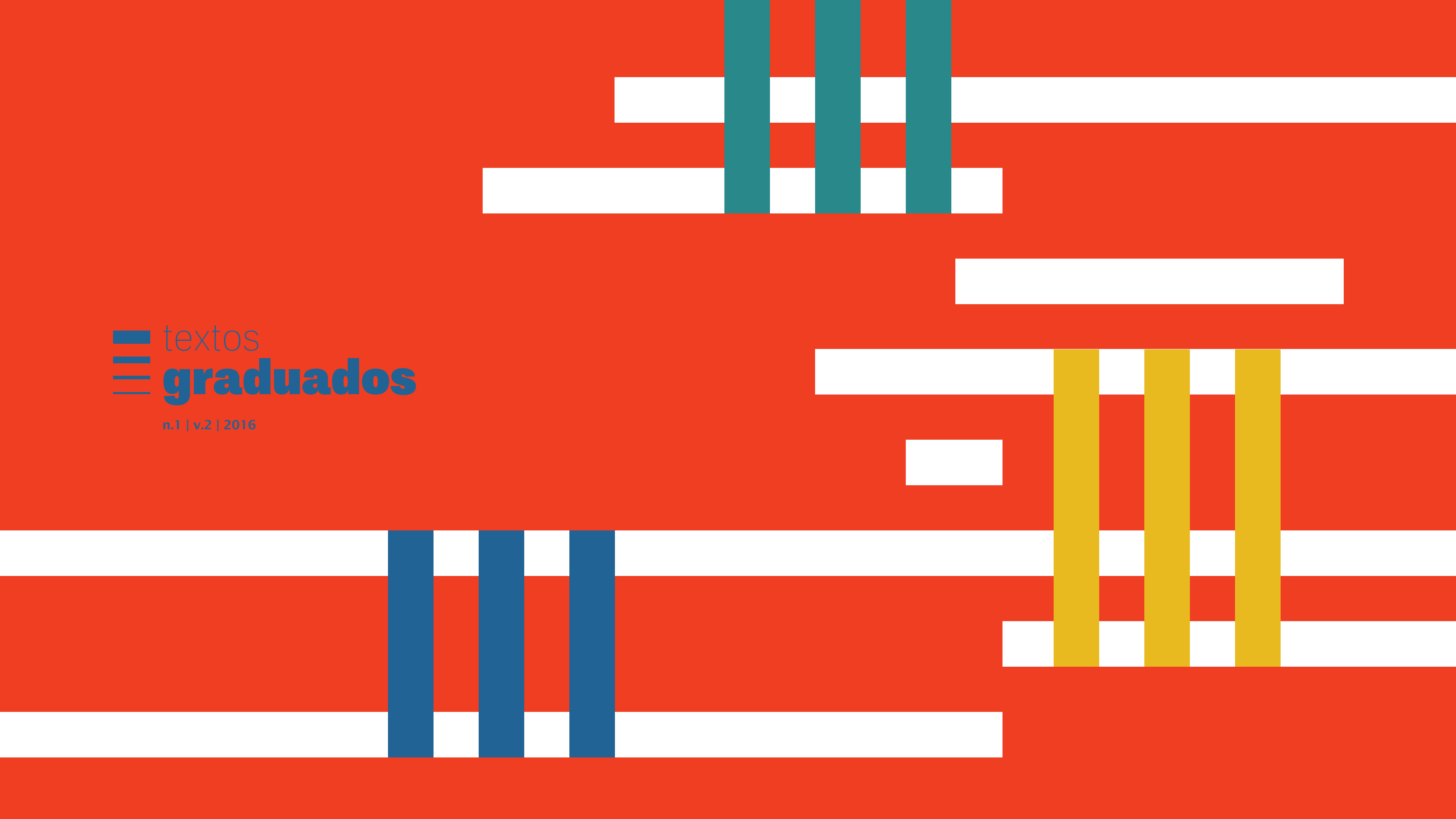




comissão editorial

Editor Gerente

Artur Santiago Brant Campos
(Universidade de Brasília)

Martin-Léon-Jacques Ibáñez de Novion
(Universidade de Brasília)



Editores Científicos

Antônio Cecílio Barboni Júnior
(Universidade de Brasília)

Soraya Resende Fleischer
(Universidade de Brasília)

Stefan Fornos Klein
(Universidade de Brasília)

Bruna Alencar Xavier
(Universidade de Brasília)

Denise Caixeta Borges
(Universidade de Brasília)

Conselho Consultivo

Elaine Meire Vilela
(Universidade Federal de Minas Gerais)

Gabriella Dourado
(Universidade de Brasília)

José Veríssimo Romão Neto
(Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo)

Conselho Editorial

Ana Cristina Murta Collares
(Universidade de Brasília)

Elisete Schwade
(Universidade Federal do Rio Grande do Norte)

Andréa de Souza Lobo
(Universidade de Brasília)

Silvana de Souza Nascimento
(Universidade de São Paulo)

Fabício Monteiro Neves
(Universidade de Brasília)

Martha Célia Ramírez-Gálvez
(Universidade Estadual de Londrina)

Márcia Regina Calderipe Farias Rufino
(Universidade Federal do Amazonas)

Camilo Braz
(Universidade Federal de Goiás)

Dmitri Cerboncini Fernandes
(Universidade Federal de Juiz de Fora)

Alexandro Henrique Paixão
(Universidade Estadual de Campinas)

Andrea Carolina Jiménez Martín
(Universidad Nacional de Colombia)

Mario Ayala
(Universidad de Buenos Aires)

Fernando Correia Prado
(Universidade Federal da Integração Latino-
-Americana)

Helio Afonso de Aguiar Filho
(Universidade Federal do Rio Grande do sul)

Ricardo Mayer
(Universidade Federal de Santa Maria)



nominata de pareceristas

Adriana Aparecida de Souza/UFRN	Gustavo Henrique Soares/UFRN	Raquel Emerique/UERJ
Adriano Premebida/UFRGS	Hairam Machado/UFBA	Renata Nogueira da Silva/UnB
Amanda Horta/UFRJ	Izis Moraes/UnB	Ricardo Alexsandro de Santana/UFPE
Amurabi Pereira de Oliveira/UFSC	Jéssica Lôbo Sobreira/UFCCG	Rochele Fellini Fachinetto/UFRGS
Ana Carolina Caridá/UFSC	José Assunção Fernandes Leite/PUC - SP	Rodrigo Augusto Leão Camilo/UFG
Ana Claudia Cruz da Silva/UFF	Laura Sant’Anna Luedy Oliveira/UNICAMP	Rogério Barreto Santana/UFOP
Ana Paula Soares Carvalho/PUC-RJ	Lecy Sartori/UFSCAR	Rosa Cristina Primo Gadelha/UFC
Andre Mesquita/USP	Leo Cruz/UNICAMP	Rúbia Lóssio/Faculdade Leão Sampaio
Andrea Lacombe/UNICAMP	Lilian Victorino/UNESP	Sara da Silva Freitas/Unicamp
Beatriz Silveira Castro Filgueiras/UFF	Ludmila Gaudad Sardinha Carneiro/EAPE-DF	Stella Schrijnemaekers/Faculdades Metro- politanas Unidas
Bruna Angotti/USP	Ludmila Gaudad/UnB	Telma Amaral/UFPA
Carlos Eduardo Sell/UFSC	Maiko Rafael Spiess/UNICAMP	Túlio Cunha Rossi/UFMA
Caroline da Graça Jacques/UFSC	Marcelo Pinheiro Cigales/UFPEL	Vanilda Oliveira/Universidade de Caxias do Sul
Cid Vasconcelos/UFPE	Marcio Abreu de França/UFPE	Veridiana Parahyba Campos/UFPE
Claudio Dantas Monteiro/UnB	Marcos Paulo Campos Cavalcanti de Mello/IESP	Victor Hugo Neves de Oliveira/UERJ
Débora Goulart/Unifesp	Marcos Rolim/Centro Universitário Metodista-IPA	
Deivison Mendes Faustino/UFSCAR	Maria Luiza/UFG	
Edson Tosta Matarezio Filho/USP	Maria Silvia de Moraes/Faculdade de Medi- cina de São José do Rio Preto	
Eduardo Soares Nunes/UnB	Mariana Pereira de Castro/MDA	
Edward Mac Rae/UFBA	Monalisa Lima Torres/UFC	
Elisamara Emiliana/UFBA	Nicole Soares-Pinto/UnB	
Fabiana Ferreira/UFPE	Oswaldo Giovannini Jr/UFPB	
Flávio Munhoz Sofiati/UFG	Paola Stuker/UFRGS	
Gabriel Moura Peters/UERJ	Patrícia Lânes Araújo de Souza/UFF	
Geovane Ferreira Gomes/UFSCar	Pedro Luiz da Silva do Rego Lima/UEL	
Gilberto de Assis Barbosa dos Santos/UNESP	Rafael Marchesan Tauil/EPD	
Gracielle Nascimento Coutinho/UFPE		

sumário

Editorial	6-8
Entrevista	
Nadya Kronis	
Soraya Fleischer e	
Ana Clara Damásio	9-17
Artigos	
A arte e o ato de amar na cidade das	
damas: uma leitura do amor desde a	
perspectiva do texto vivendo de amor da	
bell hooks	
Aline Matos da Rocha	18-27
A política contra a violência a mulher para	
além da dicotomia público privado. Uma	
análise da lei Maria da Penha e da Lei	
Antibaixaria	
Rayanne Lima	
Amannda de Sales	28-38
Contar para o mundo: a produção	
audiovisual em Conceição das Crioulas	
Ana Rabêlo Rodrigues	39-54
No limite da porta da cozinha: resquícios e	
lógicas escravistas na contemporaneidade	
Michelle Rosa dos Santos	55-69



Maconha e preconceito: representações
sociais de uma droga
João Victor Pacífico Damasceno Rocha 70-88

Obsolescência programada: uma visão
sobre sua presença e influência no modo
de viver e consumir o planeta
Denise Caixeta Borges
Lucas Gonçalves Simões Vieira 90-97

Guardiões e Exu: as múltiplas
personificações de Exu no contexto da
Umbanda, e sua inserção no Universalismo
André de Locke Soares Peixoto 98-111

A torre e as testemunhas: um estudo sobre
a dominação entre o corpo governante e as
Testemunhas de Jeová
Paulo Henrique Bellonia da Silveira 112-122





A importância da produção acadêmica na graduação

Apresentamos a 2ª edição da Revista Textos Graduados com o fim de valorizar a produção acadêmica na graduação. Este volume tem em vista mostrar como as revistas de graduação devem sim ter seu espaço, para que assim incentivar a pesquisa e publicação de graduandos. Assim, procuramos nesta edição, trabalhos de nossa chamada aberta contínua de textos.

Desse modo, os trabalhos publicados nesta edição têm uma diversidade de formatos e de temáticas. Priorizamos tanto trabalhos com perspectivas etnográficas, quanto trabalhos de caráter teórico. Também, vale ressaltar, textos com temáticas de valorização da mulher e textos que evi-

denciam questionamentos raciais.

Novamente abrimos a edição com uma entrevista. Com autoria de Ana Clara Damásio, e supervisão de nossa Conselheira Editorial Profª. Soraya Fleischer, tivemos a oportunidade de ter uma entrevista em inglês chamada “Anthropology undergraduate at Johns Hopkins University. An Interview with Nadya Kronis”. Essa entrevista nos imerge dentro da realidade de uma aluna de Graduação em Antropologia nos Estados Unidos. Queremos, com isso, mostrar a importância do curso de Ciências Sociais não só na dinâmica de nosso país, mas valorizar também os graduandos ao redor do mundo.

Com “A Arte e o Ato de Amar na Cida



Apresentamos a 2ª edição da Revista Textos Graduados com o fim de valorizar a produção acadêmica na graduação. Este volume tem em vista mostrar como as revistas de graduação devem sim ter seu espaço, para que assim incentivar a pesquisa e publicação de graduandos. Assim, procuramos nesta edição, trabalhos de nossa chamada aberta contínua de textos.

Desse modo, os trabalhos publicados nesta edição têm uma diversidade de formatos e de temáticas. Priorizamos tanto trabalhos com perspectivas etnográficas, quanto trabalhos de caráter teórico. Também, vale ressaltar, textos com temáticas de valorização da mulher e textos que evidenciam questionamentos raciais.

Novamente abrimos a edição com uma entrevista. Com autoria de Ana Clara Damásio, e supervisão de nossa Conselheira Editorial Profª. Soraya Fleischer, tivemos a oportunidade de ter uma entrevista em inglês chamada “Anthropology undergraduate at Johns Hopkins University. An Interview with Nadya Kronis”. Essa entrevista nos imerge dentro da realidade de uma aluna de Graduação em Antropologia nos Estados Unidos. Queremos, com isso, mos-

trar a importância do curso de Ciências Sociais não só na dinâmica de nosso país, mas valorizar também os graduandos ao redor do mundo.

Com “A Arte e o Ato de Amar na Cidade das Damas: uma leitura do amor desde a perspectiva do texto Vivendo de Amor da bell hooks”, a autora Aline Matos da Rocha nos traz uma discussão sobre amor e afetividade enquanto fundamental para a autoafirmação feminina, fazendo assim uma conversa entre Christiane Pizan e a autora bell hooks.

Em “A Política contra a violência a mulher para além da dicotomia público privado. Uma análise da Lei Maria Da Penha e da Lei Antibaixaria”, temos um texto de duas graduandas em Direito da Universidade de Brasília. Com isso, o texto busca uma análise jurídica e política sobre a violência contra a mulher, tanto em contexto público quanto privado.

No artigo “Contar para o mundo: A produção audiovisual em Conceição das Crioulas”, a autora Ana Rabêlo Rodrigues traz para nós seu trabalho de observação junto a Comunidade Quilombola de Conceição das Crioulas. Trazendo como principal ferramenta de análise a perspectiva de ela-

boração visual junto à comunidade.

Em “No limite da porta da cozinha: resquícios e lógicas escravistas na contemporaneidade”, Michelle Rosa dos Santos traz sua análise de 10 entrevistas com trabalhadoras domésticas. Evidenciando as lógicas similares com a função de mucama do período da escravidão. Trabalhando assim sob três perspectivas teóricas de maneira transversal, gênero, raça e classe.

No artigo “Maconha e preconceito: representações sociais de uma droga”, o estudante de Letras da UnB João Victor Pacifico Damasceno Rocha, discute a representação social do preconceito com a maconha, observando, também, a construção dos conceitos culturais sobre o tema. A partir de uma análise de discurso, observa o contexto de pobreza no qual vinculam a maconha, evidenciando assim seu preconceito e desvalorização.

“Obsolescência programada: uma visão sobre sua presença e influência no modo de viver e consumir o Planeta”, é um artigo no qual os autores Denise Caixeta Borges e Lucas Gonçalves Simões Vieira procuram mapear a dinâmica do capital de produção e substituição de tecnologias

dentro da lógica de consumo. Colocando os fatores de consumo contemporâneos como reais preocupações para um consumo sustentável de tecnologias.

O artigo “Guardiões e Exu: As múltiplas personificações de Exu no contexto da Umbanda, e sua inserção no Universalismo”, do autor André de Locke Soares Peixoto é um ensaio etnográfico que busca trazer à luz os aspectos universalistas da figura do Exu dentro da Umbanda. Mostrando quais são os elementos rituais do Exu e como eles se encaixam na lógica Universalista.

Por fim, tem-se o artigo “A torre e as testemunhas: um estudo sobre a dominação entre o corpo governante e as Testemunhas de Jeová”, do autor da Universidade Federal de Minas Gerais Paulo Henrique Bellonia da Silveira, que escreve um texto para evidenciar uma população não muito estudada no campo acadêmico, as Testemunhas de Jeová do Brasil. Assim, sua breve etnografia traz ao leitor maior conhecimento sobre essa população.

Essa segunda edição mostra como a continuidade da Revista Textos Graduados busca fortalecer a produção acadêmica dos alunos de Graduação. Com trabalhos de alta

qualidade, pretendemos mostrar que a graduação deve sim ser mais valorizada, não somente no Curso de Ciências Sociais, mas em todos os cursos de Ciências Humanas.

A todas/os uma boa leitura!

*Comissão Editorial
da Revista Textos Graduados – ICS/UnB*



Entrevista

Nadya Kronis

*(Graduanda em Antropologia
na Universidade Johns Hopkins)*

Por Soraya Fleischer e

Ana Clara Damásio (DAN/UnB)

Março de 2016

1 - Conte-nos um pouco sobre você. Onde você nasceu e cresceu? O que levou você à Antropologia? Alguma experiência pessoal influenciou você para essa área? Você sabia sobre esta área de estudo antes de entrar na universidade?

Eu sou estudante de graduação do terceiro ano na Universidade Johns Hopkins (JHU) em Baltimore, Maryland, um estado na parte nordeste dos Estados Unidos. Estou estudando Antropologia e gênero. Eu nasci e cresci na cidade de Nova Iorque, que fica a umas três horas ao norte aqui de Baltimore. Eu não tinha certeza do que eu queria estudar quando entrei na universidade e estava em algum lugar entre a escrita criativa e a Biologia. Acabei por

abandonar essa segunda ideia no início das aulas e gravitei naturalmente em direção à graduação em Antropologia, já que eu estava tendo a maioria das aulas nesse Departamento. Também a minha família é da antiga república soviética e eu sempre estive interessada em questões de choque cultural, migração e diáspora. Eu acho que a Antropologia oferece uma janela única para estudar esses temas.

2 - Como você escolheu a JHU? O que você tinha ouvido falar sobre a universidade? Tudo se tornou realidade uma vez dentro?

Eu me inscrevi na JHU em um impulso. Eu definitivamente não me via indo para essa



universidade quando eu visitei o *campus*, mas decidi me inscrever porque eu estava pensando em estudar Ciências na época e também fiquei impressionada com a quantidade de financiamento disponível para pesquisa de graduação em todas as áreas. Eu escolhi a JHU porque era a única universidade desse calibre em que eu fui aceita e uma de um punhado de escolas que me aceitaram de fato (as outras duas escolas eram no Canadá). Nos EUA, você escreve um ensaio de 500 palavras que é enviado a todas as universidades para as quais você se inscreve. E eu posso ter escrito um ensaio completamente inadequado – alguma anedota sobre ser relativamente independente e capaz de me ajustar onde eu fosse parar. É preciso colocar isso em contexto: as instruções sugerem que, neste ensaio, você discorra sobre a superação de desafios, momentos que mudaram sua visão do mundo ou seus sonhos/talentos para a faculdade. No caso das escolas médicas, muitas pessoas escrevem que sua mãe teve câncer para conseguirem convencer os avaliadores. Isto definitivamente não é o que as universidades americanas querem ouvir, já que estão vendendo o sonho

de um crescimento pessoal autocentrado, produto típico das áreas liberais. Então, eu acho surpreendente a JHU ter me aceitado. Ao contrário de muitos outros países, na JHU, em quatro anos, os alunos de graduação se formam com o grau de Bacharel em Artes (ou Ciências) e não iniciam os estudos profissionais, como Medicina e Direito, até chegarem à pós-graduação (outros três ou quatro anos muito caros). É comum que o modelo de educação nas áreas liberais, que enfatiza a «educação humanista», muitas vezes tenha requisitos de formação geral (certo número de disciplinas de Humanidades, certo número de disciplinas nas Ciências Naturais, etc.) e uma turma pequena (uma turma típica pode ter entre cinco e trinta pessoas inscritas). No entanto, a educação superior estadunidense é em grande parte privatizada e a média da dívida estudantil de um estudante que vai para a universidade privada é de US\$60.000 (sem qualquer tipo de auxílio financeiro), enquanto em uma universidade pública é cerca de US\$35.000. A atenção pessoal oferecida às turmas pequenas, a flexibilidade para escolher a dedo sua grade horária conforme o que você estiver

estudando e o fato de viver em um *campus* longe da família não é barato. Eu acredito que um resultado disso é que os estudantes de graduação se tornam consumidores de um tipo específico de produto ou experiência e têm certas expectativas como tal, a partir do quanto pagam. A JHU é uma universidade que é muito bem conhecida pela sua escola de Medicina e de Ciências Biomédicas, é por isso que as Humanidades e os departamentos de Ciências Sociais são menos conhecidos, definitivamente menos célebres e muitas vezes precisam lutar por financiamento. Isso tudo acontece apesar dos esforços da universidade para atrair um corpo discente academicamente diversificado, ou seja, não somente alunos pré-médicos, interessados em fazer Medicina. Apesar disso, ainda há grandes professores e programas.

3 - Poderia descrever o Departamento de Antropologia da JHU?

É um departamento muito pequeno em termos do número de alunos matriculados e acho que isso pode ficar um pouco opressivo no programa de pós-graduação. Eu tive a oportunidade de ficar e conhecer os



outros estudantes e ter aulas com a maioria dos professores ou com os alunos de pós-graduação (já que alguns recebem uma bolsa universitária e assumem algumas disciplinas). Em uma universidade de tamanho médio, como a Hopkins (com cerca de 6000 alunos de graduação), é difícil encontrar um departamento em que os alunos de graduação queiram conhecer os professores, assim como eles fazem no Departamento de Antropologia.

4 – Você poderia explicar como funciona a graduação? Quanto tempo dura, quantas disciplinas você tem que tomar? Existem cursos obrigatórios e também eletivos que você pode fazer de acordo com seus interesses de pesquisa?

A graduação em Antropologia (ou o programa de estudo que o estudante escolher para completar sua graduação) parece ter mudado um pouco ao longo dos anos. Quando eu entrei na universidade em 2013, era preciso fazer apenas duas disciplinas obrigatórias, uma série de disciplinas eletivas (6 ou 7) e a monografia. Essa pode ser chamada de “monografia com louvor”, que é um projeto de pesquisa em

que a estudante trabalha com um professor lendo, fazendo trabalho de campo, desenvolvendo suas ideias durante o penúltimo semestre do curso. Tipicamente, isso implica em escrever um texto de 30 páginas no último semestre. O “louvor” também exige que se façam vários anos de uma língua estrangeira. Também é possível fazer uma especialização em Antropologia, que é muito mais curta e tem um programa de estudos menos intensivo para alunos que se formam ou estudam outra coisa que não Antropologia. Muitos estudantes optam por um “minor”, isto é, uma área pela qual eles têm interesse em fazer algumas disciplinas, mas que não é seu “major”, isto é, a área principal de estudo na qual ele escolheu se formar. Uma vez que a graduação em Antropologia era tão fácil de concluir e tinha tais requisitos vagos, muitos alunos de outras áreas e em carreiras totalmente diferentes (tais como Medicina ou Administração) escolhiam fazer um segundo “major” ou mesmo um “minor” em Antropologia, ao passo que continuavam no seu “major” de origem. Mais recentemente, o número exigido de disciplinas subiu para quarto e o número total de disciplinas de Antropo-

logia para se formar em quatro anos aumentou para dez. Esse foi um esforço para reestruturar a graduação e eliminar aqueles estudantes que procuravam uma segunda graduação mais “fácil”. Cada disciplina tem aproximadamente quatro horas por semana, divididas conforme o tipo de aula específica. Em minha experiência, é possível ter disciplinas de acordo com seus interesses de pesquisa, mas se você não sabe quais são esses interesses quando você entra na universidade, fica mais difícil já orientar seu currículo. É muito mais comum os alunos pegarem uma variedade de disciplinas sobre diferentes temas ou partes do mundo até que descubram no que estão interessados mais para o final da faculdade.

5 - Como é a experiência de sala de aula na JHU? Todas as aulas são consideravelmente as mesmas, com palestras, seminários e apresentações do PowerPoint? Os alunos participam, falam suas ideias e discordam dos colegas e professores? Você já teve professores que experimentaram outras abordagens pedagógicas em sala de aula? Se você se tornar uma professora no futuro, você iria experi-

mentar outras ideias?

As turmas são de tamanhos muito diferentes e organizadas dependendo da área (Ciências ou Humanidades) ou do nível (introdutório ou avançado). Nas turmas pequenas, as aulas tendem ao estilo de seminário e na maior parte do tempo são baseadas em discussões. E, sendo honesta, não é um monte de gente que discorda dos colegas e professores, embora a oportunidade esteja lá. Eu tive um professor de Métodos que experimentou fazer saídas de campo e projetos em grupo (que envolve fazer um trabalho de campo muito condensado e escrever trabalhos em conjunto com outros estudantes). Eu definitivamente aprendi muito sobre como trabalhar em grupo, mas prefiro seminários e escrever meus trabalhos sozinha.

6 - Como você escolhe o orientador e o tema para seu projeto de pesquisa da monografia? Há oportunidades para fazer o trabalho de campo localmente e também no exterior?

Graduandos em geral desejam fazer uma “monografia com louvor” no curso de bacharelado, com exceção das pessoas que

fazem Antropologia como o “minor” ou como uma segunda graduação (o segundo “major”). Então, no último ano, o estudante desenvolve um projeto de pesquisa, chamada de “monografia sênior”. Somos livres para escolher nossos próprios orientadores e temas. Eu não fiz o meu ainda, não sei exatamente como é o processo, mas algumas pessoas bem organizadas fazem o seu trabalho de campo quando estudam no exterior. Eu diria que a maioria realiza suas pesquisas dentro da cidade de Baltimore e mudam algumas vezes de tema, quando percebem as limitações sobre o que eles querem fazer.

7 – Existem eventos, bolsas, revistas concebidas especialmente para o curso de Antropologia?

Os eventos e colóquios do Departamento não são realmente concebidos para um público específico. São abertos a todos, mas frequentados principalmente por professores e alunos de pós-graduação, embora os graduandos frequentemente apareçam também. Os seminários organizados pelos estudantes de pós-graduação são mais interdisciplinares ou políticos e tendem a

atrair mais alunos de graduação. O Departamento oferece uma bolsa de pesquisa durante o verão e organiza um concurso de monografias anualmente. Em uma universidade privada, pequena e com foco na pesquisa, como a JHU, há um monte de dinheiro disponível para financiar pesquisas de graduação e esta é uma das coisas que atrai os estudantes. Estas bolsas podem vir dos fundos da universidade (taxa de matrícula, investimentos, doações, fundos privados de ex-alunos etc.) e são alocados para esse propósito, departamentos específicos, pesquisa sobre determinados temas (como estudos latino-americanos, mulheres e estudos de gênero, Antropologia, etc.). Houve uma edição da “Argot”, uma revista de iniciação científica há sete anos. Nós recentemente a reiniciamos e espero vê-la sobreviver mais tempo do que a última edição. Pode ser encontrada nesse sítio: <http://anthroundergrad.wix.com/argotjournal1>

8 - Você teve alguma experiência profissional desde que chegou à JHU? Existem oportunidades para graduandos ou trabalho de campo, programas de intercâmbio, voluntariado, etc.? Como tudo isso

pode contribuir para sua experiência na JHU e para você como futura antropóloga? O que você mais acha que deve estar disponível para alunos de graduação?

JHU é um ótimo lugar para oportunidades de pesquisa, locais e globais, especialmente em tudo relacionado à Saúde Pública e Medicina. No verão passado, fiz um estágio na África do Sul pela Bloomberg School of Public Health. Foi a primeira vez em que eles contaram com uma estudante de Antropologia/Ciências Sociais/Humanidades em um estudo de Saúde Pública. Então, nós improvisamos e descobrimos como poderia ser meu papel ali dentro à medida que o estudo progrediu. A experiência definitivamente me ensinou muito sobre a saúde pública, sobre como é a experiência de fazer trabalho de campo e descobri que a condução de entrevistas é muito diferente do que aprendemos em sala de aula. Notei também que eu realmente gosto de ficar rondando clínicas todo dia e conversar com as pessoas. Eu acho que seria ótimo se o programa de pós-graduação em Saúde Global da Bloomberg oferecesse mais oportunidades para estudantes de Antropologia, como financiamento e parceria com estudantes

de Saúde Pública. Também seria ótimo se as disciplinas de saúde pública adotassem esta abordagem mais ampla, mas isso é outra questão.

9 - Como você vê a si mesma depois de se formar? Onde é que você, como uma antropóloga, gostaria de trabalhar? É fácil conseguir um emprego como uma antropóloga nos EUA? Você imagina a antropologia aplicada em seu futuro profissional?

Eu não estou planejando ir para dentro da academia tão cedo. Já percebi que é extremamente difícil encontrar um emprego na universidade com um contrato que dure mais de um ano ou que possa, eventualmente, efetivar aquele profissional na vaga. Essa situação é especialmente ruim para as pessoas que perseguem carreiras acadêmicas na área das Humanidades. É possível conseguir um emprego fora da academia, geralmente em uma instituição sem fins lucrativos ou em uma ONG, lugares onde você não precisa necessariamente ter um doutorado. A menos que você esteja tentando trabalhar para a CIA, que na verdade é um grande empregador de antropólogos

e definitivamente o melhor pagador. Seria ótimo se surgisse um monte de vagas para uma Antropologia aplicada à área da saúde, da assistência ou da política pública. No entanto, imagino-me aplicando algumas das perspectivas e modos de análise que eu aprendi ao completar a graduação em Antropologia em minha carreira futura, que está parecendo que poderá ser na área de interesse público, direitos civis, e/ou a lei das liberdades civis. Espero que tudo isso tenha como foco a má conduta policial e os direitos dos prisioneiros.



Interview

Nadya Kronis
Anthropology undergraduate at Johns Hopkins University

by
Soraya Fleischer and Ana Clara Damásio
March 2016

1. Tell us a bit about yourself. Where were you born and raised? What drove you to Anthropology? Did any personal experience influence you towards this area? Did you know about this area of study before entering the university?
I’m a third-year undergraduate student at Johns Hopkins University in Baltimore, Maryland studying anthropology and gender studies. I was born and raised in New York City. I wasn’t really sure what I wanted to study when I entered university and was somewhere between creative writing and biology. I ended up abandoning that second idea about a week into my classes and sort of naturally gravitated towards the anthropology major since I was taking most

of my classes in the department. Also my family is from the former republics of the USSR and I’ve always been interested in questions of culture clash, migration, and diaspora--I think that anthropology offers a unique window onto studying them.

2. How did you choose JHU? What had you heard about the university? Did it all come true once you were in JHU?
I applied to JHU on an impulse--I definitely did not see myself going there when I toured it, but decided to apply because I was thinking of studying science at the time and was also impressed by the amount of funding available for undergraduate research across disciplines. I chose JHU because it was the only university of its caliber that I was accepted to, and one of a handful of schools that accepted me at all (the other two schools were in Canada). In the US, you write one 500-word essay that is sent to every school that you apply to, and I may have written a completely inappropriate one--some anecdote about being relatively independent and able to adjust wherever I end up. (To put this in context, the prompts for this essay are about over-

coming challenges, moments that have changed your worldview, or your dreams/ talents for college--and similarly to American medical school applications, way too many people write that their mom had cancer for it to be true). This is definitely not what American universities, which are selling a personal growth-centered, liberal arts product, want to hear, so I think it’s telling that JHU accepted me. Unlike in many other countries, undergraduate students graduate their four year university with a Bachelor of Arts (or Science) degree, and don’t begin professional studies such as medicine or law until graduate school (another very expensive three or four years). The liberal arts education model, which emphasizes “humanistic education,” often has broad general education requirements (taking a certain number of humanities classes, a certain number of natural science classes, etc.), and small class sizes (a typical class may have between five and thirty people enrolled) is popular. However, American higher education is largely privatized and the average student loan debt of a student who goes to public university is around \$35,000, while private universities cost

\$60,000 per year without financial aid-- the personal attention of small classes, flexibility to hand-pick your schedule (depending on what you're studying), and living on a campus away from family doesn't come cheap. I believe that one result of this is that undergraduate students become consumers of a specific type of product or experience and have certain expectations as such, given how much they pay. Johns Hopkins is a university that is very well-known for its medical school and biomedical sciences, so its humanities and social science departments are less well-known, definitely less celebrated, and sometimes struggling for funding, despite the university's efforts to attract a more academically diverse student body (i.e. not all pre-medical students). Despite this, there are still many great professors and programs.

3. Could you describe the Anthropology Department at JHU?

It's very small in terms of the number of students enrolled, which I think may get slightly oppressive in the graduate program, but is great in the undergraduate program. I've had the opportunity to get

to know and take classes with the majority of the faculty and with graduate students, some of whom teach their own classes on a university grant. In a mid-size school like Hopkins (about 6000 undergraduate students), it's difficult to find a department in which undergraduates get to know the faculty as well as they do in the Anthropology Department.

4. Could you explain how does the undergraduate major work? How long is the entire major? How many courses do you have to take? Are there obligatory courses and also elective ones that you can arrange according to your research interests?

The major (or program of study that a student has chosen and needs to complete in order to graduate) in anthropology seems to have changed a bit through the years. When I entered university in 2013, there were only two required classes, plus the honors thesis (a project that students work on with a faculty member, reading, doing fieldwork, and developing their idea during the first semester of their senior year and writing a paper that is typically around 30 pages their last semester, and a number of

elective classes that you could take in order to complete the major, which added up to a grand total of 6 or 7 classes (without honors or the foreign language requirement, which means that students need to take several years of a foreign language). It is also possible to do a minor in anthropology, which is a much shorter and less intensive program of study for students majoring in or studying anything other than anthropology--many students choose to minor in a subject they're interested in taking classes about but did not choose as their primary area of study. Since the anthropology major was so easy to complete and had such lax requirements, many students primarily studying other subjects and on entirely different career paths (such as medicine and business) chose to double major in anthropology, or study anthropology alongside their other degree program. Now the number of required classes has gone up to 4 and the number of total classes in anthropology required to graduate in four years has increased to 10 in an effort to restructure the major and weed out those looking for an easy second major. Each course is approximately four hours



per week, split up differently depending on the specific class. In my experience, it's possible to take classes according to your research interests, but unless you know what those are when you enter university, that is difficult. It's much more common for students to take a variety of classes on different topics, parts of the world, etc. until they find out what they're interested in towards the end of college.

5. How is the classroom experience at JHU? All classes are pretty the same, with lectures, seminars and PowerPoint presentations? Do students participate, speak their ideas, and disagree with classmates and professors? Have you had professors that experimented other pedagogical approaches in the classroom? If you become a professor in the future, would you try out other ideas?

Different classes are pretty differently sized and organized depending on whether they are science or humanities courses, introductory, or advanced, etc. In small, seminar-style classes, the majority of class time is discussion-based. If I'm being honest, not a lot of people disagree with class-

mates or professors, although the opportunity is there. I've had a professor for my Methods class experiment with class field trips and group projects (which involved doing very condensed fieldwork and writing papers together with other students). I definitely learned a lot about working in a group, but prefer seminars and writing my papers on my own.

6. Are you supposed to develop your own research project during undergrad years? If so, do you have an advisor to help you on this task? How do you choose the advisor and the research topic? Are there opportunities to do fieldwork locally and abroad?

Undergrads pursuing honors in the major (pretty much everyone except people who picked up anthropology as a second major because it was easy) develop a research project, called a senior thesis, in their final year. We are free to choose our own advisors and topics--I haven't done mine yet, so I don't know exactly what the process is like, but some well-organized people do their fieldwork when they study abroad. I would say most conduct their research

within Baltimore City and change topics a few times as they realize some of the limitations on what they want to do.

7. Are there events, grants, journals specially designed for the Anthropology majors?

The department's events and colloquia are not really designed for anyone specific, but are open to all and mainly attended by faculty and graduate students, although undergraduates often show up as well. Graduate student talks that are more interdisciplinary or political tend to be better attended by undergraduates. The department offers a summer research grant and hosts an essay contest annually. In a smaller, private research university such as JHU, there's a lot of grant money available to fund undergraduate research and this is one of the things that attracts students to the university. These grants may come from parts of the university's endowment (wealth that comes from tuition, investments, donations, etc.) that are allocated for this purpose, specific departments encouraging student research on certain topics (Latin American Studies, Women and Gender Stud-

ies, Anthropology, etc.), private alumni funds offering scholarships, etc. There was one issue of an undergraduate research journal seven years ago--we recently restarted it and hope to see it survive longer than the last one (check it out: <http://anthroundergrad.wix.com/argotjournal1>)

8. Have you had any professional experience since you got to JHU? Are there opportunities for undergrads at JHU and/or in summer fieldwork camps, exchange programs, volunteering etc.? How can all this contribute to your experience at JHU and to you as a future anthropologist? What else do you think should be available for undergrads?

JHU is a great place for research opportunities, local and global, especially in everything related to public health and medicine. Last summer, I did an internship in South Africa through the Bloomberg School of Public Health. It was the first time that they had an anthropology/social science/humanities student on a public health study, so we improvised and figured out what my role was as the study progressed. The experience definitely taught me a lot about

public health, about how the experience of doing fieldwork and conducting interviews is very different from what we learn about it, and that I actually enjoy hanging around clinics all day and talking to people. I think it would be great if Bloomberg's global health program provided more opportunities for anthropology students to receive funding to partner with public health students (and if the public health discipline adopted this approach more broadly, but that's another question).

9. How do you see yourself after graduating? Where would you, as an anthropologist, like to work? Is it easy to get a job as an anthropologist in the US? Do you picture applied anthropology in your professional future?

