. Por isso, no segundo semestre de 2009, quando depois de duríssimos cinco anos lutando pelo departamento passei a chefia para outro professor, ainda assim não descansei. Sabendo que não tínhamos professor para a turma de Administração da FACC, lá fui eu para o *campus* da Praia Vermelha dar aulas para uma terceira turma. Isso mesmo: além das duas turmas obrigatórias de cada professor, peguei outra para não deixar o Departamento de Ciência Política faltar com as suas obrigações. Sem dúvida, sem ganhar nada, salvo a satisfação de resolver um problema. Não custa lembrar também que só nos últimos dez meses de gestão, com o departamento oficialmente reconhecido, passei a receber a gratificação de chefia. No fundo, mais do que a gratificação, valeu o fato de ter saído o reconhecimento oficial do Departamento de Ciência Política.

Sei que não estive sozinho nessa reconstrução daquele departamento, haja vista a colaboração de professores e de alunos com que contei. Porém, eles mesmos reconheceram o quanto dei de mim por esse resultado, o quanto me dediquei. Por isso registraram em atas do Departamento de Ciência Política e da Congregação elogios à minha conduta em todo aquele processo. A realidade do Departamento de Ciência Política é outra, muito diferente daquela que peguei em 2004 quando assumi a chefia. A Ciência Política está sólida e em expansão na UFRJ. Não é diferente a sua realidade na UERJ, para a qual colaborei como coordenador de área, lecionando e orientando monografias.

## **Conclusão**

Decerto que gostaria de falar de muito mais daquilo que fiz: dos artigos, das palestras, das aulas, das diversas apresentações de trabalho e dos diversos resultados de meus estudos que ainda estão por ser divulgados. Não por narcisismo ou algo semelhante; jamais. Memorial, porém, tem limites. É preciso respeitá-los. Não há como falar do significado e do valor de tudo que foi feito numa carreira de longos anos e tantas atividades. Chega-se num ponto em que é preciso confiar e parar.

Se alguma coisa pode e deve ser dita nas últimas palavras deste memorial só pode ser a respeito do caráter da minha vocação para ser professor e estudioso de Ciências Sociais. Entreguei-me a ela, usando palavras de Max Weber, com dedicação apaixonada. Mas nunca me esqueci das inevitáveis relações políticas de quem se dedica a essas ciências, quanto mais à Ciência Política, e da responsabilidade de trabalhar em universidades públicas. Por isso, em toda a minha vida acadêmica, fui, em primeiro lugar, um servidor público. Minha carreira é consequência de pensar assim. É a razão mesmo de ter reunido de maneira indissociável ensino, pesquisa e extensão, além de administração, na minha vida profissional.

Se hoje solicito a promoção para Professor Titular de Ciência Política da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, devo dizer que preservo em mim a consciência de professor responsável pela honra e pela qualidade da universidade pública e gratuita, consciência inseparável da minha vocação.

## Memorial<sup>1</sup>

Rosane Manhães Prado

Ao cursar administração pública como graduação na Escola Brasileira de Administração Pública-EBAP/FVG/Rio (1971), e depois de trabalhar sete anos em Furnas Centrais Elétricas SA (como uma jovem executiva, 1972-1978), eu não podia imaginar que pudesse enveredar pelo caminho acadêmico da antropologia – via mestrado (1987) e doutorado (1993) no Museu Nacional/UFRJ – e depois navegar com tanto gosto nessa antropologia – cultivada, e até cultuada por mim. Já no mestrado e doutorado dei aula de disciplinas da área de antropologia no Departamento de Comunicação da PUC. Após o doutorado, vieram projetos avulsos nos quais trabalhei como antropóloga; e depois veio a UERJ, onde entrei, primeiro, como professora visitante (1994-1995) e, em seguida, fui efetivada (1995) por um concurso. O departamento onde estava então inserida era originalmente o de Ciências Sociais (alocado no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas), que recentemente (2014) transformou-se no Instituto de Ciências Sociais, e que abriga hoje o Departamento de Antropologia, onde afinal agora habito. Nesse percurso, cabe mencionar meus pertencimentos a dois programas de pós-graduação: o PPCIS - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (desde a sua formação em 1994 até 2015) e o PPGMA - Programa de Pós-graduação em Meio Ambiente (desde a sua formação em 2004 até o momento).

*A antropologia como pretexto* – é disso que se trata, e é como se eu tivesse que dizer isso ao mundo sobre a minha relação com ela: em tudo que fiz na minha trajetória acadêmica, parece que a antropologia sempre foi o pretexto, a razão, para viver tantas coisas que aprecio e que me alimentam. Uma vivência sempre fundada na nata das relações que pude construir e das quais tenho tido o privilégio de usufruir ao longo do percurso. Esse sentimento está relacionado às clássicas frentes de atuação na vida universitária: ensino, orientação, pesquisa, extensão, bem como aos resultados em termos de produtos dessas frentes de trabalho, escrever inclusive. Mas o que quero dizer é que tudo o que a antropologia me propicia nessas frentes, ela me propicia porque se trata *dela*, da antropologia: dar aula de antropologia, pesquisar e orientar, trabalhar com

---

<sup>1</sup> Este memorial foi defendido no dia 24 de fevereiro de 2021. A banca examinadora foi composta pelos Profs. Patrícia Birman (presidente), Carlos Alberto Steil, Gláucia Oliveira da Silva, José Sérgio Leite Lopes, Myrian Sepúlveda dos Santos.

textos e imagens – de uma perspectiva antropológica. Porque a antropologia é bonita e gostosa, como digo aos meus alunos para justificar os encantos deles e os meus e a sedução antropológica exercida sobre nós.

Manifestei esse sentimento numa carta ao meu orientador Roberto DaMatta, quando estava experimentando o prazer do meu primeiro trabalho de campo em Cunha em 1985. O que exatamente eu tinha dito, não sei, mas encontrei a carta de resposta (do tempo da datilografia!) nos meus guardados e faço aqui uma homenagem citando o que ele disse, para mostrar o que eu já sentia naquela época, tão no comecinho do meu percurso:

Eu agradeço, profundamente comovido, sua belíssima carta, onde há realmente uma divisão de alguns sentimentos ligados ao nosso ofício. E como sua carta me confirma que ele é realmente nobre e assim deve ser exercido. Muito diferente de outras perspectivas que conduzem ao poder, talvez mais correntes. [...]

Muito bom saber que a nossa Antropologia pode ser alguma coisa que eventualmente ajuda a viver – aguentar essa vida – junto com a música, os livros, as histórias, os casos que ficam na memória, a poesia, o cinema e tudo isso de nobre e bom que os Homens inventaram para gostar do mundo, das pessoas e das coisas. É melhor ser algo que ajuda a viver do que ter a antiga pretensão de ser um desvendador da vida ... Certo?

(Roberto DaMatta, 17/03/85)

Mas não há como negar que, para mim, é a *pesquisa*, mais especificamente a pesquisa de/no campo – e tudo aquilo que aí eu aloco – que melhor traduz essa ideia da “antropologia como pretexto”: as coisas – da vida mesma a ser desfrutada – que vêm junto com o trabalho de campo. Também com relação aos alunos, para mim, se eles são uma companhia tão importante nas aulas e na orientação, é na pesquisa de campo que essa companhia se torna mais rica – quero crer que de parte a parte.

Sem falar nas pesquisas mais pontuais (como aquela no Morro do Vidigal, por ocasião da visita do Papa João Paulo II em 1980, realizada por um grupo de mestrandos coordenado por Rubem Cesar Fernandes), entre o mar e a montanha, dentro e fora do Brasil, eis os lugares de pesquisa que se tornaram lugares do coração: Cunha, SP (1985); Angra dos Reis, RJ (1989); Dundee, Michigan, EUA (1991); Caldas, MG (1992); Ilha Grande, Angra dos Reis/RJ (1999-2009). Em todos esses lugares trabalhei nos moldes clássicos dos nossos e das nossas ancestrais da antropologia, vivendo em cada um deles por período igual ou próximo a um ano; e na Ilha Grande, intermitentemente, ao longo de dez anos. Considerando as delícias e as agruras do trabalho de campo, posso

dizer que sei direitinho ao que DaMatta se refere quando fala do “anthropological blues” (“meu Deus, o que que eu tô fazendo aqui?”). E nessa convivência com tão variados “outros”, ilustro através de mim mesma esse lado das pesquisas que não abrimos mão de relatar, que consideramos também como parte delas, e que afinal constituem o que entendemos como seus componentes. Ilustro com minha própria inserção no campo muito do que tenho a compartilhar com os alunos, com os colegas, com os amigos e com os que leem meus trabalhos.

Minha iniciação nesse tipo de “trabalho de campo” de que tanto gosto aconteceu quando estávamos, eu e o colega Alberto Costa, então estudantes de mestrado, em Arembepe no litoral da Bahia, sob a coordenação de Conrad Kottak, da Universidade de Michigan, fazendo uma prévia para o posterior desenvolvimento do projeto de pesquisa “O impacto da televisão no Brasil rural”, que abrangeria seis diferentes localidades em diferentes regiões do país, inclusive Cunha, onde vim a trabalhar posteriormente. Numa casa na beira da praia, eram três banhos de mar por dia (um de manhã cedo, outro antes do almoço, e outro no fim da tarde), muito trabalho de observação e entrevistas durante o dia, e muito trabalho de discussão à noite, regado a vinho ou caipirinha. Este se transformou para sempre no meu modelito de trabalho de campo; não quanto à estrutura dos eventos, que só na Ilha Grande pôde ser reproduzido tal e qual, mas quanto ao preenchimento e uso do tempo em termos de trabalho e de fruição daquilo que se oferece – o que se aproxima do meu lema mais amplo: “ou é festa ou não presta”. E Conrado, como o chamamos, também se tornou meu modelo para coordenação de pesquisa (anos depois reafirmado por José Sérgio Leite Lopes): sem fazer pressão sobre os assistentes, deixando a gente solta para trabalhar no ritmo pessoal até chegar aos momentos previstos para os encontros, as discussões, os relatórios.

Entendo que esse modelito de “trabalho e fruição” só me foi permitido por causa dos meus locais de pesquisa (e também, de certa maneira, por causa dos meus amenos temas), em especial Cunha e Caldas na montanha e a Ilha Grande no mar. Tão prazeroso a ponto de as visitas comentarem com ironia: “mas isso é trabalho?”. É, com certeza! Mas é, também, *por causa dela, a antropologia*, desde sempre o melhor dos pretextos – que permite juntar tudo isso, tornando privilegiados os lugares onde é exercida. Dançando forró e tomando cachaça na venda na roça em Cunha, seguindo a procissão em Caldas, discutindo as descobertas da pesquisa no banho de mar com os alunos na Ilha Grande ... Isso é trabalho? É. E lembro aqui a colocação de Ingold (um alvo recente de entusiasmo), citando o clássico Wright Mills na *Imaginação sociológica*, sobre o

assunto mais básico do nosso planeta acadêmico – o ofício da disciplina – no sentido de que “não há divisão, na prática, entre trabalho e vida. [...] O profissional intelectual, como Mills o coloca, ‘forma o seu próprio eu enquanto trabalha para a perfeição de seu ofício’, o que ele molda através de seu trabalho é uma maneira de ser.”<sup>2</sup>

Assim é que, para mim, trata-se de lugares que, se já são privilegiados e marcados positivamente por alguma razão – como as belezas naturais de Cunha e Caldas a mil metros de altura ou o mar da Ilha Grande –, de qualquer modo, tornam-se favorecidos e favoritos, como já disse, por poder realizar neles pesquisa antropológica. Stéphane Beaud e Florence Weber,<sup>3</sup> ao falar da produção de dados a partir do trabalho de campo, ressaltam três aspectos, que são: as relações estabelecidas (entre e com as pessoas pesquisadas); a reflexividade exercida todo o tempo; a duração que garanta os aspectos anteriores. Entre as tantas coisas preciosas que alimentam esse tipo de trabalho e que aprendi no conjunto desses que realizei, destaco para mim mesma o que vejo como “a entrada em campo” – tão reveladora com a sua carga, que considero especial, de acontecimentos. Se ao longo da pesquisa tudo pode ser revelador, a mim sempre pareceu que, na chegada, no começo, as coisas falam mais alto sobre o universo pesquisado, seja pelas dificuldades ou facilidades, pelas portas fechadas ou abertas, pelos caminhos que sou levada, ou obrigada, a percorrer. Conto a seguir em sequência cronológica um pouquinho da minha passagem em cada um desses lugares onde a antropologia me serviu de pretexto para estar.

\*\*\*

**Cunha**, interior de São Paulo, uma estância climática a 1.000 m de altura, foi o meu campo primogênito e que serviu de base para a minha dissertação de mestrado *Mulher de novela e mulher de verdade: estudo sobre cidade pequena, mulher e telenovela* (1987). A pesquisa era parte de um projeto amplo sobre o “impacto da televisão” em diferentes localidades do Brasil, coordenado por Conrad Kottak já referido acima, e direcionei uma parte dela para o meu interesse em questões gênero.

---

<sup>2</sup> INGOLD, Tim. *Estar vivo*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 343.

<sup>3</sup>BEAUD, Estéphan e WEBER, Florence. *Guia para a pesquisa de campo. Produzir e analisar dados etnográficos*. Petrópolis: Vozes, 2007.

Cunha, que virou a minha “cidade pequena, paraíso e inferno da personalidade”<sup>4</sup>, foi onde baixei sozinha em janeiro de 1985 para ficar um ano, uma mulher jovem do Rio de Janeiro e sem nenhum homem tomando conta de mim. Depois vi como esses aspectos se relacionavam com pontos fundamentais da pesquisa que vim a desenvolver ali sobre as mulheres locais em contraponto com as personagens femininas de novelas na época. Descobri que eu mesma, por ser do Rio e por ser quem eu era, suscitava questões a respeito daquela cidade e a respeito das mulheres. E aprendi na pele e para sempre que a gente é via e parte das pesquisas que faz; e aprendi também como isso acontece. Um dia lá, entre as descobertas e surpresas antropológicas, me vi junto com a “Viúva Porcina” (da novela *Roque Santeiro*) ocupando o lugar de “quem tem liberdade”, aquela liberdade desejada por todas as mulheres de Cunha e que julgavam que elas não tinham e que eu a Porcina tínhamos – por não estar, como elas, fossem jovens ou mais maduras, sempre prestando contas a um pai, um irmão, um filho, um marido, um namorado. “Você tá pensando que aqui é como o Rio de Janeiro, que você vai e volta, faz e acontece e ninguém sabe?”

Festas, muitas festas Cunha tinha, praticamente todas de base religiosa do catolicismo popular: Semana Santa; Festa do Divino, com os “pousos de folia” (a Folia do Divino) nos bairros rurais, Cavallhada de São Benedito; Festas Juninas; Festa da Padroeira (N. S. da Conceição); Reis. Mesmo sendo religiosos os focos dessas festas, havia sempre, em paralelo e no final, toda uma parte musical e de outra conotação festiva, com as congadas, as folias do Divino e de Reis, e mais os bailes e forrós com inescapáveis viola, sanfona e pandeiro. Era a hora de os amigos visitantes perguntarem se aquilo era trabalho.

Embora depois eu tivesse vindo a fazer novamente as mesmas coisas em outras pesquisas com esse grau de inserção na vida local, foi em Cunha que me batizei, chegando daquele modo, sem conhecer vivalma e conquistando gradualmente a integração na localidade à custa das delícias e agruras do trabalho de campo. Na “roça e na cidade”, tornei-me na época uma pessoa “conhecida”: a Rose, como me chamavam. E minha dissertação é recheada das histórias que me foram contadas e que eu mesma vivi ao longo de um ano nesse lugar onde as relações passavam (com a exigida diplomacia de minha parte) pelo delicado equilíbrio demandado pela personalidade, que aproxima as pessoas mas também cria antagonismos. Costumava retribuir a atenção dos

---

<sup>4</sup>Título de uma parte da dissertação que se tornou um artigo com o mesmo título publicado em Cadernos de Antropologia e Imagem ano 3 n. 4, 1995.

que me recebiam, nas minhas visitas invasivas para conversas e entrevistas, com fotos que tirava nessas ocasiões. Numa época sem os celulares com seus fáceis registros fotográficos, as fotos, especialmente na roça, eram coisas preciosas para os fotografados. Com isso, acabei me tornando “fotógrafa” de aniversários, batizados e casamentos para os quais era convidada, e assim ampliou-se esse canal de manifestação do meu agradecimento, entre outros que pude acionar. Fiz amigos, virei madrinha e comadre, e vivi também a minha transformação num símbolo de prestígio do qual algumas pessoas queriam se aproveitar de modos variados. Muito cuidado e diplomacia em ação!

Em Cunha, como Foote White, tive também o “meu Doc”: a Regina (Regina Andrade Teixeira, “Regina do Seu Dito Foguinho”). A Rê, além de me abrir as portas da sua casa e compartilhar sua família com tudo o que isso pode significar, virou uma grande amiga, além de mediadora e assistente de pesquisa “para as coisas de Cunha”, especialmente para a zona rural à qual eu não tinha acesso fácil. Ela veio depois morar no Rio e somos ligadas até hoje. Como a pesquisa tinha um lado quantitativo de peso, tive que aplicar longos questionários também com componentes qualitativos, o que em geral tomava mais de uma hora, e só comecei a fazer isso depois de seis meses que estava lá, de modo a – sendo já conhecida e conhecendo melhor as pessoas – poder contar com a boa vontade daqueles que eu tinha que pescar para entrevistar. Eram 100 questionários seguindo uma amostragem específica que ainda não sei explicar direito: na roça e na cidade, homens e mulheres, com TV e sem TV, faixas etárias variadas, religiões variadas. Mesmo com a minha implicância, que ainda persiste, com dados quantitativos, pude usufruir bastante esse lado da pesquisa. Com a companhia e o apoio da minha Doc Regina, tirava proveito de cada “evento” em torno da realização dos questionários, sobretudo na roça: as chegadas em cada casa, as pessoas ressabiadas e em geral resistentes a serem entrevistadas; o sempre terrível café que era oferecido, mas que era irrecusável, já que era o que havia para ser oferecido; as coisas maravilhosas que eram compartilhadas, mais antes e depois do que durante a aplicação dos questionários. Isso sem falar nas aventuras e nos percalços e seus rendimentos: as viagens e o conhecimento de todos os bairros rurais; o carro atolado no barro em época de chuva e o socorro que aparecia imediatamente ninguém sabe de onde em lugares tão isolados; ter que ficar e pernoitar (“pousar”, na linguagem local) porque a estrada não dava passagem, e isso mediante convite dos donos da casa, com direito a tomar uma cachacinha, jantar e – maravilha – conversar muito antes de ir dormir e aguardar o dia seguinte para voltar para a cidade. E em tudo, sempre, o recheio das descobertas antropológicas.

Imagino que não estou dizendo aqui nada que colegas não tenham também vivenciado de alguma maneira nos seus trajetos semelhantes de trabalho de campo, com cafés igualmente terríveis – metafóricos ou não – que tiveram que tomar. E eu mesma vivi situações semelhantes em outras pesquisas que vieram. Mas o que quero marcar é o meu batismo em Cunha e o quanto tudo isso significa para mim com o enquadramento da antropologia.

Em **Angra dos Reis (RJ)**, nos oito meses que vivi lá em 1989, trabalhei em outra pesquisa coordenada por Kottak “Ecological awareness and risk perception in Brazil”, e que estava ainda começando, no caso voltada para a reação da população local à usina nuclear (o complexo de usinas, sempre referido localmente como “a usina”). Essa pesquisa, como a de Cunha, também tinha o lado quantitativo com aplicação de questionários a uma amostra da população, desta vez referida aos diferentes bairros da cidade. Aguardei também um tempo para me integrar antes de planejar a distribuição dos questionários e contratar assistentes, enquanto ia estabelecendo outros contatos necessários com órgãos públicos e a ONG Sapê - Sociedade Angrense de Proteção Ecológica, criada na década de 1970 no bojo da luta contra “a usina” e que é até hoje atuante nesta e em outras frentes de movimentos ecológicos.

Para ir aterrissando e travando conhecimento com a realidade local, eu escutava direto a Rádio Angra, o que me permitiu de fato ter uma clareza das diferentes áreas da cidade e de suas respectivas questões, através das manifestações dos moradores nos programas da rádio que faziam esse tipo de conexão. E paralelamente comecei uma pesquisa no jornal *Maré* (do mesmo grupo da Rádio Angra), que durou para além da aterrissagem da qual eu precisava e abrangeu o período, então quase completo, de 9 anos da existência do jornal. Na pesquisa desse jornal, focalizei, além do tema central da usina, outros temas “ecológicos”, o que resultou num relatório/catálogo (não publicado) que chamei *Maré de ecologia: Catálogo de matérias sobre ecologia e questões ambientais no Jornal Maré (1980-1988)*, contendo títulos e súmulas das matérias encontradas naquele período.

Era então o primeiro ano do mandato de Neirobis Nagae como prefeito de Angra dos Reis, o primeiro prefeito do PT num governo municipal do estado do Rio. Todas as secretarias, todos os cargos pareciam uma festa de entusiasmo e idealismo em várias frentes em prol da cidade, movidos por um lado do PT que gostaríamos de ver hoje ressuscitado. E quanto à usina, estava então em andamento a elaboração de um inédito “plano de evacuação”, envolvendo várias atividades articulando Prefeitura, Furnas (depois substituída pela Eletronuclear) e diversos segmentos da população. Peguei uma carona muito

produtiva nessas atividades: participei de reuniões diversas e em diversas localidades para “explicar o plano”; visitei a usina com professoras primárias; subi morros do entorno de Angra numa caminhonete com funcionários da Defesa Civil para “conversar com os moradores” – e nesse contexto pude com certeza captar coisas muito ricas quanto à reação das pessoas à usina. Numa ocasião, depois de ouvir um técnico afirmar que “uma usina nuclear não explode” e dar a costumeira longa explicação para dizer que o plano de evacuação só caberia mediante a “possibilidade da possibilidade” de ocorrer um acidente, uma pessoa na plateia pergunta “e se explodir?”. Além dos dados para o projeto mais amplo, esses materiais foram usados no meu artigo “A beleza traída: percepção da usina nuclear pela população de Angra dos Reis” (*Antropolítica* nº 12/13, 2002). O título traduz a síntese da reação das pessoas em Angra na época à presença da usina ali: como colocar justo ali, naquele lugar tão belo, aquela coisa nefanda que era a usina? Do lugar onde eu morava em Angra, avistava a Ilha Grande, onde tempos depois fui trabalhar. Era “a bela” – a Ilha – por oposição à “fera” – a usina.

Depois de Angra, veio a bolsa sanduíche para os Estados Unidos (1990-1991) e aí foi a vez de a cidadezinha americana de Dundee ser o meu campo de estudo. Só voltaria ao tema e ao projeto que me levou a Angra na volta e na cidade de Caldas (MG) no ano de 1992.

**Dundee**, Michigan (EUA) foi a cidade convenientemente escolhida perto da Universidade de Michigan em Ann Arbor para fazer a pesquisa sobre uma small town americana como contraponto à cidade pequena brasileira de Cunha estudada antes. Depois de um ano de cursos no Departamento de Antropologia da U of M, me mudei para Dundee, para passar um ano redondo, dessa vez acompanhando o ano calendário de 1991. Trabalho de campo com seus sabores e dissabores: em Dundee comecei com o extremo incômodo de chegar em fevereiro de 1991, com a cidade toda enfeitada de laços amarelos “supporting our troops” em referência à Guerra do Golfo recém-iniciada: troncos das árvores, pilastras das varandas, vitrines das lojas ... tudo com grandes laços amarelos que a mim me afrontavam. Passei um mês encolhida dentro de casa, só lendo o jornal local e indo ao supermercado, com o “anthropological blues” me consumindo. O primeiro evento público ao qual compareci em Dundee, em fins desse fevereiro gelado, foi uma manifestação no coreto da praça central (o *band stand*, que é ali também um memorial aos mortos em todas as guerras das quais os americanos haviam participado), precisamente em homenagem aos então soldados da Guerra do Golfo. O frio indecente aumentado pelo vento de Michigan, as orelhas congeladas podendo quebrar e

cair no chão, e enquanto ouvia os discursos e poemas dos estudantes da High School, eu me perguntava aquilo que tanto conhecemos e que muitas vezes nos perguntamos quando as agruras tomam conta e a gente não sabe cadê as delícias do trabalho de campo: “meu Deus o que que eu tô fazendo aqui?”

Por fim as coisas se resolveram quando procurei o jornal local (o semanário *The Independent*) para fazer uma assinatura e conheci o casal de donos/editores e eles me propuseram publicar uma entrevista que ficou com a legenda: “Cultural anthropologist studies small town life” (“Rosane Prado, a cultural anthropologist from Brazil, will be spending this year living in Dundee, observing small towns and learning about life here”). Isso me facilitou os movimentos que vim finalmente a fazer em seguida. Ao contrário de Cunha, onde fiz o caminho pessoalizado de alguém sempre me remetendo a alguém, em Dundee, tive que fazer o caminho das instituições, o que já me revelava, da perspectiva de DaMatta, algo sobre a sociedade americana como mais referida à igualdade/individualismo, por oposição à sociedade brasileira como mais referida à hierarquia/pessoalidade. Pesquisei as oito denominações religiosas ali presentes, frequentando cada Igreja por um mês, como um meio de mergulhar na vida local; mas também frequentei clubes e associações, entre os quais me tornei afiliada ao Old Mill Restoration Committee, um grupo pequeno que cuidava da manutenção da antiga estrutura de um moinho industrial, considerado localmente como um patrimônio associado à identidade da cidade. Esse grupo me adotou e eu o adotei, passando a participar de suas atividades.

Acho que o máximo da minha disposição de participar da vida local através das instituições foi ter frequentado algumas atividades da High School, tais como: sendo plateia em jogos esportivos, indo a bailes e a cerimônias internas de premiação, e sendo “aluna” em três disciplinas nas quais “me inscrevi” – e com isso, revivi de forma hiper deslocada tudo o que tinha conhecido com tanta intimidade como uma adolescente estudante de intercâmbio no Missouri 25 anos antes. Considerando a grande compartimentação entre as atividades dos “adultos” e as dos “kids” e sendo a escola o mundo predominante destes, o constrangimento era grande de parte a parte. Entre me ver em aula com esses “colegas” e me ver descascando batatas com as mulheres num mutirão de construção de uma igreja dos Adventistas de Sétimo Dia, não sei onde cabia mais o “ai meu Deus o que que eu tô fazendo aqui?” Mas é claro que tudo rendeu muito, muito mesmo, como se pode imaginar, e a minha tese de doutorado *Mitologia e vivência da cidade pequena nos Estados Unidos* é alimentada por essas vivências.

Em Dundee, a estranheza que podia causar a presença de uma criatura pesquisadora parece que era ampliada no meu caso: uma mulher, cosmopolita para uma cidade pequena, antropóloga, brasileira e mais: tomando a eles próprios como tema de estudo. É digno de nota que todos ali ficavam surpresos e achavam incrível o fato de estarem sendo estudados; e muitos de meus colegas do doutorado em antropologia da U of M, além de também ficarem fascinados, me diziam: “É isso mesmo, escreva a tese e não publique nada nunca aqui.” Numa época em que começava a reverberar a crítica fortíssima dos pós-modernos americanos sobre a “autoridade etnográfica” e o não compartilhamento das pesquisas com os grupos estudados, isso seria como uma vingança, que inverteria a atitude dos pesquisadores “do centro” em relação aos pesquisados “da periferia”. De fato, nunca traduzi e nem publiquei em inglês nenhuma parte da tese; apenas por aqui, em português mesmo, mas não porque eu quisesse atender às recomendações dos colegas americanos como uma resposta aos autores centrais, e sim por causa dos meus mistérios de perder os bondes das publicações, dos quais falarei adiante.

**Caldas**, no Sul de Minas, foi para onde me dirigi logo depois de voltar dos dois anos passados nos Estados Unidos, de novo para ficar um ano e completar a pesquisa do mesmo projeto sobre consciência ecológica e percepção de risco no Brasil coordenado por Kottak, que tinha coberto Angra em 1989. Assim como outras cidades abrangidas no projeto, Caldas tinha a sua marca de risco, no caso as minas de urânio ali exploradas e já esgotadas mas cujos resíduos ficaram no município, junto com a empresa Indústrias Nucleares do Brasil - INB, sediada no município vizinho de Poços de Caldas e administrando tudo isso. Sendo também uma cidade pequena, Caldas era referida aos dois temas com os quais eu estava então envolvida: meio ambiente e cidade pequena.

Diferentemente dos demais lugares pesquisados na minha trajetória, Caldas foi o que demandou para a própria vida local uma atenção de intensidade muito menor do que as outras localidades. A tarefa de aplicar os questionários do projeto foi dividida entre Poços de Caldas (a cargo de assistentes contratados) e Caldas (a cargo de mim mesma) e no mais, tratava-se de observar e acompanhar qualquer acontecimento envolvendo as minas de urânio, a INB, e qualquer ação referente a “ecologia e meio ambiente” no âmbito dos dois municípios – como foi o caso da criação do Conselho de Meio Ambiente de Caldas. Era o ano da Eco 92, mas tudo isso ocorria ali num ritmo nada intenso, o que me permitiu flunar no ambiente humano e físico de Caldas, morando na estância hidro-medicinal de Pocinhos do Rio Verde, a 1.100 m de altura, bairro a 8 km da cidade. Montanhas, rios, riachos, cachoeiras, estradas

de terra e trilhas ... Dessa vez, era esse o cenário a usufruir (e receber amigos pra de novo fazerem aquela pergunta).

“Questões ambientais” pairavam distantes dos ares bucólicos de Caldas, à exceção da destruição das montanhas em volta para extração de pedras, que já era então um motivo de preocupação para as pessoas que se tornavam alertas quanto ao fato, e hoje é muito mais ainda. Além dos dados referentes a meio ambiente coletados para o projeto coordenado por Kottak, Caldas teve para mim um outro significado importante: muito semelhante a Cunha em vários aspectos físicos e culturais; e, tendo sido visitada logo depois de Dundee, Caldas veio a completar o estudo que havia sido feito sobre Cunha tantos anos antes, servindo como o contraponto por mim desejado entre cidade pequena brasileira e americana.

A **Ilha Grande**, posso dizer que é o coroamento, não só em termos cronológicos mas em muitos sentidos, dessa sequência de trabalhos de pesquisa aqui relatados – a Ilha com suas delícias, que, compartilhadas com os alunos, permitiu a mais aproximada reprodução do modelo original daquela “prévia de pesquisa” realizada na minha iniciação em Arembepé: prazer e trabalho via exercício antropológico. Eis, como ilustração do que digo, parte de um e-mail recebido de uma aluna logo em seguida de uma primeira ida dela à Ilha para pesquisa de campo, desta vez buscando dados para o Site Ilha Grande Humanidades.

Você, por acaso, não pensou que fosse passar em branco tudo o que proporcionou para nós na viagem, né?! (escrevo 'nós' porque sei que todos também são extremamente gratos).

Lhe escrevo só agora porque assim que chegamos de viagem, eu ainda estava em Ilha Grande e lá permaneci por um bom tempo! Achar palavras para tentar descrever o que vivi lá e o que você proporcionou para nós é uma tarefa muito difícil e, provavelmente não a cumprirei como gostaria! (Duda - Maria Eduarda Pires Gonçalves, 14/07/2014)

O restante da mensagem me fez chorar com tudo o que ela disse – essas coisas lindas ditas em declarações que nós como professores às vezes recebemos falando pessoalmente da gente e que recompensam todos os males que vivemos. Não sei o que respondi na época mas, de minha parte, posso também dizer que a companhia das alunas e dos alunos – meus “escudeiros” como eu os chamo – nas pesquisas foi o que de melhor a Ilha Grande me proporcionou como parte do trabalho, do aprendizado e do contentamento.

Na Ilha Grande, tudo começou com a sugestão de Isabel Gurgel – a então diretora do CEADS - Centro de Estudos Ambientais e Desenvolvimento Sustentável, que a UERJ mantém no campus da Ilha – dirigida a um grupo de professores das Ciências Sociais no sentido de que nos fizéssemos presentes na Ilha como componentes do CEADS com pesquisas em nossa área, assim como já faziam nossos colegas das áreas da biologia, ecologia, oceanografia, etc. Foi assim que a colega socióloga Myrian Sepúlveda dos Santos e eu fizemos em 1999 uma primeira visita e, como muitas vezes depois, nos hospedamos no alojamento do CEADS na Vila Dois Rios, daquela vez para um primeiro reconhecimento e reflexão sobre o que viríamos respectivamente a fazer na Ilha Grande. Desde então se desdobrou e muito rendeu a ligação que estabelecemos com a Ilha, cuja herança mais visível – além das pesquisas realizadas, dos textos produzidos por nós, das monografias, dissertações e teses orientadas, e dos filmes etnográficos – é: a Coleção Ilha Grande, organizada por nós duas e hoje no quinto volume, reunindo trabalhos acadêmicos e de nativos; e o Site Ilha Grande Humanidades, coordenado por mim, constituindo-se num banco de dados voltado para a pesquisa referente à Ilha. A mim, com pesquisas no campo de meio ambiente e turismo, e à Myrian, com pesquisas no campo de memória e história das instituições carcerárias da Ilha, veio depois juntar-se a colega antropóloga Patricia Birman, focalizando a praia de Provetá com forte marca religiosa da Assembleia de Deus, e cujo trabalho rendeu igualmente em termos de repercussão junto aos alunos e de resultados em produção.

O que mais valorizo em relação à “fase Ilha Grande” é mesmo a conjunção dos fatores que ilustram o que chamo de “a antropologia como pretexto” – bom! – para viver. A impressão que tenho é que a Ilha como espaço de pesquisa reproduz e amplia o que aconteceu em outras ocasiões e espaços, juntando-se ela própria, na sua sedutora forma física, com as pessoas do lugar e os estudantes, meus escudeiros queridos – tudo sob a justificativa da pesquisa antropológica com suas surpresas e revelações.

Afora o alojamento do CEADS na Vila Dois Rios, onde fiquei no início e depois em ocasiões específicas, e além de visitas de poucos dias ao Aventureiro e a Provetá, estive baseada por longo tempo no Abraão (2000-2004) e na Praia da Longa (2005-2009) em quatro diferentes casas alugadas, duas em cada lugar (brinquei muito de casinha!). Férias, fins de semana, feriados: era assim que o trabalho se desenvolvia junto com as equipes de pesquisa. Desde a viagem para chegar ao nosso destino – de carro até Angra (depois também Conceição de Jacareí), e na travessia de barca ou em barco de pescador – a pesquisa junto com os alunos, via conversas e observação, fervilhava. Na época, não havendo

ainda o celular tão acessível, as pessoas conversavam na travessia ... A situação de viver nessas casas era extremamente propícia: de um lado, pela convivência com os alunos (de dois a cinco dependendo da situação, mas em geral de dois a três), que permitia, não só discussões de pesquisa, como também o puro prazer da convivência, envolvendo desde preparar a comida, preparar e beber caipirinhas, até coisas bem prosaicas como limpar a casa e desentupir um vaso sanitário; de outro lado, pela convivência com a vizinhança, que permitia, não só observações diretamente úteis para a pesquisa e relacionadas com o tipo e características da respectiva vizinhança, como também, de novo, o prazer da convivência, envolvendo as correspondentes, e sempre importantes, companhias dos vizinhos. Tanto no Abraão como na Praia da Longa, experimentei a riqueza que foi o que significou mudar de uma casa para outra, em função da mudança correspondente na localização e nas características do modo de vida dos vizinhos.

Na Longa, tive a satisfação de ver a aluna Debora Herszenhut e o aluno Mario Wiedeman, na época estudantes de graduação, realizarem filmes etnográficos sobre temas da nossa pesquisa. Em vista da repercussão para os próprios moradores da exibição desses filmes e de outros referentes à realidade da Ilha, pude confirmar a minha visão sobre o poder das imagens comparado ao dos textos que produzimos na academia. Esses alunos eram iniciados em antropologia visual e, relacionado a isso, devo me referir a uma das caronas mais saborosas que peguei na antropologia realizada na Ilha: o Atelier Livre de Cinema e Antropologia, coordenado por Patricia Monte-Mór e Marc Piault, então realizado anualmente e promovido pelo NAI - Núcleo de Antropologia e Imagem da UERJ. Por causa da minha intimidade com a pesquisa de campo na Ilha, tive o privilégio de participar de quatro sessões (cujo resultado era um vídeo realizado por cada grupo de alunos) do Atelier ocorridas na Vila Dois Rios (entre 2002 e 2006) através das quais aprendi a valorizar mais ainda o poder da antropologia visual/uso de imagem em pesquisa.

A propósito da Ilha Grande, também tive a oportunidade de me manifestar politicamente a respeito de um assunto que, a princípio, era referente apenas à Praia do Aventureiro; mas me dei conta de que há mais tempo já me manifestava, e continuei me manifestando, quanto a algo que diz respeito à Ilha Grande como um todo, isto é, aos “nativos da Ilha”. Gustavo Vilela da Costa, Helena Catão Ferreira e eu preparamos o “Argumento pró Aventureiro” (2006), que foi assinado por um grupo de pesquisadores da área de humanas/sociais atuantes na Ilha e enviado ao Ministério Público no âmbito de um processo em prol do direito dos moradores de permanecerem na localidade, com a sugestão

de recategorização da parte da área de Unidade de Conservação (uma Reserva Ecológica) onde habitavam, o que veio depois a acontecer de modo que puderam permanecer ali sem ser criminalizados. Na mesma linha, participei da elaboração de um outro documento sob a forma do artigo “Há, sim, caiçaras na Ilha Grande” (2017), que também foi enviado ao Ministério Público, desta vez no âmbito de um processo contra a Parceria Público Privada proposta pelo governo estadual e a privatização de espaços na Baía da Ilha Grande – posteriormente suspensa.

Sinto inveja dos colegas que acho que têm um ativismo/uma atuação política forte (os Alfredo Wagner da vida). Mas reconheço também que essa atuação vem de muitos de nós e em muitos graus, e comecei a pensar que, no meu caso recente com a Ilha Grande, devo admitir que, além dessas causas mais explícitas às quais me refiro acima, tenho sempre produzido trabalhos aos quais me refiro como o meu “samba de uma nota só”:<sup>5</sup> sempre em prol dos “nativos”, como se designam aqueles que são ou que se sentem como sendo “da Ilha”. Essa minha tendência em prol dos nativos da Ilha – análoga àquela dos antropólogos em geral de tomarem partido dos grupos estudados em condição de subalternidade/opressão – adveio do fato de eu ter percebido de cara a situação de, no mínimo, perplexidade das pessoas do lugar com relação às “questões ambientais”, que eram afinal o meu tema primordial. A Ilha Grande, cujo território corresponde a diferentes Unidades de Conservação, é sujeita a uma legislação ambiental proporcional a essa condição, que, como em tantos outros lugares do Brasil, caiu de repente em cima da cabeça das populações locais (“nosso lugar virou parque”<sup>6</sup>), gerando estupefação e conflito nos lugares afetados. Assim é que os trabalhos resultantes de minhas pesquisas referentes à Ilha Grande se juntaram a outros que apontam para as questões provenientes de condições similares. A arrogância de certos grupos de fora – incluindo alguns autoproclamados ambientalistas e também certos empresários do turismo – com relação aos nativos, vistos, com muitas nuances

---

<sup>5</sup>Essa série, batendo na mesma tecla a partir de dados etnográficos variados, foi inaugurada com o artigo “Depois que entrou o Imbamba: percepção de questões ambientais na Ilha Grande”, publicado no 2º volume da Coleção Ilha Grande: Prado, Rosane (org.). *Ilha Grande: do sambaqui ao turismo*. Rio: Eduerj/Garamond, 2006. O “Imbamba” no caso é o “Ibama” na fala de um nativo que diz, na sua tradução verbal e mental: “Depois que entrou o Imbamba estragou tudo”. O artigo termina perguntando “O que é um problema ambiental? Para quem?”

<sup>6</sup>Essa frase é também título de um livro que trata justamente desse assunto: DIEGUES, A.C. e NAVAJAS, P.J. *O nosso lugar virou parque: estudo socioambiental do Saco do Mamangá - Parati, RJ*. São Paulo: NUPAUB, 1996.

e complexidades, como desprovidos das qualidades necessárias para levar adiante a “conservação” e o “desenvolvimento” da Ilha, é um exemplo típico daquilo que elementarmente chamamos de etnocentrismo, a começar das próprias ideias de conservação e desenvolvimento.

Considero que interrompi os trabalhos na Ilha mas que ainda voltarei a eles. Enquanto isso, a manutenção do Site Ilha Grande Humanidades, que foi ao ar em 2008, como um banco de dados que também demanda pesquisa, significa uma conexão com esse lugar que se tornou favorito entre os lugares onde pesquisei. O site é como se fosse uma grande compensação enquanto não estou pesquisando de novo na Ilha. Houve um momento em que pensei: vou me aposentar e ficar só cuidando desse site (quem sabe ainda vou mesmo?), mas o fato é que ele é para mim uma herança que pretendo manter com muito cuidado; ou então (se for necessário!) vender o realejo para quem possa cuidar dele igualmente bem. Reproduzo a seguir o resumo da proposta.

O Site Ilha Grande Humanidades dá espaço a um banco de dados, através do qual são catalogadas e disponibilizadas indicações sobre pesquisas em andamento, bem como indicações bibliográficas e conteúdo de trabalhos acadêmicos produzidos na área de ciências sociais/humanas que sejam referentes à Ilha Grande (Angra dos Reis, RJ), onde a UERJ tem um campus no qual se encontram o CEADS - Centro de Estudos Ambientais e Desenvolvimento Sustentável e o Ecomuseu Ilha Grande. São também catalogadas referências em relação à produção de literatura e jornais; bem como de acervos fotográficos, cinema, vídeo, música e artes; e ainda sobre legislação ambiental e entidades locais. A ideia é listar todos os trabalhos e itens desses campos que existam ou que estejam em elaboração sobre a Ilha Grande, divulgando também, quando possível e autorizado, por meios digitais os respectivos conteúdos, bem como as referências sobre seus autores, de tal modo que possam acessar-se mutuamente, podendo formar também uma rede. Esta proposta se sustenta numa perspectiva de inclusão digital, no sentido de que o site é acessível não só a pesquisadores como a estudantes e ao público em geral.

\*\*\*

Em todas as localidades acima referidas, além das descobertas antropológicas que sustentam tudo, o lado que corresponde à fruição foi temperado com coisas como brincar de casinha em tantas casas que tive e que, com todo o prazer e encanto, pude arrumar para morar e que pude compartilhar com visitantes e alunos. Também, invariavelmente, adotei

pessoas e fui por elas adotada – indivíduos, famílias, grupos que se tornaram para sempre amigos e amigas – dentre aquela preciosa nata à qual me referi de início.

Além desses lugares de pesquisa onde permaneci por muito tempo e criei laços pessoais, devo mencionar duas outras situações importantes e de grande proveito para mim. Uma foi, através de contrato com o Banco Mundial, em diferentes cidades do Nordeste, ao longo de quatro meses em 1993. E a outra foi na Amazônia, estado do Pará, na Estação Ecológica da Terra do Meio, a convite da chefe dessa Unidade de Conservação, em dois períodos, de 17 e 12 dias, em 2013.

A pesquisa no **Nordeste** (agosto a novembro de 1993) encomendada pelo Banco Mundial, novamente com a mediação de Conrad Kottak e a participação do colega Alberto Costa, responsável pelo planejamento e finalização dos resultados da pesquisa, visava a avaliação de uma amostra de projetos financiados pelo Banco na região, e já reconhecidos como bem sucedidos ou mal sucedidos, no sentido de avaliar as razões do seu sucesso ou insucesso. Estive, por um período não menor que uma semana, nas cidades de: Colinas no Maranhão, Picos no Piauí, Iguatu no Ceará, Santana do Ipanema em Alagoas, Patos na Paraíba, e Sobradinho na Bahia. Chegar em cada cidade viajando de ônibus, eventualmente em estradas de terra; ficar num hotel (“por favor não cuspa nas paredes”, vi num aviso dentro do meu quarto em Iguatu, depois de escolher esse hotel em comparação com o outro que havia na cidade); procurar determinadas pessoas relacionadas aos projetos em questão, entrevistá-las e conversar com elas; buscar situações relacionadas ao andamento dos projetos e observá-las participando de eventos. Tudo isso implicava uma grande intensidade de trabalho, envolvendo pessoas e situações as mais diversificadas, incluindo algumas envolvendo a relação dos projetos com movimentos sociais e com a política local, o que leva a pensar naquela questão do tempo necessário para se desenvolver uma pesquisa de base etnográfica. Essa não era uma exigência do Banco Mundial mas era uma exigência nossa na medida do possível, o que também me leva ao ponto de que toda pesquisa só se legitima com o reconhecimento dos seus limites por parte de quem a desenvolve. De qualquer modo, foi uma experiência riquíssima: de um lado, em termos sociológicos, uma pesquisa muito referida ao campo temático da “participação”, com suas nuances de significado e particularidades, com o qual vim a me envolver posteriormente na pesquisa mencionada adiante sobre o controle da poluição industrial; e de outro lado, em termos da convivência com as diferentes localidades, uma pesquisa

recheada de um reconhecimento desses muitos “outros” em que se traduz culturalmente “o Nordeste”.