I'm not planning to go into academia anytime soon, seeing as it's extremely difficult to find a job with a contract that lasts for more than a year or that might eventually lead to tenure, and that the situation is especially bad for people pursuing academic careers in the humanities. It's possible to get a job outside of academia, but usually, that's a non-profit or NGO job that you

don't necessarily need a PhD for, unless you're trying to work for the CIA, which is actually a big employer of anthropologists, and definitely the highest paying. It would be great if a lot of applied anthropology jobs in health care, aid work, and policy suddenly sprang up. However, I do picture myself applying some of the perspectives and modes of analysis that I've learned while completing my anthropology major to my future career, which is looking like it might be in public interest, civil rights, and/or civil liberties law, hopefully with a focus on police misconduct and prisoners' rights.



A arte e o ato de amar na cidade das damas: uma leitura do amor desde a perspectiva do texto vivendo de amor da bell hooks

*Aline Matos da Rocha*¹

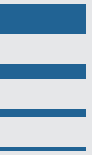
¹Graduada em Filosofia na Universidade de Brasília (UnB). E-mail: matosdarochaaline@gmail.com.

RESUMO: O presente texto busca discutir o tema do amor na obra A Cidade das Damas refletindo o aprendizado de Christine de Pizan com as damas alegóricas (razão, retidão, justiça), através da relação afetiva estabelecida entre mestras (razão, retidão, justiça) e discípula (Christine de Pizan, nós leitoras/es). Assim, lançaremos um olhar na análise do amor a partir do texto Vivendo de Amor, da intelectual negra bell hooks, que nos alerta sobre a educação dos afetos na luta contra a opressão. Na obra A Cidade das Damas não foi sem afeto, mas com os afetos educados que Christine de Pizan entrou na batalha contra a opressão feminina. O objetivo do texto é reconhecer o amor como um afeto vital na autoafirmação feminina, estabelecendo um diálogo entre Christine de Pizan e bell hooks, desde perspectivas e mundos diferentes, mas que se encontram na luta contra a opressão.

PALAVRAS-CHAVE: Amor. Olhar. Autoafirmação Feminina. Educação. Diálogo.

RESUMEN: En este artículo se analiza el tema del amor en la Ciudad de las Damas, reflejando el aprendizaje Christine de Pizan con las damas (razón, justicia), a través de la relación afectiva establecida entre el maestro (razón, justicia) y el discípulo (Christine de Pizan, nosotros los lectores). Así, que vamos a lanzar una mirada en análisis del amor del texto Vivir en el Amor da negra intelectual bell hooks, que nos alerta a la educación de las emociones en la lucha contra la opresión. En la Ciudad de las Damas no fue sin afecto, pero con los afectos educados que Christine de Pizan fue a la batalla contra la opresión de las mujeres. El propósito de este artículo es reconocer el amor como un afecto vital sobre la autoafirmación femenina mediante el establecimiento de un diálogo entre Christine de Pizan y bell hooks de perspectivas y de mundos diferentes, pero estamos en la lucha contra la opresión.

PALABRAS-CLAVES: Amor. Mira. Mujer. Autoafirmación. Educación. Diálogo.



²Foi utilizada durante o curso a tese de doutorado de Luciana Calado (2006). *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan. Estudo e tradução.*

³Encontramos diversas grafias para o nome de Christine de Pizan (como Cristina de Pizán, na obra em espanhol (2001). Cristina de Pisano, em italiano. Christine de Pisan, em inglês).

⁴Todos os nomes apresentados ao longo do texto serão localizados a partir do seu lugar de fala.

⁵“bell hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins, escritora norte-americana, nascida em 25 de setembro de 1952, no Kentucky – EUA. O apelido que ela escolheu para assinar suas obras é uma homenagem aos sobrenomes da mãe e da avó. O nome é assim mesmo, grafado em letras

*Lembranças de outros tempos
refletindo como um espelho...
toda a esperança, toda a derrota.*
Alice Walker (1998, p. 47)

INTRODUÇÃO

O presente texto surgiu da confecção de um trabalho final para a disciplina Ideias Filosóficas em Forma Literária, ministrada pela professora Ana Míriam Wuensch no segundo semestre de 2012, que teve como principal leitura a obra *A Cidade das Damas*², da poetisa e filósofa italiana branca Christine³ de Pizan⁴. A obra foi escrita em 1405, como um manifesto em defesa do papel precípuo das mulheres na sociedade, na qual narra histórias de mulheres que se destacaram no passado, tendo em vista criticar e combater a misoginia em voga no meio literário da época, predominantemente masculino. Nos movimentos de pensamento, leituras e questionamentos sobre *A Cidade das Damas*, muitas inquietações afligiram e moveram meu ser, constituindo por si só um ato filosófico, que (dentre as multiplicidades de constituições) consiste

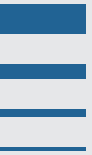
em incutir a imperturbabilidade diante do que nos é apresentado. Assim, concomitante a leitura da obra *A Cidade das Damas*, esteve presente o pensar em bell hooks⁵, intelectual negra estadunidense, que atua em oposição ao patriarcado e a opressão sexista, ressaltando as vozes, atuações e participações das mulheres negras na sociedade. Em seu texto *Vivendo de Amor* (2000), o tema do amor é enunciado desde a fala (experiência) das mulheres negras⁶. Nesse sentido, não esgoto minha visão somente em hooks e utilizo, também, os pensamentos de outras intelectuais negras, dentre elas as poetisas e escritoras estadunidenses Audre Lorde e Alice Walker. Reconheço o amor como um afeto vital na autoafirmação feminina, e estabeleço um diálogo entre Christine de Pizan e bell hooks, desde perspectivas e mundos diferentes, buscando onde afinar suas sintonias na luta contra a opressão.

PRIMEIRAS PALAVRAS

O tema amor é um clássico da filosofia⁷ (etimologicamente uma palavra grega

Φιλοσοφία, e significa, literalmente, amor à sabedoria), palavra com semântica carregada de afeto: amor amigo, amizade pelo conhecimento, de si, do Outro, do mundo. Contudo, é assunto pouco aprofundado na própria filosofia, com sua ênfase na racionalidade em detrimento às emoções (afetos)⁸. Nesse sentido, a negligência ao amor (Eros) é o que motiva as reflexões no Banquete de Platão.

Não é estranho, Erixímaco, que, para outros deuses, poetas tenham composto hinos e louvores, ao passo que a Eros, deus de tanto destaque e brilho, poeta algum, embora numerosos, tenha-se lembrado de render homenagem? Repara, rogo-te, os prestimosos sofistas exaltam com textos em prosa Héracles e outros. Lembro o aplaudido Pródico. O mais estranho não é isso. Conheço um livro de um autor erudito que enaltece, para meu espanto, a utilidade do sal entre os encômios a outras banalidades, trivialidades desse jaez abundam. Mas Eros, até hoje, homem algum ousou celebrar condignamente. A negligência obscurece um deus eminente (PLATÃO, 2009, p. 33-35).



minúsculas, (...). A justificativa, encontrei depois numa frase da própria bell: ‘o mais importante em meus livros é a substância e não quem sou eu’. Para ela, nomes, títulos, nada disso, tem tanto valor quanto as ideias” (SANTANA, 2009).

⁶É importante localizar o lugar de fala de quem escreve o texto: posiciono-me desde o lugar de uma mulher negra. De acordo com a filósofa estadunidense branca Donna Haraway (1995), que combate a neutralidade nos discursos científico-epistemológicos evidenciando que todas/os falamos desde um lugar. Assim, reconheço que não há pensamentos, escritas e enunciações neutras.

⁷Cabe ressaltar que não defino Filosofia. Apenas, exponho a etimologia grega da palavra, composta por *Philo*, que significa amizade, amor, e *Sophia*, que

Em consonância, o tema do amor é apresentado na *Cidade das Damas*, porém, pouco aprofundado na obra, como um dos principais motivos que lança Christine a percorrer o caminho que lhe apresenta. No livro primeiro da *Cidade das Damas*, em que o primeiro capítulo narra como e com qual propósito esse livro foi escrito, nos deparamos com Christine, imbuída em uma situação existencial que lhe atordoa profundamente, mas que também a leva a refletir sobre a maledicência perpetrada por homens (filósofos, poetas, moralistas etc.) às mulheres, na qual eles concluem, unísonos, que elas são profundamente más e inclinadas ao vício (natureza).

A autora, meditando sobre essa característica depreciativa, se coloca no centro de seus pensamentos, lançando um olhar a si mesma enquanto um ser na condição feminina (mulher), examinando profundamente se as declarações de homens dotados de tanto entendimento (filósofos, poetas, moralistas etc.) são verdadeiras. Em Bandeira, socióloga brasileira branca, essas difamações do sexo feminino são justificadas pela ausência das mulheres nos discursos filosóficos:

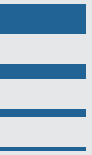
É sabido, que entre os grandes filósofos e pensadores, na história da humanidade, as mulheres estiveram ausentes das discursividades filosóficas, históricas, científicas e culturais (...). Como se observa, a exclusão da presença feminina não era apenas explicitada em termos da naturalização, pois era fartamente justificada pela incapacidade e pelo obscurantismo das mulheres, ao contrário dos homens, que se notificavam pelas luzes e objetividade (2008, p. 212).

Christine, levando em conta a legitimidade instrucional e esclarecida dos homens que maldizem as mulheres, conclui que tais declarações só podem se constituir como verdadeiras, no entanto, essa conclusão não se atualiza em seu intelecto, que não consegue reconhecer tais características em si mesma e no sexo feminino. Há aí uma tensão entre o dito (maledicências masculinas) e o experienciado (vivências femininas) consigo e com outras mulheres. Não obstante, a questão da legitimidade instrucional e esclarecida de tais homens que professam as injúrias contra o sexo feminino é tão forte, que inibe e cega a compreensão da autora sobre a condição das mulheres.

Essa cegueira e incompreensão são refletidas quando Christine lança um olhar a si mesma, todavia, o olhar que volta a si é absorto por reflexões de desgosto e consternação, o que resulta em um desprezo a si mesma e a todo o sexo feminino, como se tivessem sido geradas aberrações pela natureza. Dessa maneira, inferimos que a mulher introjeta um olhar sobre si e as outras. Um olhar que é constantemente (ideologicamente) construído de forma violenta, consequentemente, anulando o Outro, nesse caso aqui, a Outra (sexo feminino).

Ao indagar sobre sua geração e de outras mulheres, a poetisa lança seus lamentos a Deus, na tentativa de compreender como um ser infinitamente sábio e perfeitamente benévolo poderia ter criado algo que não fosse bom, e se martiriza por Deus não a ter feito nascer homem para desfrutar da grande perfeição que eles possuem, em oposição à imperfeição das mulheres:

¡Ay Señor! ¿Cómo puede ser, cómo creer sin caer en el error de que tu sabiduría infinita y tu perfecta bondad hayan podido crear algo que no sea bueno? ¿Acaso no has creado a la mujer deliberadamente, dándole todas las



significa sabedoria. Não negligencio as problematizações e discussões acerca dessa definição etimológica, utilizada muitas vezes para legitimar a filosofia grega como a única possível, em detrimento de outras formas de se conceber filosofia, no entanto, essas problematizações não serão tratadas aqui. Por fim, considero que a palavra, atentando para sua etimologia, é grega, a filosofia não.

⁸De sua gênese etimológica a filosofia esqueceu (desprezou) o amor, preservando apenas a sabedoria (racionalidade). Contudo, não podemos esquecer que o próprio ato de amar é um saber.

⁹Ah! Senhor! Como é possível? Como acreditar, sem cair em erro, que tua infinita sabedoria e perfeita bondade tenham podido criar algo que não fosse completamente bom? Será que não criaste a mulher com um delibe-

qualidades que se te antojaban? ¿Cómo iba a ser posible que te equivocaras? Sin embargo, aquí están tan graves acusaciones, juicios y condenas contra las mujeres. No alcanzo a comprender tamaña aberración. Si es verdad, Señor Dios, que tantas abominaciones concurren en la mujer, como muchos afirman – y si tú mismo dices que la concordancia de varios testimonios sirve para dar fe, tiene que ser verdad –, ¡ay, Dios mío, por qué no me has hecho nacer varón para servirte mejor con todas mis inclinaciones, para que no me equivoque en nada y tenga esta gran perfección que dicen tener los hombres! Ya que no lo quisiste así y no extendiste hacia mi tu bondad, perdona mi flaco servicio y dignate en recibirlo, porque el servidor que menos recibe de su señor es el que menos obligado queda. Así, me deshacía en lamentaciones hacia Dios, afligida por la tristeza y llegando en mi locura a sentirme desesperada porque Él me hubiera hecho nacer dentro de un cuerpo de mujer⁹ (PIZÁN, 2001, p. 65).

Ou seja, convivendo com tanta negação ao sexo feminino, Christine nega a si própria, abrindo mão de sua interioridade

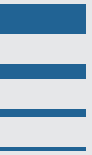
e de seu amor, que não é exercido no diálogo consigo mesma. Ao negar a si mesma, ela se fragiliza e se perde em uma lógica de dominação que promove o controle através da subjugação pelo aniquilamento do Outro como ser sensível e pensante. Contudo, não sentir, não pensar, é a lógica dominante. Em contraposição a esse sistema, Lorde, a poetisa negra, enuncia que “os patriarcas brancos nos disseram: penso, logo existo. A mãe Negra dentro de nós – a poeta – susurra em nossos sonhos: eu sinto, portanto eu posso ser livre” (LORDE, 2012). Não obstante, o que o sistema de negação das mulheres deseja é exatamente o que Christine manifesta: debilidade e interiorização de inferioridade. De acordo com Lorde:

Dentro de estruturas vivas definidas pelo lucro, pelo poder linear, pela desumanização institucional, nossos sentimentos não foram feitos para sobreviver. Mantidos por perto como adjuntos inevitáveis ou passatempos prazenteiros, era esperado que sentimentos se curvassem a pensamento como era esperado que mulheres se curvassem a homens (LORDE, traduzido por Tatiana Nascimento dos Santos, 2012).

O mesmo raciocínio é evidenciado em hooks na explicação da interiorização do racismo pela população negra, acarretando em sua incessante inferiorização:

Numa sociedade onde prevalece a supremacia dos brancos, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a interiorização do racismo e de um sentimento de inferioridade. Esses sistemas de dominação são mais eficazes quando alteram nossa habilidade de querer e amar. Nós negros temos sido profundamente feridos, como a gente diz, “feridos até o coração”, e essa ferida emocional que carregamos afeta nossa capacidade de sentir e consequentemente de amar. Somos um povo ferido. Feridos naquele lugar que poderia conhecer o amor, que estaria amando” (hooks, 2000, p. 188-189).

Dessa forma, esses são os impactos do sistema de dominação no ato de amar das mulheres (especialmente das mulheres negras), sua interioridade é atingida e despedaçada, destruindo sua autoestima, seu ser. Entretanto, Christine em seu desespero e aflição, experimenta o consolo da tríade alegórica das Damas (razão, retidão e jus-



rado propósito? Dando todas as qualidades que imaginava que ela tivesse? Como foi possível ter se enganado? No entanto, aqui estão graves acusações, julgamentos e condenações contra as mulheres. Não consigo compreender tanta aversão. Se for verdade, Senhor Deus, que tantas abominações sobejam entre as mulheres, como muitos afirmam – e se tu mesmo dizes que o acordo entre vários testemunhos garante a credibilidade, tem que ser verdade – Ai! Meu Deus! Por que não me fizeste nascer homem para melhor servir-te com todas as minhas inclinações, para que não me enganasse em nada e tivesse esta grande perfeição que dizem ter os homens! Já que não quiseste assim e não estendeste tua bondade até mim, perdoe minha fraqueza e dignai em recebê-la, pois o servidor que menos recebe de seu senhor, é menos obrigado a servi-lo. Assim, desfazia-me em

tiça), ao se comoverem com o desespero que ela experimenta em sua alienação. As Damas vêm para retirá-la da profunda cegueira que a consome, a ponto de rejeitar o que em seu interior sabe: as mulheres não são profundamente más e inclinadas ao vício, contrapondo o que ela acredita e conhece através da pluralidade de opiniões alheias e distorcidas. Sendo assim, Christine será educada pelas três damas (razão, retidão e justiça) em seu amor interior, para se afirmar enquanto mulher, dona de sua subjetividade e interioridade.

EXTERIO (EROS) RIZAR O AMOR

“O amor cura. Nossa recuperação está no ato e na arte de amar. Meu trecho favorito do Evangelho segundo São João é o que diz: Aquele que não ama ainda está morto” (hooks, 2000, p. 188).

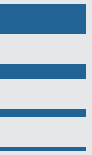
Quando hooks inicia seu texto *Vivendo de Amor* com a seguinte citação, ela nos demonstra que “a afirmação é o primeiro passo para cultivarmos nosso amor interior. Uso a expressão ‘amor interior’ e não

‘amor próprio’, porque a palavra ‘próprio’ é geralmente usada para definir nossa posição em relação aos Outros” (hooks, 2000, p. 195). Nesse sentido, o que hooks pretende nos demonstrar é um cuidado de si que se reconhece plenamente, para reconhecer o Outro, em um movimento que contemple a alteridade. De acordo com hooks, “a prática de se amar interiormente nos revela o que o nosso espírito necessita, além de nos ajudar a entender melhor as necessidades das outras pessoas” (hooks, 2000, p. 196).

Com efeito, o entendimento do que hooks evidencia é essencial para compreendermos, a partir desse momento, o processo educativo promovido pelas damas (razão, retidão e justiça) à Christine, no qual consiste em reconhecer o amor como um afeto vital na autoafirmação feminina. Ressaltando, que uma educação que não educa o amor interior – autoestima – não educa para as diferenças. Consequentemente, o que as damas querem romper é o pensamento de desprezo de si que moldou Christine, no qual a mulher é definida em relação ao Outro (masculino), aprisionando-as em categorias depreciativas, invisibilizadas e deturpadas, nas quais reser-

vam lugares previamente estabelecidos no todo social, sendo isso, o que propicia a anulação do erótico¹⁰ e o que possibilita a reclusão das mulheres em posições inferiorizadas, sem reconhecer o amor como um poder. Em Audre Lorde:

Há muitos tipos de poder: os que são utilizáveis e os que não são, os reconhecidos e os desconhecidos. O erótico é um recurso que mora no interior de nós mesmas, assentado em um plano profundamente feminino e espiritual, e firmemente enraizado no poder de nossos sentimentos não pronunciados e ainda por reconhecer. Para se perpetuar, toda opressão deve corromper ou distorcer as fontes de poder inerentes à cultura das pessoas oprimidas, fontes das quais pode surgir a energia da mudança. No caso das mulheres, isso se traduziu na supressão do erótico como fonte de poder e informação em nossas vidas. Fomos ensinadas a desconfiar desse recurso, que foi caluniado, insultado e desvalorizado pela sociedade ocidental. De um lado a superficialidade do erótico foi fomentada como símbolo da inferioridade feminina; de outro lado, as mulheres foram in-



lamentações a Deus, perturbada pela tristeza e chegando a loucura, desesperava-me por Deus ter me feito nascer em um corpo de mulher (tradução minha).

¹⁰A própria palavra erótico vem do grego *Eros*, a personificação do amor em todos seus aspectos – nascidos do Caos, e personificando o poder criativo e a harmonia. Então quando falo do erótico, o estou pronunciando como uma declaração da força vital das mulheres, daquela energia criativa fortalecida, cujo conhecimento e uso estamos agora retomando em nossa linguagem, nossa história, nosso dançar, nosso amar, nosso trabalho, nossas vidas” (LORDE, traduzido por Tatiana Nascimento dos Santos, 2013).

¹¹O dispositivo também se constitui como um fabricante de subjetivação. Ver texto “O que é um dispositivo?”, do Deleuze.

duzidas a sofrer e se sentirem desprezíveis e suspeitas em virtude de sua existência. Daí é um pequeno passo até a falsa crença de que, só pela supressão do erótico de nossas vidas e consciências, podemos ser verdadeiramente fortes. Mas tal força é ilusória, porque vem maquiada no contexto dos modelos masculinos de poder (LORDE, traduzido por Tatiana Nascimento dos Santos, 2013).

Em contraposição à supressão do erótico, as mestras indagam sua pupila em relação ao seu bom senso, e exercitam o seu discernimento em relação às coisas, especialmente na dúvida e desconfiança, no ir além do que está posto e dito, desse modo, elas citam os filósofos, “os ilustres homens entendidos e esclarecidos”, para demonstrar à Christine que nem tudo o que eles dizem é digno de fé, e que eles podem se enganar. Sendo assim, as damas distinguem o terrestre do celeste ao considerar o engano que os filósofos podem provocar, levando em conta, que os filósofos são humanos e não deuses, e como tais estão propensos ao erro.

Nesse movimento, Christine de Pizan é educada através do amor das damas (razão,

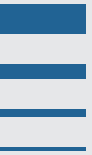
retidão e justiça), assim, o tratamento que as mestras transmitem a sua pupila é afetuoso, ora a chamando de “minha filha, cara, amiga, bela”. Há uma dimensão amorosa e subjetiva na educação que transcende a racionalidade e objetividade, tão propalada e estimulada nas relações educacionais. Sendo assim, as damas educam o amor interior (autoestima) de Christine, um amor interior tão retalhado e mal dito, por um mundo constituído por uma visão androcêntrica. mobilizada por homens das mais diversas áreas, que formam uma visão e discurso de negação do Outro (feminino). Todavia, a autora não generaliza (universaliza) seu discurso, e reconhece no livro que há homens bons, um dos exemplos é seu pai, contudo, existe uma visão, um mecanismo (dispositivo)¹¹ que molda constantemente os seres, no qual nem seu pai está imune.

Dessa forma, imergida por discursos e críticas negativas, Christine não enxergava a si mesma. Entretanto, as damas mostram a ela os modos, e os pensamentos não refletidos, aos quais repousaram anteriormente a sua negação do sexo feminino, solicitando dela um constante retorno à sua consciência e uma posição de combate

contra o mundo de críticas tecido pelos homens que menosprezam as mulheres. Nesse sentido, as damas substituem em Christine a crítica negativa pelo reconhecimento positivo de si e das demais mulheres. De acordo com hooks:

É por isso que tantos livros de auto-ajuda dizem que devemos mirar-nos num espelho e conversar com nossas próprias imagens. Tenho percebido que às vezes não amo a imagem ali refletida. Eu a inspeciono. Desde que acordo e me vejo no espelho, começo a me analisar, não com a intenção de me afirmar, mas de me criticar. (...). [No entanto] Quando substituo a crítica negativa pelo reconhecimento positivo, sinto-me mais forte para começar o dia (hooks, 2000, p. 195).

Quando a dama razão se apresenta à Christine, e diz que seu papel é mostrar nitidamente na consciência de cada uma e de cada um, seus defeitos e suas qualidades, ela está expondo o que é próprio da razão: ser juíza e réu de si mesma. Dessa forma, o emblemático espelho resplandecente que a razão carrega na mão direita, mostrando para quem quer que o veja o fundo de



sua alma, constitui o objeto que propicia um confronto do ser consigo mesmo, ou seja, a dama razão nos indaga sobre quem quer ver os recônditos de sua alma? Sinalizando para Christine a necessidade de se definir ao olhar o espelho e enxergar o que vê (aprendendo a dizer a si mesma), percebendo que seu interior precisa de amor. Em hooks, evidenciando a experiência das mulheres negras, ela nos explicita:

Ao definir o que vê, talvez perceba que seu interior merece ou precisa de amor. Nunca ouvi uma mulher negra dizer num grupo de apoio que não precisa de amor. Ela pode até querer esconder essa necessidade, mas não é preciso muito tempo de análise para que reconheça isso. Se perguntarmos diretamente a uma mulher negra se ela precisa de amor, a resposta provavelmente será positiva. Para nos amarmos interiormente, precisamos antes de tudo prestar atenção, reconhecer e aceitar essa necessidade. Se acreditarmos que não seremos punidas por reconhecermos quem somos ou o que sentimos, poderemos entender melhor nossas dificuldades (hooks, 2000, p. 196).

Sendo assim, é primordial e vital que Christine reconheça que necessita de amor, em especial de seu amor interior, pois, as mulheres foram por muito tempo abandonadas sem defesas por si mesmas. Não obstante, é um si mesmo alienado delas mesmas, por estar em posse de Outro (masculino), que a classifica e despreza. Com efeito, muitas mulheres sofreram de forma resignada os grandes insultos que lhes fizeram, mas chegou o momento de fortificar sua interioridade.

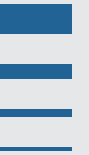
Não podemos esquecer que no livro *A Cidade das Damas*, a missão das damas (razão, retidão e justiça) é educar Christine para a construção da Cidade, e para tanto necessitam descolonizar seu próprio imaginário, o desgosto e desprezo que ela tem de si e de outras mulheres, sendo, os pensamentos e desprezos socialmente construídos. Portanto, cabe as damas moldarem a interioridade de Christine ensinando-a que ela merece ser amada e que esse amor nutre o crescimento espiritual, possibilitando a construção de uma força para erguer a cidade que irá abrigar todas as mulheres fortalecidas e empoderadas em seu amor educado.

FINALIZANDO...

Termino minha escrita com um convite ao pensar com o Outro. Pois, acredito que falar de afetos não é exaustivo e, não se conclui aqui. Este texto foi um espaço que propiciou o encontro de Christine de Pizan e bell hooks, conosco, leitoras, leitores, mas que segue aberto, no sentido de que ele busca apresentar mais um movimento de pensamento do que um pensar propriamente acabado sobre a manifestação (concretude) dos afetos na vida das mulheres, em especial das mulheres negras. Em consonância com hooks, parto do princípio que:

Quando nós, mulheres negras, experimentamos a força transformadora do amor em nossas vidas, assumimos atitudes capazes de alterar completamente as estruturas existentes. Assim poderemos acumular forças para enfrentar o genocídio que mata diariamente tantos homens, mulheres e crianças negras. Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos, é possível transformar o presente e sonhar o futuro. Esse é o poder do amor. O amor cura (hooks, 2000, p. 198).

Portanto, apresentei que Christine de Pizan e bell hooks desde os seus lugares estão construindo (*A Cidade das Damas*) e ajudando a transformar o mundo onde gostaríamos de viver. Transmitindo para mulheres (e homens) o poder infinito do amor na cura e na libertação da opressão, desde as suas próprias perspectivas históricas e culturais, tendo muito a dialogar conosco.



REFERÊNCIAS

BANDEIRA, Lourdes. A contribuição da crítica feminista à ciência. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 16 (1): 288, janeiro-abril, 2008.

bell hooks. Vivendo de amor. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. (orgs.). *O livro da saúde das mulheres negras. Nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, p. 188-198, 2000.

CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. A Cidade das Damas: *a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan. Estudo e Tradução*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2006.

DELEUZE, Gilles. *O que é um dispositivo* ¿Que és um dispositivo? In: Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 155-161. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: espaço Michel Foucault <http://michel-foucault.weebly.com/olhares.html>. Acesso em: 07 de outubro de 2015.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

LORDE, Audre. Os Usos do Erótico: o erótico como poder. Traduzido por Tatiana Nascimento dos Santos, em julho de 2013, de Uses of the Erotic: The Erotic as Power, in: *Sister outsider: essays and speeches*. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984. p. 53-59. Disponível em: traduzidas – tradução feminista clandestina < <https://traduzidas.wordpress.com> > Acesso em: 13 de outubro de 2015.

_____. *Poesia não é um luxo*. Traduzido por Tatiana Nascimento dos Santos, em novembro de 2012, de Poetry is no luxury, do livro Sister outsider: essays and speeches. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984. p. 36-39. Disponível em: traduzidas – tradução feminista clandestina, <https://traduzidas.wordpress.com>. Acesso em: 14 outubro de 2015.

PIZÁN, Cristina de. *La Ciudad de las Damas*. Edición a cargo de Marie – José Lemarchand. Ediciones Siruela. Madri, 2001.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução Donaldo Schöler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.

SANTANA, Andreia. *bell hooks: uma grande mulher em letras minúsculas*. Disponível em: <http://mardehistorias.wordpress.com/2009/03/07/bell-hooks-uma-grande-mulher-em-letras-minusculas/>. Acesso em: 14 de outubro de 2015.

WALKER, Alice. *De amor e Desespero: histórias de mulheres negras*. Tradução Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.



A política contra a violência a mulher para além da dicotomia público privado.

*Uma análise da lei
Maria da Penha e
da Lei Antibaixaria*

Rayanne Lima¹

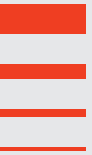
Amannda de Sales²

¹Rayanne Lima, graduanda de direito da Universidade de Brasília. rysaleslima@gmail.com

²Amannda de Sales, graduanda de direito da Universidade de Brasília. amannda.sales@gmail.com

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo examinar a temática das leis Federal e Estadual que visam combater a violência de gênero, e apresentar os principais debates referentes à opressão praticada contra a figura feminina na esfera pública e na privada. Para tanto, será realizada interligação entre a esfera legalista e o campo político, analisando a lei estadual n. ° 12.573/2012, a Lei Antibaixaria; e a lei n. ° 11.340/2006, Lei Maria da Penha.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres. Violência. Público. Privado



²Os odus seriam antologias de todos os eventos da vida das pessoas que ficariam registradas em seu interior sobre a forma de versos, cada verso traria o diagnóstico e a solução para esses eventos.

³O Araba Agbaye é considerado a cabeça dos sacerdotes do culto de Ifá no mundo, em Ifé dizem que é o próprio representante de Orunmila. Este título só pode ser dado para alguém que além de iniciado em Ifá seja oriundo do compound Oketase em Ile-Ife. Outras cidades ostentam portadores do título de Araba, entretanto, eles estão abaixo do Araba Agbaye de Ife.

INTRODUÇÃO

A violência contra as mulheres vem sendo objeto de deliberação no ordenamento político e jurídico brasileiro, graças a mobilização dos movimentos feministas brasileiros. A atuação desses grupos tem promovido a desconstrução das ideologias patriarcais e machistas, que durante séculos colocaram, e colocam, as mulheres em situação de inferioridade e opressão. Essas lutas visam alçar essa temática à mesma força jurídica e política que a legislação que versa sobre Direitos Humanos. Nesse sentido, a atuação desses movimentos tem impulsionado, no Brasil, a criação de instrumentos que visam consolidar o direito das mulheres para efetivamente garantir seu pleno usufruto.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, as conquistas tomaram força. A Carta Magna igualou expressamente, em seu texto, todos os indivíduos, como determina o artigo 5º, I: “homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição”. Além dessa, existem diversas passagens as quais confirmam a aquisição de garantias às mulheres.

Destaca-se o art. 7º, XVIII, que estabelece “licença à gestante, sem prejuízo do emprego e do salário, com duração de 120 dias”.

No ordenamento jurídico infraconstitucional, chama-se atenção, na esfera federal, para a lei n.º 11.340, de 7 de agosto de 2006, que “cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher e dá outras providências”, apelidada de Lei Maria da Penha; e em âmbito estadual, para a lei n.º 12.573, de 11 de abril de 2012, da Bahia, que “dispõe sobre a proibição do uso de recursos públicos para contratação de artistas que, em suas músicas, desvalorizem, incentivem a violência ou exponham as mulheres à situação de constrangimento, ou contenham manifestações de homofobia, discriminação racial ou apologia ao uso de drogas ilícitas”, também conhecida como Lei Antibaixaria.

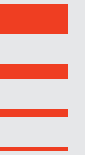
Essas leis são ferramentas de proteção para as mulheres em diferentes esferas da estrutura social contemporânea e contra diferentes instrumentos de dominação patriarcal. Elas trazem à tona a reflexão sobre a condição feminina na sociedade e torna pública a necessidade de proteção das mulheres como seres humanos, dentro e fora

da instituição familiar.

PÚBLICO, PRIVADO, VIOLÊNCIA

Segundo Okin (2008), as definições de público e privado (conceitos chaves dentro da teoria liberal e por ela consolidados) determinam de forma imprecisa que público, é o espaço ou os vários espaços de maior acessibilidade, e o privado, é o local onde toda a interferência externa necessita de comprovada necessidade e autorização para pautar sobre a liberdade.

Okin (2008) aponta que os estudos feministas apresentam duas binariedades importantes para se entender a questão público/privada na sociedade contemporânea. A primeira delas é o uso dos termos para designar duas instâncias de classificação primordiais distintas: público/privado, como estado/sociedade, e público/privado, para se referir à vida não doméstica/doméstica. Como afirma a reflexão de Okin (2008), a questão público/privada não se encontra em um círculo bem delimitado, e as questões do campo privado podem ser de ordem pública, e o campo público pode dizer



respeito às relações da esfera doméstica.

A segunda é que a divisão sexual do trabalho designou a área pública ao sexo masculino, e a privada ao sexo feminino, então, o homem é visto como aquele que participa e comanda as esferas de deliberação e, ainda, como o responsável pelo sustento da esfera doméstica, e as mulheres, impróprias para atuarem junto ao espaço público, se tornam subordinadas ao poder masculino dentro da esfera privada.

Desse modo, a construção de doutrinas sobre espaços delimitados, mesmo que de forma tênue, em que em um não há legitimidade de atuação das mulheres; e no outro, toda a atuação deve ser permitida pelos homens, se torna a base para a justificação de mecanismos de dominação física e simbólica. Além disso, essas demarcações de espaços de voz e labor complexificam as estruturas de poder, e contribuem para a naturalização da violência.

Segundo Saffioti (2001), a violência de gênero, que é comumente identificada como violência doméstica física contra as mulheres adultas, e abarca outras modalidades dentro e fora do espaço familiar – sendo elas adultas, crianças ou adolescentes, é gerada e irradiada nas relações de subordinação ao poder

patriarcal. Nesse contexto, a autora defende que a violência contra as mulheres pode ser produzida por outros agentes que não o patriarca, o que permite que ela exista tanto dentro da casa das ofendidas quanto em manifestações da sociedade.

Araújo (2012) vai ao encontro dessa teoria e afirma que a violência contra esse público não ocorre de uma só forma, se apresentando em diferentes contextos e em diversos aspectos. As violências, agora no plural, apresentam diferentes funções, nas diferentes esferas em que surgem na estrutura social, tanto no espaço doméstico/não doméstico, quanto no dualismo estado/sociedade.

No Brasil o movimento feminista obteve significativos avanços na seara jurídica, o que garantiu proteção no âmbito legal às mulheres contra a violência. Porém, segundo Debert & Gregori (2008), é notável a crescente preocupação em torno das conquistas legais de que elas pudessem relacionar, de forma simbiótica, a defesa das mulheres com a defesa da família.

DISPOSITIVOS LEGAIS

LEI MARIA DA PENHA

A lei n.º 11.340, de 7 de agosto de 2006, que “Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher (...) e dá outras providências” (BRASIL, 2006), ficou conhecida como Lei Maria da Penha, em homenagem a Maria da Penha Maia Fernandes, mulher vítima de violência dentro de sua própria casa, que encabeçou uma batalha judicial resultando nessa política de proteção. Maria da Penha sofreu duas tentativas de assassinato: a primeira, enquanto dormia, foi atingida por um tiro disparado por seu marido; e a segunda, logo após retornar a sua casa depois do longo período de recuperação hospitalar, o marido tentou eletrocutá-la.

Em 1984, Maria da Penha apresentou denúncia formal contra seu ex-marido. Em 1991, ele foi a júri popular e foi condenado a 15 anos de prisão. O julgamento foi anulado no ano seguinte. Em 1996, o ex-marido de Maria da Penha foi julgado novamente e condenado a 10 anos de prisão. Ele cumpriu somente dois anos da pena em

regime fechado.

Maria da Penha, o Comitê Latino-Americano de Defesa dos Direitos da Mulher (CLADEM) e o Centro pela Justiça pelo Direito Internacional (CEJIL), denunciaram o Governo Brasileiro à Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA), por violação de tratados internacionais de defesa dos Direitos Humanos.

Foi elaborada, por um consórcio de entidades da sociedade civil organizada (ONGs), uma proposta de projeto de lei que foi entregue ao Poder Executivo. A proposta foi e reformulada pelo Grupo de Trabalho (GT) interministerial, dirigido pela Secretaria Especial de Políticas para a Mulher, criado para analisar a questão. O projeto foi encaminhado ao Poder Legislativo.

A lei n.º 11.340, de 7 de agosto de 2006, deixou o Brasil em consonância com os Tratados Internacionais sobre Direitos Humanos, já assinados pelo governo nacional, entre eles, a Convenção sobre a Eliminação e Todas as Formas de Violência contra a Mulher, adotada em 1979, pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas – ONU, que estabelece uma

agenda mundial para abolir a violência contra as mulheres, e a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, estabelecida em 1994, que ficou conhecida como Convenção de Belém do Pará, e que estabelece que os Estados Partes devam adotar, em forma progressiva, medidas de extinção à violência contra as mulheres.

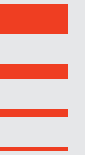
Debert &Gregori (2008) afirmam que a promulgação da Lei Maria da Penha trouxe ao Poder Judiciário a noção de dominação patriarcal como forma de violência, essa compreensão é uma novidade no âmbito político-jurídico nacional. A lei n.º 11.340/2006 se apoderou da noção de necessidade de igualdade entre os sexos e a elevou a condição de legislação de direitos humanos. Nela, as relações intrafamiliares são objeto direto de interferência do Poder de Polícia do Estado.

O ambiente privado se apresentava culturalmente blindado contra a interferência estatal, um microuniverso autoritário, machista, com regras próprias estabelecidas pelo patriarca. A defesa das mulheres no âmbito familiar não existe, nesse contexto afirmava-se ausência de perigos:

a esfera privada é livre de violência e qualquer ato, que no âmbito público seria considerado inaceitável, no âmbito doméstico é visto como disciplinação.

A lei n.º 11.340/2006, quebra o paradigma da segurança absoluta nas relações privadas e o traz para a discussão do privado para o público (doméstico/não doméstico). As mulheres, dentro da família, se tornaram pessoas humanas, com direitos estabelecidos, assegurados e de responsabilidade de toda a sociedade – e por consequência do Estado. “O privado é político”, assim como afirma o lema de uma das correntes feministas, a lei estabeleceu um novo caminho para defesa dos corpos das mulheres dentro da família, além de quebrar o paradigma de proteção e segurança absoluta da família burguesa de homem, mulher e filhos.

O Título II, da Lei Maria da Penha, trata dos dispositivos gerais definidores da violência doméstica: “Da Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher, o que assegura a existência real de perigos à mulher dentro de casa” (BRASIL, 2006). Por violência doméstica e familiar, segundo a lei n.º 11.340/2006, entende-se qualquer atitude



ou omissão balizada no gênero, que cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico, e dano moral ou patrimonial à mulher dentro do âmbito familiar.

A família é uma instituição social presente há muitos anos na cultura humana e em diferentes configurações. A Lei Maria da Penha, contudo, objetiva, claramente, criar uma redoma de proteção jurídica para as mulheres (qualquer que seja, namorada, companheira ou esposa), e não à instituição família. A Lei Maria da Penha não limita o amparo às mulheres contra a violência, no amparo da família contra a violência. A família é protegida por consequência, ou seja, a preservação das mulheres é o objetivo principal da lei e as suas benesses se irradiam a todas as ramificações além do indivíduo feminino, um novo corpo que nasce de uma nova estrutura.

A defesa das mulheres não leva em consideração a renda, classe social, etnia, característica corporal, orientação sexual, escolaridade, de toda e qualquer tipo de violência na esfera doméstica e familiar. Cria mecanismos que visam erradicar a violência doméstica e familiar, institui assistência às mulheres que já foram vítimas de

violência por parte do companheiro, e estabelece juizados específicos para os crimes cometidos contra as mulheres no âmbito domiciliar e familiar.

Para a Lei Maria da Penha existe uma distinção entre ambiente doméstico, que é considerado como o espaço de convívio constante de pessoas, com ou sem vínculo familiar, até mesmo as que fazem parte da família por poucos períodos, e.g.: namorada (o) (s), e âmbito familiar, que compreende a “comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa”. (BRASIL, 2006).

Maciel (2011) explana que, no âmbito jurídico, essa lei inovou na criação de novas categorias de ilícitos penais, e na esfera política, na organização de novas disposições de instituições e políticas públicas na área dos direitos das mulheres. A lei n.º 11.340/2006 garantiu defesa e assistência às mulheres dentro da redoma familiar e doméstica, e assegurou segurança social do corpo feminino: “A tônica sexista da bandeira feminista das décadas anteriores foi substituída pela noção de direitos humanos, convertendo conflitos privados em

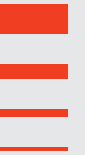
problema público a ser solucionado pela intervenção do aparato estatal-legal”. (MACIEL, 2011)

A violência familiar e doméstica, portanto, se dá em qualquer tipo de relacionamento íntimo que envolva afetividade entre as partes. Dentro desse contexto, não é obrigatório que o agressor more na mesma casa da ofendida, mas que tenham mantido ou mantenham a mínima relação de afinidade. Ela ocorre no âmbito das relações privadas e familiares, recinto antes impermeável às discussões políticas.

Os dispositivos da Lei Maria da Penha transcendem as barreiras da falácia do amparo intradoméstico: o senso-comum de que dentro de casa todos estão protegidos. E, ao ampliar a defesa das mulheres para dentro das relações familiares, transforma esse ambiente no cenário da própria libertação feminina, garantindo para as mulheres espaço de mobilização para sua proteção.

LEI ANTIBAIXARIA

A lei n.º 12.573/2012, do Estado da Bahia, de autoria da Deputada Luíza Maia (PT/BA),



que “ Dispõe sobre a proibição do uso de recursos públicos para contratação de artistas que, em suas músicas, desvalorizem, incentivem a violência ou exponham as mulheres a situação de constrangimento...” (BAHIA, 2011), foi resultado da mobilização do movimento feminista baiano e apresenta um novo paradigma para além do ideal de igualdade entre os sexos ao abordar a opressão na esfera pública.

Essa lei também é conhecida por Lei Antibaixaria e representa mais um instrumento contra a discriminação e opressão das mulheres. Apesar de ter eficácia apenas no estado da Bahia, ela se apresentou, a época de sua promulgação, como uma normativa modelo: materializou o debate sobre a violência simbólica no âmbito jurídico. Ela também mostrou, com capacidade de irradiação para os outros entes federativos, a necessidade do combate à violência simbólica, velada, disfarçada de brincadeira, que finge ser inofensiva, mas que é fundamental para manter a estrutura de uma sociedade que agride suas mulheres física e psicologicamente.

A ementa da lei n.º 12.573/2012, onde é delimitado o assunto da matéria,

declara que o Poder Estatal tem o dever de contribuir para a defesa das mulheres e a obrigação de não utilizar a sua atuação discricionária, oportunidade e conveniência, para contribuir na promoção de ofensas e para a diminuição da condição humana:

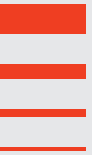
Dispõe sobre a proibição do uso de recursos públicos para contratação de artistas que, em suas músicas, desvalorizem, incentivem a violência ou exponham as mulheres a situação de constrangimento, ou contenham manifestações de homofobia, discriminação racial ou apologia ao uso de drogas ilícitas. (BAHIA, 2011).

Essa lei entra em consonância com a Constituição Estadual da Bahia, a carta política maior do Estado, que em seu artigo 281, inciso I, estabelece que o Estado é responsável por criar e manter políticas de promoção ao combate a violência às mulheres e assistência as já agredidas, e, no artigo 282, inciso I, aponta que é obrigação da administração estatal “impedir a veiculação de mensagens que atentem contra a dignidade da mulher, reforçando a discriminação sexual ou racial”.

A Lei Antibaixaria levou para as esferas de deliberação a problemática da violência simbólica, que é tão prejudicial quanto a violência física, porém, mais difícil de ser detectada, devido a naturalização da condição de dominação que essa violência impõe a quem a recebe e, também, a quem a pratica.

Essa lei estadual faz uma denúncia formal aos Poderes Político e Judiciário sobre a condição social do ser humano, principalmente da condição das mulheres, e estabelece mecanismos de combates que auxiliaram as mulheres a serem protegidas na esfera privada. Ela toca na ferida das relações de violência velada e torna pública a necessidade de defesa das mulheres também no espaço público, onde as relações de dominação estão naturalmente banalizadas.

De acordo com Bourdieu (2003), a banalização dos mecanismos de dominação, e da própria dominação nos espaços públicos, esconde a perpetuação do poder do dominante tradicional. Uma vez entendida como imutável e integrante da natureza das coisas, há uma pactuação e concordância do dominado com a violência que é exercida pelo dominante, criando uma base só-



lida para a sua reprodução, que não se dá necessariamente por meio da agressão física, mas também por sua forma simbólica:

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceber ao dominante (e, portanto, à dominação) quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural; ou, em outros termos, quando os esquemas que ele põe em ação para se ver e se avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes (elevado/baixo, masculino/feminino, branco/negro etc.), resultam da incorporação de classificações, assim naturalizadas, de que seu ser social é produto. (BOURDIEU, 2003, p. 47)

No cenário brasileiro são muitas as composições musicais que tratam a figura feminina de forma pejorativa. Essas manifestações reforçam o estigma da submissão e a visão das mulheres como objetos sexu-

ais, ou que chegam até mesmo a incitar a violência física. De forma mais ou menos explícita, todas colaboram para perpetuar a opressão às mulheres e, uma vez em que passam a ser compreendida como algo já estabelecido no ordenamento social, tanto pelo opressor quanto pelo oprimido, o próprio oprimido passa a reproduzir a violência e a aceitá-la como legítima. Inúmeros são os adjetivos usados em letras que são ofensas veladas ou explícitas às mulheres:

Superman ficou fraco/O Pinguim jogou kryptonita/ Lex Luthor e Coringa/ Roubou o laço da Mulher Maravilha./ Liga da justiça toda dominada/Agora só tem uma saída/Foge, fuge Mulher Maravilha/ Foge, fuge com Superman/ Você é minha maravilha e eu/ Sou seu superman/ No swing aqui do leva eu/ Quero você meu bem! (NOIZ, 2010).

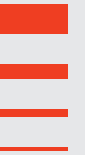
Outras músicas incitam claramente a violência física contra as mulheres. Como por exemplo, em “Amor Bandido”, da dupla Jairinho Delgado & Cristiano: “Tapinha de amor de vez em quando não machuca/.../ Agressivo, Masculino, é assim que você gosta” (DELGADO, 2009). Outro exemplo é

a música “Tapinha de Amor” de Léo Canhoto & Robertinho:

Não era preciso chorar desse jeito/Menina bonita, anjo encantador/ Aquele tapinha que dei no seu rosto/ Não foi por maldade foi prova de amor/ A nossa briguinha foi de brincadeira/ Eu não quero vê você chorando assim./ Enxugue o pranto, sorria um pouquinho/ Chegue meu benzinho pra junto de mim,/ Não seja assim tolinha, eu gosto de você/ Encoste no meu ombro porque eu vou lhe dizer/ Amor igual ao nosso, sei que ninguém destrói./ Não seja assim tolinha, eu sei que tapinha de amor não dói. (CANHOTO, VIEIRA, 1969)

Nesse contexto, não são raros os versos de produções artísticas que se referem às mulheres como objetos, violentado simbolicamente as mulheres: “te pego uma vez, depois eu te joga fora”. (RAPHAEL, 2008)

O principal argumento contrário ao texto da Lei Antibaixaria, quando ainda era o Projeto de Lei Estadual n.º 19.203/2011, é que estaria sendo desrespeitada a liberdade de expressão. No entanto, é importante ressaltar que a proibição se refere



apenas ao financiamento desses artistas por parte do Estado. Tal restrição não impedirá a circulação das obras, nem o trabalho dos artistas.

As leis brasileiras, a exemplo da Constituição Federal de 1988, garantem o direito à igualdade entre os sexos e a garantia de defesa aos direitos humanos. Sendo assim, é incoerente que o Estado promova qualquer tipo de manifestação discriminatória. Ele deve atuar de forma a romper com as ideias enraizadas na sociedade que sustentam a violência física ou simbólica, como acontece com as letras de músicas aqui citadas, que colaboram para que a agressão pareça natural (inclusive para as próprias mulheres) e se perpetue no comportamento dos indivíduos.

A Lei Antibaixaria, mesmo sendo um aparato jurídico com validade somente estadual, suscitou o debate para a defesa das mulheres contra a violência simbólica, que é uma das principais manifestações de violência praticada contra as mulheres na esfera pública, promovendo a defesa delas contra discursos machistas dentro das manifestações culturais que são financiadas no Estado da Bahia. A lei exigiu que, entre

a linha tênue da liberdade de expressão e da censura, exista o respeito aos direitos das mulheres, que não devem, de modo algum, serem postos em segundo plano para garantir um direito artístico e de expressão, que viola a dignidade da pessoa humana.

CONCLUSÃO

Debert & Gregori (2008) informam que a definição de violência contra as mulheres, aplicada a legislação brasileira, foi desenvolvida junto a entidades que atendiam mulheres vítimas de agressões nos anos de 1980. As autoras apontam que a atuação do movimento feminista brasileiro foi fundamental para levar ao debate a dominação dos homens para com as mulheres, com consequência da estrutura de dominação patriarcal.

A atuação desses movimentos impulsionou a formulação de instrumentos normativos capazes de proteger e garantir o direito das mulheres que sofrem violências. A Lei Maria da Penha e a Anti baixaria são resultados dessas mobilizações, e propõem

a superação do paradigma público/privados – que além de não possuir um contorno bem definido, contribui para o fortalecimento da dominação patriarcal, a base das desigualdades sociais entre homens e mulheres.

Essas leis providenciam estruturas de empoderamento feminino na sociedade e torna pública a existência da violência contra as mulheres. Elas são mecanismos de salvaguarda para as mulheres contra as complexas estruturas de dominação patriarcal, que embora tenham os mesmos propósitos, se adequam à diferentes situações para se consolidarem.

A Lei Maria da Penha inova ao positivar a defesa das mulheres no âmbito doméstico, onde, equivocadamente, pairava a ideia de proteção e segurança. Se chama atenção para a consolidação das mulheres como pessoas humanas e não propriedade familiar. As violências nas relações privadas, que antes não eram de competência do poder estatal, passaram a ter legislação especial própria e, ainda, são de encargo de toda a sociedade.

A Lei Antibaixaria reforça a responsabilidade estatal na abolição da violência

contra as mulheres, agora nos espaços públicos, locais em que ela pode ser facilmente naturalizada. Essa norma cria a obrigação de que a administração seja capaz de coibir a dominação simbólica num âmbito em que já atua com seu Poder de Polícia.

As legislações estão postas e seus efeitos já reverberam na sociedade brasileira. Além de criarem mecanismos legais contra as violências que atingem as mulheres, elas levaram aos três Poderes – Legislativo, Executivo e Judiciário, o dever de enfrentar diretamente a crueldade no âmbito intrafamiliar e a opressão simbólica. Contudo, as leis analisadas não foram suficientes para banir as manifestações de violências direcionadas às mulheres e nem desconstruir as estruturas que as mantêm.

Destarte, a mobilização feminista deve permanecer atuante nesse cenário, sempre em busca da consolidação de mecanismos mais eficientes para a libertação completa e efetiva das mulheres em relação às diferentes manifestações da violência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Maria de Fátima. *Gênero e violência contra a mulher: o perigoso jogo de poder e dominação*. Psicol. Am. Lat., 2008, vol., no.14. Disponível em: <http://psicolatina.org/14/genero.html>. Acesso em: 15 de janeiro de 2012.

BAHIA. *Lei n. º 12.573 de 11 de abril de 2012*. Assembleia Legislativa da Bahia, 2012.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Presidência da República. Brasília, 1988

BRASIL. *Lei n. º 11.340 de 7 de agosto de 2006*. Presidência da República. Brasília, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand. Brasil, 2003.

CANHOTO, Léo. VIEIRA. *Tapinha de Amor*. Intérprete: Léo Canhoto & Robertinho. Léo Canhoto & Robertinho, 1969.

DELGADO, Jairinho. *Amor Bandido*. Intérprete: Jairinho Delgado & Cristiano. No boteco, 2009. Disponível em: <http://letras.terra.com.br/jairinho-delgado-cristiano/1264382/>. Acesso em: dezembro de 2011.

DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena. *Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas*. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 23, n. 66, Feb, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v23n66/11.pdf>. Acesso em: 31 de outubro de 2011.

GREGORI, Maria Filomena. *Limites da sexualidade: violência, gênero e erotismo*. Rev. Antropol., São Paulo, v. 51, n. 2, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092008000100011&script=sci_arttext. Acesso em: 31 de outubro de 2011.

MACIEL, Débora Alves. *Ação coletiva, mobilização do direito e instituições políticas: o caso da campanha da lei Maria da Penha*. Rev. bras. Ci. Soc. [online]. 2011, vol.26, n.77, pp. 97-112. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v26n77/10.pdf>. Acesso em: 15 de abril de 2012.

NOIZ,Leva. *Superman a Liga da Justiça*. Intérprete: Leva Nóiz, 2010.

OKIN, Susan Moller. *Gênero, o Público e o Privado*. Rev. Estud. Fem. Florianópolis. v.16, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v16n2/02.pdf>. Acesso em: 15 de abril de 2012.

OLIVEIRA, Anna Paula Garcia; CAVALCANTI, Vanessa Ribeiro Simon. *Violência doméstica na perspectiva de gênero e políticas públicas*. Rev. bras. Crescimento Desenvolv. Hum., São Paulo, v. 17, n. 1,abr, 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rbcdh/v17n1/04.pdf>. Acesso em: 22 de outubro de 2011.

PATEMAN, C. *Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy*. BENN, S. I., e GAUS, G. F. (ed.). Public and Private and Social Life. London: Croom Helm, 1983, p. 281-303.

RAPHAEL, Diego. *Mina Mercenária*. Intérprete: Bonde da Stronda. Stronda Style. Gravadora independente, 2008.

SAFFIOTI, Heleieth . *Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero*. Cad. Pagu, Campinas, n. 16, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a07.pdf>. Acesso em: 22 de outubro de 2011.



Contar para o mundo: a produção audiovisual em Conceição das Crioulas

Ana Rabêlo Rodrigues¹

¹Ana Rabêlo Rodrigues, Estudante em Antropologia
– Unicamp, anarabelo9@gmail.com

Resumo: O seguinte artigo busca compreender as relações criadas e vividas pela equipe do Crioulas Vídeo, produtora audiovisual da Comunidade Quilombola de Conceição das Crioulas, Salgueiro, Pernambuco. Criada em 2005, a produtora foi parte do processo de autorreconhecimento da comunidade em busca de construir a identidade quilombola em um processo conjunto ao de regularização fundiária do território fazendo da identidade quilombola e sua produção cinematográfica processos de autonomia e resistência política na comunidade.

Palavras-Chave: Produção audiovisual quilombola – Conceição das Crioulas – Resistência política



²Para maior compreensão sobre a inclusão dos direitos quilombolas na constituição ler: ARRUTI, J. M. P. A. *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. 1^a. ed. Bauru: Edusc, 2006. 368 p.

SITUANDO CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS

O meu primeiro contato com a Comunidade Quilombola de Conceição das Crioulas se iniciou enquanto eu ainda estagiava no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, doravante INCRA. Muito interessada nos assuntos que se remetem aos recursos imagéticos, vi, dentro da produtora Crioulas Vídeo, uma possibilidade de entender a produção audiovisual vinculada aos estudos sobre a terra, focando, especialmente, na questão quilombola. Faço agora um esforço para situar a questão quilombola em Conceição das Crioulas, para então partir para a análise dos estudos em Antropologia Visual.

O Brasil é um país formado por maioria negra, desde o tempo em que a escravidão africana se tornou mais latente. Facilmente, se pode comprovar que essa maioria racial é completamente subjugada e marginalizada pelas políticas estatais, em que qualquer tipo de política pública, que se busque instalar, para que haja um equilíbrio de direitos que perpassasse os critérios raciais, sofrem violenta reação por parte de grupos que detém o poder. Apesar da lei n.

º 10.639/2003 instituir como obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-brasileira, a política de silenciamento e invisibilidade da população negra ainda é real, no que se remete ao desconhecimento da população da realidade de comunidades quilombolas. O artigo 68 do ADCT/CF-88, referente ao reconhecimento e titulação de terras de comunidades remanescentes de quilombos, é o início do processo de reconhecimento por parte do Estado da luta ancestral quilombola pelo reconhecimento dos seus direitos à terra². Antes de decretado esse artigo, o processo de resistência quilombola era marginalizado a um nível que se torna um exemplo evidente das marcas que o racismo deixou na terra. O processo histórico de marginalização sofrido pela população negra é fator constituinte da formação dos quilombos.

O caso quilombola se torna um complexo exemplo de luta por direitos humanos por ter um duplo viés de luta por direitos étnico-raciais, no que se remete à preservação de seu território, mas, também, consiste em uma luta por igualdade de direitos. É uma sobreposição de categorias em que hora se incorporam na ca-

tegoria de tradicionalidade étnica, hora em ações afirmativas. Para Gomes, as ações afirmativas se definem como políticas públicas (e privadas) voltadas à concretização do princípio constitucional da igualdade material e à neutralização dos efeitos da discriminação racial, de gênero, de idade, de origem nacional e de compleição física. Na sua compreensão, a igualdade deixa de ser simplesmente um princípio jurídico a ser respeitado por todos, e passa a ser um objetivo constitucional a ser alcançado pelo Estado e pela sociedade.

Os traços culturais formadores das comunidades remanescentes de quilombos são muito mais do que diagramas de parentesco. As questões que perpassam a caracterização dos quilombos são questões de identificação étnica, histórica e cultural. É senso comum, quando narrada a história de Palmares, o fato que além de escravos fugidos, os mocambos também eram formados por outros tipos marginalizados que encontravam nos territórios, majoritariamente negros, um refúgio. Por esse, e outros fatores, se torna tão complicada uma unificação legal da conceituação de quilombo, assim como de qualquer outra categoria étnica.



A construção da “identidade quilombola” toma então o cenário; não é constituída somente por traços de parentesco, e sim, por pessoas com traços culturais semelhantes e que lutam conjuntamente pela terra ocupada, com fortes relações de parentesco sim, porém nem sempre este é consanguíneo, e nessa realidade outros laços, tais como de compadrio, são relevantes enquanto construção identitária. Não pode ser definida pelo recurso ao fenótipo, não pode ser imposta por um dispositivo constitucional. (FERREIRA, 2010)

A incompreensão por parte dos que são contrários ao processo de reconhecimento dos territórios quilombolas, diante dos processos históricos referidos às comunidades quilombolas é patente. Vale lembrar que os quilombos foram, e continuam sendo formados, não só por um conjunto de negros foragidos, mas por aqueles que se uniram em busca de autonomia e que procuraram alcançar um modo de vida alheio à imposição e coerção do sistema colonial. Ou seja, o conceito de quilombo hoje considerado por historiadores, antropólogos e demais estudiosos, foi ampliado,

de modo a não perpetuar invisibilidades, considerando realidades vividas e o desencadeamento de fatos históricos, que culminaram na presente situação das comunidades quilombolas.

O que devemos ressaltar na definição contemporânea do conceito é sua aproximação à definição de grupo étnico, a constituição de autonomia e resistência na consolidação de um território próprio. Nesse sentido, é válido lembrar que o que caracteriza a própria definição do grupo étnico é sua existência como tipo organizacional, e não qualquer modo de critério tipológico quanto a grupos e relações étnicas (BARTH, 1997), como se faz crer ao tentar tipificar quilombo de uma maneira específica. A identificação do grupo étnico implica, portanto, em demonstrar como ele interage socialmente e se organiza para manter as fronteiras que o distingue enquanto grupo.

Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem

sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória e continuidade enquanto grupo. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. (ABA, 1995: 1)

Pensar a estrutura de formação política dos quilombos situados no Brasil é um esforço demasiado extenso, visto que é preciso acompanhar conjunturas políticas muito distintas. O meu local de pesquisa, por se situar na região sertaneja pernambucana, tem suas particulares, que apresentarei de forma breve a seguir, para que seja possível o mínimo de compreensão em como se faz existir a produção audiovisual



³Desintrusão é um dos passos da etapa regularização da terra quilombola, sendo o momento em que a terra é desocupada por possíveis moradores não ,quilombolas que habitam o território delimitado para que seja utilizada pela comunidade quilombola. Para mais informações sobre o processo quilombola ver: <http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>

do grupo Crioulas Vídeo.

A Comunidade Quilombola de Conceição das Crioulas se situa no 2º Distrito do município de Salgueiro, Pernambuco. A Comunidade foi criada por seis mulheres negras livres, que a partir do plantio e trato do algodão compraram o território ainda no século XIX. Com a praga do algodão, o “bicudo”, a produção do algodão entrou em crise e se erradicou. A partir desse momento o espaço acaba por ser invadido pelas plantações de maconha, e as invasões intensificam-se sob variadas formas, até os dias de hoje, se configurando na atual situação conflituosa que presenciamos.

A “comunidade” é dividida em 16 núcleos, ou ‘sítios’, sendo eles: “Amparo, Boqueirão, Jatobá, Lagoinha, Poço da Cruz, Garrote Morto, Mulungu, Curtume, Massapê, Queimadas, Sítio, Rodeador, Paus Brancos, Conceição das Crioulas (área rural próxima à vila), Lagoa (também conhecida como Vila União das Crioulas) e Paula totalizando, mais ou menos, 750 famílias e, aproximadamente, 4.000 habitantes. (MORENO, 2008)

O território, que foi titulado em 2000,

ainda está em processo de desintrusão³, levando em conta que o processo de espólio da Comunidade um fator centenário, em que as terras foram tomadas dos membros da Comunidade por meio de jogos de influência e trapaças pelos fazendeiros brancos sutil e lentamente, mas progressivamente, até que o usufruto do território estivesse completamente prejudicado.

(...) chegaram e pediram (os brancos): ‘me dê aqui pr’eu colocar um curral, deixa o gado aí’ (...) já aqueles tolos, porque eram tolos, já dava os filhos pra eles ser padrinhos e aí eles iam entrando, se apossando (...) ‘ me venda aí dez braça (...) pelo um pedaço de queijo, um quarto de boi’, e foi indo assim, eles sabidão, sabendo o que tava fazendo e os moreno, nós dormindo e eles sabendo o que tava fazendo aí foi... Eles ficaram com tudo e nós quase nada. (SOUZA, 2005)

A questão da demarcação das terras caminha a passos lentos, mesmo assim, a comunidade de Conceição das Crioulas não desanima e segue sua trajetória de luta, objetivando a conquista legal do território.

Nessa luta as mulheres ocupam lugar privilegiado, pois são as principais responsáveis por tudo que a comunidade conquistou até hoje. Importantes iniciativas partiram das mulheres, principalmente na elaboração de projetos sociais, privilegiando a geração de rendas, o manejo sustentável, assim como na luta pelos direitos quilombolas e acesso a uma educação de qualidade e diferenciada. (SOUZA, 2005)

A demanda pelo processo de titulação surgiu de um movimento interno a comunidade, sendo articuladas várias investidas de amadurecimento da estruturação política interna, para que o direito à terra fosse garantido e, a partir desse momento, o território tornou-se local muito frutífero para movimentações de resistência, que se criaram a partir de várias faces. A criação de um plano pedagógico diferenciado, voltado para alunos quilombolas, em que não só o currículo foi feito para atender às demandas da população, quanto também o calendário é moldado para tal fim. A primeira escola, a José Mendes, fundada em 1995, atendia o Ensino Fundamental, mas agora com a recém-fundada escola Rosa Doralina,



a comunidade também dispõe da oferta de um plano de Ensino Médio, com formação de professores e professoras na própria comunidade. Essa movimentação para com a educação é muito cara para compreender o processo de resistência dentro da comunidade, visto que boa parte dos jovens militantes atuam dentro das escolas de alguma forma. Quase todos os integrantes do Crioulas Vídeo trabalham nas escolas da Comunidade ou têm a intenção em trabalhar, por vislumbrar essas potencialidades de ação política nos entremeios da educação, além do fator econômico de se poder trabalhar de forma remunerada, sem haver necessidade de sair do território.

A Associação Quilombola de Conceição das Crioulas, fundada em julho de 2000, é o foco da articulação política e cultural em Conceição, sendo a principal forma de promoção dos eventos e articulações que possam ocorrer, como a produção de artesanato, que é muito forte dentro da comunidade, sendo feita, quase em sua totalidade, por mulheres que geram renda a partir de materiais colhidos na região. O principal material utilizado pelas artesãs é o tear derivado da planta do Caroá, que

pode tomar várias formas, como bonecas e jogos de cozinha, que ajudam essas mulheres a sustentarem casa e família, sendo mais que um trabalho, mas um processo de aprendizado passado por uma tradição que vem junto com a formação de Conceição das Crioulas.

Dos processos de autorreconhecimento e fortalecimento da identidade quilombola, as escolas foram palcos para que os alunos se engajassem no modelo pedagógico e político da comunidade. O Crioulas Vídeo é um exemplo de como os vídeos são uma forma de produção dentro da comunidade de material didático que fortalecesse e valorizasse a cultura local. Outro canal também realizado pelos alunos foi o jornal “Crioulas: voz da resistência” que circulou durante algum tempo, sendo também uma produção local feitas pelos alunos das escolas.

O jornal Crioulas: a voz da resistência leva também para dentro das escolas a história de cada núcleo, a culinária crioulense, a medicina alternativa, as formas de organização da comunidade, poesias, educação ambiental, o respeito às pessoas mais velhas, edu-

cação como um direito de todos(as) e estimula os mais idosos a irem à escola, direito não acessado no passado desses cidadãos. Relata a importância da água e os cuidados que a comunidade deve ter, usando sua própria linguagem. Mais uma vez nos reportamos à fala de Marinalva Silva, ao demonstrar como os materiais didáticos estranhos à vida das crianças quilombolas podem afetar a sua autoestima e criar imagens fantasiosas das grandes cidades e ao mesmo tempo desprezar os valores que o campo brasileiro tem, as contradições no seu interior e a sua importância para a sociedade como um todo. (SILVA, 2013. p.139)

Esse conjunto de vozes se faz muito presente, as vozes que compartilham esse território, esse local de fala, esse espaço-trajetória comum. Essas trajetórias, que são sabidas porque são contadas e não lidas, que são contadas por gente que nunca nem aprendeu a assinar o próprio nome, ou aprendeu o nome, mas não mais que isso. Se dessas histórias se faz uma vivência, ancestralidade e cultura, como faz para contar essas histórias no papel? Na rigidez de um documento do Word, com ABNT à risca?

Se conta porque precisa, porque o INCRA pede e a escola também. Afinal, hoje em dia, ai de quem não faz escola, de quem não escreve a própria história.

O CRIOULAS VÍDEO

Dessa história de contar a própria memória que me fez pensar que contar a própria história não significa escrever a própria vida. Como contar o que se é sem papel e caneta? Daqui narro, então, a trajetória de um grupo que optou por contar a sua narrativa filmando. Parto, então, desse princípio metalinguístico de contar sobre quem conta, contando sobre o que contaram. A confusão se torna então, artifício linguístico e pede autorização para algumas liberdades poéticas no meio dos caminhos e nas muitas entrelinhas.

Começo perguntando de onde eles surgem e como eles se formaram enquanto grupo coeso. Eles, no caso, são o Crioulas Vídeo, grupo de produção em audiovisual formado em 2005, por meio da facilitação do Grupo Identidades, de Portugal. Eles são então, jovens que integravam a escola José

Mendes e que, por sua trajetória de militância e maturidade dentro da discussão que abarcava a questão de territorialidade e identidade quilombola, foram escolhidos para participar da semana de oficinas em audiovisual. Foi uma oficina técnica para que eles aprendessem como manusear os equipamentos fílmicos. O Crioulas Vídeo se forma, então, do esforço desse grupo, e dos que vieram a partir dele, em prosseguir com o projeto de contar a própria história a partir do audiovisual. A história é parelha a de muitos outros grupos, coletivos e afins, que se unem porque acreditam em um ponto comum, no caso deles, acreditam que é preciso deter os meios de se fazer existir por si, de que a história que os condiz deve ser contada e valorizada. Começam, então, a registrar essa história que lhes é tão familiar e, ao mesmo tempo, tão preciosa. A cada vídeo gravado, a cada história ouvida, parte do que eles são também é modificado. É parte do processo de ouvir a história de onde você vem que ajuda a entender o que você é e como você deve ser.

Esse processo de autorreconhecimento, que surge a partir dessa investida de gravar a memória de Conceição das Criou-

las, é um movimento que surge conectado com a urgência trazida com a delimitação das território do quilombo. O território, que foi delimitado em 2001, quando a Fundação Palmares ainda era responsável por todas as etapas da regularização fundiária, sendo a terra titulada antes da desintrusão do território ser feita, como rege o processo atualmente encabeçado pelo INCRA. Grande parte da atuação do Crioulas Vídeo na Comunidade de Conceição das Crioulas age em concomitância com o processo de luta da comunidade em se apropriar do território como um todo. Existe uma divisão entre o tipo de trabalho encabeçado pela produtora sendo o trabalho feito pelos Crioulas Vídeo, e os trabalhos que deram origem a rede Tankalé de produtores quilombolas em audiovisual. O primeiro momento, é marcado pela atuação dos integrantes dentro da comunidade, e o segundo momento, por uma expansão dos conhecimentos políticos e técnicos, e na dispersão para outras comunidades quilombolas do estado do Pernambuco.

Como não havia estrutura para que todos os jovens da comunidade fizessem parte da primeira oficina, eles entre si de-



liberaram quem faria parte da oficina e na ocasião, foram escolhidos os seis jovens que tiveram aulas direcionadas para a técnica de registro em audiovisual. A escolha dos jovens ficou a cargo da comunidade, sem que os educadores precisassem interferir no processo. Foram escolhidos os jovens que, a seus critérios, apresentassem um maior interesse e mobilidade para com a causa quilombola, se deixando claro que o conhecimento obtido poderia ser repassado aos interessados após a oficina.

A oficina gerou o produto “Conceição das Crioulas” e partir dele, se firmou o Crioulas Vídeo enquanto produtora de vídeo. Os vídeos que foram feitos inicialmente em parceria com grupos não quilombolas que tiveram o seu momento de importância na estruturação da produtora, para que adiante, os vídeos viessem a ser produzidos pelos agentes quilombolas. Os outros vídeos da produtora têm um ponto comum: são produzidos com a intenção de fortalecer a causa quilombola, feito por quilombolas e para quilombolas.

Desde 2005, o processo de produção fílmica do grupo foi acontecendo de acordo com as demandas da comunidade e da

AQCC. O processo de titulação, desde o seu início, foi um forte impulso para que os filmes fossem gerados, e o fazer fílmico foi feito a partir de um desejo de eternizar o patrimônio material e imaterial de Conceição das Crioulas, registrando, imagnetizando as pessoas e eventos que formam o quilombo enquanto espaço e território. Esse processo se faz muito importante, tanto como instrumento político, quanto individualmente para as pessoas que os filmaram e fizeram, como um momento de contato e aprendizado direto da formação de Conceição das Crioulas. É do aprender com o que se conta, que se faz o que é, e a intenção aqui é que a partir da eternização do filmado, esse aprendizado possa ser passado para as gerações futuras, mesmo que algumas das pessoas que são importantes na comunidade já tenham partido.

Os filmes foram feitos com muita intensidade nesse primeiro momento, mas, atualmente, a produtora está passando por um momento de escolha dos próximos passos, e de uma possível renovação da equipe. Fazer cinema sem remuneração é uma possibilidade para poucos. O trabalho no Crioulas Vídeo, por ser voluntário, tem

que ser adaptado à estrutura de vida dos integrantes. Em sua maioria, os integrantes eram adolescentes em 2005, e, agora, oito anos depois, a estrutura das suas vidas não dá mais conta das longas horas que a produtora demanda. A continuidade da produtora se dá pela importância e comprometimento com a militância quilombola e pelo senso de dever, proveniente do investimento por parte da AQCC.

Hoje, em 2013, os vídeos são feitos coletivamente entre os membros do Crioulas Vídeo, de forma a prover com que todos detenham o conhecimento do processo fílmico, por mais que por subjetividades individuais, algumas funções são diretamente atribuídas a alguns dos membros. O conteúdo dos filmes circula em dois eixos principais: Vídeodenúncia e o Registro Histórico. As duas formas são passíveis de síntese, na ideia de que ambas são feitas afim de manter o fortalecimento da comunidade e do movimento quilombola como um todo. O audiovisual entra como peça fundamental quando utilizado como registro da memória oral da comunidade, eternizando coisas, lugares e pessoas e, então, construindo, a partir do olhar da câmera e dos realizado-



res, a narrativa crioula e fechando um ciclo ancestral de silenciamento. A construção de uma narrativa quilombola, por meio do audiovisual, cria uma oportunidade de criação de uma voz em primeira pessoa do universo dessa comunidade que raramente é retratado em vídeo e, quando o são, habitam um universo unicamente ligado à escravidão colonial, focada, principalmente na figura de Zumbi dos Palmares.

A intolerância racial não é uma relação em que um desconsidera o outro, mas sim uma em que um nega direitos ao outro e dessa forma, se cria uma rede de marginalização de narrativas constitutivas da sociedade. Nesses termos, as produtoras se inserem como uma forma de reaver essas narrativas e quebrar com o fluxo de silenciamento forçado pelo racismo, reavendo dessa forma uma autonomia da fala e significação do uso do território e outros permeios, por meio do audiovisual e de outros tantos aparatos de luta.