Minha ida à **Amazônia** se deu a partir do convite de uma orientanda do Doutorado em Meio Ambiente da UERJ, Dalila Mello, por sua vez convidada por uma ex-orientanda sua de Mestrado do Instituto Federal Fluminense de Cabo Frio, Tathiana Chaves de Souza, funcionária do ICMBio que havia então se tornado chefe da Estação Ecológica da Terra do Meio – tema de tese de Dalila.<sup>7</sup> A essa altura, pensei, eu seria uma avó em campo ... Na ocasião, eu já era familiarizada com muitas questões relativas às UC - Unidades de Conservação e ao SNUC - Sistema Brasileiro de Unidades de Conservação e, sabedora das muitas manipulações dos órgãos gestores em relação às populações abrangidas pelas UC, diante do convite da aluna, disse: “não quero trabalhar para o mal”. “Não”, foi a resposta: “nem é para trabalhar e nem é para o mal. Você vai como observadora do trabalho que está sendo feito lá.” Definitivamente, era para o bem e, quando estive lá, caí de boca querendo ajudar, como se fosse uma missão também minha.

Tratava-se de uma nova gestora, jovem e única funcionária do ICMBio naquela imensidão de UC, tentando justamente “civilizar” a gestão, com ações como, por exemplo, a instituição de Conselho Gestor/Câmaras Técnicas e a elaboração de Plano de Manejo para a UC e de Termos de Compromisso para grupos locais – instrumentos previstos mas raramente promovidos pelas gerências das áreas protegidas que os exigem. Isso, numa região conflagrada por conflitos envolvendo, entre outros, os poderosos que recebem multas que não pagam e que têm capangas ... A primeira expedição (17 dias em julho de 2013) foi em terra – estrada Transriri e vicinais – e incluía um pequeno grupo de seis técnicos/pesquisadores e mais uma turma de PMs e bombeiros – com a missão de cuidar da infraestrutura da viagem e “nos proteger”. Por todos esses dias viajamos: quatro carros com tração nas 4 rodas e um caminhãozinho, com muitas peripécias e atolamentos, pousando em fazendas já combinadas com antecedência, e demorando dias em diferentes lugares onde havia o que consultar e debater com os grupos locais. Ao fim desse período, Dalila e eu estávamos aptas a fazer um relato etnográfico tanto do conjunto da situação quanto da PM, a partir dos nossos escudeiros Barbosa e Nunes, com quem compartilhamos o carro ao longo de toda a viagem. A segunda expedição (12

---

7. A EETM, uma Unidade de Conservação de proteção integral, está localizada em território dos municípios de Altamira e de São Félix de Xingu, no Pará, sendo uma das maiores UC do país, com aproximadamente 3.373.111,00 hectares, uma área quase do tamanho do estado do Rio de Janeiro.

dias em agosto de 2013) teve como alvo as margens do Rio Iriri, para onde fomos num pequeno avião e nos alojamos numa ex-pousada (então proibida no terreno da UC, virou alojamento para pesquisadores e agentes ambientais) à beira do rio, de onde à noite na varanda víamos brilharem os olhos dos jacarés dentro d'água. Dali, saíamos de barco para as vizinhanças e ali recebíamos os ribeirinhos para conversas e reuniões. Compartilhamos o espaço com professores e alunos da UFPA, com quem trocávamos ideias sobre o contexto.

Para mim, essas expedições na Amazônia (da qual só a menção já é poderosa) tiveram um grande impacto, que ficou reverberando por muito tempo e cuja memória agora tento recuperar. De um lado, foi o contato com os lugares em si: desde uma desconcertante Altamira sob a sombra da Belo Monte, até o sacolejo nas estradas de terra, passando pelos esqueletos de castanheiras carbonizadas no meio dos pastos, à beira do Rio Iriri, e os seres não humanos – a visão de araras de todas as cores, aranhas, cobras, macacos, tartarugas, jacarés (das sucuris, só as histórias ouvidas). E de outro lado, foi o meu entusiasmo/encanto com os humanos com quem convivi nessas viagens e o resultado dessa convivência: tanto com os nativos dos lugares visitados, quanto com os companheiros das expedições – com todos me comovi. A fala dos nativos me emocionou, contando de sua perplexidade diante daquilo que, como sempre, foi o fato de a EETM cair em cima de suas cabeças, e de sua revolta quanto às consequências disso. E também me emocionou participar do esforço do grupo que passei a ver como uma equipe coordenada por Tathiana – equipe na qual me vi integrada dando o sangue para redigir, noite adentro de um último dia, uma Nota Técnica a ser entregue em Brasília em prol daqueles que nos haviam contado suas histórias. Através dessa gestora, aprendi a ver a possibilidade de uma “gestão do bem” e como isso significava uma verdadeira luta, “o drama do gestor”, como considerou Dalila em sua tese.<sup>8</sup>

\*\*\*

Acima estão referidos lugares/vivências de pesquisa marcados por uma experiência mais pessoal de condução do trabalho antropológico. Mas quero também ressaltar aqui uma outra frente de pesquisa, esta marcada por uma experiência *coletiva*, num grupo de colegas incluindo o coordenador José Sérgio

---

<sup>8</sup>MELLO, Dalila Silva. *O drama do gestor: um estudo sobre gestão de áreas protegidas a partir da Estação Ecológica da Terra do Meio*. Rio de Janeiro: UERJ, 2017.

Leite Lopes, que, juntamente com Diana Antonaz, Gláucia Oliveira da Silva e Silvia Corrêa Borges, foram as pessoas mais próximas nesse grupo. Tratava-se do projeto **“Envolvimento público no controle da poluição industrial no Brasil e na Argentina”**, patrocinado pelo Banco Mundial com a mediação de Shelton Davis, que também, num nível específico, participava da nossa equipe mais ampla. Além das localidades em Minas Gerais (a cargo de Myrian Mousinho Gomes) e na Argentina (a cargo de Beatriz Heredia), no Rio de Janeiro distribuimos o trabalho de pesquisa entre Diana, Gláucia, Silvia e eu, recobrando as localidades de Angra dos Reis (em função da usina nuclear), Itaguaí (em função da herança dos resíduos da companhia Ingá e de outros problemas relacionados à pesca e à agricultura) e Volta Redonda (em função da Companhia Siderúrgica Nacional) – sempre com a participação e coordenação de José Sérgio, a quem Diana, Gláucia e eu consagramos como o nosso Dartagnan.

Foram anos de trabalho conjunto (1997 a 2005, tendo o projeto original se desdobrado em outro: “A Agenda 21 e a construção da participação”), na mais fina companhia desse grupo, que em parte já era de colegas amigos e já compartilhava muitas coisas, mas que ficou ainda mais amigo e passou a compartilhar muito mais coisas. Foi uma pesquisa recheada com a coparticipação nos nossos trabalhos de campo, nossos preciosos encontros e debates, e mais as comemorações no Luigi’s – saborosas em todos os sentidos. Foi intercalada com um seminário importante envolvendo os pesquisados (“Redes sociais e controle da poluição industrial”, Museu Nacional, RJ, 2000); e teve como um resultado muito valorizado por nós e que se tornou referencial no campo, o livro *A ambientalização dos conflitos sociais* (2004). Nesse caso, por mais que tenhamos apreciado os lugares e pessoas estudadas, acredito que o meu modelo “trabalho-fruição-antropologia/ou é festa ou não presta” se fundou sobretudo na interação e na reciprocidade desse privilegiado grupo de pesquisa, que até hoje se mantém conectado, ou seja: a festa somos nós mesmos.

\*\*\*

Como contraponto do universo das pesquisas, devo me referir aos **trabalhos que escrevi e aos que não escrevi**. Quero dizer que muito me encanta escrever; e quando me refiro a eles, classifico meus trabalhos como “lindo”, “bonito”, “uma graça”, e acho mesmo que não são nada menos que isso. Mas não mantenho uma equivalência entre o gosto com as pesquisas realizadas e o resultado em termos de trabalhos escritos. Do contraponto entre tamanha

positividade nas pesquisas/trabalhos de campo tão plenos e maravilhosos e a escrita sobre eles – os artigos e livros que poderiam render – resulta uma defasagem. É um mistério. Além das minhas duas belas teses,<sup>9</sup> algumas pesquisas até renderam textos, me permitindo usufruir desse enorme prazer que é escrever e ainda curtir e admirar o resultado (tenho até títulos já reservados para trabalhos “a escrever” ...). Olhando para trás, vejo – e lamento por isso – quantos bondes já perdi não tendo escrito mais trabalhos relacionados às pesquisas.

As coisas se passam como se fazer a pesquisa já bastasse. Cadernos e mais cadernos de campo guardados, quem sabe um dia.

Esse aspecto da minha tendência à não produção/publicação de textos foi somado, a partir de uma certa altura, à calamidade da exigência de produção por parte da com-licença-da-má-palavra Capes nos últimos tempos. E isso fez nascer em mim uma resistência, uma implicância talvez pueril, como que uma revolta, que me fez tanto deixar o PPCIS - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais quanto pedir para mudar da categoria de professora permanente para a de colaboradora no PPGMA - Programa de Pós-graduação em Meio Ambiente, de modo a não carregar nas costas o que seria a correspondente responsabilidade por prejudicar a avaliação dos programas. Bastava me sentir devedora a mim mesma por outras misteriosas razões.

Um outro contraponto que devo mencionar em relação à positividade, para mim inquestionável, das pesquisas de campo é o dos **referenciais teóricos** ao longo do percurso até aqui, com preenchimentos que eu poderia considerar como hesitantes. Houve até uma fase em que perguntava, como meus alunos me perguntam hoje: “e a teoria?” – então eu ainda era estudante também, e não sabia ver “a teoria” embutida nas minhas considerações lá desde o trabalho de campo, como tem que ser e como diz Mariza Peirano ao falar da “teoria vivida”.<sup>10</sup>

Fato é que, ao longo da vida acadêmica, adquirei a impressão de que sou um ser sem paz quanto a esse lado do processo de conhecimento da antropologia, que acho que valeria também para qualquer outra área de conhecimento. Dessa minha perspectiva, os colegas do universo acadêmico-científico também

---

<sup>9</sup> PRADO, R.M. *Mulher e novela e mulher de verdade: estudo sobre cidade pequena, mulher e telenovela*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1987.

PRADO, R. M. *Mitologia e vivência da small town*. Tese de doutorado. Museu Nacional/UFRJ, 1993.

<sup>10</sup> PEIRANO, Mariza. *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

seriam “seres sem paz”, mas acredito que não padeçam dessa preocupação que elegi. Estou me referindo ao *eterno questionamento* de tudo por parte da antropologia, inclusive de si mesma e de suas proposições como quer que possam ser reunidas. Afóra a aura ameaçadora do Museu Nacional para os alunos que entram ali e atravessam o curso no PPGAS (ameaça que tem uma tradução especial para cada um ...), isso me remete a uma situação para mim emblemática de uma aula quando eu era doutoranda no Museu. Tinha lido um texto entre outros a serem discutidos numa aula de Luiz Fernando Duarte, fiquei feliz só por entender, apreciei muito, e fui satisfeita para o curso; mas lá tudo foi questionado: naninaninani, não era nada daquilo que eu tinha entendido e valorizado ... Nem lembro de qual texto era, mas sei que foi detonado. É fácil uma análise bem feita de uma perspectiva cultural virar uma análise criticável como “culturalista”; “exotizou”; é uma “história objetivista” ... pecados imperdoáveis. Acho que isso tem uma correspondência nas observações que fazemos via pesquisa, naquilo que chamamos de “desnaturalizar”, atitude básica da antropologia que implica também em “não ter paz” em relação às conclusões tiradas sobre o que vemos à nossa volta e sobre o que captamos nas pesquisas, e isso nos leva a viver num estado de alerta eterno – com uma escorregada ou rasteira à espreita em cada esquina do processo do trabalho antropológico.

Nessa linha de preocupação da minha parte, devo dizer que nas escolhas de trilhos teóricos, sou suscetível a me encantar facilmente com diferentes perspectivas e autores com os quais entro em contato: a simples leitura de um texto e pronto: seduzida. Por isso costumo dizer que sou como o personagem do filme *Zelig: The cammellion man*, de Woody Allen, que se transformava à semelhança daquilo com o que viesse a conviver mais de perto (um índio norte-americano, por exemplo). Mas posso destacar algumas perspectivas que mais prioritariamente segui ao longo da minha trajetória. Primeiro, foi Roberto DaMatta/Louis Dumont, no período que correspondeu ao mestrado e ao doutorado (1980-1993), nos quais DaMatta foi meu orientador e me inspirou. Suas concepções, por sua vez referidas a Dumont, muito contribuíram para o tratamento dos principais temas com que então trabalhei: cidade pequena, sociedade americana e sociedade brasileira, e a questão da hierarquia/pessoalidade. Depois (em torno de 1995) já dando aula na UERJ, veio um período de encantamento com Marshall Sahlins, e não tive orientando que escapasse à ideia da lógica simbólica *versus* a lógica material e à ideia de “indigenização” com a predominância dos valores e práticas locais nos processos sociais de qualquer situação considerada. Depois (em torno de 2005),

veio o entusiasmo com Tim Ingold, muito a propósito do meu então novo foco na temática do meio ambiente, à qual ele se dedica com ênfase no questionamento da separação entre natureza e cultura.

No caso de Ingold, a repercussão entre os orientandos não ocorreu do mesmo modo que com Sahlins, na medida em que me considero até hoje como apenas iniciada na sua perspectiva, que se insere naquilo que é referido na literatura antropológica como “a virada ontológica”, alimentada por outros tantos autores junto aos quais ainda não me aventurei. Para mim, trata-se de uma revolução na maneira como aprendi e ensinei antropologia ao longo de muito tempo: como referida apenas ao plano da cultura e do simbólico. Nesse sentido, ainda não achei a chave de como dar aulas de Introdução à Antropologia adotando essa perspectiva que tira o foco do cultural/simbólico. Tenho usado apenas pontualmente as concepções de Ingold nas minhas análises; sei que não cabe usar essas concepções para lidar com qualquer tema e que elas se prestam sobretudo àqueles relacionados a “meio ambiente”. Mas me encantam muito, enquanto me deixo cativar pelos trabalhos produzidos a partir delas.

Quanto aos **temas que percorri**, posso dizer que fui migrando de um para o outro, tendo começado pelo que hoje se chamaria de “gênero” e na época (início da década de 1980) era “antropologia da mulher”. Acho que foi num contexto digno de nota que se deu esse meu começo, a partir de uma disciplina chamada “Perspectivas Antropológicas da Mulher” a cargo da professora visitante no PPGAS/Museu Nacional Leni Silverstein, com alunas – só no feminino mesmo, só mulheres – de mestrado e doutorado e não apenas do próprio Museu. Intensa e instigante, essa disciplina resultou numa mesa da ABA de 1980 (UFRJ), com o mesmo título e na qual alguns dos papers de final do curso foram apresentados para uma plateia encantada e cheia de mulheres. Entre os trabalhos estava o meu “M. Delly: um ideal de mulher”, que depois veio a ser o meu primeiro texto publicado (1981), no segundo volume da coleção que também teve o mesmo nome. Naquela situação de batismo numa apresentação na ABA, enquanto minha mão tremia a ponto de não poder segurar o copinho de café, eu via a mulherada delirar com a apresentação daquilo que muitas de nós ali compartilhávamos, que era a memória dos romances água-com-acúcar de M. Delly, da coleção Biblioteca das Moças, que focalizavam (como digo na dedicatória do artigo) “as heroínas que jamais conseguimos ser e os heróis que jamais conseguimos encontrar” e de quem todas queríamos vingança.

Continuei nas questões de gênero por um tempo, inclusive como foco de minha dissertação de mestrado já referida acima, na qual também trabalhava com os temas da televisão e das telenovelas, voltada para a recepção dos conteúdos televisivos e a relativização dos “poderes da televisão”. “Televisão: poderosa mas não tanto”, ousei dizer como título de uma parte da dissertação; e sobre essa parte recebi na banca um dos elogios mais poderosos de que me lembro. Yvonne Maggie disse: “Isso, eu queria que fosse eu que tivesse escrito” (é demais, não é? mesmo dando desconto para o estilo da Yvonne). Também a partir daí, e por causa do contexto de Cunha como já expus, me iniciei no tema da “cidade pequena”, ou da polaridade cidade grande *versus* cidade pequena, que explorei bastante nos cursos e leituras com Gilberto Velho no Museu Nacional. Por outro lado, a partir da “cidade pequena”, eu já introduzia também questões sobre a sociedade brasileira, inspirada no meu orientador DaMatta, campo temático esse que levei para o doutorado na pesquisa também já referida acima sobre a small town americana como contraponto.

Esses temas me acompanharam por algum tempo. Por exemplo, entrei na UERJ em 1994 através da linha de pesquisa de Gênero e Sexualidade, fui chamada para muitas bancas referentes a esses campos temáticos; e por muito tempo ofereci a disciplina de “Antropologia Urbana” no curso de Especialização de Sociologia Urbana do atual Instituto de Ciências Sociais. Mas o outro tema que gradualmente passou a ocupar espaço foi o do “meio ambiente”, que começou com a minha vinculação ao projeto coordenado por Kottak “Ecological awareness and risk perception in Brazil” (1989 - 1992) e as pesquisas correspondentes (Angra e Caldas, conforme exposto antes). A consolidação da minha adesão a esse campo temático se deu com a pesquisa também referida acima “Envolvimento público no controle da poluição industrial no Brasil e na Argentina” (1997- 2003). Mas foi a Ilha Grande que propiciou a confirmação para mim dos dois temas com os quais hoje trabalho, que são “meio ambiente” e “turismo”, sem os quais não é possível trabalhar com a Ilha Grande. Essa foi a migração que fiz entre os temas, e agora estas duas últimas frentes temáticas são as que estão presentes nas diversas atividades (disciplinas, pesquisas, bancas) com as quais hoje me envolvo na vida acadêmica.

\*\*\*

Na mesma linha de fruição dos “lugares de pesquisa que se tornaram lugares do coração”, sob a égide da antropologia como pretexto, devo me

referir ao período da **bolsa sanduíche na Universidade de Michigan (1990-1991)** e ao **pós-doc na Universidade Federal do Rio Grande do Sul em Porto Alegre (2007)**. Acho que não há nada mais chique na vida acadêmica do que estudar e trabalhar fora do ambiente original de estudo e de trabalho.

Eu me sentia um ser privilegiado nos dois anos que passei com a bolsa doutorado sanduíche em Michigan, EUA, que foram divididos entre as disciplinas cursadas na University of Michigan em Ann Arbor (1990) e a já referida pesquisa de campo em Dundee (1991). Era um privilégio por simplesmente poder estudar fora do país escandalosamente bancada com verba pública e com todas as benesses que me foram concedidas. Privilégio, pela atmosfera da própria cidade de Ann Arbor: além da beleza das árvores e dos jardins no transcorrer das estações, uma cidade totalmente referida à universidade, numa festa de alunos e professores por toda parte, frequentando os mais variados pontos e atividades, como os cafés e os shows de música; com uma infraestrutura poderosa, demonstrada com as mais de vinte unidades de biblioteca espalhadas pela cidade. Privilégio, pela convivência no Departamento de Antropologia da U of M: os professores e colegas, que eram da mesma área mas de proveniências e perspectivas as mais variadas (fui aluna da “bibliografia” Sherry Ortner e Roy Rappaport); e na parede da secretaria, uma foto gigante em preto e branco de Margaret Mead, jovem e linda sentada no meio de uma saia godê, como que sintetizando o charme daquilo tudo e ... da antropologia. Privilégio, pela inestimável companhia do casal amigo Alberto Costa (também com bolsa sanduíche) e Sandra Schatz, que viveram em Ann Arbor no mesmo período que eu, e de outro casal amigo, o meu supervisor Conrad e sua mulher Betty Kottak – por todos eles eu me sentia querida e protegida. E ainda havia a possibilidade do encontro com outros brasileiros que estavam por lá, entre os quais também fiz amigos, com quem dancei lambada escandalizando as pessoas em volta, e que me ofereciam bolhas de intervalo (e de fumaça de cigarro nas festas) em relação à sociedade americana. E havia também o grupo dos “Portuguese speaking people”: brasileiros e muitos outros que, ou vinham de países de língua portuguesa, ou tinham vivido nesses países, e cultivavam esse algo em comum no espaço cosmopolita de Ann Arbor. Para além disso tudo, e em continuidade com a vida referida à universidade, tive ainda o privilégio de viver aquele ano na cidadezinha de Dundee, como contei acima.

Da mesma maneira que em Michigan, mesmo sem bolsa nenhuma, eu me senti um ser privilegiado no segundo semestre de 2007 quando fiz um **pós-doc na UFRGS** com a supervisão de Carlos Steil. Embora por tão pouco tempo,

aquele foi um precioso intervalo de vida acadêmica na vida acadêmica. Em Porto Alegre me senti nada menos que em Paris – uma heresia, alguns não de pensar; mas é um modo de me referir ao quanto fiquei encantada com aquele intervalo; e como fiquei encantada com as mais diversas coisas que vivenciei, desde o motorista de ônibus que me cumprimentava, e aquele mercado espetacular que nunca parecia suficientemente percorrido, até as árvores de jacarandá que deixam toda a cidade lilás num certo período. E aluguei um apartamento na Rua Lima e Silva, de fundos e de onde eu avistava o Parque da Redenção, e me sentia morando no centro do mundo. Era uma atmosfera que incluía o tempero da situação de um pós-doutorado, em que a gente é dona do próprio tempo e os “compromissos” ficam amenizados. Por coincidência, ao mesmo tempo em que estive nesse pós-doc – olha aí o privilégio sempre – estive lá como professor visitante Nelson Graburn, precursor da antropologia do turismo, e cujo curso então frequentei. E virei aluna – delícia! Uma festa: as aulas e a companhia dos colegas de pós. Outros e outras colegas da UFRGS e mais o pessoal da secretaria da Antropologia devem ser mencionados aqui, por sua gentileza e atenção, como parte de tanto privilégio que usufruí. Mas festa e privilégio mesmo foram a mais fina companhia de Carlos (Carlos Steil) e Bel (Isabel Carvalho), com quem confundo todas as benesses dessa passagem por Porto Alegre, e a amizade que guardamos de herança.