Na perspectiva de extensão das oportunidades de se criar essa “voz” quilombola, surgiu o que eu acredito ser o seu projeto mais maduro – a rede Tankalé. O Tankalé é um projeto de oficinas em ou-

tras comunidades quilombolas da região, que além de promover uma oficina básica dos recursos audiovisuais, também oferece uma oficina política, afim de promover o fortalecimento do movimento quilombola, contendo falas sobre o movimento quilombola e os processos de salvaguarda cultural. Esse ponto é imprescindível para a compreensão do projeto, visto que mais do que o vídeo produzido durante a oficina, o encontro é o momento de estreitamento dos laços entre quilombos e de reinvenção das formas de se fazer política. O Tankalé é a forma de recriar realidades a partir dessa rede de relações de povos unidos por uma história de opressão comum.

O Crioulas Vídeo não é a única forma que a Comunidade de Conceição das Crioulas se movimenta para fortalecer politicamente a discussão sobre identidade quilombola. É possível fazer uma ponte entre o projeto de implementação de uma educação diferenciada na comunidade e a formação de um grupo de registro fílmico, no sentido de que ambos os projetos buscam fortalecer o sujeito quilombola e intensificar a discussão sobre o que é ser quilombola, buscando construir uma histo-

ria que seja contada principalmente pelas pessoas que fazem parte da comunidade, que conhecem e buscam conhecer mais da história do território. Ainda em 2005, quando a produtora foi montada, a ideia era que os vídeos fizessem parte do processo educacional, sendo inseridos dentro do plano pedagógico, como forma que a partir do audiovisual, criar-se esse plano de ensino diferenciado, focado na valorização da comunidade. Os projetos caminham para fortalecer a identidade étnica da comunidade, sendo uma luta não apenas territorial, mas também de valoração da cultura. Uma oficina de audiovisual dada, não é apenas o repasse da técnica, mas um estreitamento de laços e um compartilhamento afetivo de uma luta comum, assim como uma aula dada por professores quilombolas tem uma força diferente de uma aula institucionalizada por professores, e conteúdos advindo de outra situação social. Tive contato com dois, grupos que participaram das oficinas Tankalé, o Ribeirinhos Vídeos (do Território Águas do Velho Chico) e o Santana Vídeo (da Comunidade Quilombola de Santana), ambos estão passando por dificuldades semelhantes, manutenção do capital econô-



⁴Para maiores informações sobre o material produzido pelo Crioulas Vídeo ver: <https://www.youtube.com/user/crioulasvideo>. Para maiores informações sobre a rede Tankalé ver: www.facebook.com/paginatankale

mico e humano para seguir com o projeto. Em fevereiro de 2013, foi organizado um encontro com cineastas quilombolas de Pernambuco, afim de que se juntassem para discutir a situação de cada produtora, e para que coletivamente se buscasse respostas para a resolução dos problemas que impossibilitam a continuidade de cada projeto. O encontro foi muito importante para a minha compreensão da especificidades da produção de audiovisual no meio rural, feita por quilombolas. Pelo que pude acompanhar, essas especificidades não alteram a estrutura das dificuldades de se fazer arte da maneira que conheço, principalmente, no que se remete à uma forma coletiva, e sem financiamento constante. Cada uma com suas similitudes, a discussão sobre as dificuldades girou em torno de que por mais que a arrecadação de verbas para os gastos cotidianos seja um problema constante, e dificuldades de comunicação interna impeçam a produtividade das produtoras, todas os participantes do encontro demonstraram o interesse em permanecer nessa luta de manter a produção de audiovisual algo constante dentro das comunidades. A permanência do projeto é importan-

te para que o audiovisual permaneça como uma das formas de resistência política desses grupos, agregando, dessa forma, mais uma ferramenta para a luta de se manter contando a própria história.

Os projetos, tanto do Crioulas Vídeo quanto da rede Tankalé, são pensados como uma forma de fortalecimento das reflexões sobre a identidade quilombola, e uma forma de congregação dos jovens, se inserindo nas discussões políticas dentro das comunidades. Poucas foram suas atuações fora das comunidades, sendo o material produzido, amplamente utilizados como material didático nas escolas, e pouco divulgado em meios de circulação padrão do cinema ou mídias digitais, como cineclubes ou cinemas de alta escala. Os vídeos podem ser vistos nas páginas institucionais do Crioulas Video e Tankalé nos sítios Youtube e Facebook⁴.

PENSANDO A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM

“Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ficção capaz de mudar o mundo.” (Haraway, 1991)

Projetos de inclusão vêm crescendo no Brasil nas últimas décadas. Essas oficinas técnicas dos conhecimentos da fotografia e cinematografia são fruto de uma democratização dos equipamentos fílmicos, e do aumento da importância da imagem em nossa sociedade (GAMA, 2006). Essas oficinas são uma maneira de incluir grupos enquadrados enquanto marginalizados do eixo central da produção da imagem, e dar visibilidade e empoderamento da própria imagem por esses grupos. O projeto Vídeo nas Aldeias foi precursor, dentro do campo do cinema no Brasil, ao criar uma rede de cineastas indígenas, que a partir das oficinas ensinadas pela equipe passaram a ter na linguagem audiovisual um novo modo de pensar a própria cultura, e criar suas narrativas (Carelli & Gallois, 1995). Esse projeto dá margem para uma inovação na forma de representação de grupos até então



⁵O documentário “Nanook, O Esquimó” (1922), dirigido por Robert Flaherty é considerado precursor no gênero. O filme de não ficção aborda a luta pela sobrevivência dos esquimós no Canadá. No longa-metragem, são exploradas cenas do cotidiano, comportamento e hábitos dos esquimós. Para realizar a não ficção, Flaherty utilizou a técnica do presente etnográfico durante os doze meses em que esteve filmando.

marginalizados nas produções cinematográficas vigentes.

Dentro da antropologia, pensar a imagem foi durante muito tempo um apêndice do material de pesquisa e um suporte para o texto escrito. A metodologia do fazer imagético das fotos do Balinese Character (BATESON & MEAD, 1962), ou do documentário Nanook do Norte, de Robert Flaherty⁵ exemplificam que, nos dois casos, são marcos para o início das conexões entre antropologia e imagem, o distanciamento entre quem faz a imagem e de quem é registrado. Para Mead, as imagens seriam utilizadas de forma ótima na pesquisa enquanto instrumento demonstrativo da objetividade, como dispositivo de recolhimento de informação científica, com o intuito de preservar o registro de fenômenos culturais ameaçados de extinção, devido às mudanças sociais e econômicas. (MEAD, 1995).

Parte do processo de fotografar é uma padronização da pessoa que fotografa como sujeito e da pessoa fotografada como uma objetificação representada na imagem, geralmente ocupada por uma pessoa de classe social inferior à de quem sustenta a câmera (FLORES, 2004). A outrificação da

pessoa filmada é um processo muito semelhante à marginalização das comunidades quilombolas, nos processos de participação política e inclusão em políticas públicas, trazendo um cenário de exclusão política e artística dessas comunidades. A autora também nos diz que a realidade inscrita no fazer fotográfico não se constrói enquanto realidade, mas como uma materialização da imagem composta pelas percepções e conceitos sobre ela em um signo-imagem. Essa concepção da realidade não pode ser banalizada, visto que apenas é possível se representar como sujeito ativo no momento em que se domina a tecnologia.

Esse domínio da tecnologia é uma forma de tradução de uma linguagem, que muitas vezes impossibilita o seu acesso pela impossibilidade de muitos em decodificá-la. Por mais que Flores esteja direcionando sua discussão para a fotografia, e não para a cinematografia, o seu argumento se mostra válido para a sua aproximação neste artigo, visto que essa dificuldade no protagonismo da realização fílmica é um processo muito caro, tanto no sentido custoso, quanto na sua relevância para os povos e comunidades quilombolas aqui

pensadas. O fazer cinema não possui um devir igualitário e democrático, tanto das dificuldades da produção, quanto nas motivações, que levam esses grupos a se engajarem nesses processos.

A imagem é imersa em um ambiente de significados, sendo que um dos devires da arte é a compreensão do “ser” de outros no mundo. Para MacDougall, a visão é uma conexão diretamente atada ao processo de significação do indivíduo, sendo que a partir dos nossos significados, aprendemos a ver e a habitar o mundo. “O significado guia a nossa visão” (MACDOUGALL, 2009). Esse processo de consonância de significados do indivíduo se altera com o aprendizado de uma nova linguagem, sendo que pelos caminhos da comunicação que aprendemos a ver e rever a nossa noção de mundo, segundo o autor. As simbolizações são dotadas de significado e são meios para a mobilização da força inovadora e expressivas das metáforas, tendo o efeito de “inovar sobre” as extensões de suas significações para outras áreas (WAGNER, 2010). O ato do registro imagético da memória é uma forma de edificá-la sob a forma de um discurso. A imagem gravada, tem aqui,



o poder de reviver e reassentar memórias feitas por esses jovens quilombolas sobre o seu mundo, sendo uma forma de reconstrução dos seus significados e das suas formas de atuação nesses contextos.

Os filmes não têm como intuito agir apenas artisticamente, eles têm sempre o cunho político de manutenção e fortalecimento do universo quilombola e das demandas específicas da comunidade. Uma forma de apropriação desse momento da vida é transformada em vídeo com um processo de vínculo entre o espectador, que ao assisti-lo daria significado ao processo fílmico em si, e à equipe, que participa da realização desse documentário. A composição desses fatores resultaria nas partes constituintes do ritual do processo fílmico. Ao realizarem a primeira oficina técnica, os integrantes do grupo fizeram um pacto de responsabilidade com a AQCC, Associação Quilombola de Conceição das Crioulas, pelo investimento dado à produtora. Não é apenas um projeto, afim de suprir expectativas pessoais dos integrantes, é militância e comprometimento com a causa quilombola. Por mais que a estética seja um ponto menos importante na realização do proces-

so fílmico, no que se remete à importância do conteúdo, ainda sim se forma uma estética politizada, uma forma fílmica para fortalecer politicamente o conteúdo.

Em um dos vídeos produzidos pelo Crioulas Vídeo, o *Nóis na Estrada*, o grupo mostra como opera o sistema de transporte das pessoas que vão até à cidade de Salgueiro para estudar. A precariedade do sistema de transporte que conecta Conceição das Crioulas à cidade de Salgueiro é um dos pontos de maior reincidência, no que se remete às melhorias necessárias para a Comunidade. Por causa da estrada e os meios de transporte serem precários, o locomover-se é uma barreira para que pessoas tenham acesso à uma melhoria na educação. O filme é, então, um acompanhamento dos veículos pela estrada que transitam diariamente, tanto o ônibus, que faz o transporte dos estudantes, quanto dos motoristas, especializados no trajeto que leva à Salgueiro. O vídeo é feito com câmera livre, sem tripé, e finalizado com o áudio original, sem tratamento na pós-produção. Várias pessoas são entrevistadas, a fim de se compreender como a péssima estrada impacta o cotidiano dessas pessoas,

que têm que realizar o percurso diariamente. O resultado não é apenas um registro, foi feito para que se pudesse mostrar às autoridades, para que assim, tomassem alguma atitude a respeito. Durante a narrativa de explicação do vídeo, é explicitada a importância de se levar, por meio do audiovisual, a denúncia da situação da estrada e as complicações decorrentes dela para a formação educacional dos envolvidos. Foi ponto latente, durante as entrevistas que fiz em campo, o papel de responsabilidade que os integrantes da produtora detêm na comunidade, e como essa responsabilidade é um dever, no que se remete às melhorias concretas para as Comunidades Quilombolas e para Conceição das Crioulas.

Juntamente com os vídeos denuncia, existem também alguns projetos que procuram mostrar para o mundo o que há de memorável dentro da comunidade. No projeto *Serra das Princesas*, por meio de um documentário em *voice off*, o grupo faz uma excursão em direção à Serra das Princesas, para que, pelo documentário, seja mostrado o território, e, ao mesmo tempo, legitimado o seu conhecimento. O objetivo do vídeo é de mostrar à comunidade o ter-



ritório que físico que possuem, e para que haja uma integração da população com a terra e seus significados. Um dos pontos desse projeto é a importância imprescindível que o território possui para os integrantes da produtora, e é importante haver uma explicitação valorativa desse, para que haja a legitimidade sobre o uso do território. Eles criam, a partir do fazer fílmico, ferramentas para legitimar a emancipação política da comunicação e do uso da terra e, conseqüentemente, recriam a própria história, tomando conta do local de fala, e expondo a sua versão da relação para com a terra que ocupam.

Dentro da literatura de documentário, raramente se discute a produção audiovisual feita por indivíduos que se identificam como pertencentes à grupos étnicos, que não sejam “objetos” do documentário, ou parceiros dentro de um projeto maior. Quando se discute formas de realização desse tipo de cinema, o mais comum é que a participação de grupos étnicos seja alienada como, apenas, uma participação dentro do processo. Nesse projeto os realizadores são eles. O processo fílmico aqui presenciado não se enquadra dentro

da categoria de documentação partilhada (NICHOLS, 2005). É feita por eles, e para eles, com as temáticas que são importantes para suprir as suas demandas. Depois desse primeiro momento de facilitação com a primeira oficina, os cineastas encontraram sua própria forma de filmar, de ressignificar o conteúdo aprendido durante a oficina e, também, uma forma de contornar as dificuldades que encontraram para seguir com o projeto, dificuldades como a manutenção do espaço e equipamentos.

O ato de documentar-se gera, além da autonomia no produto, formas de se relacionar com a própria história. Também gera um processo alheio à história das comunidades quilombolas, que até a constituição de 1988 não possuíam direitos previstos constitucionalmente. É uma forma efetiva dos integrantes da Comunidade de Conceição das Crioulas evitarem que a história de espólio territorial, e contínua marginalização nos meios de comunicação e políticos, reaverem e reverterem seu papel político. Agora, eles contam a própria história. Não significa que essa história se constrói em uníssono, mas que as vozes plurais do povo se unirão por si, e

não silenciadas como uma. O documentário clássico buscou o distanciamento como forma de retratar outras realidades, além das existentes das pessoas que realizavam o filme, procurando o distanciamento da ficção como forma de gerar legitimidade do produto final. Os produtores quilombolas, que antes eram sujeitos de pesquisa, agora são sujeitos realizadores do filme, trazendo agencialidade na construção da forma e do conteúdo dos filmes.

Essa busca pelo autorreconhecimento e representação se constrói na forma estética dos documentários, em que o importante para que o produto final supra as expectativas esperadas seja o conteúdo do vídeo gerado. A urgência de que sejam eternizadas as pessoas e espaços do território de Conceição das Crioulas é tão grande, que o que impulsiona aqui é o amplo registro e aumento do banco de imagens, para que depois se pense em um produto final. Entre as grandes dificuldades de se prosseguir com os projetos e dar continuidade, está a pergunta do que fazer com todas as imagens coletadas. Existem muitos registros parados nos discos de memória dos computadores da produtora, que nunca tiveram

⁶Jocilene Valdeci de Oliveira, a Lena, é integrante do grupo Crioulas Vídeo desde 2006.

um fim e impedem que se prossiga filmando pelo receio de não se finalizar também.

Dentro desses processos de aprender a contornar imprevistos para a continuidade dos projetos, vários tópicos surgem. Desde conflitos internos dos grupos e de externalidades que impedem que os integrantes se mantenham integralmente na produtora. O ponto principal é o financeiro, visto que é muito custoso manter uma produtora de vídeo, tanto no que se remete ao financeiro, quanto ao dispêndio de tempo. Os participantes fundaram o Crioulas Vídeo muito novos, a maioria ainda menor de idade. Mas, oito anos depois, muitos já são casados e têm outras preocupações, se comparado ao início do projeto. Porém, quando perguntados sobre a razão da continuidade da produtora, o uníssonos é quase perfeito: existe um compromisso com o movimento quilombola e com a AQCC que investiram neles, o compromisso dos jovens com o produto final é mais que um vínculo artístico, e esse retorno é um dever para a continuidades das ações de resistência.

A discussão do que se enquadraria no conceito de “arte” é pouco relevante para poder compreender como se formam as

relações do recorte deste artigo, visto que dentro da minha experiência de campo, esse não foi um apontamento deles como área de conflito, dentro desse processo, o conteúdo comunicado se torna mais importante que a forma. A intenção está direcionada para o registro político das histórias que se confluem e da preservação da história oral, e por meio disso, conhecer a história criada por eles e ter meios de repassá-la para quem não a viveu.

Mais do que a importância artística do produto audiovisual, o cinema aqui é utilizado como ferramenta política também. Não consigo pensar em uma maneira, ou na necessidade de pesar a relevância artística de um cinema político no sentido de qualificá-la. Esse jogo de intenções é fluido dentro do processo de realização audiovisual. A estética e forma se alteram, à medida que as produtoras vão criando experiência com a técnica cinematográfica e, também, as formas de se lidar com essa estética e seu peso para com o conteúdo dos vídeos. Pensando as categorias da produção feita pelo grupo, não observo uma dissonância entre arte e política. O dever dos filmes para eles caminha diretamente

com os impactos positivos que esses vídeos possam trazer para a comunidade e, também, como a reafirmação de um discurso feito e criado no imaginário da comunidade, sobre as formas de manutenção do território, e memória permanente sobre a sua ancestralidade. Nas palavras de Lena⁶, “arte é tudo aquilo que pode transformar o mundo”. Sendo o engajamento dessa equipe nos caminhos do imagético impossíveis de serem separados enquanto arte ou política, visto que o fazer cinematográfico é parte de uma rede maior de resistência e criação de uma narrativa, que faz desses jovens capazes de criar um local de fala privilegiado para a comunidade. Rancière (2009), entende o sensível enquanto uma manutenção da agencialidade do indivíduo nos caminhos da sua compreensão do mundo que habita. O processo de filmagem abre uma margem para a reinvenção dessas comunidades, com a inversão dessa marginalização da imagem feita dos quilombos para o protagonismo da imagem feita por quilombos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁGUAS, C.L.P. 2012. *Quilombos em Festa: Pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social*". Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade de Coimbra.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'Dwyer, Eliane C. (org.) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro, FGV, 2002.

_____. Territórios Quilombolas e Conflitos: comentários sobre povos e comunidades tradicionais atingidos por conflitos de terra e atos de violência no decorrer de 2009. In: *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos*. Alfredo Wagner Berno de Almeida (Orgs) – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

ARRUTI, J. M. P. A . *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. 1. ed. Bauru: Edusc, 2006. 368 p.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. Em: *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BATESON, G. & MEAD, M. 1962. *Balinese Character. A Photographic Analysis*. The New Academy of Sciences.

CALHEIROS, Felipe P. *Extensão Rural, identidade quilombola e vídeo: um estudo do caso de Conceição das Crioulas (Salgueiro-PE)*, (Dissertação de Mestrado). Recife: Pós-graduação em Extensão Rural e Desenvolvimento Local/Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2009.

CARELLI, VINCENT & GALLOIS, DOMINIQUE T. 1995. m *Vídeo e Diálogo Cultural – Experiência do Projeto Vídeo nas Aldeias*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 61-72.

COMOLLI, Jean-Louis. *Ver e poder: a inocência perdida*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008

DELEUZE, G. *A Imagem-Tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

FERREIRA, Rebeca Campos. O artigo 68 do ADCT/CF-88: identidade e reconhecimento, ação afirmativa ou direito étnico? In: *Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais – IFCS/UFRJ*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p.5-22, jul, 2010. Semestral. Disponível em: www.habitus.ifcs.ufrj.br. Acesso em: 26 de julho de 2010.

FLORES, Laura González. 2004. La mirada del otro otro. La producción fotográfica de grupos minoritários. In: *Orientes e occidentes*. Memoria del XXVII Coloquio Internacional de Historia del Arte. México: Instituto de Investigaciones Estéticas.

GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

NICHOLS, Bill. *Introdução ao documentário*. São Paulo: Papirus, 2005.

GAMA, Fabiene. 2006. *A auto-representação fotográfica em favelas: Olhares do Morro*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

GOMES, Joaquim Barbosa. O Debate Constitucional sobre Ações Afirmativas. In: *Ação Afirmativa e Princípio Constitucional de Igualdade*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

MACDOUGALL, David. 2009. *Significado e ser*. Andréa Barbosa/Edgar da Cunha/Rose Hikiji (Orgs.) Imagem-Conhecimento. Editora Papirus.

MARQUES, Thaís Moreno. 2008. *O “VÍDEO CRIOULO” O Projeto político audiovisual da comunidade de conceição das crioulas (PE)*. Monografia. UFRN.

MEAD, Margaret. 1995. *Visual anthropology in a discipline of words*. p. 3-10. In: *Principles of Visual Anthropology*, P. Hockings (ed). Berlin & New York: Mouton de Gruyter.

NICHOLS, Bill. *Introdução ao documentário*. São Paulo: Papirus, 2005.

LEITE, Ilka Boaventura. Humanidades Insurgentes: Conflitos e Criminalização dos Quilombos. In: *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos*. Alfredo Wagner Berno de Almeida (Orgs) – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

SILVA, Givânia Maria da. Vencer o Racismo Institucional: Desafios da Implementação das Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas. In: *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos*. Alfredo Wagner Berno de Almeida (Orgs) – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

SOUZA, Maria Aparecida de Oliveira. 2005. A Comunidade de Conceição e o início da ocupação do território. In: *Em Tempo de Histórias* – Publicação do Programa de Pós-Graduação em História PPG-HIS/UnB, n.9, Brasília.

RANCIÈRE, Jacques. 2009. *A partilha do sensível: estética e política* / Jacques Rancière ; tradução de Mônica Costa Netto. – São Paulo: EXO experimental org: Ed.34



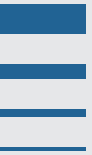
No limite da porta da cozinha: resquícios e lógicas escravistas na contemporaneidade.

Michelle Rosa dos Santos¹

¹Aluna de graduação em sociologia na universidade de Brasília – UnB. Participante do projeto: trabalhadoras invisibilizadas: trabalho, cidadania, saúde, educação e violência, do edital 2011/2012, PROIC/CNPQ/UNB. Orientada por Joaze Bernadino-Costa.

RESUMO: Neste artigo, baseado em dados analisados de 10 entrevistas feitas com trabalhadoras domésticas no Distrito Federal e pesquisa teórica, analisaremos o trabalho doméstico e sua perspectiva escravista. Nosso interesse é perceber quais as semelhanças entre o trabalho doméstico e a função de mucama exercida na época da escravidão. Para essa análise precisamos desdobrar três eixos tidos como transversais ao tema, são eles: gênero, raça e classe.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres negras. Exclusão. Escravidão. Violência. Racismo.



²Por muito tempo na História das trabalhadoras domésticas, o nome empregada foi utilizado para categorizar essa profissão como não-emprego, visto que em vários documentos e leis o trabalho doméstico era tratado como atividade a ser exercida de forma não remunerada. O termo *trabalhadora* será usado neste artigo em respeito a todas as mulheres que lutaram e lutam em favor de que esta profissão se torne regulamentada e mais digna para todas.

³Entende-se por negras as mulheres auto declaradas pretas e pardas.

INTRODUÇÃO

O trabalho doméstico no Brasil tem sua origem na escravidão, sendo antes exercido por mucamas, escravas separadas para o trabalho na casa grande, e agora pelas trabalhadoras domésticas, tendo diversas lógicas escravistas ainda em voga nos dias de hoje. Chirly dos Santos-Stubbe (SANTOS-STUBBE, 1997, p. 52), em seu artigo *Cultura, cor e etnicidade: A questão da etnicidade entre as empregadas domesticas*², pontua que, após 350 anos de escravidão legalizada no Brasil, ainda hoje, carregamos na nossa estrutura social dezenas de resquícios econômicos, políticos, sociais e étnicos ligados a essa época da nossa história. A partir disto, ela conclui: “Uma dessas relíquias, entre tantas outras, é a atividade hoje legalmente reconhecida e chamada de profissão: trabalho doméstico remunerado.” Partindo-se desse pressuposto histórico, podemos entender o universo do trabalho doméstico no Brasil.

O trabalho doméstico representa a maior categoria de trabalho assalariado feminino do país. Existem sete milhões de trabalhadoras domésticas, sendo esse

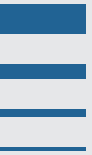
trabalho majoritariamente exercido por mulheres negras³. A população total do Distrito Federal é de 2,9 milhões de pessoas, desse número, as trabalhadoras domésticas correspondem a 165 mil, em sua maioria moradoras de periferias, oriundas das regiões Norte e Nordeste. Muitas delas começam no trabalho doméstico ainda na infância, chegando à vida adulta sem outras opções de profissão.

O trabalho doméstico se constitui como a profissão mais desassistida juridicamente e/ou socialmente no País, tendo seus direitos iguais aos trabalhadores celetistas urbanos e rurais, com a Emenda Constitucional nº 72, de 2013, que altera o parágrafo único do artigo 7º da Constituição Federal, no que tange à legislação específica sobre o trabalho doméstico. Este artigo se propõe a analisar o universo das trabalhadoras domésticas negras moradoras do Distrito Federal, que residem ou residiram no local de trabalho, e diagnosticar semelhanças e lógicas entre trabalho doméstico e trabalho escravo, observando o espaço físico e questões de classe, raça e gênero, sendo estes marcadores importantes na análise da herança escravocrata no trabalho doméstico.

MULHER, NEGRA, MUCAMA E TRABALHADORA DOMÉSTICA.

O trabalho doméstico não pode ser analisado somente a partir da esfera do mercado de trabalho. Tanto sua origem, trajeto e dias atuais, são marcados por opressões de gênero, raça e classe. Pensando nesses temas transversais na construção dos entes que constroem o espectro do trabalho doméstico, percebemos que algumas identidades são reafirmadas e outras construídas, a partir dessa configuração de trabalho.

O lugar de subalternidade onde a mulher é colocada ao longo da história da humanidade transforma toda a sua relação com a sociedade contemporânea. Pensando na construção machista e patriarcal a que as mulheres são subjugadas, vemos o mundo do trabalho adotando essa mesma lógica, mesmo as mulheres tendo um maior grau de escolarização, ainda recebem salários inferiores aos homens, como afirma Lima, Rios e França, no texto *Articulando Gênero e Raça: A participação das mulheres negras no mercado de trabalho* (1995-2009).



“ No caso das desigualdades de gênero, embora as mulheres apresentem um melhor desempenho educacional (média de anos de estudos mais elevada, maiores taxas de escolarização em todos os níveis de ensino e uma maior proporção de pessoas com nível Superior concluído), elas ainda enfrentam desafios no que diz respeito aos retornos esperados pelo investimento educacional: seus rendimentos são inferiores aos homens, sua participação nos postos de comando e na condição de proprietárias-empregadoras ainda é restrita.” (LIMA, RIOS, FRANÇA, 2013, p. 54)

No que tange à questão racial, temos um quadro ainda mais negativo para as mulheres negras, que representam a parcela mais espoliada da população brasileira, recebendo ainda menos que as mulheres brancas, e carregando a pobreza como signo desde os tempos da escravidão até os dias de hoje. Percebemos esse panorama quando analisamos os postos de trabalho destinados às mulheres negras e brancas. Lima, Rios e França concluem:

As mulheres que começam a se movimentar para ocupações de nível Superior são

predominantemente brancas, enquanto há uma forte concentração de mulheres pretas e pardas no serviço doméstico. As mulheres provenientes das classes mais pobres (majoritariamente negras) dirigem-se para os empregos domésticos, de prestação de serviços e também para os ligados à produção na indústria. (LIMA, RIOS, FRANÇA, 2013, p. 56)

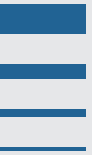
Para reconhecer as subjetividades da mulher negra no trabalho, precisamos entender como se constrói sua identidade de mulher e negra, e quais os principais fatores que marcam a divisão racial e de gênero no mundo do trabalho. O que entendemos por identidade? Kofes pontua acerca desse conceito: “Identidade, muito já se falou, implica um Eu, singular e/ou plural, um NÓS, e um, ou Vários, Outro (s). Uma elaboração sobre os outros, interação, relação, representação. Classificação e organização política...”. (KOFES, 2001, p.107)

A partir do “eu” e “nós” descritos pela autora, podemos entender os conceitos de identidade coletiva e individual. Fica nítido, então, que a categoria de mulher negra deixa de ser somente um marcador social para se tornar um grupo com caracterís-

ticas próprias, necessidades específicas e identidade singular. Sendo assim, podemos dizer que a identidade de mulher negra no trabalho doméstico é construída a partir da correlação entre raça, classe e gênero, sendo impossível a análise dessa trajetória sem a perspectiva da interseccionalidade, como sugere Crenshaw :

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. (CRENSHAW, 2002, p. 177)

Quando falamos do grupo social “mulher negra”, percebemos que esse já vem marcado por diversas características/preconceitos herdados da própria sociedade, e que sua identidade enquanto grupo também já foi pré-determinada, construída pelos preconceitos de gênero e raça. Esses signos as acompanharam de forma cons-



⁴As mucamas eram obrigadas a manter relações sexuais com seus senhores. O processo de miscigenação do Brasil inicia-se a partir desses estupros.

tante ao longo da vida pessoal e coletiva, incluindo no universo trabalhista.

Um dos primeiros signos da mulher negra no Brasil é a identidade de mucama, presente no período escravocrata. A mucama, mulher negra geralmente jovem, que era responsável por toda ordem de afazeres domésticos na casa grande, cuidava dos filhos dos senhores, entre outros serviços⁴. O nome utilizado para esta função na atualidade é trabalhadora doméstica. A nomenclatura trabalhadora doméstica, mucama ou até mesmo mulata, só se difere a partir do lugar onde essas mulheres negras se localizam na sociedade. É o que vemos na fala de Gonzalez:

“... é por ai também, que se constata que o termo mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas... Constatamos que o engendramento da mulata e da doméstica se fez a partir da figura da mucama.” (GONZALEZ, 1980, p. 228)

É notório que não somente a nomenclatura e a função entre essas mulheres negras ao longo da história são semelhantes,

o modo como são tratadas dentro do universo do trabalho, que se refere ao espaço doméstico de famílias com poder aquisitivo, posição social e cor hegemônica ditos superiores a elas. Esse tratamento inferioriza estas mulheres em relação a esses entes, antes senhores de escravos, e agora empregadores. Sobre isso, Gonzalez afirma:

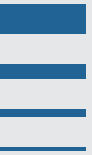
Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas... E é nesse cotidiano que somos vistas como domésticas... Os porteiros dos edifícios obrigam-nas a entrar pela porta de serviço, obedecendo a instruções dos síndicos brancos...É por ai que a gente saca que não dá prá fingir que outra função de mucama tenha sido esquecida. Está aí. (GONZALEZ, 1980, p.230)

Antes, no período escravocrata, ou agora, como trabalhadoras domésticas, o lugar dessas mulheres negras já foi traçado dentro da sociedade brasileira. O lugar de subalternidade, ligado à questão racial dessas mulheres, não se modifica após a

abolição da escravidão, pois já havia sido delimitado pela divisão racial do trabalho, colocando, assim, as trabalhadoras domésticas no mesmo lugar antes destinado às mucamas. Afirmação feita por Santos-Stubbe:

Sem pretender entrar aqui em uma discussão histórica mais profunda, afirmo, entretanto que existe uma ligação direta da atividade da escrava trabalhadora doméstica com o desenvolvimento da atividade da empregada doméstica, como a encontramos de forma estrutural no Brasil atual. (SANTOS-STUBBE, 1997, p.52)

A identidade de mulher negra, mucama e trabalhadora doméstica está intimamente ligada, não só pela função trabalhista exercida por elas, mas, também pelo lugar anteriormente pré-determinado pelos preconceitos de raça, classe e gênero, lugar esse que as coloca no último degrau da escala social. O lugar da trabalhadora doméstica, bem como tudo que advém da sua profissão, antes de sua escolha ou necessidade de exercício da função, já foi determinado pela sua cor e posição social. Como já dito anteriormente por Gonzalez (1980), a trabalha-



dora doméstica é somente a mucama aceita, tolerada neste novo modelo de exploração contemporânea chamado Capitalismo.

O ESPAÇO DA EXCLUSÃO

Após a abolição da escravatura, novos modos de exploração são estruturados no Brasil a partir da lógica Capitalista de organização social. Os negros foram colocados a mercê de sua própria sorte, sem nenhum amparo governamental, para que a sua introdução no modelo de trabalho livre fosse de modo natural. A eles foram destinados os subempregos e toda forma de serviços considerados subalternos, o trabalho que os brancos capitalistas consideram não dignos para si. Sobre isso, Florestan Fernandes, em seu livro *A integração do negro na sociedade de classes*, pontua:

Os senhores foram eximidos da responsabilidade pela manutenção e segurança dos libertos, sem que o estado, a igreja ou outra qualquer instituição assumissem encargos especiais, que tivessem por objetivo prepará-los para o novo regime de organização da

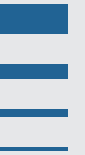
vida e do trabalho. O liberto se viu convertido, sumária e abruptamente, em senhor de si mesmo, tornando-se responsável por sua pessoa e por seus dependentes, embora não dispusesse de meios materiais e morais para realizar essa proeza nos quartos de uma economia competitiva. (FERNANDES, 1964, p. 29)

Dentro desta categoria de trabalho explorado, encontramos o trabalho doméstico. No Brasil, o trabalho doméstico nasce na cozinha da casa grande, onde as mucamas se instalavam para melhor atender aos senhores. Na atualidade temos as trabalhadoras domésticas ocupando esse espaço, percebendo uma grande semelhança entre a dependência de empregada e a cozinha das casas grandes, percebemos que essas cozinhas possuem um grande valor simbólico para o estudo que nos propomos a desenvolver, analisando os aspectos físicos e sociais deste espaço. Começaremos analisando do ponto de vista arquitetônico, sobre o qual o trabalho de Lêda Maria Teles de Sousa visa discutir os aspectos mais importantes, no que tange ao espaço destinado às trabalhadoras domésticas na casa de seus patrões. Para isso, a autora usa a ló-

gica arquitetônica e o resgate histórico das senzalas no período escravista do Brasil. Ela coloca: “É um espaço arquitetônico que reproduz, na vigência do capitalismo e sob novas determinações, o espaço excludente da senzala, disciplinando, por sua vez, relações de trabalho com vestígios servis/escravocratas no interior da unidade familiar.” (SOUZA, 1991).

Vemos que, após séculos da dita abolição da escravatura, ainda há indivíduos vivendo esse mesmo regime de forma camuflada, porém, com o mesmo princípio ideológico de exclusão. As trabalhadoras domésticas vivenciam esse tipo de tratamento desde o início da profissão, no período colonial, já com esse espaço selecionado para esse tipo de atividade subalternizada pelas elites dominantes da época. As dependências de empregadas foram planejadas arquitetonicamente da mesma forma que a senzala. Percebemos este aspecto pelas dimensões das dependências de empregadas, a disposição de sua mobília e a ventilação do lugar, todos os itens são produzidos e reproduzidos com péssima qualidade.

No período colonial, começam a apa-



recer as primeiras referências nos jornais da época sobre a dependência de empregada. Usavam-se dezenas de nomes, como quarto de criados, para anunciar casas para alugar e comprar. Dentro da lógica daquele tempo, até os dias de hoje, o imóvel fica valorizado por ter a dependência de empregada. O modelo arquitetônico da exclusão das dependências de empregadas também começa nesse período, colocando o quarto de criados como área externa da casa. Lêda Maria Teles de Sousa resgata alguns anúncios da época para exemplificar esse novo movimento de valorização de imóveis. Veja o anúncio datado de 19 de abril de 1929, em Recife: ALUGA-SE uma ótima casa de estilo moderno, recentemente construída (...) tendo os cômodos: quatro amplas salas, sete quartos, copa, cozinha quarto externo para criados, dois saneamentos (...)

Na visão de uma trabalhadora doméstica da época, o quarto de empregada não passava de uma senzala, pela própria construção do quarto em comparação com o resto da casa da patroa, e também pela lógica de que no quarto de empregada poderia-se guardar tudo, desrespeitando o espaço privativo da trabalhadora. Por algum tempo

acreditou-se que esse quarto no quintal daria privacidade ao empregado, porém é percebido que essa separação física nada mais é que a separação social. Esse espaço é somente uma resignificação do espaço de exclusão da senzala. Vejamos o que a autora coloca sobre este novo/velho estilo de senzala:

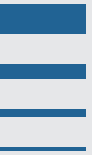
“Esse tipo de quarto teria ainda o agravante de ser espacialmente isolado do restante da habitação, o que nas circunstâncias de insegurança no Recife, face a assaltos, tornava-se local menos adequado ainda é moradia, inclusive podendo abrigar mesmo aquelas empregadas ainda meninas. O seu desaparecimento neste quarto, sua solidão e isolamento do fundo do quintal, são dados por seus relatos: Era aquele quarto perto da cozinha, sem conforto, então eu, uma criança tinha que dormir do lado de fora, no quintal (...) se acontecesse alguma coisa eles não viam, porque eu estava fora de casa, com a porta fechada e tudo. ” (SOUZA, 1991, p. 24)

No início do século, em meados das décadas de 30 e 40, as dependências de empregadas saem da área externa da casa

e começam a ser alocadas nas áreas de serviço. A expansão dos apartamentos como forma de moradia da Classe Média e Alta, também ganham seu espaço para a trabalhadora. Esse espaço logo se torna indispensável ao *status* de uma família “com condições”, sendo a trabalhadora também indispensável nesse contexto. Apesar de o seu lugar ser agora dentro de casa, o espaço social ainda não faz parte do espaço permitido à trabalhadora, sua exclusão às regiões menos nobres da residência ainda é o eixo central de seu trabalho, considerado subalterno.