\*\*\*

Para finalizar, quero falar do planeta **UERJ**, de onde tudo emerge e para onde tudo converge na minha trajetória acadêmica. Se o trabalho de pesquisa de campo unido pela antropologia ocupa nessa trajetória o poderoso espaço que mostrei, por outro lado, desde que entrei na UERJ em 1994, é de lá que emana o meu sentimento de pertencimento ao mundo acadêmico. Tenho muito orgulho e gosto por ser da UERJ e adoro quando tenho que declarar isso: “sou da UERJ”. Universidade do estado, que foi precursora implantando curso noturno e cotas, UERJ marrom com a presença preta que está nos corredores, nas salas de aula, nas reuniões, nos elevadores, em toda parte, das moças e rapazes com os cabelos fofos, cacheados e trançados em formatos exclusivos e sempre renovados na sua afirmação estética. UERJ marrom, também bonita e gostosa como a antropologia.

Na UERJ, posso referir o meu pertencimento à área de Ciências Sociais com foco na Antropologia, onde estou desde que entrei. Nessa área, diferentes institutos e departamentos abrigaram os espaços institucionais por onde andei,

e que é hoje o Departamento de Antropologia, inserido no ICS - Instituto de Ciências Sociais. Houve também um período (1994 - 2015) em que atuei no PPCIS - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais.

Nesse espaço, usufruí das aulas na graduação e na pós - até hoje aprendendo mais do que ensinando -, criando relações preciosas com os alunos sobretudo com os que se tornaram bolsistas e orientandos, gerando amizades que cultivo com carinho. Nesse espaço, usufruí também das relações com colegas em várias instâncias não só acadêmicas, que também prezo muito. Aqui cabe uma referência especial à patota de mulheres habitantes da Sala 9033-A, "sala de professores" compartilhada, a princípio e em princípio, a propósito de participação em uma linha de pesquisa; mas depois esse critério se diluiu, e com certeza o que foi nos juntando ali em momentos diferentes passa por outras proximidades. Cecília Mariz, a saudosa Clara Mafra, Lia Rocha, Marcia Contins, Marcia Leite, Patricia Birman, Roberta Guimarães, Sandra Carneiro e eu convivemos e compartilhamos (verbo no passado e no presente) muitas coisas nesse reduto que muito aprecio. A Sala 9033 é uma referência que tem para mim como que uma emanção. A presença das colegas, dos alunos e visitantes povoa essa sala de um modo que forma um ambiente mais do que propício ao que pode significar positivamente o que é estar na UERJ.

Um outro território que considero como referencial no espaço das Ciências Sociais da UERJ é o do NAI/Oficina. O Núcleo de Antropologia e Imagem era coordenado por Patricia Monte-Mór, hoje aposentada, e ligado à Oficina de Ensino e Pesquisa em Ciências Sociais, coordenada sucessivamente por várias de nós da Antropologia e que abrange diferentes projetos e núcleos. Relacionada com essa referência, vale mencionar igualmente a minha conexão com os *Cadernos de Antropologia e Imagem*, que o NAI produziu ao longo de muito tempo. Tive o privilégio de fazer parte do seu Comitê Editorial e de participar da organização do número temático referente a Meio Ambiente e Turismo (vol 25 nº 2, 2007).

Esses núcleos e projetos abrangidos pela Oficina, desde 1995, sempre estiveram reunidos fisicamente, variando ao longo dos anos na sua criação e manutenção, mas sempre propiciando a vizinhança e a circulação dos coordenadores e bolsistas/estagiários dos diferentes projetos. Embora a Oficina esteja hoje um tanto diluída em termos do compartilhamento entre os núcleos, estes seguem nas suas respectivas atividades e é ali que está alocado o projeto do Site Ilha Grande Humanidades que coordeno.

Outra frente à qual refiro o meu pertencimento acadêmico à UERJ é o PPGMA - Programa de Pós-graduação em Meio Ambiente, onde estou desde a sua criação em 2004 até hoje. É um curso que abrange apenas doutorado, com uma proposta interdisciplinar, e que é sui generis também na medida em que reúne docentes de diversas inserções na UERJ. A questão da interdisciplinaridade, sempre buscada com muito empenho pelo programa, e a companhia dos colegas de diferentes áreas, têm sido para mim uma fonte de aprendizado e oportunidade de compartilhamento dos nossos saberes. Da mesma forma, os alunos que se tornam nossos orientandos têm proveniências e interesses muito variados que nos enriquecem na tarefa de ministrar as aulas e de orientar.

\*\*\*

Para finalizar mesmo, quero agradecer a todas e a todos que de tantas maneiras participaram desta minha trajetória referida à antropologia, e que são personagens das histórias preciosas que carrego. Obrigada pela companhia.

\*\*\*

(Se é para ser titular, é a pretexto dessa antropologia poderosa que eu quero ser – como uma confirmação.)

# Memorial<sup>1</sup>

Marcia de Vasconcelos Contins Gonçalves

## I. Minha Formação

Meu interesse pela antropologia teve início quando ingressei no curso de Ciências Sociais no IFCS da UFRJ, no começo da década de 1970, mais especificamente no ano de 1971. Mas posso acrescentar que, muito antes, já me despertavam forte interesse as relações com o outro, o distante, a discussão da alteridade. Esse interesse veio encontrar ressonância nos cursos que frequentei dos meus professores de antropologia do IFCS.

Nasci na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1949. Em seguida, morei durante onze anos com minha família em São Paulo, capital. Durante a minha infância, ainda antes de nos mudarmos para São Paulo em 1959, fomos viver em Miami Flórida, Estados Unidos, entre os anos de 1956 e 1958. Meu pai era aviador da Real Transportes Aéreos e fazia a rota internacional Rio de Janeiro, Miami e Chicago.

Esses anos nos Estados Unidos, quando criança, foram anos que precederam as leis de ações afirmativas e os movimentos dos direitos civis e me marcaram muito pessoalmente. Morando em Miami, estudei em uma escola onde não havia, entre os alunos ou professores, nenhum negro. Percebia, através das observações da minha mãe, que nos ônibus regulares da cidade os afro-americanos sentavam-se na parte de trás dos veículos, o que lhe parecia muito estranho. Anos depois, na adolescência e juventude, vim a perceber que no Brasil havia diferentes interpretações sobre o que era ser negro e a forma de lidar com essa questão. Evidentemente, uma forma distinta da norte americana. Não exagero se afirmo que a preocupação intelectual com os estudos comparativos sobre Brasil e Estados Unidos sempre esteve no meu horizonte afetivo e intelectual. Muitos anos depois o universo norte-americano veio a se tornar, para mim, um campo de estudo efetivo, quando frequentei alguns cursos no *Graduate Program in Cultural Anthropology* na *University of Virginia*, entre os anos de 1986 e 1989. Esse campo se estendeu quando realizei, nos anos

---

<sup>1</sup> Este memorial foi defendido no dia 26 de fevereiro de 2021. A banca examinadora foi composta pelos Profs. Patrícia Birman (presidente), Heloisa Buarque de Hollanda, Yvonne Maggie, Peter Fry e Maria das Dores Machado.

2000, três pós-doutorados em Universidades norte americanas. Na verdade, nunca abandonei esse interesse intelectual.

Mas outras razões pesaram na minha opção pela antropologia. Ela foi o resultado de um conjunto de circunstâncias positivas ao ingressar no curso de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ no ano de 1971. Eu havia chegado recentemente de São Paulo, onde cursara o primeiro e segundo grau, decidindo então fazer faculdade no Rio de Janeiro. Em 1970, em plena ditadura militar, inscrevi-me no pré-vestibular Hélio Alonso no Rio de Janeiro e foi lá que vim a conhecer o Professor Gilberto Velho, que, certo dia, nos concedeu uma excelente palestra sobre a profissão de antropólogo. Acredito que esse foi um momento decisivo em minha escolha profissional. Gilberto Velho era, naquela época, professor de antropologia do IFCS, onde permaneceu até meados dos anos 1970, transferindo-se então para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional da UFRJ.

Ao ingressar no Curso de Ciências Sociais do IFCS/UFRJ comecei a ter contato sistemático com a antropologia cultural e social, vindo a me interessar principalmente pelos cursos sobre religiões afro brasileiras e relações raciais. Frequentei então cursos conduzidos por alguns professores, cujo trabalho serviu de inspiração para minhas escolhas futuras: os cursos da Professora Yvonne Maggie (que foi minha orientadora de iniciação científica), dos professores Gilberto Velho, Neide Sterci, Jether Ramalho e de outros jovens professores do então Departamento de Ciências Sociais (que nessa época incluía Antropologia, Sociologia e Ciência Política). Esses cursos foram muito importantes para que eu me decidisse a seguir a carreira de pesquisadora nessa área de estudo. Nossos professores de graduação no IFCS eram, na verdade, poucos anos mais velhos do que nós alunos. Foram contratados para substituir aqueles que haviam sido compulsoriamente aposentados pela ditadura militar. Esses jovens professores conseguiram manter uma continuidade intelectual e acadêmica em relação aos antigos mestres e isto fez com que tivéssemos um ótimo curso de graduação. Novas ideias no campo da antropologia emergiam naquele momento. A maneira singular de fazer pesquisa de campo voltada para diversos temas da antropologia e, principalmente, os estudos dos grupos afro brasileiros, que primeiramente me interessaram, centrava-se na ideia implícita de tratar a etnografia não somente como uma metodologia, mas como uma epistemologia. Esse modo de entender a etnografia veio marcar todo o meu trabalho de campo e de pesquisa pelos anos seguintes.

A convivência com os meus colegas de graduação foi também muito importante para o meu crescimento intelectual e pessoal. Muitos colegas eram militantes políticos, o que era usual nessa época de forte repressão política por parte do Estado brasileiro contra os estudantes e professores. Uma atmosfera de medo e desconfiança era parte do cotidiano de todas as universidades. Eu simpatizava com os movimentos políticos universitários daquela época, apesar de nunca ter cogitado de efetivamente participar de qualquer partido ou organização. O interesse de nós estudantes naquela época dividia-se entre a política e o universo propriamente acadêmico. Foi durante a graduação que fiz ótimas amizades, sendo que muitas duram até hoje. Não somente foi lá que conheci José Reginaldo Gonçalves, em 1971, mas também Sandra de Sá Carneiro, Sandra Camarão, Dina Pinto Sousa, Maria José Carneiro, José Ricardo Ramalho, Michel Misse, Patrícia Monte Mor, Paulo Carneiro e muitos outros. Na casa de minha saudosa amiga Sandra Camarão, em Copacabana, Sandra Carneiro, Reginaldo e eu mantínhamos um grupo de estudo de antropologia, onde líamos e discutíamos as obras de Claude Lévi-Strauss, principalmente. A antropologia era uma forte inspiração. Era uma perspectiva de carreira assim como uma espécie de modo de vida centrado no reconhecimento do outro e na valorização da diversidade. Os excelentes professores com os quais tive a privilégio de estudar no IFCS abriram para mim essa possibilidade de carreira, que então aparecia como muito nova, embora promissora em termos intelectuais e profissionais. Abria-se então para o estudante o horizonte dos cursos de pós-graduação. Para nós da Antropologia, o então PPGAS do Museu Nacional.

Durante o tempo em que fui aluna de graduação, recebi uma bolsa de Iniciação Científica pelo CNPq sob a orientação da Professora Yvonne Maggie. A convivência com ela, nesta época, foi de bolsista, aluna e amiga. Posso dizer que foi com ela que aprendi, além de teoria antropológica, a fazer trabalho de campo. O projeto no qual eu era bolsista versava sobre um terreiro de Umbanda e Candomblé na Baixada Fluminense, Rio de Janeiro. Por essa época, Yvonne já havia terminado sua dissertação de mestrado intitulada “Guerra de Orixá, um estudo de ritual e conflito”<sup>2</sup>, baseada num estudo de caso, focalizando um único terreiro, o que era incomum à época.

A perspectiva de trabalho de campo utilizada por ela, na qual o pesquisador delimita para seus estudos um único contexto de pesquisa, que pode ser

---

<sup>2</sup> Maggie, Yvonne. “Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito”. Rio de Janeiro, Zahar, 2001. 3aed.

posteriormente generalizado para outros contextos, foi determinante para vários outros estudos que vieram a ser realizados na antropologia brasileira, inclusive por mim mesma, quando realizei minha dissertação de mestrado. A qualidade ética e profissional que vim a aprender com a minha orientadora durante a pesquisa no terreiro “Ilê de Oxalá e Obaluaê” da Baixada Fluminense no final da década de 1970, seus ensinamentos de campo com participação intensiva foram para mim uma espécie de iniciação existencial e metodológica na antropologia. Dessa pesquisa resultou um artigo que escrevemos em conjunto no ano de 1980<sup>3</sup>. Devo acrescentar que, muitos anos depois desta minha primeira experiência de campo, ainda a levava comigo para outros contextos de pesquisa.

Concluí a graduação em 1975 e como já havia me formado em Biblioteconomia e Documentação em 1973 na Universidade Santa Úrsula, vim a trabalhar como bibliotecária na Biblioteca do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, em seguida na Faculdade de Letras da UFRJ e finalmente na Biblioteca do PPGAS do Museu Nacional. O interessante a assinalar é que consegui frequentar, com interesse, os dois cursos no mesmo período: Ciências Sociais e Biblioteconomia. Na Biblioteca da Letras da UFRJ vim a ter contato com inúmeros livros raros sobre relações raciais e religiões afro brasileiras. Tive a oportunidade de catalogar a “Coleção Edison Carneiro”, onde pude ler algumas de suas obras, tais como *Religiões Negras*, *Negros Bantos*, *O quilombo dos Palmares* e *Candomblés da Bahia*. Outros autores também integravam essa coleção: obras de Nina Rodrigues, tais como *O animismo fetichista dos negros bahianos*; de Roger Bastide: *O Candomblé da Bahia* e *As religiões africanas no Brasil*; assim como os livros de Arthur Ramos, Thales de Oliveira e Oracy Nogueira. Esses autores integravam as bibliografias dos cursos de graduação em antropologia do IFCS.

No ano de 1978, já formada em Ciências Sociais e com uma bolsa de estudos, realizei uma pesquisa com Yvonne Maggie e Patrícia Monte-Mor sobre os objetos rituais retirados pela polícia de terreiros no Rio de Janeiro durante as primeiras décadas do século XX e posteriormente abrigados no acervo do Museu da Polícia Militar do Rio de Janeiro. À época, estávamos preocupadas em saber como essas práticas religiosas sofriam acusações, sendo associadas, por exemplo, às “práticas de magia negra e cartomancia”. Além disso, o projeto

---

<sup>3</sup> Maggie, Yvonne; Contins, Marcia. “Gueto cultural ou a Umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense”. In. Velho, Gilberto coord. O desafio da cidade: novas perspectivas da antropologia brasileira. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1980.p. 77-92.

tinha como objetivo discutir como era pensada a noção de “arte” no contexto cotidiano desses grupos religiosos. Qual seria o *status* conferido à chamada “Arte Afro-Brasileira”? Foi a partir dessas questões que desenvolvemos uma pesquisa chamada, inicialmente, a “Arte nas Religiões Afro-Brasileiras e sua relação com o Estado”.

Para responder a estas questões decidimos analisar a coleção de objetos rituais do acervo do Museu da Academia de Polícia Militar do Rio de Janeiro. Esta coleção era chamada de “Coleção de Magia Negra”. Foi a primeira coleção do gênero a ser tombada pelo IPHAN. Era composta por objetos obtidos durante a repressão a terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro na primeira metade do século XX. Outras coleções semelhantes puderam ser localizadas no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas e no Instituto Histórico e Geográfico da Bahia. Realizamos um trabalho de campo com visitas constantes ao Museu da Polícia, classificamos e descrevemos as peças religiosas afro brasileiras numa espécie de catálogo. Esse material tinha sido organizado para o Museu da Polícia pelo próprio diretor do museu daquela época, um detetive da polícia que também era umbandista. Na organização das estantes da coleção notamos que a preocupação fundamental era definir os objetos segundo sua relação com o ritual e não com o local ou origem das peças, como seria de se esperar num procedimento museológico profissional.

Minha participação nesta pesquisa foi essencial para a minha carreira de antropóloga. A experiência de pesquisar objetos em um museu, a relação dessas peças com terreiros semelhantes a outros que conheci ou que eu viria a conhecer posteriormente, o uso de material jornalístico enquanto objeto de análise, tudo isso abriu caminho para o desenvolvimento do meu projeto de mestrado. Atualmente o material da “Coleção Magia Negra” é alvo de vários estudos acadêmicos, sendo também reivindicado pelos movimentos negros e por grupos religiosos afro-brasileiros. Assim, diversos movimentos étnicos e religiosos reivindicam aqueles objetos, que são por eles classificados como “Meu Sagrado”. Para esses movimentos, tais objetos deveriam retornar aos seus terreiros de origem ou para algum museu que os tratasse como arte religiosa. É interessante observar, agora passados todos esses anos desde que estudamos esses objetos, a importância que veio a assumir na antropologia os estudos e discussões sobre objetos materiais.

Ainda no final dos anos 1970 e início da década 1980 estive associada, enquanto pesquisadora, ao Instituto de Estudos Religiosos (ISER), onde desenvolvi em conjunto com diversos pesquisadores, sob a supervisão do prof. Rubem César Fernandes, um projeto sobre a Visita do Papa João Paulo II ao

Morro do Vidigal, no Rio de Janeiro. Nesta pesquisa, observamos de que maneira as diferentes religiões encontradas naquele contexto estavam reagindo à visita do pontífice da Igreja Católica a seu território. Analisamos as reações dos terreiros de Umbanda e Candomblé, que ainda existiam no Vidigal daquela época, e também de algumas Igrejas Pentecostais e Neopentecostais. Esse trabalho de campo foi importante para entrar em contato com outras religiões, que ainda não faziam parte dos meus interesses enquanto pesquisadora. Posteriormente vim a desenvolver, na tese de doutorado, um estudo sobre grupos neopentecostais e católicos carismáticos, sem, no entanto, abandonar o viés comparativo com as religiões afro-brasileiras, especialmente em seu convívio diário no espaço da grande cidade. A presença dos neopentecostais no meio urbano já se destacava naquele momento, manifestando-se em grande número quando contrastados com as religiões afro-brasileiras.

Em 1979 fui aprovada para o mestrado em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Museu Nacional, da UFRJ. Entre os anos de 1980 e 1983 frequentei os cursos do PPGAS, com uma bolsa do CNPq. Defendi a dissertação em 1983 sob a orientação do Professor Gilberto Velho. Foram anos muito importantes para minha formação. Fui então aluna dos professores Roberto Da Matta, Anthony Seeger, Rubem César Fernandes, Eduardo Viveiros de Castro e José Sergio Leite Lopes, entre outros. A nossa turma do PPGAS viveu uma época muito produtiva daquele Programa, quando podíamos assistir palestras com diversos pesquisadores estrangeiros e brasileiros, e quando diversos projetos estavam sendo realizados pelo corpo docente. Nesta época fui assistente no Projeto Piauí (financiado pela *Inter American Foundation*), sob orientação do professor Roberto Da Matta. Outros professores então integrantes daquele Programa forneceram-me referências significativas nos estudos sobre etnicidade, tais como como a Professora Francisca Vieira Keller e a Professora Giralda Seiferth. Muitos colegas daquela época do mestrado eu vim a reencontrar na UERJ anos depois, já como professores e intelectuais importantes em suas respectivas áreas de pesquisa.

Nos seus cursos de Antropologia Urbana, Gilberto Velho desenvolvia discussões teóricas ligadas à chamada Escola de Chicago, especialmente sobre “interacionismo simbólico” assim como sobre as noções de “visões de mundo” e “estilos de vida”. Essas perspectivas teóricas foram significativas na elaboração da minha dissertação de mestrado. Os cursos sobre ritual e simbolismo ministrados por Roberto Da Matta, de orientação social-estruturalista, foram também excelentes para a minha formação teórica e na construção de minha pesquisa. Ainda no início da década de 1980, recebemos

no PPGAS do Museu Nacional e no IFCS da UFRJ a visita do antropólogo Victor Turner, africanista com estudos sobre rituais Ndembu, e de sua mulher Edith Turner, também antropóloga. Foram encontros com conversas e palestras para o corpo docente e discente. Victor Turner e Edith Turner estavam muito interessados em conhecer os rituais ligados às religiões afro-brasileiras e, nesta ocasião, tiveram a oportunidade de conhecê-los. Yvonne Maggie e eu os levamos para conhecer terreiros de Umbanda e Candomblé na cidade do Rio de Janeiro. Essa experiência de campo em companhia dos dois foi muito produtiva, tanto para eles conhecerem os rituais afro-brasileiros quanto para nós. Eu tive então a oportunidade de observá-los durante prática de trabalho de campo. Anos mais tarde, em 1984, pude rever a professora Edith Turner (Victor Turner falecera em dezembro 1983) na Universidade da Virgínia (UVA), em Charlottesville, Estados Unidos, quando frequentei alguns cursos de doutorado no *Department of Anthropology*.

Defendi minha dissertação no PPGAS do Museu Nacional em 1983: “O Caso da Pomba Gira: reflexões sobre crime, possessão e identidade feminina”. Continuando de certa forma o tema que havia explorado com Yvonne Maggie na graduação, numa ressonância de sua orientação, fiz uso da noção de “drama social” para analisar o material que reuni na pesquisa. As noções de ritual, possessão e pessoa, todas discutidas em cursos do mestrado, foram também decisivas para a análise do material da pesquisa. Na banca de defesa da dissertação, pude contar com a participação e comentários de Yvonne Maggie e do Professor Peter Fry, ao lado evidentemente do meu orientador. A ideia de trabalhar o tema da minha dissertação surgiu quando li, nos jornais da época, sobre o assassinato de um homem na região metropolitana do Rio de Janeiro, crime no qual uma suposta “mãe de santo” estaria envolvida. A escolha teve apoio entusiástico de meu orientador e de Yvonne Maggie. Vim a pesquisar o chamado “Caso da Pomba Gira” a partir de matérias publicadas nas colunas policiais dos jornais da época e da mídia em geral e, não menos importante, a partir da consulta aos autos do processo. O caso que teve muita repercussão e foi amplamente debatido à época. Realizei um pequeno trabalho de campo, com entrevistas, no terreiro de um pai de santo que dera apoio religioso à mãe de santo envolvida no caso. Quando comecei a dissertação, eu já tinha alguma experiência de campo com religiões afro-brasileiras, o que me muito me ajudou na pesquisa. O objetivo inicial era analisar o fenômeno da possessão no âmbito restrito às religiões afro-brasileiras. Através dessa análise, minha intenção era descrever e analisar as diferentes concepções de “pessoa” com que os personagens desse drama operavam. Os sujeitos da pesquisa seriam grupos e

indivíduos que mantivessem relações de “familiaridade” com aquele universo religioso. No entanto, o projeto adquiriu maior amplitude na medida em que adotei um determinado tipo de tratamento em relação ao material etnográfico, descrevendo o desenrolar de um drama. Neste os atores envolvidos eram não somente aqueles que mantinham relações de familiaridade com aquelas já mencionadas religiões, mas também outros cuja relação definia-se precisamente pelo estranhamento em relação àqueles primeiros.