As dimensões espaciais da dependência de empregada são traçadas de forma totalmente diferente do resto da casa. Essa forma de construção pouco tem a ver somente com o trabalho do arquiteto, que é um profissional com funções específicas. Está mais relacionada com a posição de classe e as diferenças hierárquicas entre patrão e empregada. Em relação a isso, a autora afirma:

E exatamente no sentido da percepção de uma desigualdade social que a construção desse quarto denuncia que se pode inserir



⁵Entende-se por espaço de socialização todos os lugares frequentados pelas trabalhadoras domésticas, desde suas casas até lugares de diversão e comércio.

⁶O RAP surgiu nos Estados Unidos da América, entre suas comunidades negras, no final do século XX. Seu significado no Brasil é Ritmo, Amor e Poesia. (TELLA, ANDRADE, 1999)

⁷Originário da cidade de São Paulo, existe desde 1989, formado atualmente por Eduardo e Dun-Dum. Ficou conhecido na mídia após a prisão de seus integrantes. Foram presos porque a mídia e o Sistema Judiciário entendeu que suas letras faziam apologia ao crime.

⁸Formado por Denis Preto Realista, Crônica, Gato Preto e DJ Bira, formado no ano 2000, em Hortolândia, São Paulo.

depoimento de empregada: eu acho que isso é uma grande falta de respeito, porque não deveria fazer isso (...) só porque tem uma pouca diferença; só porque eles têm dinheiro e a gente não tem...Aí elas querem fazer a gente como se fosse escrava. Como se tivesse no tempo da escravidão. Há um entendimento de que esse espaço é construído nessas condições precárias, pelo não reconhecimento da empregada como pessoa e trabalhadora. (SOUZA, 1991, p. 31)

A dependência com suas construções já precárias, no estrito sentido físico, vem sendo também usada como depósitos de seus patrões, excluindo assim a trabalhadora do único lugar teoricamente reservado a ela. Sua participação agora é igual à de qualquer outro objeto alocado nesse lugar subalterno da casa. A exclusão continua em locais externos à casa ou apartamento. Isso torna-se perceptível quando se começa a projetar elevadores e entradas de serviço próprias para os trabalhadores dos edifícios.

Tais alterações nas construções mostram, claramente, o processo desumanizador em que a trabalhadora se encaixa

nesse novo contexto arquitetônico e social. A trabalhadora é excluída, então, de todo o contexto social e físico da casa, reduzindo-a a mais uma peça da casa, sem algum convívio social com os patrões ou moradores do prédio onde trabalha. O seu local de dormir torna-se, então, o seu único lugar social dentro da casa dos patrões.

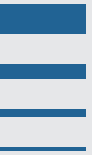
A exclusão do espaço físico não é a única forma de exclusão sofrida por essas trabalhadoras. Os espaços sociais⁵ da trabalhadora doméstica também sofrem com os vários signos associados ao seu trabalho e cor.

Dentro do cenário musical brasileiro, temos o RAP⁶, um estilo musical que retrata de forma categórica a trajetória do povo negro dentro do Brasil, não deixando de fora as trabalhadoras domésticas. Nesse momento de nosso trabalho, utilizaremos o RAP como aporte teórico para compreendermos o pensamento periférico e negro em relação ao trabalho doméstico. Analisaremos alguns trechos de músicas dos grupos Facção Central⁷ e A família⁸. Escolhemos utilizar o Rap na nossa análise por acreditarmos que este ritmo hoje no Brasil é a expressão máxima do pensamento pe-

riférico. Nossa intenção é perceber como a periferia pensa o trabalho doméstico e suas formas de exclusão social.

O grupo A família traz em sua música *Faveláfrica*⁹, a sua visão de como o processo escravista se deu no Brasil e seus vários prejuízos para a população afro-brasileira, responsabilizando os colonizadores e a igreja pelas mazelas do povo negro. O grupo indigna-se com a situação da população de afrodescendentes no que tange à autoestima das mulheres negras e ilustra na frase a seguir, como são vistas essas mulheres no Brasil: “Resultado do pecado, esticado lá na esquina, pro negro, é só chacina. Nos roubaram a autoestima, ter cabelo crespo é vergonha pra menina. Só somos lembrados no pesado ou na faxina... O preto não é aceito, é simplesmente tolerado”.

Percebemos no trecho acima a representação da mulher negra no trabalho doméstico. Os autores expressam nessa música como a mulher negra trabalhadora doméstica é invisibilizada em outros espaços sociais, em detrimento do seu lugar no mercado de trabalho, nos remetendo à ideia de que não só o espaço físico é excluído, mas, também, toda a sociedade para



⁹Música lançada no álbum *Cantando com a alma*, em 2004.

¹⁰Musica escrita por Eduardo, compositor do Facção Central e interpretada por Yzalú, cantora paulista.

essas trabalhadoras domésticas negras. É colocada, também, que a suposta aceitação da sociedade branca em relação ao negro não existe, ele para o branco é somente tolerado, pelo papel que exerce na sociedade, e essa tolerância está ligada somente às funções do negro na sociedade, que são comparadas à escravidão. No próximo trecho, podemos identificar esta afirmação: “A patroa muito boa, falsa como um dragão, escraviza seu João, só gosta da Maria com a vassoura na mão. No tanque lava a roupa, e a barriga no fogão”.

O grupo Facção Central, na música *Mulheres negras*¹⁰, aborda a temática do trabalho doméstico, trazendo perspectiva da não aceitação do processo de escravização moderna pelas trabalhadoras domésticas, colocando que o trabalho doméstico pode ser opressor, mas o pensamento da trabalhadora não deve ser guiado por isso. Entendemos que o grupo tenta fazer um resgate da autoestima da trabalhadora. Veja: “O sistema pode me transformar em empregada, mas não pode me raciocinar como criada”.

Partindo para um posicionamento no campo da legalidade, o grupo formula a

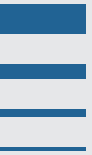
ideia de que as leis no Brasil não protegem as mulheres negras, tampouco propiciam oportunidades para que essas mulheres tenham como norte outros empregos, colocando como única alternativa os serviços subalternos. O trecho a seguir explicita essa ideia: “Não existe Lei Maria da Penha que nos proteja da violência de nos submeter aos cargos de limpeza”.

Os grupos acima citados representam a indignação de uma parcela da população negra com o espaço de subalternidade destinado a ela. Expressam, também, a insatisfação da população com a exclusão social e com o sofrimento de toda a massa negra do Brasil no mundo do trabalho, e em especial pelas trabalhadoras domésticas. Compreendemos que a percepção do grupo é uma reflexão importante para entendermos esse processo de exclusão, sem ela esse trabalho ficaria com uma lacuna no que tange à percepção da população negra por ela mesma. A exclusão social e trabalhista faz parte de um mesmo processo, se desmembrando em várias facetas, que afetam as trabalhadoras domésticas.

TRABALHO E SUAS LÓGICAS ESCRAVISTAS

O processo de idealização do trabalho nas Américas foi estruturado a partir do capitalismo. Nele, incluía-se: “A escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário.” (QUIJANO, 2005, p. 228). A estruturação capitalista do trabalho inventa uma nova forma de explorar o trabalho humano, baseando-se somente na acumulação de renda. O trabalho doméstico, como uma forma de servidão/escravidão foi se transformando ao longo dos séculos, sem que as mudanças se configurassem em estruturais, o que percebemos é que mesmo nos dias atuais, os preconceitos de gênero, raça e classe ainda estão presentes na vida das trabalhadoras domésticas no Brasil.

Na produção deste trabalho, foram analisadas 10 entrevistas com trabalhadoras domésticas residentes do Distrito Federal, que moram ou moraram nas residências onde trabalham ou trabalharam. As entrevistas foram realizadas entre julho de 2011 e janeiro de 2012. Todas as trabalhadoras¹¹ são moradoras de cidades satélites, com idade entre 23 e 55 anos, autodeclara-



¹¹Todos os nomes das trabalhadoras entrevistadas neste trabalho são fictícios, para garantir a privacidade das mesmas.

das negras. A análise visa ressaltar aspectos que tratam da sua jornada de trabalho, espaço onde ficam alojadas no trabalho e violências sofridas, bem como sua relação racial e de gênero com o mundo do trabalho.

A trajetória de várias trabalhadoras domésticas no Brasil começa muito cedo. Desde crianças são obrigadas a trabalhar para se sustentar (mesmo sendo proibido o trabalho infantil no Brasil, sendo aceito apenas para pessoas com mais de 16 anos), como aponta Joaze Bernadino-Costa em sua tese de doutorado, *Sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil: teorias da descolonização e saberes subalternos* (BERNADINO-COSTA, 2007, p.44). Essas meninas continuam ingressando no trabalho doméstico sofrendo com diversos problemas nesses empregos, desde a exploração de seu trabalho, até assédios e abusos sexuais muito comuns, também, entre as mucamas na época da escravidão. Os relatos de uma trabalhadora mostra como esses abusos e explorações começam cedo na vida dessas meninas trabalhadoras domésticas.

“A primeira casa que eu fui trabalhar eu tinha nove anos... Passei nove meses trabalhando lá... O que mais chamou a

atenção foi nessa primeira casa que eu fui trabalhar que eu tinha quatorze anos e aí o dono da casa quis assim me... é... como é? Assédio né?... Quando ele tentava alguma coisa eu corria... Falei, pra outra moça que trabalhava comigo... : O esposo dela... Ela era uma senhora, não sei se ainda é viva. E ela saía e eu ficava sozinha, aí quando eu ia varrer a casa ele ficava me pegando, passando as mãos nos meus peitos. Eu não podia ficar só. Se eu estava na mesa tomando café com ele, ele botava o pé por baixo da mesa e ficava passando os pés nas minhas pernas. Aí eu também não fiquei muito tempo lá não, saí.” (Clarissa, 30 anos, parda, trabalhadora do Guará).

O trabalho doméstico no Brasil pode ser hereditário, sendo passada de mãe para filha, essa perspectiva mostra a falta de acesso a outros empregos. Essa parcela da população feminina vê no trabalho doméstico sua única fonte de renda. Desde muito novas as meninas saem de casa para exercer essa profissão. Em uma entrevista foi perguntado para uma empregada doméstica sobre a profissão da mãe e irmãs, e ela responde:

“..Minha mãe é doméstica, minhas

irmãs, somos quatro, uma é enfermeira e as outras domésticas também, como eu e minha mãe..” (Daniela, 26 anos, parta, Mora em samambaia).

Percebemos, nessa resposta os resquícios escravocratas no trabalho doméstico, principalmente quando exercido por trabalhadoras que moram na casa de seus patrões. Essas trabalhadoras sempre estão a postos para servir, sem o direito a descanso ou vida social. Muitas trabalhadoras já nascem no trabalho doméstico, como coloca uma entrevistada:

“ Trabalho há muito tempo. Só aqui já estou com dez, onze anos que vai fazer em março nesse trabalho, e eu já venho de outros, então acho que uns vinte e poucos anos, 23, por aí. Eu acho que já nasci trabalhando para os outros.” (Ludmila, 55 anos, Negra, Trabalha na Asa Sul).

Mesmo na vida adulta muitas ainda têm seus direitos como trabalhadoras cerceados, tendo uma jornada de trabalho exaustiva. esse quadro se agrava mais ainda quando essas trabalhadoras residem no local de trabalho, fazendo assim com que percebamos ainda vários resquícios da escravidão no trabalho doméstico, Quando



uma foi trabalhadora foi questionada também sobre sua jornada de trabalho, respondeu:

“Não tem horário, pior que é isso, é a única coisa ruim para gente que mora em casa de família, a gente não tem horário para começar e nem tem horário para trabalhar. Tem dia que 15 para as 10 eu estou fritando bife, da noite, e tem dia que 7h15 eu já dei o jantar.” (Rebeca, 41 anos, negra, trabalha na Asa Norte).

“Eu inicio 20 para 7, 6h30, não tem horário, é uma coisa que devia ser de 7 as 5. Não são oito horas trabalhistas? Então, e por que é que tem esse abuso? A gente mora na casa deles e tem que ficar até a hora que eles querem. Você está dormindo, a pessoa bate na porta do seu quarto para você fazer o bife, fazer o prato, esquentar a comida, come frio, que eu saio, se eu sair de noite come até fria a comida, porque não sabe ligar um fogão. O mais chato é isso.” (Rebeca, 41 anos, negra, trabalha na Asa Norte).

Quanto às horas extras e horários de almoço, vemos que por muitas vezes esses direitos são negligenciados. No relato de uma das trabalhadoras entrevistadas há

que seu horário de almoço é de no máximo 15 minutos, e só descansa aos domingos, trabalhando, às vezes, também nos feriados. A trabalhadora, apesar de fazer horas extras, não as recebe.

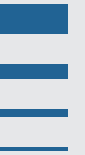
“Faz, só que não recebe. Quem é que paga? Onde está escrito para eles pegarem? Não recebo não. Porque se são oito horas e 15 para 10 tem dia que eu estou no pé do fogão fazendo bife, janta, quando vem gente jantar em casa.” (Regina, 44 anos, negra, trabalha na Asa Norte).

Veremos no próximo trecho de uma das entrevistadas, o quanto a trabalhadora se sente pouco confortável com o seu lugar na casa da patroa, onde ela também reside. Como suas acomodações são precárias, percebemos como esse espaço destinado às trabalhadoras se assemelha às antigas senzalas do tempo escravista do Brasil: um quarto pequeno, com condições ruins de ventilação e bem próximo da cozinha, para que o seu trânsito pela casa seja o mínimo possível.

“Durmo. Você está vendo o ‘muqui-fo’... Não, eu moro aqui, tudo aqui nesse quarto aqui que você está vendo, tudo é aqui, as bolsas ficam assim, guarda-roupa

empilhado, desse jeito que você está vendo... Não tem recurso, é outra coisa também que devia olhar as construtoras, fazer um quarto melhor para gente, maior, não sei... Tanto quarto grande lá para dentro e o nosso sempre pequenininho... Eu acho pequeno o espaço. Para você vê, só tem três... Uma parte tem três cerâmicas que eu posso andar e na outra parte só tem uma cerâmica e meia, você está vendo... Então, é para sobreviver num ambiente desse e acostumar, acostumei dormir aqui, morar aqui, mas eu sinto pequeno. Parece que tem hora que não tem nem ar dentro do quarto de tão quente que fica... tem hora que o canil do cachorro é maior que o quarto da secretaria. Porque eu conheço funcionária que mora no Lago, que eu tenho acesso, que eu fico assim: gente, para que tanto chão e o quarto da gente ser tão pequeno?... Aí você olha para o lado do canil do cachorro é maior do que o quarto do jardineiro, do motorista porquê?” (Rebeca, 41 anos, negra, trabalha na Asa Norte).

Mais uma vez contatamos no relato da trabalhadora um processo de escravidão moderna a que essas trabalhadoras estão submetidas. Outra trabalhadora relata



que, às vezes, existe uma demanda muito grande de trabalho na cozinha quando tem visitas em casa, colocando que, às vezes a demanda de trabalho é sobre-humana:

“Tem dia que me sobrecarrega, tem dia que vem almoçar oito pessoas, doze aqui ou jantar, aí é muita coisa, é muito prato, e sobremesa de cá, e sai para comprar alguma coisa. Tem dia que você está super cansada. Quando é uma coisa programada que amanhã, sexta-feira, hoje é quinta e combina hoje, aí hoje você já sai, já compra, monta o cardápio direitinho com ela, compra as coisas, então você não fica tão atarefada no outro dia, adianta a sobremesa de amanhã para hoje. Agora fazer tudo num dia, fazer almoço ou jantar para doze, quinze pessoas. É muita gente. Aqui não é restaurante.”(Maria, 37 anos, negra, trabalha no Lago Sul).

Muitas trabalhadoras fazem trabalhos de 2 ou 3 pessoas, tendo uma sobrecarga de trabalho. Assim, várias trabalhadoras desenvolvem doenças nas pernas e na coluna. Nesse sentido, muitas delas falam da sua trajetória de forma muito sofrida, como duas trabalhadoras relatam a seguir:

“Eu chego 9h da manhã, aí dou café

para os meninos, se der tempo a gente desce na rua, no parquinho, se não der a gente fica em casa mesmo, tipo assim, o dia que eu faço comida não dá para sair, mas o dia que não faço comida dá para gente dar uma saidinha na rua, pegar um solzinho, volto, dou banho nos meninos, almoçam, os arrumo e levo para o colégio. Aí de tarde arrumo a casa, botar tudo em ordem, e a hora passa rápido, correndo, que não dá tempo, quando eu vejo é 5h30, hora de buscar os meninos. Mas nesse intervalo que eles estão na escola, eu lavo, passo, cozinho, passo roupa, dou uma faxina em algum lugar. E aí a hora passou voada e acabou.” (Erica, parda, 23 anos, trabalha na Asa Norte).

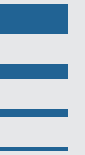
“Eu sinto dor na coluna. Eu estou até querendo fazer uma cirurgia... A gente sente cansaço de tarde. Quando eu passo muito roupa, à noite não tenho nem jeito de dormir. Deito para um lado, deito para outro, eu tenho problema de insônia também, aí junta à cansaço com a insônia, no outro dia você está toda quebrada... Sinto dor nas pernas também.” (Rebeca, 41 anos, negra, trabalha na Asa Norte).

Também existem as s agressões físi-

cas/psicológicas que ainda são um problema para a classe de trabalhadoras domésticas. Seus patrões, muitas vezes, se portam como seus senhores, assim como faziam com seus escravos. A dimensão dessas agressões se aprofunda ainda mais quando se dá entre patrão e empregada, se fazendo notória a relação de opressão de gênero também nessas relações.

“Ah, teve outro emprego que eu trabalhei lá, em 2002; aí, eu gostava muito de lá, a mulher gostava muito de mim, eu cuidei da... eu lembrei que eu cuidei de um bebê lá, e a gente se dava muito bem, eu com o bebê. Só que tinha um patrão que era muito antipático, ele queria me bater. Quando eu ia fazer faxina lá na sorveteria dele, ele se irritava comigo e brigava comigo, dizia que ia bater até na minha cara.” (Regiane, 32 anos, parda, mora em São Sebastião).

Como vemos acima, citado pela entrevistada, o medo e a coação ainda é coisa que acontece em casa com as mulheres, sendo elas patroas ou empregadas. Sendo o espaço doméstico pertencente à mulher, seus patrões e maridos são seus donos e senhores. Vemos, nos dias de hoje, essa lógica machista ainda vigorando no mundo,



bem como toda forma de discriminação com a modalidade de trabalho doméstico. Observamos isso na fala da entrevistada:

“Aqui nesse prédio teve uma moradora que já passou por aqui. Um dia eu dei bom dia para ela e ela não respondeu. E quando foi à noite, no mesmo dia, parece que, sabe quando o dia não é para ser aquele, que você não era nem para ter levantado da cama. Eu chamei o elevador e ela estava na garagem e ela deu boa noite e eu não quis responder também. E ela foi e falou assim: eu estou te dando boa noite por que é que você não responde? Eu falei: de manhã eu te dei bom dia e você não respondeu. Por que é que eu tenho que te dar boa noite? Aí ela ameaçou que ia falar para a senhora que eu moro. Mas morreu o assunto, eu não falei com a pessoa que eu moro, só comentei com o esposo dela, e ele foi e comentou para mim que ela não estava boa e tal, e mudou daqui, então foi embora. Então, eu achei uma falta de respeito. Então, no dia fiquei muito triste com ela. Mas passou.” (Deise, 29 anos, negra, trabalha em Águas Claras).

A desvalorização do trabalho doméstico se torna cada vez mais perceptível para

as trabalhadoras. Percebemos que o mito da democracia racial fortalece a ideia de que todos têm o mesmo direito e acesso, sendo as trabalhadoras domésticas entendidas como pessoas que simplesmente não querem um emprego melhor, percebemos isso na fala desta trabalhadora:

“Por que você não estuda, por que você não cresce? Uma vez doméstica, sempre doméstica. Doméstica não presta, não tem valor. Você vai ser toda vida lavadeira de prato. E aí deixa a gente muito triste. Mas fazer o quê? Eu não estudei. E eu dou graças a Deus por ter um emprego fichado e ainda na Carteira.” (Fernanda, 33 anos, Parda, trabalha no Lago Norte).

Percebemos que no decorrer dos séculos, mesmo com a “democracia racial”, a situação das trabalhadoras domésticas não se diferencia muito do das escravas (chamadas de mucamas). Ainda, percebemos que o mito do bom senhor se faz presente, mas sem uma mudança significativa na vida das trabalhadoras. Percebemos que esses mitos contribuem para que o trabalho doméstico, ainda nos dias de hoje, seja entendido como um trabalho a ser exercido de forma servil e tutelada. Nem a toda a

aproximação de senhores e escravos, trabalhadores e patrões transformou essa realidade, como afirma Joaze Bernadino-Costa:

O mito da democracia racial está diretamente relacionado com o mito do bom senhor (ou boa senhora), sobretudo quando se fala do nosso passado escravagista. De acordo com este mito, em função da intimidade, respeito e consideração existente entre senhores e escravos, não se desenvolveu um clima de hostilidade racial entre nós como em outras paragens. (BERNADINO-COSTA, 2007, p. 50).

A mudança de paradigmas para as trabalhadoras domésticas não virá apenas da mudança da legislação, mas, também de uma mudança estrutural nos parâmetros desta sociedade que é fundada no racismo, machismo e preconceito de classe. A relação das trabalhadoras e empregadores faz parte da própria construção social que temos no país, aonde uma categoria de pessoas detém o poder e outra não. Somente com uma nova estrutura sistêmica teremos reais avanços para as trabalhadoras domésticas.

CONCLUSÃO

Constatamos neste trabalho que a partir da dinâmica entre raça, gênero e classe estabelecida pela sociedade moderna e pelo capitalismo, o trabalho doméstico se configura em uma das profissões mais subalternizadas na contemporaneidade. Essa ocupação carrega diversos resquícios do período escravista, tornando problemático o desenvolvimento da profissão na forma legalista, moral e ética.

Consideramos a mulher negra como o sujeito com mais malefícios no contexto do trabalho doméstico, visto que ela carrega todos os signos dos preconceitos que balizam a exploração da classe trabalhadora. Compreendemos, a partir de todo o trabalho realizado aqui, que o trabalho doméstico só terá uma constituição mais justa para as trabalhadoras domésticas a partir de uma mudança estrutural de pensamento da sociedade brasileira.

RERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNARDINO-COSTA, Joaze. *Sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil: teorias da descolonização e saberes subalternos*. Tese de Doutorado, Sociologia, Universidade de Brasília, 2007.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. Ciências Sociais Hoje 2, ANPOCS, Brasília, 1983, p. 223-244.

KOFES, Suely. *Mulher/Mulheres: identidade, diferença e desigualdade na relação entre patroas e empregadas*. Campinas, Editora Unicamp, 2001.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América latina. *Em libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lanber (org). Colección CLACSO, ciudad autônoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro de 2005, p. 227-278.

SANTOS-STUBBE, Chirly. Cultura, cor e sociedade: A questão da etnicidade entre as empregadas domésticas. In: *Revista Estudos Afro-Asiáticos*. 33, cidade, 1997, 20 páginas.

SOUZA, Leda Maria Teles de. *Dependência de Empregada: O espaço da Exclusão*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista de estudos feministas*, v. 10, n. 1, 2002, p. 171-188,

LIMA, Márcia. RIOS, Flavia. FRANÇA, Danilo. Articulação Gênero e Raça: A participação das mulheres negras no mercado de trabalho (1995-2009). *Dossiê mulheres negras: Retrato das condições de vida das mulheres negra no Brasil*. IPEA, 2013.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Editora USP; Anhembi, 1964. v. 1-2.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. Contém as emendas constitucionais posteriores. Brasília, DF: Senado, 1988.

TELLA, Marco Aurelio Paz. Rap, memória e identidade. In: ANDRADE, Elaine Nunes de (Org.). *Rap e educação, rap é educação*. São Paulo: Selo Negro, 1999.



Maconha e preconceito: representações sociais de uma droga

João Victor Pacifico

Damasceno Rocha¹

¹Estudante de graduação em Letras - Português Bacharelado, Ago/2011 a Dez/2015. UnB - Universidade de Brasília. Campus Darcy Ribeiro, Asa Norte, Brasília, DF. CEP 70910-900. Email: *joaovictorpd@gmail.com*.

Telefone: (61) 8141-6348

Orientadora: Isabela Lara Oliveira

RESUMO: Este artigo tem por objetivo analisar a construção do preconceito acerca da maconha e seus usuários no Brasil, e como isso se reflete atualmente na imprensa. Os marcos teóricos são a Teoria das Representações Sociais e o conceito psicossocial de atitude, além dos conceitos de cultura, conforme Geertz, e de constituição social de significados, segundo Berger & Luckman. Procedeu-se análise qualitativa dos textos do jornal Folha de S. Paulo que continham a palavra maconha, utilizando-se o *software* Alceste. A análise do discurso evidenciou diferentes significados atribuídos à maconha, mas ela continua sendo associada com as camadas mais pobres da população.

PALAVRAS-CHAVE: *Cannabis*, Maconha. Representações Sociais. Mídia. Preconceito

ABSTRACT: This article aims to analyze the construction of prejudice over marijuana and its user in Brazil and how it is reproduced in press nowadays. The theoretical basis are the Social Representations Theory, the psychosocial concept of attitude, as well as the concepts of culture, as developed by Geertz and of social construction of meaning, as proposed by Berger & Luckman. It was made a qualitative analysis of all texts from the newspaper Folha de S. Paulo which contained the word *maconha*, using the software Alceste. The discourse analysis showed different meanings assigned to cannabis, but it is still associated with the poorest strata of society.

KEYWORDS: *Cannabis*. Marijuana. Social Representations. Media. Prejudice.

INTRODUÇÃO

Entende-se por droga qualquer substância que altera várias funções do organismo: percepção, conduta, motricidade etc. Mas, cujos efeitos, consequências e funções estão condicionados às definições sociais, econômicas e culturais do grupo que consome a droga (ECHEVERRÍA, 2004). Azevedo (2000) define psicoativo como “Substâncias que ao entrarem em contato com o organismo, sob diversas vias de administração, atuam no sistema nervoso central produzindo alterações de comportamento, humor e cognição, possuindo grande propriedade reforçadora sendo, portanto, passíveis de auto-administração” e considera sinônimo de droga.

A compreensão acerca das drogas variou ao longo da história da humanidade (SANTOS et al., 2012). Tendo em vista que a cultura e as práticas sociais tanto engendram como se alicerçam numa teia de significados compartilhada pelas pessoas (BERGER & LUCKMAN, 2004), é possível dizer que os significados acerca das drogas tanto contribuem para fundamentar seus contextos de uso, como justificam o seu

uso nesses espaços sociais.

As representações sociais (MOSCOVICI, 1961) cumprem um papel importante na construção de senso comum sobre diferentes objetos sociais. Por outro lado, os sentidos variam no tempo e, também, se transformam mediante suas condições sociais de produção.

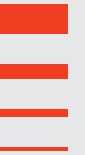
A maconha (*Cannabis sp*) é uma das substâncias psicoativas mais antigas e amplamente usadas pela humanidade (DOCE & SAEZ, 2006; SAAD, 2010). As evidências mais antigas do seu uso datam aproximadamente de 12.000 a.C. quando houve a domesticação da espécie *Cannabis sativa* (SAAD, 2010). Suas fibras eram usadas para a fabricação têxtil há 10.000 anos (SAAD, 2010), e usada como medicamento para diferentes enfermidades na China, por exemplo, desde o século XXVIII a.C. (SAAD, 2010).

Os primeiros registros da *Cannabis* no Ocidente aparecem na cultura grega, em que era usada em uma bebida feita com várias ervas, com finalidade recreativa e hedonística, sendo, inclusive, associada ao vinho (REMINI, 1983), e também para fins têxteis e medicinais (REMINI, 1983; DOCE & SAEZ, 2006). Apesar do uso amplo e disse-

minado da planta em todos os continentes, a partir do século XIV o uso foi sendo progressivamente demonizado e proibido por lei. (ESCOHOTADO, 2008; HERENCIA, 2012)

As primeiras associações explícitas da maconha ao universo simbólico do mal, e suas proibições legais, datam da Idade Média Europeia. Entre as proibições mais antigas está a sua interdição no Egito, entre 1378 e 1393 (HERENCIA, 2012). Nesse mesmo período a Igreja Católica buscou controlar as práticas curativas, limitando-as a um pequeno número de terapêuticas permitidas. Em 1484, por exemplo, o papa Inocente VIII declarou que o uso de *Cannabis* em unguentos e preparações estava incluído no sacramento da missa satânica (HERER, 1993), persistindo até a atualidade a ideia da maconha como uma planta associada ao universo simbólico do mal, e em oposição às práticas e moral cristã.

Por outro lado, a proibição e a demonização, também, coexistiram com o cultivo, e a pesquisa para fins industriais, a qual, por meio da produção do linho-cânhamo, foi um dos motores das grandes navegações e da economia mundial nesse momento (VIDAL, 2008; SAAD, 2010, 2011).



Essa importância econômica do cânhamo em nível mundial se revela, por exemplo, no incentivo a seu cultivo nas colônias portuguesas e espanholas, que inicia no Chile a partir de 1545 (HERENCIA, 2012). No Brasil, o primeiro registro da presença da *Cannabis* vem de um decreto editado em 1783, pelo vice-rei Marquês de Lavradio, que fundou a Real Feitoria do Linho Cânhamo no município de Canguçu (atual município de Pelotas, no Rio Grande do Sul) (SAAD, 2010, 2011), com o objetivo de abastecer a demanda do império e exportar para outros países europeus.

Alguns pesquisadores consideram que a planta teria vindo para o Brasil com os escravos africanos (Serviço Nacional de Educação Sanitária, 1958; CNFE, 1959; VIDAL, 2008; SAAD, 2010) os quais efetivamente a usavam para o lazer, também para o trabalho braçal, na medicina popular e em cultos religiosos afro-brasileiros. De um modo geral essa hipótese se justifica por meio de argumentos históricos e linguísticos, tendo em vista o hábito da população negra de usar a planta em diferentes contextos: no trabalho, na medicina popular, no lazer e na religião. Até a metade do século XX,

a *Cannabis* era conhecida no Brasil como Liamba, Diamba, Riamba, Fumo de Angola, Pito de Pango e Maconha, entre outras designações que remetem à cultura africana (VIDAL, 2008).

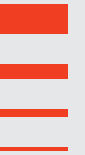
A hipótese da origem africana do maconhismo brasileiro foi defendida inicialmente pelo médico Rodrigues Doria, em 1915, que então contestou a ideia prevalente no senso comum e nos dicionários da época, de que a maconha seria tipicamente americana (DORIA, 1915/1958; CNFE, 1959). A ideia da origem africana foi corroborada por vários autores como Barbosa, Iglesias, Botelho & Pernambuco, Pereira e Péres em um compêndio publicado pelo Ministério da Saúde sobre a planta na década de 50, os quais não citaram qualquer outra fonte a respeito, a não ser o artigo de Doria (BARBOSA, 1958; BOTELHO & PERNAMBUCO, 1958; PEREIRA, 1958; PÉRES, 1958; IGÉSIAS, 1986; CAVALCANTI, 1998).

Com efeito, a defesa e a prevalência da compreensão de uma origem africana para a maconha brasileira e seus usos (hedonístico, medicinal, religioso) contribuíram em grande medida para a constituição dos preconceitos relativos à planta, tendo

em vista sua associação a outros preconceitos já existentes em relação à cultura negra (ADIALA, 1986).

Nesse contexto de pesquisas médicas desfavoráveis, do início das proibições jurídicas em nível mundial e de uma associação da planta aos negros, paulatinamente, a maconha foi sendo percebida como uma substância deletéria e perigosa para a saúde do corpo, da mente e da sociedade. Entre outras expressões pejorativas que expressam essa compreensão está aquela cunhada pelo médico Rodrigues Doria (1958), que considera a *Cannabis* o “ópio dos pobres”. (BUCHER, 1992)

Com a ampliação da mídia impressa no Brasil, a partir da década de 1950, os jornais passaram a cumprir um papel importante na constituição e difusão do preconceito acerca da maconha e seus usuários. Nesse processo, entendido como parte importante da dinâmica dialética mais ampla de constituição social de significados (BERGER & LUCKMAN, 2004) na sociedade brasileira, o preconceito à maconha se constituiu e se transformou. Se formou, inicialmente, por meio da associação da planta às populações negras e por meio de



um discurso médico-científico, que questionava as propriedades terapêuticas milenares da *Cannabis*, bem como a considerava deletéria para a saúde pessoal e coletiva. Mais tarde, por meio da interação social das pessoas e da difusão de novos conteúdos sobre a planta, especialmente pela mídia, esse preconceito foi ganhando novas dimensões, imagens e argumentos, a partir da correlação da planta a outros objetos de interesse social, de um modo geral, também imbuídos de conotações negativas. Entre eles: o crime; a favela; a violência; e diferentes populações marginalizadas na sociedade.

A importância da mídia na formação das Representações Sociais (RS) é ressaltada por diversos autores (CAVALCANTI, 1998; GALVÃO, 2009; COENGA-OLIVEIRA, 2011), entre os quais Moscovici, que em seu estudo seminal das RS sobre a psicanálise (MOSCOVICI, 1961) analisou o papel da imprensa na incorporação da psicanálise ao senso comum por meio das RS.

Tendo em vista o papel fundante que as representações sociais cumprem no pensamento social (MOSCOVICI, 1961), e a mídia como um veículo privilegiado no pro-

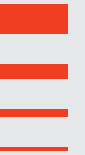
cesso de constituição social de significados, este artigo tem como objetivo analisar brevemente como se constituiu o preconceito acerca da maconha e seus usuários no Brasil, por meio da análise do discurso veiculado no jornal Folha de São Paulo entre os anos de 1960 a 2012. Nesse sentido, busca trazer uma compreensão de aspectos importantes da construção social da maconha na sociedade brasileira ao longo do século XX.

Adotou-se como marco teórico a Teoria das Representações Sociais (MOSCOVICI, 1961; SÁ, 1995; GALVÃO, 2009; COENGA-OLIVEIRA, 2011), o conceito psicossocial de atitude, o qual compreende estereótipo, preconceito e discriminação (LIMA, 2011), além de apoiar-se nos conceitos de cultura, conforme desenvolvido por Geertz (1978) e de constituição social de significados segundo proposta de Berger & Luckman (2004).

REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A MACONHA

A percepção do ambiente social, com toda a sua complexidade, só é possível pela sua simplificação. Nesse sentido, classificamos as pessoas em categorias, de modo a definir e separar diferenças físicas e sociais, e identificar os indivíduos como pertencentes ao endo (próprio) ou ao exogrupo (alheio) (COENGA-OLIVEIRA, 2011). A categorização não só cria os grupos, mas orienta a relação entre eles (GALVÃO, 2009). Essa mesma categorização sustenta as representações sociais e a atitude em relação aos grupos.

Conforme Moscovici (1961/1978, citado por GALVÃO, 2009), uma representação social é um corpo de conhecimentos e, também, uma atividade psíquica, pela qual os homens tornam inteligível a realidade física e social. Constitui a realidade de um grupo sobre determinado objeto socialmente relevante (e.g. a maconha), a qual orienta e justifica comportamentos do mesmo grupo e dos indivíduos que a compõem (GALVÃO, 2009). O termo Representações Sociais denomina não só esse conhecimento,



mas também a corrente teórica que estuda esse mesmo fenômeno (SÁ, 1995).

A atitude se compõe de um elemento cognitivo (estereótipo), um afetivo (preconceito) e um comportamental (discriminação) (COENGA-OLIVEIRA, 2011). Estereótipos são generalizações sobre um grupo, que, naturalmente, tendem ao favoritismo do endogrupo (COENGA-OLIVEIRA, 2011). Criado o estereótipo, é possível o preconceito, ou seja, uma atitude hostil em relação a uma pessoa ou grupo, com base nas características negativas atribuídas ao grupo (COENGA-OLIVEIRA, 2011; LIMA, 2011). Ainda, o preconceito é definido antes de um exame ponderado (pré-conceito) e mantido, mesmo quando as evidências o invalidam (LIMA, 2011).

Como o estereótipo implica a atribuição de características indesejáveis a um grupo e seus membros, a categorização de uma pessoa dentro desse grupo leva a um julgamento desfavorável desse indivíduo por causa dessas características inadequadas de que é presumivelmente dotado (LIMA, 2011). Por fim, a discriminação é o comportamento aversivo sustentado pelo preconceito (COENGA-OLIVEIRA, 2011).

Desse modo, a sociedade criou atitudes em relação aos usuários de drogas, que se relacionam com a maneira como essa sociedade encara as próprias drogas, e que se constrói e se modifica com o tempo.