Vários autores interpretavam as religiões afro-brasileiras como fenômeno de sincretismo religioso, definido como a junção de vários “traços”, quais sejam: católicos ou europeus, indígenas e africanos. Procedia-se então a uma hierarquização desses “traços”, como bem assinalou Yvonne Maggie (2001). Os traços africanos eram associados a traços primitivos, emocionais, não racionais, enquanto os traços espíritas, porque ocidentais, seriam identificados a traços mais “civilizados”. A preocupação expressa nesses trabalhos (Rodrigues, Nina, 1935, 45; Ramos, Arthur, 1962) era com a busca de uma origem, que explicaria a presença de tais “traços” nos rituais praticados no Brasil. Havia concomitantemente a obsessão com o aspecto “africano” da religião, valorizado pelo seu lado “exótico”, “distante” e “puro”. Haveria então uma hierarquia entre as regiões no Brasil, onde a “influência” “africana” poderia se configurar como mais ou menos “misturada” com outras religiões. Desse modo, se por um lado o Candomblé da Bahia era valorizado pelo seu lado “puro”, conservando até a atualidade seus rituais vindos da distante África, ele era, por outro lado, também considerado como o mais “emocional”, “primitivo” etc.

A questão da autenticidade era um dos focos dos debates na década de 80 sobre as religiões afro-brasileiras. Os terreiros de candomblé no Brasil eram classificados em função de sua “autenticidade” ou “pureza”. Diversos antropólogos repensavam então aquelas análises voltadas para o que chamavam de “pureza nagô”, ou seja, terreiros considerados mais puros porque estariam ligados diretamente aos rituais africanos. O meu trabalho repercutia o horizonte intelectual e de pesquisa daquele momento.

Antes de terminar a dissertação no PPGAS do Museu Nacional eu e Reginaldo já estávamos casados e a nossa primeira filha, Isadora, já tinha nascido. Meu então orientador, Gilberto Velho, extremamente dedicado aos seus orientandos, ligava-se aos sábados pela manhã, para saber se eu já havia concluído os capítulos e quantas páginas ainda faltavam. Minhas filhas gêmeas Renata e Mariana nasceram em 1982. Eu dividia com as recém-nascidas o tempo de trabalho dedicado à dissertação. Foi através da orientação atenciosa

de Gilberto Velho que pude terminar a dissertação dentro do prazo, além da leitura sempre crítica e sensível de Reginaldo.

Um ano depois da defesa do mestrado, em 1984, Reginaldo fora aceito para fazer o doutorado em antropologia na Universidade da Virgínia, UVa, nos Estados Unidos. Para mim, poderia ser uma boa oportunidade para dar continuidade a minhas pesquisas, elaborando os temas religião e etnicidade a partir de um ponto de vista comparativo com o contexto norte-americano. A ideia era refletir comparativamente sobre as religiões no Brasil, situando-me então em um novo contexto geográfico e acadêmico.

Numa tarde chuvosa do mês de junho de 1984, chegamos a Charlottesville, Virginia, com nossas três filhas, as menores ainda bebês. Charlottesville é uma cidade universitária localizada a duas horas de automóvel de Washington, capital. O casal Heloisa Graham e Lee Graham, amigos da minha mãe, moravam em Madison, localidade próxima a Charlottesville, e foram de uma inestimável generosidade ao hospedarem um casal com três filhas pequenas em sua casa nas primeiras semanas de nossa permanência na cidade.

O começo da nossa estadia em Charlottesville foi complicada. Conseguimos um apartamento de três quartos no campus da Universidade de Virginia, mas teríamos que esperar ainda dois meses para mudarmos definitivamente. Tivemos, assim, que nos hospedar primeiro num hotel próximo ao campus da universidade e, em seguida, no *International House*, local que era mais adequado aos alunos estrangeiros e solteiros, oferecendo hospedagem temporária. A nossa sorte foi que a esposa do orientador do Reginaldo, Eleonor Crocker, ofereceu-nos sua casa para nos hospedar até irmos definitivamente para o apartamento da Universidade. Foi ótimo ter morado com eles e seus dois filhos adolescentes. Foram muito gentis e aprendemos muito com eles sobre a cidade e a universidade. Sem eles, nossa adaptação e permanência na cidade não teriam sido possíveis. Lembro que estávamos no ano de 1984, antes portanto das facilidades da internet e dos cartões de crédito.

O Departamento de Antropologia da UVa tivera até dezembro de 1983, em seu quadro de professores, Victor Turner, o que representava um foco importante do que então se chamava “antropologia simbólica”. Esse Departamento, mesmo com a morte de Victor Turner alguns meses antes de nossa chegada aos Estados Unidos, continuou sendo influenciado pelos seus estudos e sua presença era ainda sensível no cotidiano dos professores e alunos. Como sabemos, Turner era uma referência nos estudos sobre ritual e veio também a focalizar, já no final de sua vida, temas sobre performance e teatro. Esses temas foram abordados em minhas pesquisas. O fato de tê-lo

conhecido antes de nossa viagem aos Estados Unidos e ter intimidade com sua obra foi um forte estímulo a continuar meus estudos na Universidade de Virginia.

Estive ligada ao Departamento de Antropologia da UVA, primeiro acompanhando Reginaldo nos encontros sociais e acadêmicos de professores e alunos, e posteriormente quando realizei alguns cursos de doutorado, com bolsa do CNPq entre os anos de 1987 e 1989.

Naquela época pude conhecer, enquanto aluna de pós-graduação, alguns antropólogos cuja relevância se delineava no meio acadêmico. Particpei dos cursos de Roy Wagner, Ellen Contini-Morava, J. David Sapir, J. Christopher Crocker, Peter Metcalf. Tive a oportunidade de participar também de discussões em palestras com Frederick Damon, Ravindra Khare, Jeff Hantman, Richard Handler, Susan Mckinnon, além de Edith Turner, que continuou a integrar o Departamento depois da morte de seu marido. Os cursos conduzidos por Edith Turner, todos realizados em sua casa, foram cruciais para entender o que Victor Turner escrevera sobre os aspectos simbólicos do ritual e sobre drama social. Nesses cursos em sua casa, Edith e nós, alunos e alunas, realizávamos performances sobre os rituais descritos nos livros de Victor Turner: *The Forest os Symbols*, *The Ritual Process*, *Dramas, Fields and Metaphors* e outros.

O Departamento recebia regularmente a visita de antropólogos de outras universidades americanas e de outros países, que realizavam palestras e debates, tais como Mary Douglas, Rodney Needham, Louis Dumont, Marshall Sahlins, entre muitos outros. O Departamento permitia e estimulava que os alunos tivessem contato com todos esses nomes que se destacavam como lideranças importantes naquele rico momento da história da antropologia.

Durante os anos que passamos na Universidade de Virginia, realizei um intenso trabalho de campo junto a um grupo de pentecostais negros que habitavam a vizinhança de Charlottesville. Esse trabalho foi primordial para a realização de minha tese de doutorado, que vim a defender em 1995 no Programa de Pós Graduação em Comunicação e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A Universidade de Virginia, como todas as grandes universidades norte-americanas, oferecia condições ideais para seus estudantes, especialmente os de pós-graduação: destaco a existência de notáveis bibliotecas. Posso afirmar que os anos que passei na Universidade de Virginia marcaram fortemente minha formação intelectual e acadêmica. O trabalho de campo que desenvolvi

e os cursos que frequentei, enquanto estava no Departamento de Antropologia dessa universidade, marcaram minha vida como antropóloga.

Nos primeiros anos em que estive como aluna da pós-graduação, uma profissional de saúde da UVa, nascida em Cabo Verde, apresentou-me o pastor da Igreja *Bible Way* (O Caminho da Bíblia), Charles White, e sua esposa Rosetta White. A igreja ficava localizada em Fluvanna County, bem próximo à cidade de Charlottesville, onde morávamos. O pastor White atendia pacientes afro-americanos no Hospital da Universidade da Virgínia, que apresentavam alguma doença que, segundo o pastor, não era diagnosticada pela medicina oficial. A congregação dos *Bible Way* tem a maioria de suas igrejas no Estado da Virgínia (Centro e Norte) e em Washington, D.C.. Centralizei meus estudos em sua igreja na Virgínia e, através de contatos com seus integrantes, pude participar de eventos religiosos em outras igrejas pertencentes à mesma congregação.

Estabeleci um segundo contato com o pastor Charles White, dessa vez em sua casa. Ele e sua esposa Rosetta White podem ser sociologicamente descritos como pertencentes à classe média negra norte-americana. Residiam numa casa relativamente afastada de Charlottesville, a uns vinte minutos de automóvel, e próxima a Monticello, onde está localizada a casa que foi construída por Thomas Jefferson e que foi sua residência (atualmente um monumento histórico nacional e ponto turístico). A casa do pastor era espaçosa e elegante, com um extenso terreno ao seu redor, diferentemente do que eu imaginava para um pastor negro, que, além de pastor, era pintor de paredes, dono de uma pequena firma que prestava serviços de pintura e jatos de areia. Ficava situada num bairro de classe média alta, com predominância de pessoas brancas. Moravam nessa casa o casal White, duas netas de Rosetta e o filho de ambos, Stevie. Rosetta já fora casada e tinha duas filhas e dois filhos desse seu primeiro matrimônio. A maneira como fomos recebidos por eles, em sua casa, foi bastante diferente da relação que mantínhamos com as outras pessoas da cidade e da universidade. Em geral conhecíamos mais famílias brancas e com algumas delas mantínhamos uma relação de amizade. No entanto, o estilo de vida do pastor e de outros negros que viemos a conhecer diferenciava-se muito dos brancos. Em sua casa fomos recebidos de modo extremamente gentil e atencioso. Diferentemente do primeiro dia que o conhecemos, o pastor vestia dessa vez uma roupa de trabalho, suja de tintas. Quando o encontrei da primeira vez, ele vestia terno escuro, gravata, bastante formal, como costumava usar durante os “serviços” de domingo em sua igreja. A relação com eles era fluente e logo ficávamos à vontade. Nunca era sugerido que a visita fosse

encerrada, seja porque fosse tarde ou por qualquer outra razão, o que era comum quando éramos convidados à casa de nossos amigos americanos brancos.

Aparentemente, o fato de sermos brasileiros facilitava nossa aceitação. O próprio pastor me contou que ele já havia sido entrevistado por uma antropóloga branca americana, e que respondera suas perguntas de maneira bem formal, uma vez que a comunicação entre eles não teria fluído com facilidade. O que não veio a acontecer na interação comigo e com a minha família. Percorri várias igrejas pentecostais com eles em diversos locais no Estado da Virgínia, e também na capital do país, Washington. Quando os estava acompanhando nessas viagens, eu tinha muito acesso a outras igrejas. Meu tempo de pesquisa e trabalho de campo com os pentecostais durou aproximadamente quatro anos, o tempo que permaneci na Universidade da Virgínia como aluna e pesquisadora.

Esse grupo de pessoas com as quais vim a interagir para o trabalho de campo entre as igrejas neopentecostais de negros norte-americanos integra a lista daqueles que, significativamente, mediaram nossa percepção e nosso entendimento da sociedade norte-americana. Junto com os professores do Departamento de Antropologia da UVA, eles tiveram papel importante na minha formação como etnógrafa, mostrando-me o quanto o trabalho intelectual e acadêmico depende de extensas redes sociais de solidariedade.

Na época em que retornei ao Brasil em 1989, poucos eram os estudos comparativos sobre Brasil e Estados Unidos dedicados ao tema da religião e baseados em trabalho de campo e observação participante. No Rio de Janeiro, procurei um Programa de Pós-Graduação para continuar o doutorado que havia iniciado nos Estados Unidos. Não pretendia fazer um paralelo histórico ou analítico sobre o protestantismo e o pentecostalismo no Brasil e nos Estados Unidos. Alguns autores já o haviam feito e não seria essa a minha contribuição, mas sim falar da importância destas religiões do ponto de vista do cotidiano de segmentos da população negra da Virgínia e do Rio de Janeiro. Com base no trabalho de campo que eu fizera entre os *Bible Way*, pretendia continuar meus estudos no Brasil para uma análise comparativa com os pentecostais negros no Brasil.

Ao fazer uso da história do pentecostalismo, meu objetivo não era evidentemente a busca da origem e das raízes das diferenças e das semelhanças dos negros nesses dois contextos sociais, mas perceber o papel dessa história no processo presente de construção da auto-identificação de um grupo étnico associado ao pentecostalismo. Por outro lado, a comparação se impunha

enquanto um método de trabalho bastante útil para iluminar dimensões de determinadas situações sociais presentes, que permaneceriam ocultas se não submetidas a um contraste sistemático com situações diversas.

No contexto institucional do Programa de Pós Graduação em Comunicação e Cultura da ECO/ UFRJ pude reunir naquela ocasião toda a minha experiência acadêmica e de pesquisa dos anos anteriores. Entre os anos de 1991 e 1995, fui muito bem recebida pelo grupo de professores daquela instituição e em especial pela minha orientadora, Professora Heloisa Buarque de Hollanda. Nesta época, além de frequentar cursos na ECO, dei andamento a meu trabalho de campo junto a igrejas neopentecostais do Rio de Janeiro.

A partir do trabalho de campo e das discussões suscitadas pelos cursos de doutorado, comecei a definir de modo mais claro o objetivo da minha tese: a comparação dos modos como são percebidas as práticas e representações pentecostais no Brasil e nos Estados Unidos. O propósito era focalizar situações e experiências sociais e religiosas que iriam servir como ponto de partida para discutir as relações entre brancos e negros nesses dois contextos nacionais. Essas situações e experiências iriam também contribuir para redefinir os usos da comparação nos estudos sobre religião e relações raciais nesses dois contextos.

Os cursos que frequentei foram especialmente relevantes para os debates sobre pós modernidade, muito presentes no final dos anos 1980 e nas primeiras décadas de 1990. Essas discussões, no âmbito dos estudos da religião e etnicidade, foram cruciais para o desenvolvimento teórico da minha tese. Num trabalho anterior à sua finalização, publiquei na revista do CIEC, *Papéis Avulsos*, o artigo intitulado “Narrativas Pentecostais: estudo antropológico de grupos negros nos Estados Unidos” (Contins 1992). Nesse texto, analisei o caso norte americano com base em meu trabalho de campo realizado nos Estados Unidos, tomando como foco de descrição e análise as representações do grupo *Bible-Way*, cujos integrantes afirmavam-se como negros e pentecostais. Minha tese era que essas identidades eram reconstruídas e afirmadas dialogicamente, na medida em que exploravam algumas diferenças em relação aos vários grupos que eram classificados como seus opositores em potencial: no plano religioso, os Batistas; no plano étnico, os brancos.

O ponto central da análise era que, ao se diferenciarem étnica e religiosamente de outros grupos, os pentecostais negros americanos criavam uma identidade que se fazia permanentemente ameaçada por esse outro do qual eles queriam obsessivamente diferenciar-se. Durante o processo de conversão essas diferenças emergiam de forma potente. Essas análises

encontraram respaldo nos debates realizados nos cursos e seminários que frequentei na ECO. Nos anos de 1990 frequentei também um curso sobre religiões no Brasil, conduzido pelo Prof. Rubem César Fernandes no PPGAS do Museu Nacional. Ali também pude trocar ideias relevantes que repercutiram sobre a análise do meu material de pesquisa.

Além dos excelentes cursos oferecidos pelo Programa de Pós-Graduação da ECO/UFRJ, pude também participar ativamente, como pesquisadora, no CIEC (Coordenação Interdisciplinar de Estudos Culturais da ECO/UFRJ), então coordenado pela profa. Heloisa Buarque de Holanda. Além de desenvolver a minha tese, pude também participar de outros projetos relacionados ao tema das relações raciais e étnicas no Brasil. Minha colega de doutorado e também pesquisadora do CIEC, amiga já de muitos anos e professora da ECO, Ilana Strozenberg, foi uma excelente colaboradora nos projetos que viemos a realizar durante aqueles anos. Atualmente continuamos a trabalhar em outros projetos de pesquisa sobre relações étnicas e religiosas e movimentos culturais e sociais, projetos que tiveram origem nas pesquisas realizadas na época do nosso doutorado.

Antes da minha volta definitiva ao Brasil, no ano de 1988, ocorreu uma série de eventos relacionados à celebração dos Cem Anos da Abolição. O CIEC e o Laboratório de Pesquisas Sociais do IFCS/UFRJ participaram ativamente desses eventos. Participei então do chamado "Projeto Abolição", cujo objetivo era levantar os documentos produzidos pelas comemorações da Abolição que pudessem ser usados como pistas para pensar os 100 anos de história dos negros no Brasil. Em primeiro lugar, foi organizada a "Coleção Abolição", que continha um conjunto de documentos raros e significativos para se entender a história contemporânea do negro no Brasil. Os pesquisadores daquele projeto, ao fazerem o levantamento, pensaram justamente em homogeneizar técnicas de entrevistas e histórias de vida, buscando viabilizar e facilitar o trabalho de futuros pesquisadores. Além disso, os debates suscitados por esse material redefiniram as perspectivas de análise do lugar social do negro e das formas de produção de desigualdade e discriminação na sociedade brasileira.

Como já assinaei, esses novos projetos, dos quais participei ao mesmo tempo que escrevia a tese de doutorado, foram suscitados e propiciados pelos posicionamentos assumidos pelos movimentos sociais sobre ação afirmativa. Os debates sobre essa questão explodiram nos anos 1990. Os projetos de que participei no CIEC e no Núcleo da Cor do Laboratório de Pesquisa Social da do IFCS / UFRJ viabilizaram de modo criativo a continuação da minha vida acadêmica e como pesquisadora.

O Núcleo da Cor, coordenado por Yvonne Maggie, elaborou o projeto "O lugar do social das representações do negro no Brasil", que foi alimentado pelos documentos da "Coleção Abolição". Organizei então o *Quase Catálogo 6* (CIEC/ECO/ Museu da Imagem e do SOM, 1997), sob a coordenação de pesquisa de Yvonne Maggie e Ilana Strozenberg, a partir do estudo do material reunido no ano do Centenário da Abolição. Outro produto gerado pelo material desta coleção foi a elaboração de uma pesquisa intitulada "Os movimentos negros no Rio de Janeiro e a questão do Estado", que depois ramificou-se no estudo sobre "O Movimento Negro e a questão da ação afirmativa". Setores destes movimentos defendiam então a tese de que era necessário garantir a realização de políticas públicas, governamentais ou não, que atendessem especificamente e primordialmente à população negra.

Nesses projetos focalizamos as organizações que discutiam a questão racial, pondo em perspectiva os modos como se configuravam as desigualdades existentes entre brancos e negros. Posições contra e a favor das políticas de ação afirmativa, nas suas diversas modalidades---política de cotas, ação compensatória e outras estratégias visando favorecer um maior acesso dos grupos discriminados à educação e ao mercado de trabalho---integravam uma discussão pública naquele momento e da qual os movimentos negros eram interlocutores fundamentais. Esses debates levavam em conta a conjuntura nacional e internacional, a situação da população negra brasileira, os mecanismos de reprodução da discriminação e a problematização da tese da "democracia racial brasileira", e apontavam para as políticas de ação afirmativa como instrumentos de combate à discriminação.

Concentramos o foco da pesquisa nos movimentos negros do Rio de Janeiro entre os anos de 1993 e 1995. Orientei vários bolsistas naqueles anos, tanto no CIEC/ECO quanto no Núcleo da Cor da UFRJ, com apoio da Fundação Ford e do CNPq. Edlaine de Campos Gomes, que mais tarde veio a fazer seu doutorado comigo no Programa de Pós Graduação de Ciências Sociais da UERJ, revelou-se então uma pesquisadora excepcional e, anos mais tarde, viemos a publicar vários artigos em conjunto. José Jairo Vieira e Luiz Carlos Sant'ana auxiliaram-me nas pesquisas sobre ação afirmativa. Luiz Carlos e eu escrevemos em parceria um artigo intitulado "O Movimento Negro e a Questão da Ação Afirmativa" publicado em 1996 pela *Revista de Estudos Feministas*. Nesse artigo comparamos os debates sobre ações afirmativas nos Estados Unidos e no Brasil. Essa questão veio a ser foco de outras pesquisas quando, em 1999, realizei um pós-doutoramento na Brown University, nos Estados Unidos.

Os resultados das pesquisas realizadas entre 1993 e 1995 transformaram-se depois no livro intitulado *Lideranças Negras*, publicado em 2005 pela Editora Aeroplano e com apoio da FAPERJ. Nosso propósito foi ouvir lideranças femininas e masculinas dos movimentos negros no Rio de Janeiro. Conduzimos reuniões com essas lideranças, convidando-as para participar de algumas das atividades promovidas pelo CIEC. Era desejo dessas lideranças, e nosso também, que participassem de discussões dentro do espaço da Universidade e trouxessem seus pontos de vista.

O CIEC da ECO/UFRJ constituía um ambiente interdisciplinar com debates bastante intensos e ricos, com seminários e encontros reunindo pesquisadores nacionais e estrangeiros de áreas diversas, tais como teoria literária, filosofia, história, ciência política, sociologia e antropologia. Era um universo intelectual plural e alegre, onde a circulação de ideias novas era a marca do trabalho das coordenadoras. Havia uma sensibilidade especial para os debates nacionais e internacionais em andamento. Um dos seminários internacionais então organizados, *Sinais de Turbulência*, reuniu professores universitários e artistas populares, conferências e performances artísticas. Um dos convidados estrangeiros foi James Clifford, historiador americano que então se destacava pelos seus trabalhos sobre história da antropologia. Participaram também daquele seminário o Professor Nelson Vieira do *Department of Portuguese and Brazilian Studies* da Brown University, que veio a ser meu supervisor de Pós-Doutorado durante os anos de 1999 a 2000; e também o Professor Anani Dzidzienyo, que também integrava os quadros docentes daquele Departamento.

Nos anos subsequentes, estágios de pós-doutoramento tornaram possível o prosseguimento de minha formação, quando nos anos de 1999 a 2000 frequentei, como professora e pesquisadora convidada, o *Department of Portuguese and Brazilian Studies* da Brown University; em 2011, o *Center of Latin American and Caribbean Studies* da University of New York (NYU); e em 2015, o *Institute of Latin American Studies* (ILAS) da Columbia University. Não poderia deixar de aqui assinalar que o sistema acadêmico brasileiro, especificamente a UERJ, e as agências de fomento (CNPq, CAPES e FAPERJ) garantiram financeiramente todas essas etapas de minha formação.