Até o século XIX predominava a concepção de droga como uma substância que poderia trazer benefícios ou riscos, a depender da quantidade administrada e da intenção de quem administra. Nessa mesma época, em meio à Revolução Industrial, o álcool e o ópio passam a ser associados à improdutividade no trabalho e à imoralidade. Esses conceitos empíricos levaram médicos a estudarem o uso de álcool, levando-os a considerarem esse hábito como uma doença. Além disso, o mal que a bebida causa ao usuário deixa de ser visto como consequência da maneira de uso, e passa a ser considerado uma malignidade inerente à substância (TRAD, 2010).

O fim do século XIX já se caracterizou pela associação entre drogas e crime. Mais do que isso, substâncias como o álcool foram apontadas como a causa da violência e da pobreza, levando a *New York Association for Improving the Condition of the Poor* a comunicar que “a maioria dos pobres da

cidade e do Estado assim o são por indolência ou por intemperança no uso de bebidas alcoólicas ou por outros vícios” (ADIALA, 2006).

No início do século XX, no Brasil, ocorre um intenso processo de urbanização e o êxodo de populações de ex-escravos, mestiços e indígenas para as cidades. Tais grupos passam a ser vistos como fonte de problemas sociais e sanitários (VIDAL, 2008). Os hábitos dessas pessoas tornam-se objeto de estudo. O controle das instituições e autoridades médicas e sanitárias, inclusive com a criação da Inspetoria de Entorpecentes, Tóxicos e Mistificações, responsável pela repressão às práticas religiosas de origem africana, afro-brasileira e afro-indígena, e também à maconha (VIDAL, 2008). Em 1938, durante o regime do Estado Novo, é criada a Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes (CNFE), que reuniu todos os esforços antidrogas numa só agência:

A Cannabis e seus usuários entraram nesse processo como o elo simbólico de caráter nacional que faltava para a unificação das iniciativas de combate às drogas. Como



planta psicoativa de uso bastante difundido em todo território brasileiro, a maconha se transforma no estandarte unificador dessas iniciativas, servindo como justificativa para a promoção das “medidas enérgicas de profilaxia” recomendadas pelos ‘especialistas’. (Vidal, 2008)

Adiala (1986), chama esse movimento de “eleição da maconha como o entorpecente nacional por excelência”. Para justificar o poder coercitivo e punitivo exemplar sobre o usuário de maconha, tal comissão se valeu do mito da origem africana da *Cannabis* brasileira, ou seja, da validação da hipótese de que a planta, e seus usos associados, teriam sido trazidos unicamente pelos africanos (ADIALA, 1986; VIDAL, 2008).

O CNFE publica em 1951 um compêndio de estudos brasileiros sobre a maconha, em 1958 publica uma segunda edição revista e atualizada e, em 59, uma revisão bibliográfica de toda a literatura científica brasileira até então sobre a *Cannabis* (VIDAL, 2008). Consta nessas publicações o artigo paradigmático de Rodrigues Doria “Os fumadores de maconha: efeitos e ma-

les do vício”, cujo tema principal é a origem africana da maconha brasileira (DORIA, 1915/1958). Aparecem também na coletânea trabalhos de Oscar Barbosa, Francisco Iglesias, Adauto Botelho & Pedro Pernambuco, Leonardo Pereira e Heitor Péres que reafirmam a origem africana da *Cannabis*, mas sem citar outra referência além do referido artigo de Doria (Serviço Nacional de Educação Sanitária, 1958; CAVALCANTI, 1998). Além disso, esses autores também defendem a repressão e criminalização dos usuários e elogiam o trabalho da polícia e da CNFE.

Dessa maneira o que se observou durante os dois últimos séculos foi a constituição e a transformação sócio-histórica do preconceito contra a maconha e seus usuários.

MÍDIA

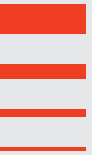
A mídia contribui para a transformação e circulação de bens simbólicos na sociedade, nesse sentido, ela não só veicula, mas também cria Representações Sociais (SOUZA & OLIVEIRA, 2008). A transmissão das RS pela mídia se dá por três sistemas de

comunicação: a difusão, que cria interesse pelo assunto; a propagação, que seleciona os conteúdos do assunto de acordo com os valores do grupo; a propaganda, que contrapõe o assunto novo aos pressupostos considerados verdadeiros pelo grupo (GALVÃO, 2009).

A Folha de S. Paulo se intitula “O jornal mais influente do Brasil” (Folha de S. Paulo, 2014a), sendo o diário de circulação nacional mais vendido no país. Configura-se portanto, num importante formador de opinião em escala nacional. Alexandre define comunicação de massa da seguinte maneira:

A comunicação de massa é dirigida a um grande público (heterogêneo e anônimo), por intermediários técnicos sustentados pela economia de mercado, a partir de uma fonte organizada, geralmente uma grande empresa (ampla e complexa), com muitos profissionais e aparelhagem técnica, extensa divisão de trabalho e correspondente grau de despesas. (ALEXANDRE, 2011)

Sendo assim a Folha pode ser considerada um meio de comunicação de massa



(MCM), o qual possui uma audiência anônima, embora o discurso do veículo seja destinado a um determinado grupo. Os MCM criam uma cultura de massa, ou seja, as próprias representações sociais (ALEXANDRE, 2001).

Dentro dessa abordagem, buscamos, neste trabalho, estudar as representações sociais sobre a maconha, com o objetivo de analisar como essa droga foi investida de preconceito no Brasil. Para tanto, analisamos os textos veiculados pelo jornal Folha de S. Paulo que mencionam a palavra maconha.

METODOLOGIA

Inicialmente foi feita ampla revisão bibliográfica sobre a história da *Cannabis* no mundo e no Brasil, os aspectos sócio-históricos, culturais e jurídicos associados à planta, o processo de criminalização de psicoativos no Brasil e no mundo ao longo do século XX. Foram revisadas também pesquisas qualitativas e quantitativas já realizadas sobre psicoativos e *Cannabis*, por meio das representações sociais presentes na mídia. Com essas informações, foi cons-

truída uma linha do tempo com marcos históricos relativos à maconha, seus usos e suas proibições. Em seguida, foi elaborado um quadro teórico com os conceitos de RS, cultura, construção social de significado, e um levantamento etimológico das palavras cânhamo, banguê, pango, diamba e maconha. Esse estudo preliminar serviu de aporte teórico para a realização da presente pesquisa. A seguir, prosseguiu-se com a análise do processo de criminalização do consumo de psicoativos ao longo do século XX, por meio da leitura de textos científicos sobre esse processo, e de artigos de época.

Para a construção do *corpus* semântico foi feita uma busca no banco de dados da Folha de S. Paulo (Folha de S. Paulo, 2014b) com a chave de busca “maconha”. De um total de 12.225 matérias, foi selecionada uma amostra de 6,84%. A amostra foi construída selecionando-se as matérias com a palavra-chave em anos, meses e dias alternados. Por exemplo, no ano de 1960 foram recolhidas 6,84% das matérias publicadas com a palavra-chave nos meses de março e setembro, sendo que a coleta em cada mês iniciou-se pela primeira reportagem publicada. Já em 1962, foram coleta-

das 6,84% das reportagens veiculadas nos meses abril e outubro, sendo que a coleta iniciou-se pela segunda matéria publicada em cada mês, e assim por diante. O *corpus* final é constituído de 837 matérias publicadas de março de 1960 a maio de 2012. Em seguida, as matérias coletadas foram digitalizadas (ou formatadas, quando as matérias já estavam disponíveis no formato eletrônico) para, em seguida, a íntegra do *corpus* semântico ser processada pelo *software* Alceste 2010. O Alceste processa dados textuais e calcula a co-ocorrência das palavras no texto com uma palavra-chave, no caso, maconha. As palavras são definidas como formas mínimas, sem flexão, por exemplo: a forma mínima drog corresponde à ocorrência das palavras droga, drogado, drogadição etc. A co-ocorrência da forma mínima com a palavra-chave é dada pelo índice qui quadrado (Q²).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O tratamento realizado pelo Alceste indicou a presença de seis classes temáticas, divididas em três grandes eixos. O eixo 1,

composto pelas classes 1 e 5, reúne os discursos relacionados às abordagens científicas e médicas sobre a *Cannabis*, e às discussões das leis sobre a maconha. O eixo 2, composto pelas classes 3 e 6, reúne discursos relativos à cultura canábica, e o eixo 3, composto pelas classes 2 e 4, reúne os

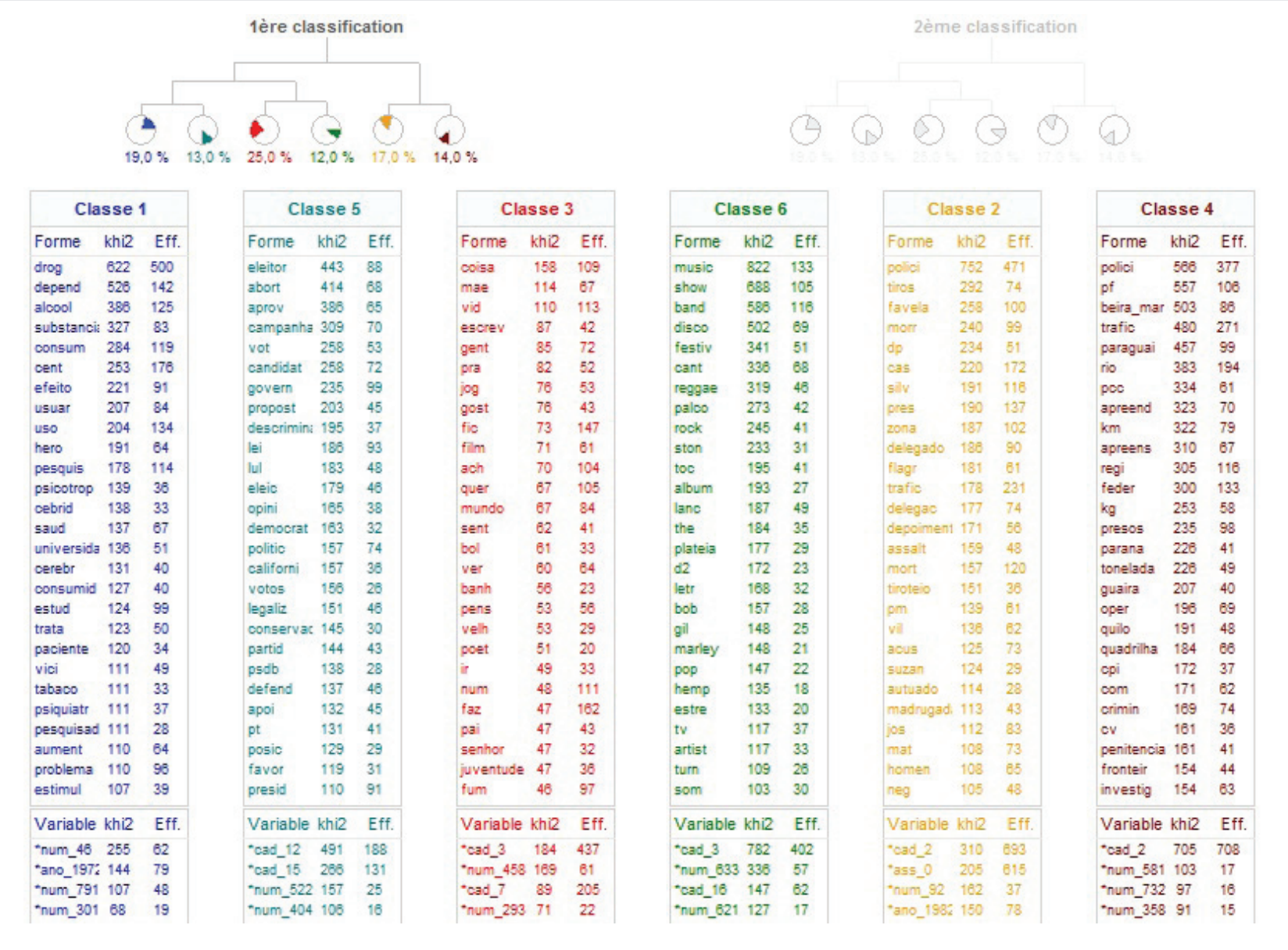
discursos relacionados ao crime. A Figura 1 mostra como se compõem as classes.

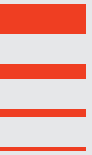
Nessa imagem, o gráfico acima e à esquerda mostra a classificação hierárquica descendente das classes. As classes estão divididas em eixos e, mais acima, em ramos, mostrando a proximidade se-

mântica entre elas. Abaixo de cada classe está a porcentagem de UCEs (Unidade de Contexto Elementar, ou seja, cada um dos textos do jornal) dessa classe em relação ao total do *corpus*. O gráfico acima e à direita é uma análise alternativa à primeira, que pode retornar diferentes eixos, classes, termos e valores de co-ocorrência. No caso da presente pesquisa, as duas análises são idênticas, o que nos indica que há um alto grau de confiabilidade nesses resultados, e as relações de proximidade e distância entre os eixos, entre as classes e entre os termos são muito fortes.

As tabelas listam os principais termos significativos de cada classe em ordem decrescente de co-ocorrência . Na coluna da esquerda temos os termos na forma mínima, na coluna do meio o índice Q^2 e na coluna da direita o número de ocorrências desse termo na respectiva classe. Mais abaixo na tabela, temos a mesma representação para as variáveis que utilizamos na construção do *corpus*. As variáveis são *num (número da UCE), *ano (ano em que foi veiculada a matéria), *cad (os cadernos dentro do jornal) e *ass (assinatura; atribuímos o valor 0 para textos não assinados,

Figura 1 – Os três eixos divididos em seis classes. Fonte: Alceste





ou seja, notícias e 1 para textos assinados, ou seja, matérias, artigos, colunas de opinião e crônicas).

Os eixos 1 e 2 pertencem ao mesmo ramo, diferente do eixo 3. Isso mostra uma distância entre as representações presentes nos dois ramos. Como veremos adiante, é possível se falar em uma delimitação de raça e classe entre esses dois ramos diferentes de representações sociais sobre a maconha. A seguir, descrevo, sucintamente cada um dos eixos, para depois analisá-los. Ao listar os termos de uma classe, uso a forma mínima e, entre parênteses, algumas palavras correspondentes à forma mínima dentro da respectiva classe, sem a pretensão de exaurir todas as ocorrências dessa forma mínima. Quando necessário, apresento também o Q^2 correspondente após vírgula.

EIXO 1

A classe 1 trata a maconha como uma droga do ponto de vista médico-científico e no contexto de outras substâncias psicoativas, como álcool, tabaco e heroína. O discurso contido nessa classe foca-se nos aspectos

psicofarmacológicos da maconha, em geral ressaltando seus efeitos negativos sobre o usuário. Trata-se, portanto, de um discurso que se interessa pelo consumo de psicoativos como um problema de saúde pública.

Os principais termos significativos dessa classe são drog (droga, drogas, drogadição), $Q^2=622$; depend (dependente, dependência), $Q^2=562$, e alcool (álcool, alcoolismo), $Q^2=386$. Em geral, os termos listados são restritos ao jargão científico, como substância, consumo, efeito, pesquisa, psicotrópico etc.

A classe 5 compreende temas polêmicos sobre os quais a sociedade deve se posicionar. De modo geral, os enunciados se inscrevem em discursos de políticos, que, durante o período eleitoral são instigados a se posicionar sobre o tema, dentre outros temas polêmicos, tais como aborto, união homoafetiva, maioria penal, pena de morte. Exemplo: Nilmário disse ser a favor da união civil de homossexuais e da descriminalização do uso da maconha. Afirmou ser favorável ao aborto, mas defendeu que a rede pública de saúde trate mulheres que recorrem a serviços clandestinos. (uce nº 5930 $Q^2 = 38$ ano_2006, mhist_3, mjur_4,

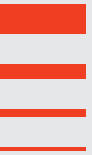
mpol_3)

Os principais termos são eleitor (eleitoral, eleitores), $Q^2=443$; abort (aborto, abortou), $Q^2=414$, e aprov (aprovação, aprova), $Q^2=386$. A relação do vocabulário dessa classe com as notícias do período eleitoral é bem evidente, compondo o restante da classe palavras como campanha, votar, candidato, eleições, PT, PSDB etc.

Essas classes se relacionam, na medida em que a abordagem científica e as opiniões de especialistas embasam a formação de opinião, tanto nos assuntos de saúde como nos de política.

EIXO 2

A classe 3 corresponde ao discurso do próprio usuário e é a maior classe do *corpus* analisado. De um modo geral, os textos não tratam diretamente do tema da droga ou da maconha, mas expressam um contexto cultural e ideológico: Resta a esperança de que nossos papais, Carter e Brezhnev, nos preparem uma saída de mundo igualmente rápida, mas que não será servida com kisuco. Será em chamas! Fica um



consolo: se vier não dará tempo de fazer especiais de TV do tipo holocausto. Tão vendo? Há sempre um lado bom das coisas. (uce nº 531 Khi2 = 31, ano_1978, mhist_2, mjur_2, mpol_2)

Esses textos pertencem a gêneros literários e não jornalísticos, como a crônica, o conto e a resenha. Têm um estilo mais livre e um registro menos formal do que o restante dos textos. Os termos listados nessa classe têm um baixo índice de co-ocorrência com a palavra maconha, pois essa aparece apenas uma vez por texto, e não relacionada com o tema central, apenas fazendo parte de algum comentário. Além disso, o vocabulário dessa classe é muito diverso e, portanto, os valores estatísticos são mais diluídos.

O maior índice de co-ocorrência foi encontrado para a palavra coisa, o que mostra como o vocabulário dessa classe é disperso e também informal. A presença de termos como vid (vide, vidente, vida), escrev (escrevo, escrever, escreveu), film (filme, filmado), poet (poeta, poetisa), juventude, pai e mãe são exemplares para mostrar o conteúdo desses textos, que tratam de temas pessoais para o autor e, também, de produtos ar-

tísticos como filmes e livros.

A Classe 6 expressa as representações sobre a maconha relacionadas ao universo da música. A própria palavra music (músico, música, musical) é a que tem maior índice de co-ocorrência com maconha em todo o *corpus*. Essa classe é composta de resenhas e chamadas sobre shows ou livros, e, também, notícias e textos opinativos relativos a músicos que se identificam publicamente como usuários da erva, como Planet Hemp, Bob Marley, Gilberto Gil e Bob Dylan.

Essa classe se relaciona com a 3 por apresentar um discurso transmitido através dos meios culturais (música, literatura, cinema) e que não aborda a droga como um problema de saúde ou de segurança. Além disso, em ambas as classes, a variável mais presente foi *cad_3, ou seja, o caderno Cultura.

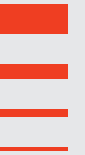
EIXO 3

A classe 2 foi denominada “Boletim de Ocorrência (BO)”, porque o texto jornalístico se apropria do estilo dos boletins policiais, informando crimes cotidianos e seus

autores. As matérias de referem a vários tipos de crimes, nem sempre havendo qualquer associação dos criminosos com o tráfico ou uso de drogas: Negão foi autuado em flagrante várias vezes por assaltos e dias depois solto. Os policiais culpam a justiça por isso. Mata até companheiros de crime e vive na Vila Progresso. Ele teria sido baleado em tiroteio com a polícia ou bandidos, mas até agora não procurou um pronto-socorro para se medicar. (uce nº 867 Khi2 = 45, ano_1982, mhist_2, mjur_2, mpol_2)

Matador de V. Brasilândia é acusado de 8 homicídios. Nelson Ezequiel da Silva, 19 anos, o Nelsinho, é suspeito de matar sete ou oito pessoas, a maioria residente perto de sua casa, à rua Alfredo Lucio, 760, no bairro de Santa Teresinha, Vila Brasilândia, zona norte da cidade. ” (uce nº 863 Khi2 = 37, ano_1982, mhist_2, mjur_2, mpol_2)

Os termos mais significativos da classe são polici (polícia, policial, policiais), Q²=752; tiros, Q²=292; favela (favela, favelados), Q²=258; morr (morreram, morro), Q²=240, e dp (Departamento de Polícia), Q²=234. Esse vocabulário está relacionado com o combate ao tráfico de drogas dentro



das cidades, nas favelas. A maioria dessas notícias é de fatos ocorridos no colar metropolitano de São Paulo e interior do estado. Dentre os termos mais significativos da classe, encontra-se, também, nomes como Silva, José e Souza, mostrando como a população pobre é identificada nesse tipo de notícia. Segundo Oliveira & Almeida (no prelo), há nessas matérias uma objetivação do problema das drogas nessas pessoas; droga, usuário e traficante se igualam e são abordados a partir de uma perspectiva policial punitiva. Já a classe 4 expõe o grande narcotráfico. Os termos mais significativos da classe são polici (policiamento, Polícia Federal), Q²=566; pf (Polícia Federal), Q²=557; beira_mar (Fernandinho Beira-Mar, Q²=503, e trafic (tráfico, traficante, Q²=480). Diferentemente da classe 2, aparece aqui o tráfico internacional, com frequente menção a Paraguai e Bolívia, além das organizações criminosas Primeiro Comando da Capital (PCC) e Comando Vermelho (CV). Essas duas últimas classes compõem o eixo policial-criminal, e reproduzem o mesmo discurso, de combate às drogas com enfoque policial e repressivo, mas em diferentes dimensões.

A relação entre essas duas classes é muito forte e o estilo dos textos é homogêneo. Em ambas a variável mais significativa é *cad_2, ou seja, o caderno policial. Além disso, o termo polici aparece em ambas, mesmo que em geral, não com as mesmas formas completas. No entanto, se fôssemos considerar todas essas ocorrências – além de outras variações, como PM e PF – como um único termo, ele apresentaria o maior Q² e o maior número de ocorrências.

AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DA MACONHA NA FOLHA DE S. PAULO AO LONGO DO TEMPO

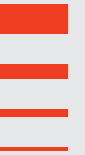
A partir das décadas de 1960/70, as estratégias de prevenção ao uso de drogas tomam novas características (TRAD, 2010). É o período da Política de Segurança Nacional no Brasil e da Guerra às Drogas nos EUA (DAMASCENO, 2010). Também é quando a maconha chega às páginas da Folha de S. Paulo. O discurso antidrogas agora passa a criar dicotomias do tipo usuário/não usuário, droga lícita/droga ilícita, droga perigosa/droga inofensiva, uso médico/uso não

médico (TRAD, 2010). Nas notícias dessa época é comum a maconha ser associada a outros tipos de crimes: Maconha e crime continuam juntos [...] 60 por cento dos delinquentes da capital são viciados em maconha. ” (uce nº 8, ano_1962, cad_1, ass_1, mhist_1, mjur_1, mpol_1).

Foi acusado por seus comparsas de ter fornecido maconha ao bando horas antes de sequestrarem a jovem [...] sob o efeito do entorpecente forçaram a moça a entrar no carro. (uce nº 14, ano_1964, cad_1, ass_0, mhist_1, mjur_1, mpol_2)

Muitas vezes também notícias sobre tráfico de maconha aparecem listadas numa mesma matéria com notícias de outros crimes não relacionados. Em 1968, há uma breve retrospectiva dos crimes hediondos no ano anterior, seguida de uma notícia mais recente sobre apreensão da erva (uce nº 23, ano_1968, cad_7, ass_1, mhist_1, mjur_1, mpol_2). A maconha também aparece nos jornais associada com outras drogas ilícitas:

“Numerosas pessoas [...] que herdaram um sistema nervoso desequilibrado, quando sofrem uma decepção ou um fracasso caem em profundo abatimento,



entregando-se com facilidade ao uso de drogas como a heroína, a maconha, os barbitúricos ou tranquilizantes.” (uce nº 12, ano_1964, cad_3, ass_0, mhist_1, mjur_1, mpol_2)

“A causa da alta quantidade de viciados estava nas chamadas drogas suaves, tais como a maconha e as pílulas estimulantes sumamente perigosas como trampo-lins para o uso de drogas muito mais fortes.” (uce nº 24, ano_1968, cad_3, ass_1, mhist_1, mjur_1, mpol_2)

Por outro lado, a contracultura e as reações a medidas abusivas usadas na repressão aos usuários (inclusive jovens brancos de classe média), geram uma nova representação da droga, como um fato social e associada a um estilo de vida (DAMASCENO, 2010; TRAD, 2010). Já o discurso médico e científico passa a ser bastante valorizado a partir da década de 1980, operando forças contraditórias. Quanto à prevenção, essa passa a focar atividades educativas, voltadas para escolares (pessoas que cursam Ensino Fundamental ou Médio) e baseadas em características biológicas do uso de drogas. Essas campanhas, no entanto, usam discurso pouco científico, e com

forte apelo emocional, destacando apenas os efeitos nocivos ao organismo (TRAD, 2010).

Na década de 1980 cresceu, entre segmentos formadores de opinião, uma “tendência liberalizante” acerca da questão da maconha e das drogas em geral (CAVALCANTI, 1998). Exemplos disso na Folha de São Paulo são os excertos abaixo, respectivamente, da socióloga Catarina Koltai e do psiquiatra Francisco Caldeira Filho:

“É preciso conhecer a questão com maior isenção, coloca-la em debate aberto, público, amplo, para que, de forma saudável, possamos compreendê-lo melhor. É preciso conhecer o que se passa no mundo, como governos diferentes enfrentam o fenômeno, para que não caiamos no fanatismo, na dureza, na incompreensão.” (uce nº 103, ano_1984, cad_3, ass_1, mhist_2, mjur_2, mpol_2)

“Praticamente, existe um não pensar sobre o assunto. O conjunto de leis foi elaborado num momento em que não se verificava no nível de consumo atual. Os fatores agora mudaram e a legislação precisa ser mais explícita em relação a cada tipo de droga. Defendeu, também, a necessi-

dade de a lei anti-tóxico ser reformulada, como todo o sistema jurídico do país.” (uce nº 105, ano_1984, cad_1, ass_0, mhist_2, mjur_2, mpol_2)

Seminários acadêmicos no Brasil da abertura debatem o tema; personalidades nacionais e internacionais se manifestam abertamente com relação ao consumo de maconha e a opiniões liberalizantes; cresce a opinião pública a respeito da descriminalização e da legalização; o mercado associado ao maconhismo (revistas, livros, filmes entre outros produtos) cresce e se diversifica (CAVALCANTI, 1998). Ao mesmo tempo, acirram-se também as respostas conservadoras a essas novas manifestações:

“Não conheço a lei 6.368, chamada dos tóxicos, mas, apoiado nessa legislação, o promotor da terceira vara criminal de Brasília indiciou três estudantes e um advogado por terem organizado um debate sobre a maconha. E ameaça enviar a polícia, invadindo a universidade, para impedir um novo debate sobre o mesmo assunto.” (uce nº 107, ano_1986, cad_2, ass_1, mhist_2, mjur_2, mpol_3)

Em 1980 começam as frequentes matérias sobre Fernando Gabeira, em que ele



explicita suas posições mais liberais a respeito das políticas de drogas.

“Fernando Gabeira, jornalista, exilado desde 70, voltou [em 1980] com a anistia provocando um repensar sobre a juventude brasileira. Nessa entrevista à Vera Saavedra Durão, Gabeira analisa o comportamento do jovem, defende-o da acusação de alienado e proclama a política de corpo como um dos temas que agitarão os próximos anos. ‘E em seguida’ em outros países já se dá no nível dos cantores populares, como Peter Tosh ou todos os cantores da Jamaica, o movimento negro da Jamaica [...] não era só um movimento musical. Era um movimento musical, com uma perspectiva diferente a respeito de uma droga, que é uma droga leve, e que é importante para a felicidade das pessoas.” (uce nº 73, ano_1980, cad_7, ass_1, mhist_2, mjur_2, mpol_2)

No mesmo ano é noticiada a prisão do músico Paul McCartney, por entrar no Japão com maconha. Além das matérias sobre famosos flagrados com drogas, ficaram comuns na década de 1980 textos literários (crônicas e contos, veiculados no jornal) fazendo referência à maconha. No texto literário a erva não aparece com qual-

quer relação ao crime, mas como objeto do cotidiano ou ligado a certos estilos de vida.

“Tô sacando, maconha é proibido, território nacional inteirinho, só que os artistas de televisão falam e gesticulam como maconheiro.” (uce nº 81, ano_1980, cad_3, ass_1, mhist_2, mjur_2, mpol_2)

Continuam frequentes no período as notícias de tráfico, mas em proporções muito maiores. Durante a década de 1990, mantém-se a grande quantidade de notícias sobre tráfico, em especial o grande narcotráfico. Inclusive noticia-se a guerra entre polícias e traficantes:

“Dois policiais ficaram feridos e quatro homens morreram na madrugada de ontem depois de uma troca de tiros.” (uce nº 151, ano_1990, cad_2, ass_0, mhist_3, mjur_3, mpol_3)

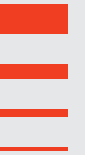
“A polícia encontrou na manhã de ontem no bairro coroa do meio, em Aracaju (SE), o corpo de outro menor acusado de envolvimento com a chamada guerra da maconha.” (uce nº 152, ano_1990, cad_2, ass_0, mhist_3, mjur_3, mpol_3)

Por outro lado, registra-se também prisões por posse de pequena quantidade de maconha:

“Foi preso em flagrante com 1,6 gramas de maconha.” (uce nº 157, ano_1992, cad_9, ass_0, mhist_3, mjur_3, mpol_3)

“Ele estava portando cerca de dez gramas de maconha e foi preso em flagrante.” (uce nº 171, ano_1992, cad_0, ass_0, mhist_3, mjur_3, mpol_3)

Na década de 1990 ocorre um aumento substancial no número de matérias veiculadas na Folha de S. Paulo sobre a maconha. De um total de 837 matérias no nosso corpus de análise, 138 são das décadas de 1960 a 1980, 206 da década de 1990, e 475 da década de 2000. Mais da metade (58,9% = 493 matérias) foi publicada no século atual. De maneira geral, as representações sobre a maconha expostas nesse veículo jornalístico no século XXI não diferem muito daquelas observadas na década de 1990, apenas o número de matérias é que tem crescido. Crescem também as cifras de apreensões de drogas; até a década de 80 elas se dão na escala de gramas, na década de 90 predomina o quilo e, de 2000 em diante, a tonelada. Vão aparecendo cada vez mais notícias sobre o narcotráfico nacional e internacional e também opiniões favoráveis à descriminalização da maconha,



relatos de famosos (na política e nas artes, em especial) que já fumaram, e referências a estudiosos do tema das drogas. Além disso, na década de 2000 noticia-se novas leis de drogas no mundo, como as que regulam o uso medicinal de Cannabis em alguns estados norte-americanos, a que descriminaliza o usuário de drogas na Califórnia, e até a liberação do cultivo de maconha para consumo próprio em algumas cidades naquele país.

Outro fenômeno da década passada foi a banda Planet Hemp, dentre outras que falam explicitamente sobre a erva nas letras e nos shows. Acima de tudo, o período atual (a partir de 2000) se caracteriza, na Folha de S. Paulo, por uma maior abertura para se falar sobre maconha e inclusive para se expressar opiniões diversas, como a defesa de uma nova política de drogas. Alguns colunistas chegam a dizer que o movimento liberalizante que acontece em outros países só depende do tempo para se dar também no Brasil; um colunista afirma:

“A maconha não virou norma, mas está deixando de ser desvio. A aceitação está induzindo ao abrandamento da legislação no mundo civilizado. ” (uce nº 391,

ano_2000, cad_2, ass_1, mhist_3, mjur_3, mpol_3)

CONCLUSÃO

A atribuição de preconceito é um processo dinâmico e complexo que começa com o estabelecimento de um grupo padrão (próprio ou endogrupo) e um externo (o “outro”, exogrupo). O preconceito contra a maconha, no Brasil, foi construído a partir da definição dos grupos: o brasileiro branco europeizado como padrão, e o africano negro escravizado como outro. O segmento médico brasileiro, de 1915 até a década de 70, se esforçou em associar estereótipos atribuídos ao negro com a maconha, argumentando que a planta teria sido trazida por esses da África.

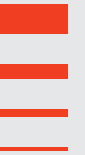
A associação Cannabis-negro, no entanto, caiu em desuso, à medida que o racismo declarado passou a ser condenado em nosso país, e que o uso de maconha passou a se difundir grandemente entre as classes mais altas da sociedade. O uso de Cannabis passou a ser comum a todas as classes e cores e, além disso, com a contra-

cultura – especialmente a partir da década de 1970 – essa droga passou a caracterizar também o jovem contestador, como um símbolo de liberdade e como alternativa a uma sociedade que a juventude rejeita. A discussão acerca da maconha, então, passou a ser mais presente na vida da classe média e nos meios de comunicação de massa, o que obriga todos a se posicionarem, aparecendo aí novos discursos.

Na análise do jornal Folha de São Paulo, pôde-se identificar diferentes significados atribuídos à Cannabis, por diferentes atores sociais: o discurso policial, que trata a maconha apenas como um produto ilegal que deve ser combatido; o discurso da ciência médica, que se interessa pelos efeitos da droga, especialmente os negativos, tratando a maconha como um problema de saúde e o usuário como um doente; o discurso político, que cita a maconha dentre temas polêmicos, que periodicamente entram em pauta, e o discurso dos artistas e intelectuais, que consideram a maconha uma escolha de estilo de vida.

No entanto, o tradicional discurso meramente criminal sobre a maconha aparece em determinados contextos e aliena-

do de outros discursos vários no mesmo jornal. Parece haver mais de um objeto social representados na palavra maconha, sendo que há um recorte de classe e de raça muito nítido entre eles. As representações associadas ao negro e à periferia não aparecem de forma algum nos discursos liberalizantes ou polemizantes sobre a maconha. A relação da maconha com a favela e com o crime, não está presente nas discussões políticas, médicas ou culturais, está restrita ao caderno policial. O racismo, que fez parte processo de estigmatização da Cannabis, não se expressa de maneira explícita nas matérias analisadas, mas está presente no estereótipo de favela, e na maneira como os maconheiros ou traficantes pobres são retratados no caderno policial.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADIALA, Julio Cesar. *O Problema da Maconha no Brasil*: Ensaio sobre Racismo e Drogas. Rio de Janeiro: Série Estudos, 1986.

ADIALA, Julio Cesar. *A Criminalização dos Entorpecentes*. Edição Independente, 2006.

ALEXANDRE, Marcos. O papel da mídia na difusão das representações sociais. *Comum*, 6(17), 2001. p. 111-125.

ALVES, Ygor Diego Delgado. *Um vício deselegante*: O preconceito racial e a transformação da maconha em problema público no Brasil. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1998.

AZEVEDO, Renata Cruz Soares de Azevedo. *Usuários de cocaína e AIDS*: um estudo sobre comportamento do risco. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, 2000.

COMISSÃO NACIONAL DE FISCALIZAÇÃO DE ENTORPECENTES. *Cannabis Brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1959.

BARBOSA, Oscar. O vício da diamba. In: SERVIÇO NACIONAL DE EDUCAÇÃO SANITÁRIA. *Maconha - Coletânea de trabalhos brasileiros*, Rio de Janeiro: Ministério da Saúde, 1958.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BOTELHO, Adauto; PERNAMBUCO, Pedro. Vício da diamba. In: SERVIÇO NACIONAL DE EDUCAÇÃO SANITÁRIA. *Maconha - Coletânea de trabalhos brasileiros*, Rio de Janeiro: Ministério da Saúde, 1958.

BUCHER, Richard. A Maconha na sociedade brasileira, ontem e hoje. In. BUCHER, R. *Drogas e drogadição no Brasil*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

CAVALCANTI, Bruno César. *Dançadas e bandeiras*: um estudo do maconhismo popular no Nordeste Brasileiro. Dissertação de Mestrado,

Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, 1998.

COENGA-OLIVEIRA Danielle. *“Se fosse Normal, Deus teria criado Adão e Ivo!” A Homofobia e a produção e regulação do sexo/gênero*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações, Universidade de Brasília, 2011.

DAMASCENO, Ana Paula Pinto. As representações sociais do usuário de maconha sob a política da segurança nacional nas décadas de 60/70. *Univ. JUS*, Brasília, 20, 2010. p. 1-85.

DOCE, Elisa Guerra; SAEZ, José Antonio Lopez. El registro arqueobotánico de plantas psicoactivas en la prehistoria de la Península Ibérica. *Complutum*, 17, 2006. p. 7-24.

DORIA, Rodrigues. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. In: SERVIÇO NACIONAL DE EDUCAÇÃO SANITÁRIA. *Maconha - Coletânea de trabalhos brasileiros*, Rio de Janeiro: Ministério da Saúde, 1958. (Original publicado em 1915)

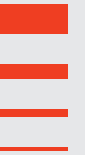
ECHEVERRÍA, A. *Representaciones sociales de las drogas de jóvenes urbano populares en proceso de rehabilitación en comunidad terapéutica*. Monografia, Escuela de Ciencias Sociales, Carrera de Psicología, Universidad de Chile, 2004.

ESCOHOTADO, A. (2008). *Historia General de las Drogas*. Madrid. Em: <http://www.escohotado.com/historiageneralde lasdrogas.asp> Acesso em: 9 de julho de 2013.

FOLHA DE S. PAULO. (2014). Institucional., em: http://www1.folha.uol.com.br/institucional/conheca_a_folha.shtml Acesso em: 5 de fevereiro de 2014.

FOLHA DE S. PAULO. (2014). Acervo. Em: <http://acervo.folha.com.br/> Acesso em: 5 de fevereiro de 2014.

GALVÃO, A. C. *Os Muros (In)Visíveis do Preconceito*: Um estudo das Representações Sociais das Pessoas que vivem com HIV/aids. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações, Universidade de Brasília, 2009.



GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HERENCIA, Carlos Antonio Ballesteros. *Los marcos informativos del cannabis en la prensa española*: aplicación de las teorías del “framing” y de la “agenda-setting”. Tese de Doutorado, Universidad Complutense De Madrid, Facultad De Ciencias De La Información, 2012.

HERER, Jack. *The emperor wears no clothes*. California: Hemp publishing, 1993.

IGLÉSIAS, Francisco de Assis. Sobre o vício da diamba. In: HENMAN, A., PESSOA JR., O. (Org). *Diamba Sarabamba*: coletânea de textos brasileiros sobre maconha. Sao Paulo: Ground, 1986.

LIMA, Marcus Eugenio Oliveira. Preconceito. In: TORRES, Ana Raquel Rosas; CAMINO, Leoncio; LIMA, Marcus Eugenio Oliveria; PEREIRA, Marcos Emanuel (Org.). *Psicologia Social*: temas e teorias (pp. 451-500). Brasília: Technopolitik, 2011.

MOSCOVICI, Serge. *La Psychanalyse*, son image, son public. Paris: PUF, 1961.

OLIVEIRA, Isabela Lara; ALMEIDA, Angela Maria. (no prelo). A construção social da maconha. *Psicologia & Sociedade*.

PEREIRA, Leonardo. O canhamo ou diamba e seu poder intoxicante. In: SERVIÇO NACIONAL DE EDUCAÇÃO SANITÁRIA. *Maconha - Coletânea de trabalhos brasileiros*, Rio de Janeiro: Ministério da Saúde, 1958.

PÉRES, H. Diambismo. In: SERVIÇO NACIONAL DE EDUCAÇÃO SANITÁRIA. *Maconha - Coletânea de trabalhos brasileiros*, Rio de Janeiro: Ministério da Saúde, 1958.

REMINI, E. *O barato da história*: Ensaio Etnobotânico Sobre a Cannabis. São Paulo: Escrita, 1989.

SÁ, Celso. Representações Sociais: o conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, Mary Jane (Org.). *O conhecimento no cotidiano*: as representações sociais na perspectiva da psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SAAD, Luísa Gonçalves. Medicina Legal: o discurso médico, a proibição da maconha e a criminalização do negro. *Revista da ABPN*, 1(2), 2010. p. 103-111.

SAAD, Luísa Gonçalves. O discurso da Medicina na proibição da maconha: preocupações acerca da composição racial na formação de uma República exemplar. In: Associação Brasileira de História (org.), *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH, 2011.

SANTOS, Maria de Fátima Souza; ACIOLI NETO, Manoel de Lima; SOUSA, Yuri Sá Oliveira. Representações sociais do crack na imprensa pernambucana. *Estudos de Psicologia*, 29(3), 2012. p. 379-386.

SOUZA, Márcia Rebeca Rocha de; OLIVEIRA, Jeane Freitas de. (2008). Fenômeno das drogas: análise de reportagens veiculadas em um jornal de Salvador. *Revista Baiana de Enfermagem*, 22/23(1, 2, 3), 2008. p. 145-156.

TRAD, Sergio. *A trajectória da prevação às drogas no Brasil: do proibicionismo à redução de danos e seus reflexos nas políticas locais*. Tese de Doutorado, Programa de doctorat d'Antropologia de la Medicina, Universitat Rovira i Virgili, 2010.

VIDAL, Sergio. (2008). Da diamba à maconha: usos e abusos da cannabis sativa e da sua proibição no Brasil. *Boletim Eletrônico BDV*. Em: http://www.koinonia.org.br/bdv/detalhes.asp?cod_artigo=304, Acesso em: 13 de abril de 2012.

YOUNG, Francis. Opinion and recommended ruling, findings of fact, conclusions of law and decision of administrative law judge. *The Matter of Marijuana Rescheduling Petition*, Docket No. 86-22, pp. 58-59. Administrative Law Court of the Drug Enforcement Administration, 1988.



Obsolescência programada: uma visão sobre sua presença e influência no modo de viver e consumir o planeta.

Denise Caixeta Borges¹

Lucas Gonçalves Simões Vieira²

¹Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília. E-mail: deborges93@gmail.com

²Graduando em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília. E-mail: simoes.vieira@gmail.com

RESUMO: Este trabalho apresenta o tema da obsolescência programada, com enfoque na relação entre produto e consumidor. A partir da identificação dos tipos de obsolescência, buscamos mapear a dinâmica do capital na produção e na substituição de tecnologias que têm impacto no cotidiano das pessoas, influenciando suas escolhas e seu modo de vida. Objetivamos pensar o paradoxo entre as possíveis mudanças nos hábitos de consumo das pessoas e a própria manutenção do sistema capitalista contemporâneo, tendo em vista o esgotamento dos recursos naturais e o impacto ambiental coletivo, causado por padrões de consumo estabelecidos pelo capital. Finalmente, elegemos o conceito de pegada ecológica como mediador conceitual da interface consumidor/consumo/ambiente; seus critérios de análise, ao incluírem a frequência com que as pessoas substituem seus aparelhos eletrônicos, apontam a importância do tema da obsolescência programada no debate sobre consumo sustentável.

PALAVRAS-CHAVE: Obsolescência Programada. Tecnologia. Consumo. Esteiras de Produção.

RESUMEN: Este artículo presenta el tema de la obsolescencia programada centrándose en la relación entre el producto y el consumidor. A partir de la identificación de los tipos de obsolescencia, buscamos trazar la dinámica del capital en la producción y la sustitución de tecnologías que tienen un impacto en los hábitos de las personas, que influyen en sus elecciones y su forma de vida. Por último, nos propusimos pensar la paradoja entre los posibles cambios en los hábitos de consumo de las personas y el mantenimiento del sistema capitalista contemporáneo. en vista del agotamiento de los recursos naturales y el impacto ambiental colectivo de los patrones de consumo establecidos por el capital. Finalmente, se optó por el concepto de huella ecológica como mediador conceptual de la interfaz consumidor/consumo/medio ambiente; sus criterios de análisis, que incluyen la frecuencia con que la gente reemplaza sus aparatos electrónicos, señalan la importancia del tema de la obsolescencia programada en el debate sobre el consumo sostenible.



³SCHNEIBERG, Allan; PELLOW, David N.; WEINBERG, Adam. “The Treadmill of Production and the Environmental State”. Chicago, 2000.

⁴“Treadmill of production”, este conceito aparece pela primeira vez no trabalho intitulado “The Environment” (1980) de Allan Schnaiberg.

Este ensaio tem por objetivo explorar uma das consequências do que diversos autores – como Pellow e Weinberg³ chamam, na tradição inaugurada por Schnaiberg, de *esteiras de produção*⁴: a obsolescência programada. Ao pensarmos os fluxos que se articulam a partir da relação do homem com a natureza, parece-nos apropriado observar que determinadas formas de produção e consumo são corresponsáveis pelo desequilíbrio na balança de acréscimos e retiradas nos fluxos ambientais. Nesse sentido, trata-se de um fenômeno que muito diz respeito à difusa e complexa questão ambiental; uma questão que, embora tenha certo protagonismo na agenda mundial e científica, somente em estudos mais recentes tem alcançado clareza e encaminhado determinações para além dos limites acadêmicos. O tema da obsolescência programada, outrossim, se revela reflexivo e instigante, à medida em que nos atinge em nosso cotidiano, e encerra-nos em um modelo de consumo já incorporado aos hábitos modernos de absorção – talvez forçada, de tecnologias em geral.

Entendemos aqui obsolescência programada como um mecanismo que o capi-

tal dispõe para produzir e fazer consumir cada vez mais mercadorias, em curtos espaços de tempo, bem como fazer com que essas mercadorias sejam absorvidas por seu habitual mercado consumidor; Mészáros, no capítulo 15, de seu livro “Para além do Capital”, identifica esse movimento no seu conceito de “taxa de utilização decrescente”, p. 639, segundo o qual, para que o capitalismo avance em direção ao contínuo crescimento, é necessário que se privilegie o consumo acelerado de bens que, antes de se esgotarem em suas potencialidades úteis, são descartados e substituídos pela “sociedade dos descartáveis”, p. 640. Isso só ocorre graças ao que Schumpeter *apud* Dupas (2008) chama de “destruição criativa”, que é a capacidade do sistema capitalista fazer criar e destruir necessidades e culturas de consumo por meio de inovações e aperfeiçoamentos tecnológicos. Toda tecnologia criada tende a se tornar obsoleta em algum momento da história, graças a esse movimento de destruição criativa. O que difere a obsolescência programada é a velocidade em que isso ocorre, e o conhecimento prévio de uma estimativa do tempo em que ela levará para

ser substituída.

Aqui, enunciaremos a ideia de que existem três formas de obsolescência programada que, apesar de se relacionarem intimamente, não podendo ser entendidas em separado, tem comportamentos ligeiramente diferentes dentro da sociedade de consumo.

Uma primeira forma de obsolescência é aquela que chamaremos de física, ou seja, que tem base material. Dentro dessa lógica de destruição criativa, produtos tecnológicos, que aqui pensamos principalmente como os de consumo individual (celulares, computadores pessoais, *tablets*, *smartwatches* etc.), são produzidos para que seu *hardware* não seja durável, sendo necessário a substituição em um curto prazo e, conseqüente, a compra de outro; essa substituição, por vezes, se refere somente à peças e elementos, que demandam assistência técnica especializada e, na maioria das vezes, cara, de forma que o sistema econômico força os indivíduos a adquirirem novas tecnologias desenvolvidas e incorporadas em novos produtos, ao invés de investirem em reparos, que não se justificam em razão de seu elevado custo ao



consumidor final, assim, de forma genérica, podemos acusar a curta vida útil desses produtos. Outro fator que influencia no reparo, ou não, de produtos, é a distância que os consumidores têm da tecnologia. A falta de conhecimento sobre o funcionamento daquele mecanismo impede que as pessoas tenham informações suficientes para decidir sobre sua troca ou manutenção.

Uma segunda forma de obsolescência – e, talvez, a que mais mereça a nossa atenção – é a que chamaremos de simbólica, porque não necessariamente representa um fim da vida útil do produto, mas a perda do valor simbólico que ele agrega ao portador. De acordo com Dupas (2008, pág. 80) “Marketing e propaganda criam objetos e serviços do desejo manipulando valores simbólicos, estéticos e sociais, segundo o clássico modelo schumpeteriano da ‘destruição criativa’”. Ainda nessa perspectiva, indivíduos abandonam seus produtos tecnológicos em detrimento de novos, mesmo que esses não representem grandes mudanças tecnológicas ou modificações no seu uso, porque a posse desses novos produtos tem um significado de distinção/ pertencimento dentro do nicho so-

cial em que vivem.

Em estudos sobre relações entre usuários e tecnologias, Silverstone e colegas definiram quatro fases do que chamaram domesticação da tecnologia: a apropriação; a objetificação; a incorporação; e, finalmente, a conversão. Essa última fase nos é especialmente interessante, porque trata justamente de como o uso de objetos tecnológicos molda as relações entre usuários e as pessoas ao redor. “Nesse processo, artefatos se tornam ferramentas para reivindicar status e expressar um estilo específico de vida para vizinhos, colegas, família e amigos”. (SILVERSTONE et al. apud. OUDSHOORN *and* PINCH, 2008, p. 553)

Um exemplo de obsolescência programada, que muitas vezes acontece apenas no plano simbólico, é a constante troca de *smartphones* pelas pessoas. O valor de uso de um *smartphone* continua sendo o mesmo, independentemente do tempo que ele foi lançado, da marca ou do modelo. Isso não impede que milhares de pessoas em classes médias/altas no Brasil, ou dos países centrais, troquem seus *smartphones* por novos modelos assim que eles fiquem disponíveis para compra. A Apple, a título

de ilustração, é uma empresa que investe pesadamente nesse tipo de estratégia. Seu departamento de marketing consegue atrair os consumidores de todo o mundo, justamente se valendo do recurso simbólico. Cada produto lançado é envolvido de expectativas cultivadas por meses de especulação da mídia, do mercado e, principalmente, dos consumidores. Não sem motivo, assim que disponíveis para venda, tais produtos estimulam filas imensas de potenciais compradores em todas as partes do mundo. Na lógica do capitalismo financeiro, essa estratégia supervaloriza a marca, que consegue se manter nos mais altos *ratings* dentre os demais nomes da tecnologia que hoje dominam as principais bolsas de valores internacionais.

A despeito da questão ambiental envolvida, aqui tratada como principal, é importante, também, que apontemos que esse comportamento generalizado também faz reforçar desigualdades sociais, além de estimular modelos de produção não sustentáveis, também em outros aspectos de análise, como a questão do trabalho e sua dinâmica nas plantas de fábricas de tais aparelhos, em países como a China.



⁵Gadgets: dispositivos eletrônicos portáteis, em sua maioria de uso individual e personalizado, com funções e propósitos específicos. São exemplos de gadgets: smartphones, leitores de MP3, tablets, entre outros.

Já a terceira forma de obsolescência programada é um combinado das duas formas anteriores. As empresas desenvolvedoras de *softwares* em geral – como o Google/Android, no exemplo dos *smartphones* – frequentemente, lançam novas versões dos programas que “rodam” nos *gadgets*⁵ citados (*smartphones*, *smartwatches*, *smarttvs*, computadores pessoais dentre outros). Essas novas versões permitem que desenvolvedores de aplicativos, por sua vez, trabalhem com mais recursos e plasticidade. Assim, os consumidores são instigados a atualizarem seus sistemas operacionais, o que os fazem perceber certa lentidão e defasagem de seus *gadgets* em relação aos gadgets mais modernos. Trata-se de um tipo misto por conter um apelo simbólico, no sentido de fazer com que as pessoas queiram as versões mais recentes de seus sistemas operacionais e, também, por conter o elemento físico, que consiste na defasagem que o próprio *hardware* sofre por não suportar as novas atualizações, ou suportar apenas uma parte delas; conceito que, por combinar características das duas outras formas por nós pensadas, se apresenta como completa ilustração da

enunciada “sociedade dos descartáveis” de Mészáros.

O PESO DO CONSUMIDOR

Diversos estudos têm chamado a atenção para a importância dos usuários ou consumidores, no desenvolvimento de novas tecnologias ou modernização/modificação das que já se encontram no mercado. Oudshorn e Pinch (2008, p. 543) afirmam que:

A antiga visão de usuários como consumidores passivos de tecnologia tem sido largamente substituída e junto com ela o modelo linear de inovação e difusão da tecnologia. Isso tem levado a um aumento na discussão da construção social da tecnologia. (Tradução nossa)

Os usuários são mais um dos grupos relevantes quando se trata de desenvolvimento de tecnologia.

Segundo os mesmos autores, diferentes grupos sociais, incluindo grupos de usuários, podem construir significados radicalmente diferentes de uma tecnologia. Em um estudo realizado sobre o desen-

volvimento da bicicleta, grupos de idosos mostraram que as grandes rodas a tornavam pouco segura, e isso ajudou no desenvolvimento de uma bicicleta mais segura (OUDSHOORN; PINCH, 2008, p. 550).

Um outro exemplo é a luta por energia renovável, proveniente da exploração do vento, e mostra como movimentos de usuários modelaram essa tecnologia; um estudo de Hess (2005) explorou o tema e trouxe grande contribuição para o debate. Esse contexto se mostra rico para a análise, por se tratar de um dos paradigmas mais caros – senão, o mais caro – da agenda ambiental que é a geração de energia. Ao longo do final do século XIX e todo século XX, a tecnologia de geração de energia, por meio de turbinas eólicas, se desenvolveu seguindo o movimento das necessidades e anseios de cada década.

Enquanto a tecnologia surgiu para atender fazendeiros e pequenas indústrias em 1890, e estava ligada aos movimentos camponeses e políticas de social democracia, em 1975, quase um século depois, ela já estava sendo usada como alternativa para os movimentos ambientais contra energia nuclear. Ainda hoje, a energia eóli-



ca é uma forte bandeira da capacidade humana de transformar recursos abundantes e limpos em energia, muito embora não se debata com igual intensidade o destino dessa energia (HESS, 2005).

Esses e outros exemplos indicam que usuários/consumidores das tecnologias podem influir na disponibilidade das mesmas, assim como modificar sua produção. Essa possibilidade dá abertura para a solução da obsolescência programada, ou, pelo menos, para atenuação dos seus efeitos perversos e insustentáveis sobre o meio ambiente, uma vez que, altera a lógica estabelecida na relação produto-consumidor, na qual o produto dita as regras e cria as necessidades. Talvez, o grande entrave para essa solução, entretanto, seja o fato de que o desejo da nova mercadoria, sobretudo ao considerarmos o universo virtual, ao qual nos inserimos com a popularidade e quase obrigatoriedade, das diferentes redes sociais, com as quais estabelecemos laços afetivos de maior ou menor grau na contemporaneidade; um universo no qual a posse de tecnologias mais modernas é critério de destaque e promoção individual perante os outros.

PEGADA ECOLÓGICA: UM CAMINHO

Um dos caminhos possíveis para a modificação, ainda que parcial, dessa lógica é o conhecimento sobre a pegada ecológica que cada indivíduo deixa no planeta. Segundo Dupas (2008), pegada ecológica é “a quantidade de recursos naturais – terra produtiva, água, matérias-primas, incluindo áreas para descarte de resíduos – necessária para sustentar uma dada população em determinado nível de consumo e com as tecnologias hoje disponíveis.”. A consciência sobre o impacto causado pelo próprio consumo pode ser um fator para a mudança no padrão e, consequente, diminuição da pegada ecológica, porém, o estilo de vida urbanizado nos afastou sobremaneira da origem das coisas, de modo que os colapsos dos ecossistemas e as crises ambientais parecem-nos conceitos “terroristas”, que não correspondem ao real estado dos fluxos de energia e da dinâmica ambiental. Daí surge a não precificação dos recursos naturais, ao menos no cotidiano do consumidor médio, que incorpora tais recursos de forma desavisada em seu estilo vida.

Assim, a transferência dos valores da

degradação de recursos naturais não precificados, também, poderia ser uma forma de forçar uma mudança de padrão de consumo. Dupas afirma que:

(...) o baixo preço dos recursos naturais não é necessariamente sinal de abundância. Num exemplo radical, se o estado de Minas Gerais cobrasse pelo dano estético da transformação de seus morros em horríveis buracos em virtude da extração de minério de ferro, o custo desse produto aumentaria. Os mercados são míopes e predadores por natureza, não se permitindo perceber a escassez futura de recursos ou sumidouros nem incorporar as incertezas de longo prazo. (DUPAS, 2008)

Incorporando os valores da destruição dos recursos naturais aos produtos, e com o fornecimento de mais informações sobre a pegada ecológica, consumidores têm mais poder de escolha e de modificação das tecnologias que usam no dia a dia.

Entretanto, transferir a responsabilidade pela mudança da forma de consumo dos recursos naturais para a esfera do consumo, não nos parece ser uma solução viável,



uma vez que por mais informados que os consumidores estejam, ainda podem optar por consumir determinada mercadoria. Por outro lado, o poder dos estados em impor regulação sobre a exploração dos seus recursos é limitado, uma vez que dependem da sua exportação para equilibrar as contas nacionais, gerar empregos, renda etc.

Um desses obstáculos é que, incorporando valores aos produtos, como no exemplo da exploração de minério de ferro em Minas Gerais, esses perdem poder de concorrência, com aqueles provenientes de regiões do planeta menos preocupadas com as questões ambientais. A questão se torna um problema duplo, uma vez que a não incorporação desses valores, e não preocupação com as questões ambientais, é o que torna as *commodities* de países em desenvolvimento, ou de periferia, atraentes no mercado internacional.

PRODUÇÃO E CONSUMO, UM HÍBRIDO MODERNO?

Apesar da encruzilhada em que nos encontramos neste exato momento, sobre a pro-

vável incapacidade da solução baseada no consumo responsável, ou na regulação por parte dos estados e organismos supranacionais, alguns grupos estão despontando como possíveis alternativas. Uma dessas alternativas nasce justamente em um contexto em que as barreiras entre produção e consumo de tecnologia estão se tornando turvas. Segundo Oudshoorn and Pinch (2008, p. 541),

(...) movimentos como ‘*open source software*’ e sistemas distribuídos de expertise, como a enciclopédia Wikipédia, envolvem totalmente usuários como provedores de conteúdo. Propositores dessas mudanças veem isso como uma reorganização fundamental da produção e consumo no capitalismo tardio, e alguns escritores veem essas tendências como um novo movimento de democratização da tecnologia. (Tradução nossa)

Nesses exemplos os usuários têm conseguido modelar o desenvolvimento tecnológico em todas as fases de inovação, e essa constatação tem motivado estudiosos a argumentar que as barreiras entre *design* e uso são bastante artificiais.

Como aponta a passagem selecionada, a forma de consumir e de lidar com a tecnologia, se transformou na medida em que o consumidor toma frente numa posição ativa diante do que lhe é oferecido; voltando aos *smartphones*, hoje é possível que o usuário desenvolva aplicações para os telefones com alguma facilidade, uma vez que, de forma inédita, as linguagens de programação se tornam mais popularizadas em fóruns *online*, *workshops*, dentre outras ferramentas. Ainda nesse cenário, as próprias fontes tradicionais de produtos de *software* para *gadgets*, em geral, se valem, fortemente, da resposta do consumidor, que o faz em comentários na rede, por exemplo, e que se reflete no alcance e na popularização dessas aplicações e produtos. Populares também são os *sites* que se dedicam a testes de novos produtos na forma de tutoriais, resenhas comparativas, análises e *reviews*. O consumidor comum, ao assumir esse novo papel, se assenhora de assuntos com os quais antes se relacionava apenas como expectador.

Tofler apud Oudshoorn and Pinch (2008, p. 554) introduziu um novo conceito para entender melhor o fenômeno, a no-



ção de “*prosumer*”, algo que em português poderíamos chamar de “proconsumidor”, ou um indivíduo que é ao mesmo tempo produtor e consumidor.

De acordo com Tofler, essa mudança básica do consumidor passivo para o ‘*prosumer*’ ativo, mudou muito a natureza da produção: cada vez mais a produção mudou do setor de mercado baseado na produção para o ‘*prosumption sector*’, caracterizado pela produção para uso. O crescimento do ‘*prosumer*’, tem o potencial de mudar todo o sistema econômico. (Oudshoorn and Pinch, 2008, pag 554)

Voltando ao exemplo do “*open source software*”, podemos perceber como esse movimento rompe com a lógica tradicional de produção, em que o mercado determina o que produzir, e quais tecnologias os usuários “precisam”. Em vez disso, as pessoas organizadas em comunidades colaboram para o desenvolvimento das soluções que desejam, de acordo com suas necessidades.

De acordo com informações do site da OSI (*Open Source Initiative*), *software Open Source* é “*software* que pode ser usado,

modificado e distribuído (em formas modificadas ou não), de forma livre por qualquer pessoa. *Open Source software* é feito por muitas pessoas e distribuído sob as licenças de que estão de acordo com a definição de *Open Source*.” (Tradução e grifo nossos).

Chamamos a atenção para o fato que ele é feito por muitas pessoas, e a própria distribuição de forma livre, assim como a possibilidade de modificação do código desenvolvido por outros é, segundo os ativistas do movimento, um mecanismo de inovação natural. De acordo com Weber (2000, p. 11), “O que importa no *Open Source* é simplesmente ser tecnicamente excelente. *Open Source* é sobre alta confiabilidade, menores custos e melhores recursos. Igualmente importante, uma empresa usando *software* de código aberto, poderia evitar ficar preso ao controle monopolista da Microsoft.”

A possibilidade do desenvolvimento de *softwares* mais eficientes, e mais baratos, pode ser uma alternativa à obsolescência do tipo física, uma vez que a inovação técnica, proporcionaria melhor aproveitamento do *hardware* disponível. Além disso, a proximidade do usuário com o desenvolvimento, sendo ele mesmo um personagem ativo na

modelagem dessa tecnologia, permite que a lógica de consumo seja modificada. Os usuários saem da passividade, mas se tornam “*prosumers*”, como colocou Tofler.

Segundo Dupas (2008), os movimentos de *software* e os *hackers* são “ataques de dentro” dessa lógica perversa de destruição de recursos naturais, para produção e posterior descarte de objetos. Eles são uma alternativa a não muito otimista previsão de rompimento com o sistema capitalista e, conseqüentemente, com as esteiras de produção.

É importante ressaltar que o uso do movimento *Open Source* como exemplo de possibilidade de mudança, não significa a crença na solução dos problemas ambientais por meio da tecnologia. Significa que esse movimento trouxe uma mudança de paradigma, no que diz respeito a produção de tecnologia, e que essa mudança é o elemento novo e potencialmente transformador. (DUPAS, 2008)

Dupas (2008) apresenta a proposta do Comitê de Vigília Ecológica (CVE), que diz que “em lugar de uma economia linear, que simultaneamente desperdiça recursos e acumula dejetos, uma economia circular que se orienta buscando aproximar os ecossiste-



mas industriais de um funcionamento equilibrado quase cíclico em relação aos ecossistemas naturais.” Com isso, as estratégias industriais deveriam se alterar para que a redução, recuperação, reutilização, reparação, refabricação e reciclagem se tornassem imperativos, de forma a ter uma economia com bens duráveis e reaproveitáveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando os argumentos apresentados, subentende-se, primeiramente, que o nível de consumo dos países centrais é incompatível com o equilíbrio e manutenção dos recursos naturais para as próximas gerações. O fenômeno da obsolescência programada é uma chave de leitura para o entendimento desse nível de consumo, que por sua vez é um elemento central na manutenção da dinâmica capitalista das esteiras de produção.

Além disso, algumas soluções parecem não dar conta do problema, devido principalmente, ao alto grau de complexidade envolvido na questão. Na obsolescência programada estão em jogo mais que o

estilo de vida de consumidores individuais, mas a própria manutenção do sistema capitalista.

O conceito de pegada ecológica é útil para dar ao consumidor uma noção do impacto de sua existência no planeta de acordo com seu nível de consumo, fornecendo maior poder de decisão sobre o que e quanto consumir. A noção de internalização das externalidades, e a consequente precificação das externalidades, também é um mecanismo para diminuir o impacto ambiental causado pelas atividades econômicas. Porém, essas duas ferramentas nos colocam dependentes, por um lado do poder do consumidor, e por outro, na maior parte das vezes, do poder dos estados nacionais.

Uma tendência na forma de consumo da tecnologia tem despontado como potencial modelo para lidar com a questão: o prosumer, ou o consumidor-produtor. Esse modelo pode ser encontrado nas comunidades FOSS (*Free and Open Source Software*) e provoca uma mudança de paradigma; as tecnologias passam a ser ativamente moldadas por seus usuários, que se mudam de consumidores passivos

para criadores de suas próprias soluções. Essa inversão da lógica produtiva dá, ainda, mais poder ao consumidor, porque borra a fronteira entre indústria criativa e mercado, e permite que soluções mais eficazes, de acordo com as demandas dos usuários, prevaleçam.

Maior eficácia na produção de tecnologia significa, também, menor uso de recursos físicos, e maior tempo de uso daquele produto, diminuindo os efeitos da obsolescência programada e, por consequência, a pegada ecológica.

REFERÊNCIAS

DUPAS, Gilberto. O impasse ambiental e a lógica do capital. In: DUPAS, Gilberto. *Meio ambiente e Crescimento econômico*. São Paulo: UNESP, 2008.

HESS, David J. *Technology and Product – Oriented Movements*: Approximating Social Movements Studies and Science and Technology Studies in: Science, Technology & Human Values, 2005.

OUDSHOORN, Nelly; Pinch, Trevor. *User – Technology Relationships*: Some Recent Developments in: The Handbook of Science and Technology Studies/ Edward J. Hackett . . . [et al.], 2008.

WEBER, Steven. *The Political Economy of Open Source Software*. Berkeley, California, 2000.

Welcome to The Open Source Initiative. Disponível em: <http://opensource.org/faq#osd>. Acesso em: 14 de fevereiro de 2014.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*: rumo a uma teoria da transição / István Mészáros; tradução Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. – 1ª.ed. revista. – São Paulo: Bontempo, 2011.



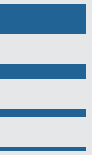
Guardiões e Exu: as múltiplas personificações de Exu no contexto da Umbanda, e sua inserção no Universalismo

André de Locke Soares Peixoto¹

¹Universidade de Brasília, Janeiro – 2015

RESUMO: Numa trajetória pelos centros umbandistas presentes em Brasília, esse artigo depara-se com o Universalismo. Com o objetivo de abordar, de maneira geral, as várias personificações de Exu dentro da Umbanda, e, mais especificamente, a sua presença no chamado Universalismo. O trabalho que lhes é apresentado leitor, é um tanto quanto solto, nas facetas e formas de se conceber Exu. É trazido um breve relato etnográfico de sua presença no ritual litúrgico umbandista e breves considerações de cunho analítico à essas observações. Elas ressoam, por entender, as explicações dadas para utilização de determinados elementos nos rituais de Exu, por exemplo, as bebidas alcoólicas, charutos e cigarros, e de que forma se encaixam na lógica universalista.

PALAVRAS- CHAVE: Exu. Umbanda. Universalismo. Guardião.



²“(…) os orixás idealizaram o universo astral e outros espíritos construíram. Pois estes outros espíritos são chamados de Exus. São os Exus Cósmicos” (Revista Umbanda – ano 1 – n°4, 1995).

³PRANDI, 2002.

⁴Aqui, a terminologia que considera uma ação “louvável”, ou mesmo “benfazeja”, e seus respectivos opostos e sinônimos, vincula-se às explicações, que considera a moralidade da Umbanda, vinculada a moralidade cristã e Kardecista (SILVA, 1994), não obstante o ideal de evolução do ser, presente no kardecismo, também aparece em consórcio com várias manifestações umbandistas (BIRMAN, 1985). Aqui não cabe elucidar historicamente, ou mesmo um aprofundamento em tais elementos, pois tais semânticas carecem de especial atenção. Fiquemos então à cargo de considerarmos, a moralidade

OS EXUS

“Taxado de espírito atrasado, mas também considerado como agente mágico universal. Há umbandistas que distinguem inclusive o Exu pagão (espíritos ‘ainda empedernidos na prática do mal e de atos repulsivos, abjetos, odioso etc.’) e Exu batizado (que seriam espíritos, que apesar de não ter nenhuma evolução espiritual, reconhecendo o erro que praticavam agora só praticam o bem sob orientação de um Guia de elevada luminosidade.” (CONCONE, 1987, p. 140).

O Exu no contexto da Umbanda aparece de diversas formas, como “Guardiões” dos templos religiosos, entidades que estão presente desde a gênese do mundo (Exus cósmicos²). Assim como entidades vinculadas às “forças” tidas como das trevas, intercambiados, quando se refere a um sincretismo, à figura do diabo no Cristianismo (SILVA, 1994) etc.

No artigo intitulado *Exu, de mensageiro a diabo*, de Reginaldo Prandi, o autor faz uma perquirição, pelas múltiplas formas o qual Exu foi disposto, em contextos religio-

sos distintos. Concomitantemente, o artigo aborda o processo de transfiguração e reinterpretação do orixá em território “fom ou ioruba³”, por parte de pesquisadores e missionários católicos, que lhes atribuíam preceitos dessa religião para lhes designar características analíticas. Posteriormente no Brasil, com as manifestações religiosas de Candomblé, e posteriormente de Umbanda, tal entidade fora, e, é constantemente reinterpretada, adequando-se às formas várias de se conceber a “figura do mal”, na lógica cristã, circundante em muitos terreiros, principalmente, quando se trata especificamente de Umbanda.

Se por um lado são entidades que cuidam da proteção dos locais religiosos, e tidos como sagrados pelos adeptos da religião, são espécies de guardiões, e mantenedores da “harmonia” ali presente, no campo espiritual e material. (SARACENI, 2008)

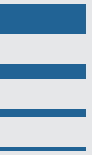
Por outro lado, agem nas tarefas malfazejas, ou mesmo, pelo fato de serem entidades se desenvolvendo e “evoluindo moralmente”, não têm vinculação direta e inquebrantável com ações moralmente louváveis⁴, em suas mediações com o “mundo dos vivos”, agem dessa forma,

fazendo o “bem e o mal”. Ou mesmo, “(...) incorporam nos médiuns para serem doutrinados e trabalharem a fim de evoluírem espiritualmente.” (SILVA, 1994, p.123)

A palavra entidade na Umbanda refere-se, assim como na acepção do dicionário, “aquilo que constitui a essência de uma coisa, (...), ente, ser.” (FERREIRA, 1986). Dessa maneira, a classificação desse termo refere-se à “pessoa viva do morto” (BRANDÃO, 1994), o que torna a “entidade”, e seu aparecimento/manifestação, num culto umbandista, a manifestação de um sujeito, pessoa⁵.

Exu como entidade, que dantes fora um indivíduo vivo/encarnado, é reconhecido em alguns segmentos da Umbanda como um indivíduo que quando vivo, situava-se entre os marginais, boêmios, malandros, assassinos... Sendo seu remanescente feminino, as Pomba-giras, mulheres dantes, adúlteras, cortesãs, prostitutas, donas de bordeis etc. (PRANDI, 2002). Mas, que agora se manifestam, levando consigo as pluralidades dos “baixos afazeres mundanos”, de paixões carnis, desejos, vícios, tal qual, nas mediações de relacionamentos correspondidos e não correspondidos etc.

Um das distinções dessa entidade



umbandistas, vinda das práticas/formação moral e de crenças, dos dirigentes de cada centro.

⁵Uma outra acepção para o termo entidade, na sua abrangência para os tantos outros orixás, refere-se a uma “energia”. Que em seu sentido “mais puro”, não materializa-se num sujeito, ou pessoa, mas sim, uma essência, uma vibração, que se desloca entre várias outras dimensões. (SARACENI, 2013. MATTA E SILVA, 2013. Entre outros autores.)

⁶Optei nesse artigo, a utilização do termo “centro”, para designar a localidade onde ocorrem os cultos umbandistas, tendo em vista a pluralidade de termos como, *tendas, casas, terreiros, roça*, etc. o termo *centro*, busca abarcar tal pluralidade.

⁷O que na Umbanda se considera por “bem e mal”, leva em conta a presença de elementos católicos

para as outras, no “panteão dos orixás brasileiro” (PRANDI, 2001), e até mesmo a diferenciação da abordagem da Umbanda para outras religiões é que, ao tomar um dos aspectos citados da “personalidade de Exu”, agir deforma maligna, “baixa”, ele não será em todo caso expurgado ou renegado em seu processo de manifestação em um centro umbandista⁵. Pois, aquilo que na Umbanda se considera mal⁶, não é tido como um combate ativo às “tendências ruins que nos pertencem”. Ou tão somente, uma aversão do bem ao mal, em outras palavras duas polaridades que se repelem ou se reprimem. Na Umbanda essa dualidade é trabalhada no âmbito do culto, seja por meio da própria aceitação dessas manifestações, seja pela confraternização que os consulentes têm com elas. Permitindo uma interação dessas duas polaridades em confraternização amistosa dentro do âmbito do culto.

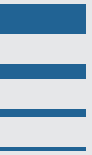
Trabalho na Umbanda é, aos poucos, descoberta no âmbito dessa pesquisa, concomitantemente com a categoria posta neste artigo, deve-se pelo menos lhe direcionar possíveis explicações. Trabalho se apresenta em diversos planos, tanto na relação dos sacerdotes ali presentes para

com aqueles que serão atendidos, quanto na pluralidade que organiza os cultos. Organizar um culto é empenhar trabalho, manual e espiritual, para o êxito das atividades a serem realizadas. Porém, as “entidades que trabalham”, ou “são trabalhadas”, designam uma relação médica, um tratamento, seja ele a aplicação de passes⁷, uma conversa fraterna, uma manipulação de determinadas plantas... Enfim, expresso nas diversas formas e métodos de “curar” os doentes “vivos”, ou na “pessoa viva do morto”, o trabalho põe-se referenciado com grande equivalência na lógica terapêutica do termo.

Por outro lado, existem os “trabalhos baixos”, que os Exus são conhecidos por realizarem. É nele que grande parte do senso comum, tal qual nas religiões de cunho protestantes e algumas vertentes do cristianismo, concebem tal entidade. Nas amarrações, nos contratempos, nas dificuldades e mazelas várias ligadas as paixões e infortúnios, nos “caminhos fechados (e abertos)” nos vícios etc. Em suma, os trabalhos de Exu descortinam-se na religiosidade brasileira, revestido de nossas vicissitudes.