Já tendo concluído em 1995 o doutorado na ECO/ UFRJ, fiz concurso em 1996 e fui aprovada como professora adjunta de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais do IFCH da UERJ.

Entre os anos de 1999 e 2000, realizei no *Department of Portuguese and Brazilian Studies* da Brown University, em Providence, Rhodes Island, meu

primeiro pós-doutoramento. Naquela ocasião, a Universidade me ofereceu, além das oportunidades de acesso a uma excelente biblioteca, a chance de estabelecer contato intelectual com pesquisadores americanos e portugueses dedicados a estudar o mundo luso-brasileiro. Estabeleci então contato também com o *Department of African Studies*, através do professor Anani Dzidzienyo. Dei prosseguimento, naquela ocasião, à pesquisa de pós-doutoramento sobre ação afirmativa, explorando um quadro comparativo entre os contextos sociais brasileiro e norte-americano. No Brasil, já havia entrevistado alguns alunos universitários que eram bolsistas de cotas em universidades privadas e públicas. Nos Estados Unidos pude entrevistar alunos negros que foram contemplados com políticas de ação afirmativa e que estavam na Brown University, especificamente no *Department of African Studies*.

Paralelamente à pesquisa de pós-doutoramento, realizei um trabalho de campo completamente novo, junto com José Reginaldo Gonçalves, que também realizava seu pós-doutorado naquela mesma universidade, entre imigrantes açorianos que celebravam a Festa do Divino Espírito Santo na Nova Inglaterra. Providence, capital do Estado de Rhode Island, é uma cidade repleta de áreas ocupadas tradicionalmente por portugueses oriundos do Arquipélago dos Açores e de Cabo Verde. O acesso a eles era relativamente não era difícil. Naquela ocasião, a circulação de pesquisadores estrangeiros nos Estados Unidos ainda não conhecia as restrições que veio a conhecer depois do trágico evento do 11 de setembro de 2001, ocorrido exatamente um ano após eu concluir esse pós-doutoramento. O projeto de pesquisa que elaboramos junto aos açorianos da Nova Inglaterra foi essencial para que prosseguíssemos posteriormente o trabalho de campo na comunidade de imigrantes açorianos no Rio de Janeiro. Publicamos em parceria alguns artigos sobre a Festa do Divino nos Estados Unidos e no Brasil.

Entre setembro de 2011 e maio de 2012, o *Center of Latin American and Caribbean Studies* (CLACS) da New York University (NYU) recebeu-me para que eu realizasse meu segundo pós-doutoramento. O universo social e político norte-americano nesta época havia mudado sensivelmente, o que repercutia de modo perceptível no cotidiano da Universidade, notadamente no estrito controle sobre os deslocamentos espaciais de professores e alunos no *campus*. Durante os meses em que permaneci como pesquisadora e professora visitante explorei amplamente os recursos oferecidos pela NYU, cujo *campus* fica localizado na área do Greenwich Village. Nesse período pude ter acesso a todo o sistema de bibliotecas da Universidade e a vários departamentos, como o de

Antropologia, onde pude conhecer alguns pesquisadores, assistir conferências e participar de diversos debates.

O projeto de pós-doutoramento na NYU contou com a supervisão da antropóloga Bambi B. Schieffelin, e teve o suporte intelectual de um produtivo diálogo com professores e alunos. Meu objetivo foi aprofundar as análises que vinha realizando sobre religião e espaço no contexto religioso das grandes cidades. Um dos focos da pesquisa era o processo de transformações no campo religioso e como estas repercutiam no espaço urbano. Minha proposta era desenvolver um trabalho descritivo e analítico sobre a circulação de pessoas, assim como de objetos materiais e seus usos em contextos sociais e rituais, com foco privilegiado nas religiões afro brasileiras.

Além dos contatos no CLACS e no *Department of Anthropology* da NYU, realizei e também assisti palestras no *Brazil Seminars* da Columbia University coordenado pelo Prof. Sidney Greenfield, pela Profa. Diana Brown e pela Profa. Vânia Penha Lopes. Participei também de seminários no *Religious Studies Center* daquela mesma universidade. Na ocasião, dei continuidade aos meus contatos com o *Department of Portuguese and Brazilian Studies* da Brown University, por intermédio do meu ex-supervisor Prof. Nelson Vieira. Estabeleci contatos também com o *Graduate Center* da *City University of New York (CUNY)* através do Professor John Collins.

O terceiro de meus pós-doutoramentos foi um Estágio Sênior no *Institute of Latin American Studies (ILAS)* da Columbia University, Nova York. Esse estágio me permitiu o acesso a uma nova experiência em relação ao universo acadêmico norte-americano. Estive envolvida, entre os meses de agosto de 2015 e janeiro de 2016, nas atividades do ILAS e do *Lehmann Center for Brazilian Studies*. Participei de colóquios, seminários e grupos de estudos com professores e alunos da pós-graduação da Columbia. Mantive encontros regulares com os membros docentes da Columbia e com o meu supervisor e diretor do *Lehmann Center for Brazilian Studies*, Prof. Gustavo Azenha. Pude usufruir das pesquisas em desenvolvimento nesse centro de pesquisa, onde discuti e elaborei um projeto focado na noção de “performance”, abordando o campo religioso afro-brasileiro. Em outubro de 2015 apresentei um paper intitulado “The City and the Afro Brazilians Religions” no Seminário do *Center for Brazilian Studies* da Columbia.

O *Brazil Seminars* da Columbia University realiza encontros regulares entre pesquisadores de universidades norte-americanas e estrangeiras em várias áreas de estudo, mas com foco no Brasil. Eles foram essenciais para que eu desenvolvesse um novo projeto de pesquisa, desta vez sobre antropólogos

norte-americanos que tiveram como tema de suas teses o Brasil entre os anos 1950 e 1990. O projeto, ainda em andamento, rendeu, até o presente, a produção de quatro entrevistas e a publicação de uma delas, bem como a organização em um seminário num encontro do *Brazilian Studies Association* (BRASA).

Ao longo desses anos venho realizando e participando de encontros, seminários e congressos nacionais e internacionais com apoio de diversas agências financiadoras: CAPES, CNPq, FAPERJ e Fundação Ford. Isso me permitiu expor os resultados de minhas pesquisas a outros profissionais no Brasil e no exterior. Devo assinalar também que, desde 1996, participo, como pesquisadora associada, do Programa Avançado de Cultura Contemporânea (PACC) da UFRJ. O PACC, hoje localizado na Faculdade de Letras da UFRJ, constitui um programa de inovação acadêmica que articula pesquisa e extensão em formatos experimentais. No ano de 2004, como pós-doutoranda do PACC, conduzi um projeto em associação com as Profas. Heloisa Buarque de Holanda, Ilana Strozenberg, Beatriz Resende e diversos outros pesquisadores. Nesse ambiente há espaço para a articulação de trabalhos colaborativos em rede com os vários centros acadêmicos da UFRJ e de outras instituições acadêmicas e culturais, assim como com organizações da sociedade civil no país e no exterior. Ali encontrei espaço para discussão dos projetos que eu desenvolvia no Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Sociais da UERJ e no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais dessa mesma Universidade, cujo quadro de docentes e pesquisadores integro desde o ano de 1996.

A formação intelectual e acadêmica de um professor e pesquisador é um processo permanente e, na verdade, interminável. Em todos esses anos pude acumular experiências que, acredito, aperfeiçoaram minha formação inicial, sobretudo no que se refere ao estudo de temas relacionados à antropologia urbana. Se em termos clássicos a antropologia pode ser definida pelo estudo das chamadas sociedades primitivas, fui exposta ao longo de minha carreira ao fato de que, especialmente no Brasil, a disciplina confunde-se com os estudos sobre a própria sociedade brasileira e notadamente com os estudos das religiões, em especial as religiões de matriz africana, o catolicismo popular, o pentecostalismo, além, evidentemente, dos demais temas pertinentes à antropologia urbana.

Como todo profissional de antropologia, devo sublinhar o efeito que teve sobre minha formação cada uma das minhas experiências de campo, mais especificamente aquelas que fundamentaram meus estudos sobre religião e etnicidade. O horizonte temático teve sempre como perfil as concepções de

pessoa, identidades sociais e individuais e configurações étnicas no contexto das religiões afro-brasileiras, do pentecostalismo e do catolicismo popular.

Desde a obra de autores clássicos, tais como Emile Durkheim, Max Weber e Ernst Troeltsch, o paralelo entre os mundos católico e protestante e suas respectivas relações com a modernidade tem sido um tema recorrente na sociologia e na antropologia da religião. Mudanças recentes nesses universos religiosos, assim como suas adaptações a diferentes contextos sociais e históricos, sugerem que esse tipo de comparação requer uma atualização constante. Tais mudanças nos universos religiosos em contextos urbanos contemporâneos motivaram meus estudos, principalmente as análises comparativas sobre as religiões afro-brasileiras, os pentecostais, o catolicismo popular e os carismáticos católicos.

## **II. Atividades Profissionais**

Minha vida profissional teve como horizonte a universidade, seja como professora e orientadora, seja como pesquisadora. Desde a graduação, concentrei meus estudos em antropologia, uma disciplina que se aproximava de minhas expectativas intelectuais e pessoais. A experiência de trabalho de campo, de observação participante e de escrita etnográfica seguramente me atraíram mais do que a chamada metodologia quantitativa. Quando estive na Universidade da Virgínia (UVA / EUA), eu já reunia um bom conhecimento sobre o que era realizar um trabalho de campo em antropologia. Naquele contexto, pude colocar em prática e aprofundar minha experiência e meu conhecimento sobre o trabalho de campo e a observação participante.

Minha carreira acadêmica teve início formal na década de 1990, quando fui contratada como “professora colaboradora” de antropologia por meio de um processo de seleção pelo então Departamento de Ciências Sociais do IFCS/UFRJ. Naquela ocasião, eu ainda concluía o doutorado na ECO/UFRJ e foi como professora colaboradora que ministrei alguns cursos de antropologia na graduação da própria Escola de Comunicação da UFRJ, no curso de História do IFCS e na Escola de Educação Física no campus do Fundão. Lembro que fiquei muito empolgada, e ao mesmo tempo assustada, com o desafio de iniciar uma carreira como professora, algo diferente da carreira de pesquisadora que eu vinha realizando desde a graduação.

Mas a universidade se mostrava como o lugar onde eu poderia realizar de modo mais adequado minhas expectativas de trabalho como pesquisadora e professora. Foi naquele momento que a universidade começou a abrir mais

vagas para professores através de concursos públicos. O trabalho de pesquisa acadêmica, tal como era pensado na década de 1990, era necessariamente associado ao ensino e oferecia boas chances para quem pretendia dedicar-se ao trabalho de pesquisa. A antropologia, do meu ponto de vista, possibilitava também o cultivo de um sentido crítico para os acontecimentos relativos à vida social, política e pessoal daquele momento. No IFCS da UFRJ participei do Núcleo da Cor do Laboratório de Pesquisa Social, inicialmente coordenado pela profa. Yvonne Maggie e pelo prof. Peter Fry e financiado pela Fundação Ford. A ideia do Laboratório era incorporar a prática da pesquisa na formação dos alunos de graduação. Foi no Núcleo da Cor, com a participação de alguns alunos do IFCS, que pude desenvolver meus projetos de pesquisa relacionados ao doutorado e também sobre ação afirmativa e relações raciais no Rio de Janeiro. Alguns desses alunos deram prosseguimento em suas carreiras intelectuais e acadêmicas a pesquisas sobre esses temas.

Depois de ter defendido uma tese de doutorado na ECO/UFRJ em 1996, fiz, naquele mesmo ano, concurso para professora adjunta de antropologia no Departamento de Ciências Sociais / IFCH da UERJ. Imediatamente depois de ter sido aprovada, dei início a minha carreira como professora adjunta. Iniciei ministrando diversas disciplinas, principalmente as de teoria antropológica, que eram obrigatórias, e algumas optativas. Ofereci também disciplinas introdutórias para outros cursos na UERJ, como História, Filosofia e Serviço Social. No Curso de Ciências Sociais, as disciplinas que que ofereci estavam centradas em teoria antropológica, trabalho de campo, antropologia da religião e relações raciais. Meu objetivo como professora foi sempre garantir uma formação básica aos alunos que desejassem não apenas concluir a graduação como bacharel em Ciências Sociais e obter o título para buscar outras carreiras profissionais, mas também àqueles outros alunos que almejassem tornar-se pesquisadores e profissionais de antropologia.

Os cursos na graduação foram fonte decisiva para a continuidade dos meus estudos e pesquisas, uma vez que se constituíam em momentos especiais para visitar autores clássicos, conhecer autores recentes e discutir temas de pesquisa com os alunos. Foi no contato com os alunos, especialmente os da graduação, que dei continuidade a vários projetos de pesquisa, contando com a participação de bolsistas de Iniciação Científica (PIBIC: Capes, CNPq e UERJ). Minhas experiências de pesquisa eram sempre repensadas quando eu tinha a oportunidade de expô-la aos alunos. Essas trocas impuseram-me um aprendizado constante em minha carreira intelectual e acadêmica.

Ao longo de meus anos de carreira de magistério posso dizer que tive muitas surpresas agradáveis, obtendo boas experiências com a participação ativa de algumas turmas, tanto na graduação quanto na pós-graduação. Excelentes alunos foram meus bolsistas na graduação e participaram dos meus projetos de pesquisa. Alguns continuaram como orientandos no mestrado e no doutorado. Pude acompanhar a vida acadêmica de alguns deles por um longo tempo. Edlaine de Campos Gomes foi minha primeira orientanda de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da UERJ, hoje professora do Curso de Ciências Sociais da UNIRIO e também da Pós-Graduação em Memória Social na mesma instituição. Acompanhei Edlaine desde que foi minha bolsista de pesquisa no CIEC da UFRJ, quando era recém graduada. Posteriormente viemos a trabalhar conjuntamente em projetos de pesquisa e em GTs que propusemos para seminários nacionais e internacionais e publicamos alguns artigos em coautoria. Anderson Soares Gaspar, Andréa Freitas da Silva, Carmem Silvia Moretzshon Rocha, Ionilma Andrade Ferreira e Taimara Brito de Couto foram excelentes alunos e pesquisadores, cuja colaboração foi igualmente decisiva para a realização de meus projetos de pesquisa. Afinal, o trabalho como docente, assim como a produção intelectual do pesquisador, por mais individuais e singulares que possam parecer, dependem de uma extensa rede de relações, a começar com os colegas do seu departamento e com os próprios alunos, viabilizando trocas intelectuais cotidianas que podem por vezes ser decisivas.

Como professora de antropologia do Curso de Ciências Sociais também atuei na área da Extensão da UERJ, onde alguns alunos da graduação vieram a trabalhar sob minha supervisão em projetos do Núcleo de Estudos da Religião (NUER) e da Oficina de Antropologia e Imagem. A Extensão significa uma oportunidade de alargar os estudos acadêmicos para muitos alunos. Os alunos do NUER ganharam um espaço de discussão para se encontrarem tanto com os professores quanto com alunos de outros núcleos, oferecendo um complemento importante na sua formação intelectual e profissional. Outro trabalho que realizei como professora na graduação foi como orientadora de Monografias de final do curso de Ciências Sociais, um complemento obrigatório para os alunos obterem o título de Bacharel em Ciências Sociais. Tive oportunidade de orientar diversas monografias de excelente qualidade.

No final da década de 1990 fui aceita como integrante do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da UERJ. Meu trabalho aprofundou-se quando, como professora da pós-graduação, vi-me diante da difícil tarefa de orientar dissertações e teses. Uma relação de

orientação é uma relação prolongada e pessoal entre duas pessoas, professor e aluno. É um trabalho muito prazeroso, mas pode trazer uma série de dificuldades específicas, às vezes relacionadas ao próprio trabalho de pesquisa, e também com relação a dificuldades pessoais dos alunos ao conduzirem suas pesquisas e escreverem suas dissertações e teses. É preciso tornar possível que o próprio aluno procure e descubra o que pretende estudar. A relação de orientação caracteriza-se ainda por ser uma espécie de mútuo compromisso que deve levar em conta os interesses e as possibilidades dos alunos assim como dos respectivos orientadores.

Na maioria dos casos de orientação eu tinha bastante interesse nos projetos dos alunos, já que a maioria me procurava em função dos temas relacionados a minha linha de pesquisa na Pós-Graduação e aos artigos que eu havia publicado. Fui procurada, num certo momento dos anos 2000, por diversos alunos ligados aos movimentos negros com projetos sobre relações raciais. Buscavam o PPCIS para realizarem seus mestrados e doutorados. Foi o caso de Amauri Mendes Pereira, que veio da militância nos movimentos negros e me procurou como orientadora para seu doutoramento. Amauri já havia sido entrevistado para meu livro sobre Lideranças Negras (2005). Sua tese, “Para além do racismo e do antirracismo: a produção de uma Cultura de Consciência Negra na sociedade brasileira”, trouxe suporte para as discussões que eu já vinha realizando nos cursos da graduação e da pós-graduação.

Na condição de professora e pesquisadora da graduação e da pós-graduação pude escrever e publicar artigos e livros que foram, em alguns casos, debatidos também com os alunos em sala de aula. Orientei bom número de teses e dissertações excelentes. O talento e capacidade de trabalho de meus alunos permitiram que eu me tornasse uma orientadora bem sucedida. Muitos deles continuaram me procurando mesmo depois da defesa da tese ou dissertação e continuo me relacionando com muitos deles no plano profissional e pessoal.

Ao integrar o quadro de professores do Departamento de Ciências Sociais da UERJ em 1996, encontrei excelentes interlocutores. O mesmo sucedeu quando vim a integrar o PPCIS. Pude então me associar aos colegas da Linha de Pesquisa originalmente intitulada Religião e Movimentos Sociais. Encontrei apoio em uma rede de profissionais, com os quais estabeleci bem sucedidas relações de interlocução intelectual: Cecilia Mariz, Sandra de Sá Carneiro, Patrícia Birman, Rosane Manhães, Clara Mafra e Marcia Leite. Essa Linha de Pesquisa destacou-se no PPCIS pela qualidade de seus pesquisadores. A nossa pós-graduação sempre foi citada e procurada pelos alunos e também por

pesquisadores da área de estudos sobre religião, em razão de reunir um grupo de pesquisadores bastante produtivos nessa área. Dessa colaboração resultaram projetos, além de livros e artigos que publicamos conjuntamente.

Criei em associação com Cecília Mariz e Sandra Carneiro, o Núcleo de Estudos da Religião (NUER), que articula pesquisa, ensino e extensão no campo dos estudos da religião. O NUER reúne professores e pesquisadores do Departamento de Ciências Sociais e da Pós Graduação em Ciências Sociais (PPCIS), onde se destacam as pesquisas sobre religião e cidade, religião e etnicidade, além de movimentos sociais, religião e política. Através de um conjunto de atividades tais como organização de acervos, promoção de eventos e convênios, o NUER articulou uma rede de pesquisadores da religião. Particpei do Convênio entre a UERJ, representada pelas pesquisadoras Cecília Mariz, e a Dra. Marjo De Theije da Universidade Livre de Amsterdã, Holanda. Essa parceria foi importante para que a UERJ e o NUER realizassem permutas entre alunos da UERJ com alunos da Universidade Livre de Amsterdã.

A implementação do Núcleo de Estudos da Religião possibilitou aos alunos, através de seu acervo, a realização de pesquisas e trabalhos de graduação em Ciências Sociais sobre diversos temas nas áreas de Antropologia da Religião, Sociologia Urbana, entre outras. Possibilitou também a alguns alunos da Linha de Pesquisa “Religião e Movimentos Sociais” tomar conhecimento dos vários temas sobre religião e movimentos sociais que lá estavam, ao realizarem a tarefa de organizar parte desse acervo. Esses alunos participaram da Semana de Extensão, como componentes do NUER, nas atividades da Mostra de Extensão UERJ Sem Muros, contribuindo com apresentações orais, de painel e visualizações sobre suas pesquisas em “folders” a respeito do Núcleo.

Para além desse circuito da Linha de Pesquisa, minhas pesquisas sobre religiões afro-brasileiras e pentecostalismo e catolicismo popular encontraram recepção generosa entre alguns pesquisadores: Cecília Mariz, Maria das Dores Machado, Peter Fry, Heloisa Buarque de Hollanda, Ilana Strozenberg, Vagner da Silva, Clara Mafra, Sandra Sá Carneiro, Maria Laura Cavalcanti, Edlaine de Campos Gomes, Diana Brown, Vânia Penha-Lopes e Sidney Greenfield. Eles foram, muitas vezes, em momentos difíceis, fontes inestimáveis de apoio profissional e de inspiração intelectual.

Contei também, profissionalmente, com uma rede de profissionais que participaram de seminários nacionais e internacionais e com os quais estabeleci boas relações de interlocução intelectual. Cito, como exemplo, os seminários do Laboratório de Análise Simbólica, do IFCS da UFRJ, organizado por Maria Laura, José Reginaldo Gonçalves e Marco Antônio Teixeira Gonçalves que

reuniram pesquisadores de diversas partes do país. Pude também apresentar minhas pesquisas, discutir textos e apresentar os resultados de minhas pesquisas nos seminários e encontros nacionais e internacionais da BRASA (*Brazilian Studies Association*), da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), da ANPOCS, da RAM (Reunião Antropologia do Mercosul) e da AAA (*American Anthropological Association*).

### III. Atividades de Pesquisa

Minha formação, como pude demonstrar, foi fortemente marcada pelas minhas experiências de pesquisa, especificamente o trabalho de campo antropológico. Desde as décadas de 1970 e 1980, ainda como aluna de graduação, realizei pesquisas sobre Umbanda e Candomblé na Baixada Fluminense sob a orientação da Professora Yvonne Maggie. Na Baixada Fluminense daquela época eram numerosos os terreiros de Umbanda e Candomblé e eram em pequeno número as igrejas pentecostais. Os terreiros eram todos eminentemente locais, ou seja, com clientela basicamente do próprio bairro, apesar de receberem eventualmente pessoas de outros locais. Esse contexto vai mudar significativamente nos anos noventa, com uma intensificação das relações dos terreiros com outros bairros da cidade e com o aumento expressivo de igrejas pentecostais.

Analisamos então o lugar desses terreiros para a vida do bairro e produzimos um artigo intitulado “Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida” (Maggie; Contins 1980). Realizávamos um trabalho de campo em locais que eram então considerados distantes do centro da cidade. Em geral eram locais menos urbanizados, com ruas sem asfalto e também com poucas possibilidades de transporte para a população local. O acesso a esses locais da Baixada Fluminense passava necessariamente pela Via Dutra e, em seguida, por ruas estreitas, sem asfaltamento, onde situavam-se os terreiros.

Era frequente a experiência de dormirmos nos locais de pesquisa, já que as sessões de umbanda e candomblé duravam a noite toda, terminando nas primeiras horas da manhã. Percebíamos então que havia uma distância espacial, social e psicológica significativa entre nós e o grupo que estudávamos. Retornar para a cidade do Rio de Janeiro no final dos rituais era muito difícil, as ruas e estradas escuras e nenhuma segurança. Atualmente essas áreas da cidade parecem mais próximas, se as comparamos àqueles anos.

A experiência de campo para nós pesquisadores era muito marcante e toda a interpretação que construímos parecia diminuir e simplificar a realidade

vivida pelas pessoas. Um ponto decisivo era trabalhar a partir do ponto de vista nativo, ou seja, perceber o significado da religião para suas vidas daquelas mulheres e daqueles homens. Percebemos que, naquele tipo de situação religiosa, a da umbanda principalmente, havia uma relação profundamente estreita e imbricada entre o cotidiano social e o universo religioso. Os terreiros funcionavam como um centro criador de relações simbólicas, étnicas, sociais e econômicas. O bairro onde situava-se o terreiro que estudamos vivia uma situação de relativo isolamento social e espacial e era o centro de onde era gerada grande parte das relações sociais e étnicas, econômicas e simbólicas vividas pelo grupo.

Na perspectiva que então explorávamos, tratar a umbanda apenas como uma religião significaria deixar de perceber uma dimensão mais ampla desse fenômeno, já que toda a vida social do bairro estava de algum modo relacionada com o que se passava e se formava a partir dos terreiros. Chamamos de “modo de vida da umbanda” esse tipo específico de relação social, econômica e cultural produzida a partir dos terreiros (Maggie; Contins,1980).

Nos anos 1970 e 1980, o trabalho de campo e as análises realizadas em situações sociais específicas, em um único terreiro ou grupo, faziam um contraste significativo com relação às macro-análises realizadas nas décadas anteriores, estudos estes com viés fortemente generalizantes<sup>4</sup>.

Havia, neste momento, um debate com os autores que trataram a umbanda como resultado de um processo de urbanização da cidade. Em *As religiões africanas no Brasil* (1971) Roger Bastide discute a urbanização das cidades brasileiras e aponta as diferenças entre o “candomblé rural” e a “macumba urbana”. Em 1974, Diana Brown discute, na sua tese de doutorado em antropologia, a relação entre religião e política no Brasil urbano. É interessante destacar os trabalhos que relacionavam os estudos da umbanda, da macumba e do candomblé aos contextos urbanos e regionais. São inúmeros esses estudos<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Muitos foram os estudos que focaram suas pesquisas em um único terreiro de umbanda ou candomblé ou produziram densas etnografias, estabelecendo relações pessoais e prolongadas no campo: Beatriz Góis Dantas (1982) (Juanna Elbein dos Santos (1986); Yvonne Maggie (2001); Zélia Seiblitiz (1979); Anaíza V. Silva (1975); Renato Ortiz (1978); D. dos Santos (1988); Marcio Goldman (1987); Sérgio Ferreti (1985); Patrícia Birman (1995); Paula Monteiro (1983); Barros (1993); Marcia Contins (2009).

<sup>5</sup> Limite-me a apontar alguns clássicos: Rodrigues (1935); Carneiro 1985; Ribeiro

O livro *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito* inaugura essa mudança no fazer antropológico, um livro escrito, segundo a autora, “em meio a um turbilhão de mudanças no país e na antropologia brasileira” (Maggie, 2001:7). Assim, em termos da antropologia das religiões afro-brasileiras, os enfoques ficaram mais centrados em campos específicos, em estudos de caso, e desta forma rompem com os estudos sobre a busca da origem dessas religiões relacionadas a uma autenticidade africana. O lugar da África estava agora nos próprios terreiros, no presente. O longo trabalho de campo, obrigatório a todo antropólogo que pretende realizar uma boa etnografia, era evidentemente essencial quando iniciei minhas pesquisas de campo.

Uma das pesquisas mais significativas, para mim, foi a que desenvolvi nos anos de 1980 para a minha dissertação de mestrado, intitulada “O Caso da Pomba-Gira: Reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina”. Dissertação defendida no PPGAS do Museu Nacional, UFRJ, posso afirmar que seus resultados mantêm a sua atualidade, sendo frequentemente citada por outros pesquisadores.

Em 1979, antes desta minha pesquisa de mestrado, Yvonne Maggie, Patrícia Monte-Mór e eu recebemos um financiamento da FUNARTE para discutirmos a relação entre Umbanda e o Estado (Maggie; Contins; Monte-Mór, 1979). A pesquisa focalizou as perseguições policiais aos Terreiros das décadas de 30 a 60. A partir dos jornais da época pudemos ver de que modo essas “crenças” eram tratadas por grupos sociais associados a outras religiões ou que pertencentes a camadas sociais diferentes daquelas a que pertenciam os que costumavam frequentar terreiros. Geralmente as acusações eram no sentido de unir todas essas religiões (Umbanda, Candomblé, Macumba, Quimbanda e também às vezes o Espiritismo) sob o rótulo de “Magia Negra”. A “Magia Negra”, por seu turno, estaria ligada à criminalidade, “feitiçaria”, “violência” etc.

Com o objetivo de perceber a relação entre o Estado e os cultos afro-brasileiros, fizemos um levantamento dos jornais da época, e analisamos a chamada “Coleção Magia Negra”, que se encontrava no Museu da Academia de Polícia Civil do Rio de Janeiro. Seus objetos foram apreendidos na repressão aos Terreiros na década de 1930. Visando uma comparação, analisamos também a coleção de objetos religiosos ligados aos Terreiros Xangôs de Alagoas, que se encontram no Museu do Instituto Histórico e Geográfico desse

---

1952; Ramos 1932; Rio 1906; Bastide 2001; Landes 1967. E alguns estudos mais recentes: Prandi 1991; Carvalho 1984; Segato 1992; Motta 1988; Monteiro 1985; Lima 1977; Fry 1971; Oro 1994; Santos 1995.

Estado. Neste caso, sua exposição seguia critérios usualmente associados a objetos “museáveis”. Eram, na sua maioria, objetos africanos e considerados como dotados de valor histórico. Já na coleção do Museu da Polícia, os objetos estavam curiosamente arranjados na mesma disposição que são classificados e posicionados num terreiro de umbanda ou candomblé. Eram expostos ao lado de outros objetos relacionados a crimes comuns e apreendidos pela Polícia Civil do Rio de Janeiro.

O acervo da “Coleção Magia Negra”, primeira coleção etnográfica tombada em 1938 pelo IPHAN, depois de quase cem anos sob a tutela da Polícia Civil, veio a ser recentemente transferida para o Museu da República, no Catete. Desde a época em que realizamos essa pesquisa, final da década de 1970, vários grupos religiosos e de movimentos negros tentaram recuperar essa coleção. Esses grupos reivindicavam, além da mudança de nome para “Acervo do Sagrado Afro-Brasileiro”, a sua transferência para um Museu de Arte ou um Museu Histórico. A experiência de trabalhar com a “Coleção Magia Negra” foi decisiva na análise que realizei do “Caso da Pomba-Gira”, tema de minha dissertação de mestrado.

O “Caso da Pomba Gira”, que poderia ter sido rotineiramente noticiado como mais um crime de morte nesta cidade do Rio de Janeiro, veio no entanto a ganhar este título e um amplo espaço no noticiário jornalístico. O assassinato de um homem (um comerciante de nome Álvaro) na periferia do Rio de Janeiro no ano de 1979, por si só, não mereceria tanto espaço no noticiário policial. Nem mesmo o fato de que a principal acusada fora sua própria esposa. Um outro fato parece ter repercutido mais sensivelmente na consciência coletiva, garantindo assim o interesse despertado pelo acontecimento: segundo os jornais da época, os acusados teriam agido supostamente sob “inspiração sobrenatural”. Em outras palavras: uma das principais acusadas, uma médium de nome Celina, habitualmente “recebia” uma entidade de Umbanda, conhecida pelo nome de “Maria Padilha”, e teria sido o veículo por meio do qual se realizara aquela inspiração. Narrei esse acontecimento na forma de um “drama social” (Turner, 1978), conceito que opera simultaneamente um instrumento de descrição etnográfica e de análise. Diante daquele material, o conceito me pareceu particularmente adequado para o tratamento descritivo e analítico do caso. A partir de um conflito localizado, era possível visualizar as modalidades de mecanismos corretivos acionados para restabelecer algum equilíbrio naquele conjunto de relações. As várias posições explicitadas durante a crise e as fontes de iniciativa para encerrá-las forneciam pistas relevantes para entender o sistema social (Turner, 1978).

Quando elaborei e concluí minha tese de doutorado, entre os anos de 1991 e 1995, meus interesses já estavam voltados para um estudo comparativo sobre pentecostais negros no Brasil e nos Estados Unidos. O projeto “Tornando-se Pentecostal: um estudo comparativo entre pentecostais negros nos EUA e no Brasil” foi suscitado a partir da experiência de trabalho de campo que realizei no período de 1984 a 1989, quando residi em Charlottesville, Estado da Virginia, nos Estados Unidos. Durante esse tempo, conforme já explicitarei, dei início a uma pesquisa junto a um segmento de população negra do sul dos Estados Unidos ou, mais especificamente, com um grupo religioso autodenominado *Bible-Way*, linha pentecostal de negros que se encontra espalhada também em outros estados norte-americanos. A congregação dos *Bible Way* tinha a maioria de suas igrejas no Estado da Virginia (Centro e Norte) e em Washington, D.C. Concentrei meus estudos em uma igreja na Virginia, num pequeno distrito no município de Fluvanna, próximo a Charlottesville. Através de contatos com seus integrantes, vim a participar de eventos religiosos em outras igrejas que pertenciam à mesma congregação.

Florescendo em contextos sociais e culturais tão distintos quanto os Estados Unidos e o Brasil (além, obviamente, de outros contextos nacionais), as religiões pentecostais impõem o desafio da comparação. Primeiramente, no caso norte-americano investigado, os pentecostais estão fortemente associados aos negros. Já no contexto brasileiro, a questão da identificação entre cor e religião não aparece tão nitidamente. No entanto, mesmo no caso dos pentecostais negros norte-americanos, onde etnicidade e religião estão de alguma forma articuladas, falar de igrejas pentecostais e neopentecostais enquanto resultantes de uma “cultura negra” requeria alguma cautela. O grupo que estudei pertencia a grupos religiosos cuja especificidade consiste no fato de pertencer a um setor pentecostal de negros. De certo modo, podíamos afirmar que este grupo religioso possuía uma “narrativa étnica”. Seus membros criavam e recriavam uma “cultura religiosa”, uma linguagem comum, uma maneira de se vestir, uma moral, um relacionamento entre seus membros muito intenso, uma valorização muito forte do aspecto econômico, fosse no plano individual ou coletivo.

Os resultados da pesquisa sugeriam que os “símbolos religiosos” e os “símbolos étnicos” eram tratados como partes de narrativas que estavam constantemente sendo renovadas pelas diferenças. Ou seja: os pentecostais estavam sempre projetando para fora de suas fronteiras essas diferenças, construindo assim uma determinada forma de autoconsciência, um

interminável processo de construção de subjetividade enquanto negros e enquanto pentecostais.

De volta ao Rio de Janeiro em 1990, e já inscrita no Programa de Pós Graduação em Comunicação e Cultura da ECO/UFRJ em 1991, comecei a pesquisar as igrejas pentecostais no Rio de Janeiro, para que a pesquisa tomasse um rumo comparativo. No caso do estudo no Rio de Janeiro, era impossível a delimitação de uma religião como pertencente a um só grupo étnico ou racial. No entanto, no caso dos grupos pentecostais e neopentecostais, com os quais tive contato, foi possível constatar a forte presença de negros frequentando essas igrejas, tanto na condição de pastores quanto na condição de fiéis. Pesquisei no Rio de Janeiro a Assembleia de Deus, A Igreja de Nova Vida e a Metodista Renovada.

Meu objetivo foi explorar comparativamente a dimensão étnica e religiosa expressa no discurso dos pentecostais negros no Brasil e sua relação de oposição frente às religiões afro-brasileiras. Na tese que escrevi, apontei que o “outro” dos neopentecostais no Brasil eram a Umbanda e o Candomblé. Assim, com base na comparação com os pentecostais norte-americanos, foi possível afirmar que a construção de uma identidade de “pentecostal” e de “negro” era um processo importante também no contexto de algumas igrejas pentecostais no Rio de Janeiro, embora seus “outros” não fossem os mesmos.

Descrevi determinados aspectos do pentecostalismo que emergiram na minha relação com o grupo norte-americano. Foi através do diálogo que mantive com seus integrantes que determinados temas vieram a aparecer, tais como a questão da subjetividade religiosa e étnica. Além disso, eu assinalava que a produção dessa subjetividade se processava através da expulsão das diferenças para fora de suas fronteiras e sua projeção sobre grupos religiosos considerados como “outros”. No caso dos pentecostais norte americanos o “outro” eram os batistas; no caso brasileiro, como assinalai, as religiões afro-brasileiras. É sobretudo durante o processo de conversão que essas diferenças emergem com intensidade.

Discuti essas questões exaustivamente em minha tese e posteriormente em vários artigos que vim a publicar. No entanto, meus interesses, em seguida, voltaram-se para um assunto que despertava a atenção naquele momento: as políticas de ações afirmativas no Brasil.

Durante os anos de 1998 e 2000 conduzi o projeto “As Estratégias de Combate à discriminação racial no Brasil: Perspectivas e dilemas da ação afirmativa”, com o apoio do CNPQ e da Fundação Ford. A proposta foi suscitada por alguns dos resultados do projeto “Movimentos negros no Rio de

Janeiro”, conduzido entre os anos de 1994 e 1995. Neste projeto foram coletados depoimentos dos principais líderes, homens e mulheres, de movimentos negros no Rio de Janeiro. A partir dessa pesquisa, vim a publicar o livro “Lideranças Negras no Rio de Janeiro” (Contins, 2005). Resultado de uma pesquisa pioneira, a experiência me deu acesso à história dos movimentos negros existentes no Rio de Janeiro na década de 90, através das vozes de algumas de suas principais lideranças. Entre outras questões relevantes relativas à história e atuação dos movimentos negros, destacava-se o debate em torno da validade e pertinência de políticas de ação afirmativa. Este configurou-se como um ponto crucial para a definição das suas perspectivas quanto a estratégias anti-discriminatórias.

A partir de pesquisas que realizei sobre as relações entre discursos étnicos e as ideologias dos programas de “ação afirmativa” ou anti-discriminatórios (Contins 1996; 1998; 1999; 2000a; 2000b), foram suscitados alguns novos problemas, cuja elaboração, acredito, contribuiu para o debate expresso pela crescente literatura produzida sobre o tema no contexto nacional brasileiro da época (Maggie & Villas Boas, 1998; Contins & Sant’ana, 1996; Fry, 1991; Maggie 1999; Poli 1999).

Meu orientando de doutorado no PPCIS, e um dos entrevistados para o meu livro sobre lideranças negras, Amauri Mendes Pereira, trouxe uma significativa contribuição para a discussão sobre as relações raciais no Brasil e sobre as formas da consciência negra na sociedade brasileira (Pereira, 2006).

Na medida em que desenvolvi nesses estudos uma perspectiva comparativa, tendo contato com a literatura norte-americana sobre o tema (Taylor, 1994; Walters, 1995; Nussbaum, 1999; Bowen & Bok, 1998; Weiss, 1997), vim a realizar um trabalho de campo nos Estados Unidos para o meu pós-doutoramento entre 1999 e 2000 na Brown University. Essa comparação veio iluminar, por contraste, o caráter específico que assumiam as discussões desses programas e sua eficácia no contexto da sociedade brasileira.

O projeto de pesquisa que conduzi em meu primeiro pós-doutorado no exterior, no *Portuguese and Brazilian Studies* da *Brown University*, intitulava-se “Os Discursos da Ação Afirmativa no Brasil e nos Estados Unidos”. A pesquisa buscou acompanhar, primeiramente, algumas iniciativas paradigmáticas de “ação afirmativa” no Rio de Janeiro. O objetivo era buscar uma definição de políticas públicas anti discriminatórias em nosso contexto social, econômico e cultural. Um dos propósitos do projeto era entender a maneira pela qual essas políticas vinham sendo debatidas e implementadas por parte principalmente de segmentos da sociedade civil. Em termos mais amplos, o alvo eram as

políticas de combate à exclusão social que contemplassem, de forma direta ou indireta, questões relativas às desigualdades raciais vigentes no país e especificamente no Rio de Janeiro. Para isso focalizei diversas instituições de educação universitária, no Rio de Janeiro, onde essa política vinha sendo implantada. Focalizei também o papel da igreja católica e de algumas igrejas protestantes e de grupos evangélicos no processo de combate à desigualdade e à discriminação racial no Rio de Janeiro. Selecionei um grupo de estudantes universitários da PUC/Rio; da UFRJ; e da UERJ. Esse grupo havia passado pelo pré-vestibular para “negros e carentes” e conseguiram ingressar nessas universidades (Contins, 2003).

Minha proposta era tratar as representações da desigualdade embutidas nos discursos étnicos nos Estados Unidos e no Brasil como parte dos processos de construção de autoimagens pessoais e coletivas por parte de coletividades identificadas com alguns programas de ação afirmativa. Esses programas, no caso dos Estados Unidos, eram levados a cabo por parte de agências governamentais em diversos níveis de governo. No caso brasileiro, um conjunto de setores informais implementavam não propriamente programas de ação afirmativa (em seu sentido mais estrito, isto é, nos termos em que esses programas eram definidos no contexto norte-americano), mas voltavam suas preocupações para aquelas populações em condições de desigualdade social e étnica, buscando alterar positivamente a posição destas. Nos Estados Unidos, explorei os programas de "ação afirmativa" desenvolvidos pelas universidades e conduzi diversas entrevistas com bolsistas contemplados por ações afirmativas, estudantes norte-americanos e estrangeiros que estavam estudando na Brown University, principalmente no *Departament of African Studies*.

Outra experiência de pesquisa que iniciei quando do pós-doutorado na *Brown University* foi sobre imigrantes açorianos na Nova Inglaterra e a celebração “Festa do Divino Espírito Santo”. Através de uma senhora açoriana, que trabalhava na caixa do restaurante da Universidade, tive acesso à comunidade desses imigrantes dedicados à realização anual daquela festa. Foi uma excelente oportunidade para me dedicar, uma vez mais, às comparações entre as sociedades brasileira e norte-americana.

As pesquisas de campo sobre as festas açorianas do divino espírito santo foram realizadas, assim, em dois contextos nacionais de imigração açoriana: Estados Unidos (Nova Inglaterra) entre 1999 e 2000; e Brasil (Rio de Janeiro) entre 2001 e 2004. O trabalho de campo estendeu-se a uma breve permanência, no ano de 2004, na Ilha Terceira, uma das nove ilhas que compõem o

Arquipélago dos Açores e onde as festas do divino espírito santo são especialmente importantes. No Rio de Janeiro existem diversos bairros e subúrbios da cidade, onde irmandades religiosas dedicadas ao culto do divino espírito santo foram fundadas e são ainda atualmente dirigidas por imigrantes açorianos. Além de realizarmos visitas em quase todas as irmandades no Rio de Janeiro, centramos o trabalho de campo na Irmandade do Catumbi, Zona Norte do Rio de Janeiro. Vários bolsistas de Iniciação Científica e de Mestrado participaram desse projeto. Uma vez mais, as pesquisas receberam apoio financeiro do CNPq, CAPES e FAPERJ.

Descobrimos que no centro desse ciclo de festas estavam algumas categorias que emergiram durante o trabalho de campo tanto na Nova Inglaterra quanto no Rio de Janeiro. Uma delas foi objeto de um artigo que publicamos sobre as noções de “escassez” e a “fartura” (Gonçalves; Contins 2009; 2008). O “tempo das festas” (nos Açores, o “tempo dos impérios”) é uma categoria usada pelos açorianos para distinguirem aquele segmento do ciclo anual em que se desenrolam as festas do divino espírito santo. Estas são celebradas anualmente a partir do domingo de Páscoa e durante cinquenta dias até o domingo de Pentecostes. Esse tempo é fortemente demarcado por meio de uma série de alterações espaciais, comportamentais, emocionais, fisiológicas, usos de objetos materiais e que vêm estabelecer simbolicamente uma delicada e progressiva separação em relação a um tempo cotidiano, um tempo profano, voltado para atividades mundanas. As irmandades, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, trazem simultaneamente aspectos religiosos, folclóricos e culturais fundamentais às formas de autoconsciência dos imigrantes açorianos (Gonçalves; Contins 2016).

Nesse “tempo das festas”, os devotos também realizam rezas e missas celebradas na capela da irmandade, sendo a procissão uma parte importante nos rituais do divino. Esse projeto suscitou outras pesquisas, a partir das quais pude desenvolver artigos e projetos comparando procissões nas festas do catolicismo popular e em algumas celebrações umbandistas que também realizam procissões religiosas.

Algumas das teses e dissertações que orientei exploraram essa via etnográfica e analítica. Um dos meus orientandos de mestrado no PPCIS/UERJ, João Alexandre Felix, realizou sua pesquisa de campo sobre a Festa do Divino na Irmandade do Espírito Santo do Encantado, Zona Norte do Rio de Janeiro (Felix, 2015). Anderson Soares Gaspar, outro orientando de mestrando, também participou ativamente da pesquisa sobre as festas do divino espírito santo no Rio de Janeiro e também das pesquisas que realizei

sobre as procissões religiosas em Centros de Umbanda na área metropolitana do Rio de Janeiro ( Contins, 2013).

Mais recentemente, minhas pesquisas voltaram-se para as diversas formas de enquadramentos religiosos no espaço urbano realizados por diferentes grupos religiosos, especialmente aqueles associados às religiões afro-brasileiras e às igrejas neopentecostais. Venho explorando as relações entre religião e o contexto urbano, analisando o fato de que determinados grupos religiosos distinguem-se pela sua modalidade de inserção no espaço da grande cidade moderna, particularmente na cidade do Rio de Janeiro. Terreiros que antes pareciam muito distantes parecem hoje bem próximos. No trabalho de campo que realizávamos nas décadas de 1970 e 1980 percebíamos uma grande distância entre pesquisadores e pesquisados, uma distância espacial e social. Hoje a visita a algum terreiro da Baixada Fluminense não suscita aquela mesma percepção (Contins, 2013; 2014).

Nessas pesquisas, pude perceber os vínculos de natureza social na experiência desses grupos, sobretudo nos processos de apropriação do espaço da cidade, assim como nos vínculos de natureza cosmológica expressos por categorias mágico-religiosas. Desse modo, buscava explorar o ponto de vista nativo para o entendimento de suas experiências (Contins 2005; 2009; 2013; Contins & Gomes 2007).

No âmbito do Núcleo de Estudos da Religião (NUER) e da Linha de Religião e Movimentos Sociais do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, dei início a um trabalho de pesquisa sobre mudanças no espaço público da cidade. Os terreiros de umbanda e candomblé tiveram que, a partir de determinado momento, dividir seu espaço com as igrejas pentecostais e neopentecostais. Busquei entender o modo como os grupos religiosos de matriz africana posicionam-se atualmente diante do crescimento dessas outras religiões na área metropolitana da cidade. Grupos religiosos afro-brasileiros assumem projetos culturais em escolas, produzem cursos de religião e desenvolvem eventos com característica de espetáculos em seus terreiros, de modo similar ao que fazem os neopentecostais (Contins; Penha-Lopes, Rocha 2015). Outros de meus orientandos de mestrado, Daniele Ferreira Evangelista e Rodrigo Pereira, desenvolveram em suas dissertações análises importantes sobre experiências de terreiros de candomblé no município do Rio de Janeiro, focalizando aspectos de seus rituais e performances (Evangelista, 2014; Pereira, 2013).

Outra questão importante suscitada pelas pesquisas que realizei e orientei foi a memória dos terreiros de umbanda e candomblé. Pesquisadores e

entidades oficiais vêm desenvolvendo projetos que buscam grupos associados às religiões afro-brasileiras para realizar o tombamento de terreiros. Através dos registros dos terreiros como “patrimônio imaterial”, intensifica-se o diálogo entre pesquisadores e os grupos pesquisados. Para os grupos das religiões afro-brasileiras, a experiência de “virarem patrimônio” já faz parte de seus horizontes. Essa experiência permite que eles escapem das representações folclóricas, a qual os congelariam num certo passado cultural, e que venham a ser reconhecidos como grupos atuantes no presente histórico e em transformação.

Um ponto significativo a assinalar num contraste entre o que pude perceber em minhas pesquisas mais antigas e as pesquisas mais recentes está relacionado à noção de “autenticidade”. O processo de registro dos terreiros como “patrimônio imaterial” e a discussão sobre a sua “autenticidade” têm agora a participação dos próprios adeptos dessas religiões. Atualmente é possível encontrar o levantamento de diversos terreiros na região metropolitana do Rio de Janeiro demarcando o local do terreiro, filiação religiosa e entrevistas com mães e pais de santo. Uma de minhas orientandas de doutorado, Leticia Loreto Querétte, pesquisou o Museu da tradição Xambá no terreiro de Santa Bárbara em Pernambuco, analisando a organização de um Memorial dedicado à mãe de santo fundadora e seus objetos (Querétte, 2014).

As mais antigas igrejas evangélicas, localizadas nas grandes cidades, já atuavam em locais onde havia predominância da Igreja Católica e de terreiros de Candomblé e Umbanda (como na Baixada Fluminense) e privilegiavam atividades religiosas voltadas à congregação e à população local. Mas as igrejas neopentecostais apresentam características distintas. Estas são igrejas basicamente organizadas para receber um grande público, diferentemente das igrejas pentecostais mais tradicionais, como a Assembleia de Deus. Minha orientanda de doutorado, Edlaine de Campos Gomes, analisou em sua tese de doutorado o debate sobre a autenticidade na Igreja Universal do Reino de Deus (Gomes, 2011). Além de disporem de um público fixo, investem em uma clientela difusa e móvel. Sua arquitetura distingue-se das construções das pequenas igrejas de bairro, que ainda existiam nas décadas de 1970 e começo de 1980. Uma das características importantes está em sua localização, geralmente no entroncamento de grandes avenidas, próximas a estações do metrô e expostas assim aos permanentes deslocamentos da população.

Muitos orientandos contribuíram para as minhas pesquisas mais recentes sobre performance e religião, desenvolvendo projetos sobre dança e gênero na Igreja Neopentecostal (Ricco, 2015; Couto; 2019). Victor Hugo de Oliveira, meu

orientando de doutorado, pesquisou a Dança de São Gonçalo de Amarante, discutindo ritual e performance (Oliveira, 2016). Carmem Silva M. Rocha, também minha orientanda de doutorado, discutiu a relação entre sonoridades, performance e imagens nos rituais de Umbanda em Corumbá (Rocha, 2013). Dulcídio Cossa, orientando de mestrado, contribuiu para a discussão sobre ritual e performance, descrevendo uma cerimônia sobre uma bebida sagrada em Moçambique (Cossa, 2017). Esse conjunto de estudos, todos realizados no âmbito do PPCIS/ICS/UERJ e do NUER (Núcleo de Estudos da Religião), tornou mais complexas as discussões que venho realizando sobre performance e religião.

No espaço da cidade desenha-se um contexto de pluralidade em que a prática religiosa tem sido mais transitiva e a procura por novas experiências ultrapassa seus espaços territoriais originais. Um dos pontos relevantes que percebemos a partir desta nova configuração religiosa no espaço urbano, foi o lugar e a visibilidade das religiões afro brasileiras. Em pesquisas realizadas recentemente (Contins 2013, 2014) observei algumas iniciativas ligadas às casas de candomblé voltadas para o grande público, através de uma forte aproximação com a mídia, com programas em rádios locais e na televisão. Destacam-se também a produção de cursos sobre história da África em alguns barracões de candomblé na Baixada Fluminense, cursos de línguas africanas, produção, divulgação de CDs e vídeos sobre seus rituais, focalizando diferentes entidades do candomblé. A tese da minha orientanda de doutorado, Daniela Calvo, trata exatamente desses cursos que são oferecidos em um terreiro de Candomblé e sobre tratamentos terapêuticos para a cura de doenças (Calvo, 2019). Glícia Caldas, Yalorixá do Ylê Ayaba Afefé-Afeiyka (“Casa da Rainha da Ventania”) no Rio de Janeiro e historiadora, foi uma importante interlocutora nas pesquisas mais recentes que realizei.

O que se observa hoje são diferentes casas de candomblé e umbanda no Rio de Janeiro que privilegiam a relação com o mercado, com a universidade e com os movimentos negros. A participação e o reconhecimento de pesquisadores nesses terreiros contribuem para a sua visibilidade. Trata-se de uma espécie de diálogo que se estabelece com o grande público e que não fica mais restrito às pequenas casas ou terreiros situados em algum distante bairro na Baixada Fluminense ou noutra área periférica da cidade, contexto que conheci nos anos setenta.

Nas pesquisas que conduzi, destaco o exemplo de diferentes grupos afro brasileiros que inovaram seus rituais. Focalizei alguns grupos no subúrbio e na Zona Oeste do Rio de Janeiro, que construíram terreiros maiores ou os

modificaram com o objetivo de se aproximarem de um público mais amplo: um barracão de Candomblé localizado em Vila Valqueire; um outro em Irajá; e um terceiro em Anchieta. Analisei, com base na discussão da literatura sobre ritual e performance, a importância desses barracões para a comunidade local e para além dos limites desses bairros. Comparando os dois primeiros terreiros, que possuem uma importância local bastante forte (durante os seus rituais há uma enorme troca e participação de diversos terreiros da região), com o barracão do bairro de Anchieta, verifiquei que neste último destacava-se a forma de “espetáculo” assumida por seus rituais. Os dois primeiros eram menores e com um público oriundo de bairros próximos. Já as festas no barracão de Anchieta para as entidades do candomblé eram realizadas em um grande salão com a participação de uma grande audiência de fora do bairro. Os rituais são filmados e gravados em CDs que depois eram vendidos no Mercado de Madureira.

O pai de santo deste terreiro tem um programa semanal na rádio e se apresenta em programas de televisão. Ao mesmo tempo, percebemos que os rituais internos (só para as pessoas do próprio candomblé) têm importância fundamental para a continuidade desse barracão. O ritual como espetáculo, no entanto, é parte relevante da relação com o grande público. A sua forma arquitetônica é significativa na relação que se estabelece entre as religiões afro-brasileiras e as outras religiões. Sua forma monumental aproxima-se da arquitetura típica das igrejas neopentecostais.

A casa onde funciona o terreiro em Anchieta assemelha-se a um templo pentecostal com três andares. No primeiro andar fica o salão onde o ritual para as entidades é realizado. Nesse salão comparecem para ver o espetáculo pessoas de diversos bairros da cidade e também da Baixada Fluminense. Um membro do terreiro filma o espetáculo e depois este CD é colocado à venda em lojas do Mercado de Madureira. Ao lado da casa há uma entrada para a parte de baixo do terreiro, onde se realizam as obrigações de santo, sendo também o local onde os membros do terreiro vestem-se e preparam-se para os rituais. Esse espaço constitui uma espécie de “bastidores” da casa, onde somente as pessoas consideradas de dentro do terreiro podem permanecer. Os convidados assistem tudo no salão, que tem a forma de um teatro, com bancos ao redor do palco.

O tema da autenticidade, assunto discutido por vários antropólogos sobre a “africanidade” dos terreiros baianos, é neste caso construído a partir de imagens que são produzidas e distribuídas nos mercados pelo próprio grupo, que assume integralmente sua autoria. O próprio pai de santo e alguns

membros do terreiro elaboram um ritual específico para uma plateia, ensaia os participantes, filma em CD e distribui no mercado.

Minha tese é que, na medida em que esse acesso ao sagrado se dá no universo de uma grande metrópole moderna (Rio de Janeiro), essas práticas tendem a assumir, para além de sua forma ritual, o caráter de “espetáculos”, em razão mesmo de atender uma clientela que se caracteriza por seu elevado índice demográfico e uma relação eminentemente funcional com a religião.

Os resultados dessas pesquisas indicam alguns aspectos gerais e que merecem destaque. O movimento permanente de incorporação e diferenciação de estilos de vida e visões de mundo distintas, característico da grande cidade (Simmel 1971; 1987; Velho 1980; 1994; 2010), é um aspecto crucial. A vida cosmopolita oferece possibilidades e alternativas ao indivíduo através de redes de pertencimento, sistemas de troca, mediações e trocas contínuas inscritas no contexto da cidade. O fluxo entre fronteiras religiosas, étnicas e reinterpretções das orientações institucionais admitem novas representações em termos de categorias espaciais e sociais.

Neste balanço de minha produção intelectual, penso que posso assinalar minha contribuição à constituição de um determinado campo de pesquisas. Neste, é possível entender as formas contemporâneas da experiência religiosa em sua densa e complexa relação com as grandes metrópoles e suas transformações. Estas transformações, cabe assinalar, atingem tanto os objetos da pesquisa quanto os seus pesquisadores.

Neste texto, pretendi apontar não somente para algumas transformações do campo religioso, mas da própria antropologia, a qual tem igualmente repercutido essas transformações em suas formas de descrição e análise. Assim, a natureza das relações entre sujeito e objeto de pesquisa veio a ser desestabilizada, expondo-se as fronteiras móveis e instáveis entre uma e outra categoria. Um sujeito que pode se tornar objeto. E vice-versa. Uma lição antropológica clássica, mas que tem se imposto com muita força nas últimas décadas, assumindo notáveis dimensões socioculturais e políticas.

## Referências

BASTIDE, Roger.  
As religiões africanas no Brasil. São Paulo,  
Pioneira, 2v. 1971

BASTIDE, Roger.  
O Candomblé da Bahia.; rito nagô. São Paulo,  
Companhia das Letras. 2001

BIRMAN, Patrícia.  
Males e malefícios no discurso neopentecostal.  
In: O mal à brasileira. Rio de Janeiro, Eduerj. p.  
62-80. 1997.

BROWN, Diana.

Umbanda: religion and politics in urban Brazil. Tese (Doutorado em Antropologia) – Columbia University, New York. 1974.

CALVO, Daniela.

“Cuidar da saúde com a força vital da natureza. Tratamentos terapêuticos no candomblé”. Tese de Doutorado/ PPCIS/UERJ.2019.

CARNEIRO, Édison.

Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.1978.

CONTINS, Marcia.

Quase catalogo: Visões da Abolição 1988. Rio de Janeiro, CIEC, ECO, UFRJ, Museu da Imagem e do Som. 1997.

CONTINS, Marcia.

“Estratégias de combate à discriminação racial no contexto da educação universitária no Rio de Janeiro”. In: Ângela Paiva (org), Ação afirmativa na universidade: reflexões sobre experiências concretas Brasil-Estados Unidos. Rio de Janeiro : Ed. PUC-Rio; Desiderata. pp. 103-148. 2003.

CONTINS, Marcia.

Lideranças Negras. Rio de Janeiro, Aeroplano/Faperj. 2005.

CONTINS, Marcia.

“O caso da Pomba – Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina”. In: Edlaine Gomes (org). Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira. São Paulo, Idéias e Letras. 2009.

CONTINS, Marcia; GOMES, Edlaine de Campos.

“Os percursos da fé: uma análise comparativa sobre as apropriações religiosas do espaço urbano entre pentecostais e carismáticos”. PONTOURBE - Revista eletrônica do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, n.1. <http://www.n-a-u.org/revistadonau.html>. 2007.

CONTINS, Marcia.

“Autenticidade e Edificações Religiosas: comparando carismáticos católicos e neopentecostais”. Revista Antropológicas. Recife, UFP, 19 (1):169-200. 2008.

CONTINS, Marcia.

O movimento negro e a questão da ação afirmativa. Cob. de Luiz Carlos Sant’ana. In: Estudos Feministas, v.4,n.l. Rio,IFCS/UFRJ PPCIS/UERJ.p.209-220. 1996.

CONTINS, Marcia.

Tornando-se pentecostal: um estudo comparativo sobre pentecostais negros nos EUA e no Brasil. Tese de doutorado. Prog.de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura. ECO/UFRJ. 1995.

CONTINS, Marcia.

Perpectivas e dilemas da “Ação Afirmativa”: As estratégias de combate à discriminação racial no contexto da educação universitária no Rio de Janeiro. Pesquisa/UERJ/FORD/UFRJ. 1998.

CONTINS, Marcia.

Espaço, Religião e Etnicidade: um estudo comparativo sobre as representações do Espírito Santo no Catolicismo Popular e no Pentecostalismo In: Religião e Espaço Público; Org Patricia Birman. Rio de Janeiro, Attar Editorial/CNPq/PRONEX. Pp 221-234. 2003.

CONTINS, Marcia.

A circulação social e ritual de objetos materiais em dois contextos religiosos: as procissões de São Miguel Arcanjo e do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro. In: Geraldo Ramos Pontes Jr.; Myrian Sepúlveda dos Santos; Rogério Ferreira de Souza; Victos Hugo Adler Pereira. (Org.). Cultura, Memória e Poder: diálogos interdisciplinares. 1ed.Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, v. 1, p. 93-1. 2013.

CONTINS, Marcia.

Ritual e Performance no espaço urbano: O caso das Religiões Afro-brasileiras. In: Marcia Contins; Vania Penha-Lopes, Carmem Sílvia M. Rocha. (Org.). RELIGIOSIDADE E PERFORMANCE: DIÁLOGOS CONTEMPORANEOS. 1ed.Rio de Janeiro: Mauad/ Faperj, 2015, v. 1, p. 65-84.

CONTINS, Marcia, GONÇALVES, Jose Reginaldo.

Religião, Folclore e a Ilusão do Arcaísmo: As festas do Divino Espírito Santo. In: Edlaine de Campos Gomes; Paola Lins de Oliveira. (Org.). Olhares sobre o Patrimônio Religioso. Rio de Janeiro. 1ed.Rio de Janeiro: Editora Mar de

- Ideias (Coleção Editorial Tramas de Ideias, v.5), 2016, v. 3, p. 29-56.
- GONÇALVES, José Reginaldo, CONTINS, Marcia. Entre o Divino e os Homens: A arte nas festas do Divino Espírito Santo. Horizontes Antropológicos, v. 14, p. 67-94, 2008. Versão impressa ISSN 0104-7183
- CONTINS, Marcia; PENHA-LOPES, Vania; ROCHA, Carmem (Orgs) Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj, 2015. v. 1. 204p.
- CONTINS, Marcia. The City and the African-Brazilian Religions. Vibrant (Florianópolis), v. 11, p. 246-266, 2014.
- CONTINS, Marcia. As Religiões Afro Brasileiras e a Cidade. Revista Z Cultural (UFRJ), v. 2, p. 1-15, 2013.
- CONTINS, Marcia; GOLDMAN, Marcia. O caso da Pomba-Gira: uma análise do jogo discursivo entre umbanda e violência. Rio de Janeiro, Religião & Sociedade. 1983
- COSSA, Dulcídio Manuel Albuquerque. "MHAMBA YA UKANYI" o ritual de UKANYI: uma tradição da modernidade. 2017.
- COUTO, Taimara Pereira do. A "Mulher V": uma análise sobre a construção da "virtuosidade feminina" na Igreja Universal do Reino de Deus. Dissertação de Mestrado. 2019.
- DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. Religião e Sociedade. São Paulo, Cortez/ Tempo e Presença, n.8. 1982.
- EVANGELISTA, Daniele Ferreira. A pessoa é para o que nasce: Um estudo sobre mudança de status e relações de poder no candomblé. Dissertação de mestrado PPCIS/ UERJ. 2014.
- FELIX, João Alexandre. Os vitelos do Divino Espírito Santos. In: Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos . Org. Contins, M; Penha-Lopes, V e Rocha, C S M. Rio de Janeiro, MauadX, FAPERJ. 2015
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo, Edusp/Fapema. 1985.
- FRY, Peter. "Politicamente correto num lugar, incorreto noutro? (relações raciais no Brasil, nos EUA, em Moçambique e no Zimbábue)". in: Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, n.21, dez. 1991.
- FRY, Peter. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. I: Debate e Crítica(6):74-95
- FRY, PETER. Politicamente correto num lugar, incorreto noutro?. Relações raciais no Brasil, nos EUA, em Moçambique e no Zimbábue. In: Rio de Janeiro, Estudos Afro-Asiáticos, n. 21, dez. 1991.
- FRY, PETER & MAGGIE, Yvonne. O debate que não houve: a reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras. Revista Eletrônica Enfoque, pp93-117. Rio de Janeiro, Renovar. 2002
- GEERTZ, Clifford. 1988. Works and lives: the anthropologist as author. Stanford Univ. Press.
- GEERTZ, Clifford. 2000. Available light: anthropological reflections on philosophical topics. Princeton: Princeton University Press.
- GOMES, Edlaine de C. A era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição. Rio de Janeiro, Garamond, 2011.
- GOLDMAN, Marcio. A possessão e a construção social da pessoa no candomblé. Rio de Janeiro, PPGAS; Museu Nacional; UFRJ. 1984.
- HASEMBAL, C.A. Discriminação e Desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

- HIRSCHMAN, Albert O.  
A retórica da Intransigência: perversidade, futilidade, ameaça. São Paulo, Companhia das Letras. 1992.
- MAGGIE, Yvonne.  
Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito. Rio, Zahar. 2001.
- MAGGIE, Yvonne & CONTINS, Marcia.  
"Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense". Gilberto Velho (org). O desafio da cidade. Rio, Campus. 1980.
- MAGGIE, Yvonne  
Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional. 1992.
- MAGGIE, Yvonne; Villas Boas, Glácia Kruse & outros.  
Cor e educação: políticas alternativas de combate à exclusão. Rio, IFCS/UFRJ, Laboratório de Pesquisa Social. 1998.
- MAGNANI, JG.  
"De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana". Revista Brasileira de Ciências Sociais, 17 (49) . pp: 11-29. 2003
- MARIZ, Cecília Loreto & MACHADO, Maria das Dores Campos.  
"Mudanças recentes no campo religioso brasileiro". Revista Antropolítica, UFF, 5: 21-43. 1998.
- MAUSS, Marcel  
Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo, EDUSP. p37-59 .1974
- ORO, Ari (org).  
As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Ed. da UFRGS. 1994.
- ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis, Vozes. 1978.
- PEREIRA, Rodrigo.  
No reino das duas senhoras: a análise do ritual do axexê e da reestruturação do Terreiro Ilê Omô Oyá. Dissertação de mestrado PPCIS/UERJ. 2013.
- PEREIRA, Amauri Mendes  
"Para além do racismo e do anti-racismo: a produção de uma Cultura de Consciência Negra na sociedade brasileira". Tese de Doutorado/PPCIS/UERJ 2006.
- QUERÉTTE, Leticia Loreto.  
A tradição Xambá: um estudo antropológico sobre o Museu Severina Paraíso da Silva. Tese de Doutorado/PPCIS/UERJ 2014.
- RICCO, Ana Letícia Aires Ribeiro.  
Dança e religião: Um olhar sobre a dança como performance no Protestantismo. Dissertação de Mestrado/PPCIS/UERJ/2015.
- ROCHA, Carmem Sílvia Moretzsohn.  
Apurando os sentidos: Sonoridades, performance e imagens nos rituais de Umbanda em Corumbá. Tese de Doutorado. 2013.
- RODRIGUES, Nina.  
O animismo fetichista dos negros baianos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SAPIR, Edward.  
Cultura autêntica e espúria. In: Sociologia e Antropologia. V. 2 (4): 35-60. Rio de Janeiro, IFCS/PPGSA/UFRJ. 2012  
SIMMEL, G.. On individuality and social forms. Chicago; Londres, Univ. of Chicago Press. 1971.
- SILVA, Anaíza Virgulino da.  
O tambor das flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975). Universidade de Campinas. 1976.
- SIMMEL, G.  
"A metropole e a vida mental". In: Gilberto Velho (org.) O fenômeno urbano. Rio de Janeiro, Zahar. 1987.
- SIMMEL, G.  
On individuality and social forms. Chicago; Londres, Univ. of Chicago press. 1971.
- TRILLING, Lionel.  
"Sincerity and authenticity". Cambridge, Harvard Univ. press. 1973

- TURNER, Victor.  
From ritual to Theatre: The human seriousness of play. New York, PAJ Publications.1980.
- TURNER, Victor.  
The anthropology of performance. New York, Paj Publication 1987.
- VELHO, Gilberto. O desafio da cidade: Novas perspectivas da antropologia brasileira. Rio de Janeiro, Campus. 1980.
- VELHO, Gilberto.  
Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas. Rio, Zahar. 1994.
- VELHO, Gilberto.  
Metrópole, cosmopolitismo e mediação. Horizontes Antropológicos, 33: 15-24 . 2010.
- WAGNER, Roy.  
The invention of culture. Chicago, The University of Chicago Press. 1981.
- WALTERS, R.  
O Princípio da Ação Afirmativa e o Progresso Racial nos EUA. In: Estudos Afro-Asiáticos ,Rio de Janeiro, n. 28, out.1995.