Em determinada visita a um centro

umbandista em Brasília, diferente do pesquisado, observei que vários consulentes e médiuns⁸ do centro traziam bebidas e presentes voluptuosos para o terreiro, que foram entregues, em determinada hora da sessão para os Exus, no caso, quando esses se manifestavam. Os consulentes procuravam soluções para suas mazelas espirituais e materiais, trazendo, com isso os presentes para bem agradá-los, e obterem de tais entidades um respaldo. Mas, também, a possibilidade de agradecer algo obtido. Cabe para tal relato o *Ensaio Sobre a Dádiva* de Marcel Mauss: “As relações destes contratos e trocas entre homens e destes contratos e trocas entre homens e deuses esclarecem todo um aspecto da teoria do Sacrificio” (MAUSS, 2008. p.73). Com tal observação, e valendo-se da citação, temos que a confraternização dos Exus para com os consulentes, em gestos de proximidades afetuosas, e não somente pela troca de favores, demonstra uma afetividade e admiração, que os consulentes estabelecem para com os Exus, ou como muitos preferem denominar “meu Exu¹⁰”.



e kardecistas, em sua formação. A historicidade tal qual a distinção pormenorizada encontra-se no artigo “Exu, de mensageiro a diabo. *“Sincretismo Católico e Demonização do Orixá Exu”*. de Reginaldo Prandi, 2002.

⁸Troca e ou doação energética (ARMOND, 1990), ocorrida geralmente, pela a imposição de mãos daquele que o realiza, para com o paciente. O aprofundamento explicativo e suas ramificações, tem nas obras de Allan Kardec, maior respaldo. Cabe lembrar que as obras de Kardec são amplamente difundidas dentro da Umbanda.

⁹Designação Kardecista para “pessoa podendo servir de intermediária entre os Espíritos e os homens” e “toda pessoa que sente, em grau qualquer, a influência dos espíritos (...) esta qualificação não se aplica, senão, àqueles nos quais a faculdade

UMA DOUTRINA UNIVERSALISTA

Creio que uma explicação pormenorizada do que vem a ser o “próprio Universalismo”, terá que conceber múltiplas acepções filosóficas, científicas e religiosas, uma vez que o próprio termo nos remete a tais campos de compreensão¹¹.

Porém, para situarmo-nos melhor, considera-se a concepção como sendo uma “doutrina” que adere a diversas acepções religiosas distintas, tais como Catolicismo, Budismo, Hinduísmo, Taoísmo, Kardecismo, dentre tantas outras, que se encontram nas religiões e dogmas do Oriente quanto do Ocidente.

Tomará uma ótica filosófica científica um tanto quanto peculiar, para conceber, interpretar, e mesmo reinterpretar tais preceitos e trejeitos religiosos. Com isso, o termo universalista, dentro do contexto religioso estudado, será aquela doutrina que parte de uma religião base (o que é pesquisado de Umbanda), mas que articula-se em outras formas de se conceber o mundo e a natureza, situando-se em múltiplos credos religiosos e linhas filosóficas, tais como científicas, que dialogam com o saber em questão.

O que se observa na lógica universalista é um discurso a respeito da “harmonização dos diversos princípios doutrinários e religiosos”, que compõe tal e tais cultos. Por exemplo, o Hinduísmo terá preceitos não abordados, ou até mesmo não aceitos pelo Catolicismo, como a crença em outros deuses... Uma vez que, o Universalismo se propõe unificar às várias vertentes de pensamento, justifica as diferenças de crenças e lhes atribui importâncias distintas. Para justificá-las, diz-se que ambas tratam “de uma mesma verdade” abordada de forma diferente, ou mesmo, que cada religião, seita, doutrina, filosofia etc., está em busca da “verdade¹²”, e que alguns desses segmentos optam por “caminhos” diferentes para chegarem a um mesmo local.

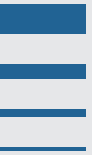
Já a importância destinada a cada doutrina religiosa, é antes de tudo vinculada à formação religiosa dos próprios dirigentes, ou daqueles que na casa, são pioneiros nos trabalhos ali realizados. Dessa forma, a religião eleita como base, assume maior importância e representação. Seja na fala, nos rituais, nas linhas interpretativas para determinados assuntos, segue-se na “religião base¹³”, os pressupos-

tos iniciais para se interpretar ou justificar, determinados assuntos e práticas rituais. É importante destacar que, no Centro Universalista da Divina Luz Crística, como já dito anteriormente, parte de uma religião base. Ela irá ser tida como fonte primária do saber, cabendo aos outros princípios religioso-doutrinários “completar” o que ela não aborda. Ou mesmo reinterpretar as diversas crenças religiosas circundantes em tal centro, a partir da lógica umbandista.

Com uma poética um tanto quanto mequetrefe concluo essa parte, afirmando que essa doutrina, ao engendrar diferentes mecanismos de diferentes dogmas, complementando-se e esgueirando-se das diferenças, é tomada como: “uma roda que anda sem girar”.

CENTRO UNIVERSALISTA (CONSIDERAÇÕES ETNOGRÁFICAS)

Em um primeiro contato com o Centro Universalista da Divina Luz Crística¹⁴, localizado na Asa Sul (Brasília, DF) houve em certa medida, um estranhamento, ao compará-lo com outras “casas/tendas” umbandistas. A



medianímica, está nitidamente caracterizada, e se traduz por efeitos patentes de uma certa intensidade. (KARDEC, 2008, o338 e 135,.)

¹⁰Ordep Serra em seu artigo “No Caminho de Aruanda: a Umbanda candanga revisitada” (Afro-Ásia, UFBA, n 25-6, 2001, p. 215- 56), traz uma interessante análise a respeito da Umbanda e sua relação com a Quimbanda. Considerada, como nos mostra o autor, por diversos umbandistas, a “linha negra”, o lado de baixas magias na Umbanda, nela se faz maior alusão à figura de Exu. Ordep Serra, relaciona os cultos á Exu dentro da Umbanda, como sendo um “pedaço da Quimbanda” dentro dela. Nesse ponto, o autor traz elucidativas considerações, afirmando que a visão que a Umbanda tem de “bem e mal”, não se restringe a uma lógica católica de oposi-

começar pelo dia dos ritos públicos, segunda-feira (20h), o ambiente se encontrava, em minha percepção, como sendo um arcabouço de diversas culturas, muito embora o culto ainda não tivesse começado. Nas paredes, diversos quadros, com pinturas do Sheeva (Mitologia Indiana), do Ramatis (Kardecismo e Umbanda), um quadro do OM (mantra indiano), um outro quadro de São Francisco de Assis (Catolicismo), uma pequena estátua de Iemanjá. Incensos, florais, essências, pomadas, e tantos outros artifícios que permeavam a própria Umbanda e outros dogmas.

Antes de iniciar o culto propriamente dito¹⁵, costumeiramente, um dos trabalhadores da casa tece comentários de cunho moral em forma de palestra para os frequentadores/visitantes (encontram-se numa média de 50 a 60 pessoas por sessão), comentários esses, baseados principalmente na doutrina da Umbanda e do Kardecismo. Geralmente esse “palestrante inicial”, lê e comenta o livro “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, de Alan Kardec.

Nesse meio tempo outro trabalhador da casa, “prepara o ambiente” passando um “defumador¹⁶” dentre os visitantes, que

ficam dispostos em cadeira enfileiradas de frente a área de realização do culto. Terminado esse processo conjunto, um outro trabalhador pronuncia alguns comentários finais, mas sem utilizar nenhum livro, trazendo tão somente a sua fala como instrumento de esclarecimento para os frequentadores do que ali será realizado. Pode ocorrer também, que aquele que presidiu a curta palestra inicial já cumpra tal papel de esclarecimento, isso não é um processo que ocorre de maneira absoluta e sem modificações.

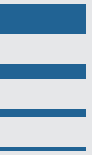
Segundo alguns trabalhadores da casa, esse primeiro momento já é um passo dentro do processo de auxílio para aqueles que ali estão procurando alguma ajuda ou conselho de cunho espiritual ou físico. Pois, a defumação, assim como a palestra, ou mesmo o simples fato de adentrar tal ambiente, fazem parte dos primeiros trabalhos realizados tanto pela “espiritualidade”, quanto pelos trabalhadores “vivos”, para a “melhora” dos presentes.

Em seguida, forma-se um grande círculo dos que irão ali desempenhar atividades rituais, não importando uma divisão de gênero e ou idade. Os consulentes perma-

necem sentados. Os cultos, propriamente ditos, são iniciados com uma prece daquele que irá presidir os trabalhos, geralmente a dirigente da casa. Sua fala invoca diversas entidades e elementos de outras culturas, tais como as já mencionadas.

Finda suas considerações e prece, tem-se de fato um “mergulho na Umbanda”, apesar de não se usar atabaques, opção da própria dirigente, a voz repercutida pelo “corpo mediúnico” da casa, e pelos que ajudam no apoio aos trabalhos e aos trabalhadores, e por muito dos frequentadores mais experientes, “firmam o ponto¹⁷”.

O Passe que ocorre logo após a “incorporação” de alguns médiuns dispostos nesse círculo, tem seu “início” ao receber os consulentes por fileiras, (na disposição sequencial das cadeiras em que se encontram), sendo que cada consulente fica à disposição de um “médium/entidade”, que juntos formam um corredor por onde passaram os que receberão o passe. Essa de frente ao consulente realiza movimentos sobre seu corpo, mas sem tocá-lo. Variam, desde mãos balançando rapidamente sobre o corpo do consulente, até a mãos que se portam de maneira mais “calma”. Os consu-



ção “Deus e Diabo” “bem eterno e mal eterno”, essa vincula-se a preceitos espíritas que relativizam o “mal”, tornando-o provisório e o bem eterno (p. 248). Porém, não adotando a causa espírita por inteiro, tão menos á católica, a Umbanda adota a presença e representatividade do “mal”, como algo passageiro, mas relacionado a nosso cotidiano, muito próximo, em alguns casos, do “bem”. O que se cabe na Umbanda “são estratégias alternativas para lidar com as coisas situadas em outro marco de valor. Nessa perspectiva, há que aderir ao bem, mas não se pode ignorar o mal.” (p. 248).

¹¹Para mais informações http://www.terreirotioantonio.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=68:universalismo&catid=34:documentos&Itemid=55) ou para o centro pesquisado: <http://www.divinaluzcristica.com/#!universalismo/cxz>

lentes, em pé, ficam parados, e recebem tal aplicação, geralmente de olhos fechados. Têm-se atrás desses médiuns outros não incorporados que auxiliam a movimentação dos consulentes e suas devidas posições nesse corredor. Finaliza-se o passe quando a entidade, tocando levemente o consulente, lhe reajusta na posição que chegou. Não obstante, a forma que se aplica o passe é grandemente variada, porém existem elementos que se assemelham. Por exemplo, alguns sinais feitos com os dedos sobre a cabeça dos consulentes, posicionar a mão na direção do abdômen dos mesmos, e seguir a retirada com estalidos de dedos. Dentro da lógica da casa, e em uma abordagem kardecista, os locais em que se posiciona as mãos são nos Chacras: “(...) são pontos de conexão ou enlace pelos quais flui a energia de um a outro veículo ou corpo do homem.” (LEADBEATER, 1968, p.19)

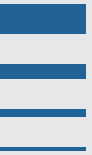
Finaliza-se os passes e com uma liturgia semelhante a do início, forma-se um novo círculo, porém, com a permanência dos pontos cantados, que desde do início não findaram. Esses agora ganham mais forças, pois os que antes estavam incorporados¹⁸, agora, retomam ao estado inicial

da liturgia, e cantam juntos. Agradecem às entidades que ali contribuíram para o trabalho e se preparam com uma breve pausa nos pontos cantados, para a segunda parte dos trabalhos. Essa segunda parte, no centro em questão, é destinada para uma entidade específica, isto é, em cada reunião pública, após o passe (realizado majoritariamente pela falange de caboclos), dedica-se à segunda parte, apenas para um grupo de entidades específicas, sendo elas, pretos-velhos, caboclos, ciganos, e guardiões (Exus). Vale ressaltar que a gira de Exus e ciganos ocorrem apenas uma vez por mês, salvo as festividades.

Inicia-se a segunda parte que consiste nas consultas individuais. Uma nova e, a priori diferenciada “letra de entidades” espírituais, incorporam em alguns médiuns que prestaram consultas. A liturgia é a mesma do início, em forma de círculo canta-se os pontos, e aos poucos, as entidades se manifestam pelos médiuns. Alguns desses trabalhadores que auxiliam na organização do rito, no direcionamento e na prestação de serviços, naquele determinado instante para as entidades, denominados “canbono¹⁹”;reorganizam o espaço para as

consultas, colocando os banquinhos, arrumando as ervas, auxiliando os médiuns que receberam entidades a se posicionarem em seus devidos locais, para assim prestarem consultas. Quando inicia-se as consultas individuais os pontos cantados cessam e dão lugar à música ambiente, escolhida previamente. Geralmente são Cd’s de pontos de Umbanda, mantras, músicas *New Age* ou semelhantes.

*No caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada*²⁰, o autor cria um esquema analítico do processo litúrgico para “sessões ordinárias” (momento do culto, em dias de trabalho comum). Resumidamente, cada episódio desses aqui narrados, corresponderia a uma letra, passível de subdivisões numéricas para ações específicas dentro dos episódios. Juntos, formariam um esquema, do tipo: A – B – C, sendo, A, correspondente ao processo de abertura, purificação inicial (defumação) e ritos preliminares. B, invocação, manifestação e celebração. C, atendimento. Com isso, o autor possibilita relacionar e comparar o processo litúrgico, tal qual direcioná-lo esquematicamente para formas diferenciadas de outros processos litúrgicos



¹²Em suma, a noção de verdade observada, aplica-se a trejeitos religiosos, como é o caso bíblico de “conhecereis a verdade e a verdade vos libertará”.

¹³Ou “religiões bases”, no plural, uma vez que o processo de formação religiosa dos dirigentes de centros podem ser transpassados por outras religiões, como é o caso estudado. Onde a dirigente, antes kardecista, se converteu a Umbanda.

¹⁴Ultimamente o nome fora alterado para Fraternidade Universalista da Divina Luz Crística.

¹⁵Aqui atribuo fatos observados outras vezes.

¹⁶Uma espécie de incenso, utilizado para dissipar as energias negativas e densas que os que ali adentram trazem consigo, devido às interações ordinárias do dia a dia, nos ambientes de tra-

dentro da mesma religião. Cabe notar, que após o atendimento (C), segue-se a lógica B* - A* (B*: Despedida, Retirada, Celebração; A*: Purificação final, encerramento, Ritos Pós-Liminares) para o encerramento das atividades. Quando, numa mesma sessão outras falanges se manifestam, o esquema muda após C, mas a construção inicial é sempre mantida. Como o centro analisado cada sessão é específica de cada entidade, podemos dizer que o esquema se faz de forma análoga, sem alterações. Em suma, encontra-se da seguinte forma: A-B-C-B*-A* (SERRA, 2001, p. 241).

Por fim, cabe ressaltar que nos dias de culto destinados aos Exus, não se altera os horários de celebração, nem mesmo, o esquema litúrgico para recebê-los. A diferença se faz nos meandros e performances desses em relação às outras falanges.

NOS MEANDROS DE EXU (GUARDIÕES)

A gira de Exu, denominado também “guardião”, em justaposição ao centro universalista, apresentam certas características que parecem destacar-se do restante das outras giras

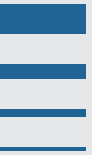
(prioritariamente, Preto-Velho e Caboclo).

A primeira é que no dia da gira, em uma das observações, os médiuns demonstravam, seja de forma discreta, certa animação e ansiedade. Essa distinção dos outros dias de trabalho se confirmava pelos comentários que volta e meia se ouvia em curtas entrevistas antes do culto começar, “eita hoje é dia de guardião.” O palestrante, antes do início da gira, esclareceu aos presentes o fato de preferirem o termo guardião, ao invés de Exu, ao passo que tais entidades:

“diferentemente do que muitos pensam, não são agentes de forças malignas, ou agem para o mal, muito pelo contrário, são protetores dos locais religiosos e dos cemitérios. As pombas-gira, não são mulheres de vida fácil, ou ligadas a baixas paixões, são na verdade, exímias conhecedoras das paixões humanas. As vestimentas pavorosas que os Exus(guardiões) apresentam no astral, são as ferramentas que lhe possibilitam, andar em locais densos, em verdadeiros infernos. Ou vocês acham que um espírito todo cheio de luz, apresentando características angelicais, conseguiria andar por entre essas zonas do baixo astral, sem desperta atenção? E até serem

atacadas. Os Exus(guardiões) apresentam essas formas, para poderem trabalhar sem serem notados.” (Depoimento de um dos dirigentes)

Decorrido a palestra, e passando os momentos após o passe que de certa forma ocorre como todos os outros dias, após iniciar-se o momento da gira, as mulheres demonstravam certa “sensualidade” muito discreta. Diferente de tantos outros relatos que trazem a imagem das incorporações de pomba-gira, sempre muito festivas e espalhafatosas²¹. As “incorporações” iniciadas se dão com as conhecidas gargalhadas por parte de alguns que “receberam” as entidades. Vale ressaltar que as gargalhadas são tidas, segundo um dos trabalhadores, “para dissipar as emanções energéticas daqueles que nos querem fazer mal.” E, são quase sempre sobrepostas pelos pontos cantados, em uma altura que sobressai ao som das gargalhadas e alguns bater de pés. Termina-se as primeiras, e mais visíveis incorporações dos Guardiões. Feito isso, inicia-se a adequação do ambiente para o trabalho dos médiuns já incorporados para receber os consulentes. Mas dessa vez, com ascendimento de charutos,



balho, na rua, algumas vezes em seus lares, etc. Segundo a lógica local.

¹⁷“Ponto”, numa explicação simplificada, cabe nesse contexto, como as músicas de devoção, cantadas, para proporcionarem ao ambiente, o equilíbrio necessário para o êxito das atividades a serem realizadas. Como nos apresenta Prandi, “As cantigas de Candomblé e os pontos-cantados da Umbanda são instrumentos de identidade das entidade.”(PRANDI, 1996, p. 144)

¹⁸Termo que utilizo com certo desdém, uma vez que os iniciados na doutrina não o utilizam com frequência, pois preferem utilizar outro termo, “recebem”. Pois consideram que incorporar é o “espíritos tomar o corpo do médium.” Eles afirmam que o que ocorre, é uma parcial manipulação por parte dos espíritos.

colocação de champanhes em taças, e a distribuição destes para os médiuns. Feito esses procedimentos, os trabalhadores que “receberam essas entidades” sentam-se ou permanecem alguns de pé, e recebem os consulentes por ordem de fichas numéricas, e numéricas preferenciais, que foram entregues antes do início da palestra.

Os Guardiões atendem um por um os consulentes e conversam o necessário que cada consulente impõe, ou seja, ficam a dispôr das perguntas a serem feitas, na maioria dos casos, os consulentes procuram uma cura de suas mazelas, ou até mesmo o porquê de tais e as devidas providências a serem tomadas para os males que afligem o emocional de cada um. A entidade, por sua vez, aconselha o consulente de forma um pouco enérgica e de curtas frases (característica dos Guardiões, na lógica local). Não sendo rude, mas sendo (segundo algumas entrevistas) “direto”. Se o consulente não tiver mais nenhuma pergunta ou inquietação, e se a entidade não tiver mais nada a acrescentar à conversa, é terminado o atendimento com um abraço, que a princípio parte da entidade/médium que estende o braço para tal. Esse abraço

é de curta duração, acompanhado por um “tapinha” nas costas, que equivale a uma “dissipação das energias más que o consulente traz em si” (informação obtida por iniciados na doutrina). Feito isso, a entidade recebe um novo consulente, e inicia-se a uma nova conversa. Já o recém-saído está “livre” da sua ligação ritualística, ficando a cargo de si mesmo se vai para sua casa ou permanece no próprio centro, mas o “meio” não o impulsiona a ficar ou a sair, fica a cargo de cada um. Visto que é comum uma maioria se retirar.

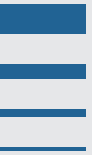
OS GUARDIÕES MUDAM

Sendo a Umbanda uma religião que não detém um livro base de sua doutrina, somente livros que ainda não foram compilados de forma geral e categórica (uma base para a Umbanda que fora majoritariamente aceita). Os centros e seus dirigentes são peças fundamentais nesse processo. Se num centro, como esse que está em pesquisa, o dirigente (sendo ele quem doutrina e encaminha inicialmente os que se interessam por tal credo) tem certa carga de leitura

e tradição cultural diferente dos “outros”, por consequência, as manifestações e performances dos arquétipos representados serão distintas. Isso está muito bem posto nas “*Formas Elementares da Vida Religiosa*” de Durkheim “ (...) a unidade e a diversidade da vida social é que produzem, ao mesmo tempo, a unidade e a diversidade dos reses e das coisas sagradas”.(DUEKHEIM, 1996, p.455).

Concomitantemente a dirigente e fundadora da casa, onde se encontra a pesquisa (que adveio de uma linha de pensamento kardecista e de estudos de outras múltiplas religiões), propicia um enorme campo de apoio à construção teórica de sua relação com o meio religioso em que fortemente se apoia, a ponto de fundar seu próprio centro, onde utiliza-se do Universalismo para bem expressar essa expansão de fatos religiosos, cunhados e anexados numa mesma doutrina base, no caso a Umbanda.

A presença da nomenclatura guardião ao invés de Exu, no centro em questão, lhes atribui uma semântica que lhes relaciona a seus “afazeres no astral”, e não a seu “peso” histórico (e algumas vezes polêmico), no sentido plural do termo que o



¹⁹A função de um *canbono*, diz respeito ao auxílio e prestação de serviços às entidades, no momento do culto, lhes trazem, as ervas quando essas lhes pedem, acendem os charutos os cachimbos, trazem o café dos pretos velhos, e fazem anotações e algumas vezes interpretações, quando preciso, daquilo que a entidade recomenda ao consulente, quando este não entende, ou quando a recomendação é de suma importância, para ser seguida à risca, ou mesmo, um agendamento qualquer de retorno ao centro. Podem ser equiparados a enfermeiros que auxiliam um “médico de outro mundo”.

²⁰Ordep Serra, “No Caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada”. Afro-Ásia, UFBA, n 25-6, 2001, p. 241.

²¹Para maiores esclarecimentos, PRANDI, Reginaldo. *Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo*

nome Exu traz consigo. A escolha de um nome, ou termo, em relação a outro, entre tantos aspectos, refletem, também, uma forma de balancear os preconceitos advindos de fora da umbanda para com as manifestações que ali serão realizadas. Dessa forma, quando se fala que “hoje é gira de guardião”, não se tem a mesma carga semântica ao se dizer “hoje é gira de Exu”. Concomitantemente, se o viés interpretativo do que essa entidade realiza ou representa “no astral” lhe diz respeito a ser um guardião, chamam-no dessa forma, pois assim lhes valoriza e respeita, ao passo que ameniza os estranhamentos vindouros por parte “dos vivos” e principalmente daqueles que lhes “endemonizam”.

Os guardiões e ou Exus são com isso, dentro da Umbanda, uma mesma universalidade de opções a “mercê” das construções “ideológicas espirituais” dos dirigentes de cada centro. Não obstante, os guardiões demonstram ser essa “viga flexível” nas manifestações afro-brasileiras, porque são neles onde se mais observa essas mudanças doutrinárias. Fumar ou não fumar, beber ou não beber, a utilização de palavras baixas (na lógica do senso co-

mum), os conselhos e performance corporal, são todos elementos a se observar para traçar as mudanças de um terreiro para o outro, ou para um centro universalista umbandista. As semelhanças encaixam-se no plano dos aspectos comuns para se identificar tal entidade, mas, as diferenças propiciam a singularidade de cada espaço e as relações históricas que constituíram as características várias dos Exus, e dos locais em que se manifestam.

CHARUTOS E BEBIDAS DE EXU

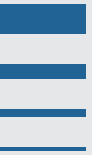
Em outro terreiro que frequentei por curto período de tempo, também localizado na Asa Sul (Centro Espírita Raio de Sol), deparei-me com uma diferente concepção de Exu. Nela se destacava um caráter mais festivo, os Exus eram visto com uma maior proximidade às relações humanas, a variedade de bebidas alcoólicas era maior, a proximidade dessas entidades para com os consulentes se dava de maneira mais jocosa. Os médiuns/entidades consumiam com mais frequência tais bebidas, ofereciam-na algumas vezes para os visitantes. Por outro

lado, os charutos e sua utilização não se distinguiam do outro centro.

Diferentemente do centro universalista, a própria organização dos horários e rituais, tal qual dos dias de atendimento ao público, se dava de maneira distinta. A construção litúrgica obtém grande semelhança com aquela disposta por Ordep Serra, ao enunciar o culto à falanges distintas, num mesmo dia de culto²².

Ao questionar um dos membros do Raio de Sol sobre o porque de tais entidades consumirem bebidas alcoólicas obtive: “Essas entidades ainda estão evoluindo, a gente da bebida para elas, esperando elas mudarem para melhor cada vez que elas vem aqui. Então hoje elas bebem. Mas diminuiu bastante do que era. O que a gente quer é que elas larguem o vício e evoluam.” A explicação dos charutos atuam na mesma esfera do centro universalista, “limpeza dos consulentes pelas baforadas sobre os mesmos”. Em ambos os centros afirma-se que os charutos não são tragados são postos da “boca pra fora”, com a função única de limpeza.

No centro universalista o uso de bebidas é mais contido, sendo sua variedade um



católico e demonização do orixá Exu” Revista USP, nº 50, 2001.

²²Ordep Serra, *No Caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada*. Afro-Ásia, UFBA, nº 25-6, 2001, p. 215- 56. Vale resalta que nesse mesmo trabalho, as características dos Exus, se assemelham às observadas.

²³“Que pode ser reduzido a gás ou vapor” – Novo Dicionário AURÉLIO BUARQUE, 2ªed. Nova Fronteira 1986.

²⁴“Densos”- Espirito ainda muito ligados a matéria (segundo visão local, advindo de uma lógica Kardecista).

vinho e um espumante. Interrogando um dos trabalhadores, ou melhor, num diálogo com a “própria entidade” que estava segundo a linguagem própria do centro, “utilizando o aparelho físico” daquela que é a dirigente da casa, ao interrogar sobre a bebida e o charuto, obtive a seguinte resposta:

“O Álcool é algo “volátil²³”, com isso ele atua no campo físico e no campo espiritual, a gente bebe é para poder ter meios para ajudar aqueles irmãos que são muito “densos²⁴”, onde somente a palavra não irá fazer ele mudar, por isso utiliza-se a bebida, para poder afeta-los e ajuda-los. O cigarro a mesma coisa, sua fumaça atua nos dois campos. Nós somos formados pelos reinos, mineral, vegetal, animal, e como alguns já dizem, hominal. O que nós fazemos é manipular esses fluidos, principalmente os das plantas, para ajudar os irmãos que precisam. Tudo é energia, mais densa ou menos densa. (pegou um copo de álcool de cozinha no chão) Veja esse aqui não é pra tomar, é somente para limpar o ambiente, e as pessoas carregadas.”

Na perquirição dessas visitas e dife-

rentes acepções surgiu tal questionamento: Por que o álcool em dado local é maligno às Entidades, e deve ser expurgado aos poucos, e no outro ele é instrumento de auxílio para os Exus, para seus trabalhos de ajuda aos consulentes igualando-se aos charutos, que em ambos os locais recebem uma mesma função.

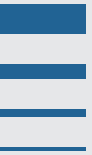
Pois bem, há certa semelhança que lhes aproximam. Nesse caso, o álcool, seja bebida, ou seja puro, é posto em todo caso como mecanismo de auxílio, seja de forma direta ou indireta. Isso é, para auxiliar os consulentes ou para auxiliar os espíritos. Ou seja, os consulentes por meio das entidades são auxiliados, porém, o mesmo ocorre de maneira quase contrária no “Raio de Sol”. Os “vivos” são quem prestam “auxílios” aos que estão sendo postos como fator chave no ritual como um todo, no caso, as entidades. As diferenças são aquelas já postas, quantidade de bebidas e o porquê do uso. O porquê do uso, como se pode perceber é o foco.

Se em um centro o uso está no âmbito do auxílio dos “vivos para os mortos”, consomem-na para ajudar as entidades a se libertarem do vício, ou mesmo como um

convite com ar “celebrativo” para direcioná-las a um melhoramento íntimo. Já no outro, além de ser ao contrário, a bebida toma parâmetros de acrisolar os fluídos dos pacientes e espíritos ali presentes. Nesse caso, é oferecer ao consulente um auxílio, não pelo consumo, mas como uma espécie de objeto de depuração das “energias não visíveis” que costumam acarretar prejuízos aos indivíduos.

É curioso notar que, o álcool, é um aliado para os trabalhadores e para os trabalhos, muito embora não seja mencionado nem direcionado o seu uso (bebidas) para os consulentes, em seus dia a dia, muito pelo contrário, prega-se o afastamento do mesmo, uma vez que “para os médiuns, ele atrapalha a comunicação com os espíritos” e para qualquer outro indivíduo, seja trabalhador, seja consulente, ele é nocivo. Porém, com a incorporação, ele é tido (uso bastante moderado, ou não) como ferramenta de auxílio aos problemas individuais tanto no “lado de cá, como no lado de lá”.

É importante destacar que em ambas as casas, em entrevistas, afirmam que “quem bebe são os espíritos/entidades,



os aparelhos (médiuns) não ficam com nenhum resquício”. Os charutos, de fato, não acarretam tanta polêmica. Nas explicações atuam tão somente na limpeza.

No caso da bebida alcoólica, seu uso era justificado argumentando-se que esse tinha uma ação e “vibração anestésica e fluídica” devido á sua evaporação, o que propiciava as descargas (limpeza) das pessoas(...) No caso da fumaça do fumo ou dos incensos, explicava-se que, sendo esta um gás, poderia destruir um fluido mau ou nocivo presente no ambiente. (Segundo SILVA, Citado por cf. Ortiz, 1978, p. 155)

Em ambos os centros os Exus são conselheiros para muitas das mazelas que se apresentam nos conflitos íntimos de cada um, valendo-se de elementos que permeiam os ataques e condenações de outras religiões (no caso as bebidas, e charutos), ao passo em que reinterpretem tais utilizações com conceitos fundados numa lógica que abarca outras e “mais aceitáveis” religiões, como o Kardecismo (ORTIZ, 1978). Dialogam com o distanciamento das vicissitudes, ao passo em que trabalham

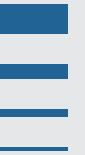
esses elementos de maneira parcialmente aceitável para as curas individuais, tanto “no lado de cá”, quanto no “lado de lá”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“O conceito alcançado entre nós pelo Espiritismo de Umbanda nestes últimos vinte anos de sua prática, deu motivo à fundação nesta capital de elevado número de associações destinadas especialmente a esta modalidade de trabalhos, cada qual procurando desempenhar-se a seu modo, para atender a um número sempre crescente de adeptos. Sua prática variava, entretanto, segundo os conhecimentos de cada núcleo, não havendo, assim, a necessária homogeneidade de práticas, o que dava motivo a confusão por parte de algumas pessoas menos esclarecidas, com outras práticas inferiores de espiritismo.” (Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda: Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de Outubro de 1941 - Federação Espirita de Umbanda, 1942, p.4)

É com essas palavras, advindas do primeiro congresso de Espiritismo de Umbanda, que demonstro as inquietações que permeiam este trabalho. Sendo até mesmo um dos primeiros questionamentos a serem postos e ainda buscados ao longo da pesquisa: onde se encontra as similitudes da Umbanda, para definir as suas diferenças, ou melhor, para definir as diferenças de Exu. Pois como já demonstrado, tal entidade é “altamente maleável” dentro da cultura afro-brasileira, ou restringindo-nos a análise, sua maleabilidade se expressa nesses dois centros, e até mesmo altamente maleável para os adeptos de outras crenças religiosas, que permeiam o assunto da crença no “outro lado”.

Não ignoro a necessidade de reconhecer como tal entidade é vista por outras religiões, como no caso do Protestantismo. Assim como as perspectivas sobre tal pesquisa não se abstém as já formuladas neste pequeno trabalho, pois é importante levantar questões sobre o contexto universalista de forma geral, saber como ele se dá no contexto social em que está inserido. Questionar as opiniões daqueles que estão dentro desse meio, no âmbito de sua visão



das outras religiões, enfim, estabelecer uma “ponte” da visão nativa para o censo comum e articulá-la em uma ótica de cunho acadêmico.

Já no âmbito dos elementos de Exu as elucidações ainda muito devem ser pesquisadas, pois, descobrir as proximidades e as diferenças, é uma tarefa de muito empenho, pois o que está no discurso dos “envolvidos” muitas vezes não demonstrará o que realmente permeia em tais meios. Assim como já citado, assimilar tais questionamentos na lógica do senso comum, e valer-se dessas opiniões para uma maior elaboração no campo teórico da figura de Exu. Por fim, saber demonstrar a imensidão dessa “flexibilidade” de Exu e as opiniões que o rodeiam, para inseri-lo dentro de uma análise pormenorizada da Umbanda nos dias atuais, tornando-o parâmetro de análise para o imenso panorama das múltiplas possibilidades na Umbanda que cada vez mais se multiplica, e torna a figura de Exu, desde um demônio católico, até um guardião dos locais sagrados.

Essa perspectiva, de guardião, se encontra difundida em obras literárias, umbandistas, como é o caso do autor Robson

Pinheiro²⁵, que reformula a acepção tradicional da entidade, dantes demonizada.

REFERÊNCIAS

Armond, Edgard. *Passes e radiações*. São Paulo, Editora Aliança, 1990.

BERKENBROCK, Volney J. *Experiência dos Orixás*: Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomble. 2. ed. Petropolis: Editora Vozes Ltda, 1999.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Somos as águas puras*. Campinas: Papirus, 1994

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*: Uma interpretação sociológica. Sao paulo: Pioneira, 1961.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas- *Umbanda*: uma religião brasileira. São Paulo, FFLCH/USP, CER, 1987

DUEKHEIM, Èmile, *As formas elementares da vida religiosa*: o sistema totêmico na Austrália- São Paulo: Martins Fontes, 1996

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

KARDEC, Allan. *Evangelho Segundo o Espiritismo*: Com a explicação das máximas morais do cristo em concordância com o espiritismo e suas aplicações as diversas circunstancias da vida. 113. ed. Rio de janeiro: Fed Espir Bras, 1997

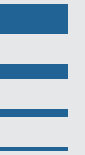
_____. *Livro dos Espíritos*: Contendo os princípios da doutrina espírita. 100. ed. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 1996

_____. *Livro dos Médiuns*. ed. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 2008.

Leadbeater, Charles W. *Os Chakras: Os Centros Magnéticos Vitais do Ser Humano*. São Paulo. Ed. Pensamento, 1968

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson da. *Umbanda de todos nós*. São Paulo: ed. Ícone, 2013.

MAUSS, Marcel, *Ensaio Sobre a Dádiva*. Lisboa- Portugal. Ed. Edições 70, 2008



PINHEIRO, Robson; INÁCIO, Ângelo (Espírito). *Tambores de Angola*. Casa dos Espíritos Editora, 1998.

PRANDI, R. *Herdeiras do Axé*. Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. *Exu, de mensageiro a diabo*. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. Revista Usp 50 (2001).

_____. “Exu, de mensageiro a diabo.” Sincretismo Católico e Demonização do Orixá Exu. *Dossiê Revista Cinquenta 50* (2002): 46-63.

Revista umbanda- ano 1- n°4 ed. Escala. 1995

SARACENI, Rubens. *Orixá Exu: fundamentação do mistério Exu na Umbanda*. São Paulo. Ed. Madras, 2013.

TRINDADE-SERRA, Ordep J. *Dois estudos afro-brasileiros*. Salvador: Univ Fed Bahia, 1988.

_____. *No Caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada*. Afro-Ásia, UFBA, n 25-6, 2001, p. 215- 56.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994

_____. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP, 2006

-ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Ed. Vozes 1978

-*Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda: Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de Outubro de 1941* - Federação Espirita de Umbanda. RJ: ed. Federação Espirita de Umbanda 1942.

<http://www.divinaluzcristica.com/#!universalismo/cxz>

http://www.terreirotioantonio.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=68:universalismo&catid=34:documentos&Itemid=55)



A torre e as testemunhas: um estudo sobre a dominação entre o corpo governante e as Testemunhas de Jeová

*Paulo Henrique Bellonia da
Silveira¹*

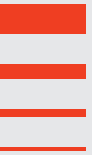
¹Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais. *paulobellonia@gmail.com*

RESUMO: As Testemunhas de Jeová no Brasil compõem a terceira maior população de membros da denominação no mundo. No Brasil são consideravelmente identificados por seu comportamento característico e suas ações proselitistas. Embora presentes no imaginário popular brasileiro, as Testemunhas de Jeová ainda são pouco estudadas pelas Ciências Sociais. Por ser uma denominação de caráter sectário e que busca o distanciamento de outras denominações cristãs, o “Corpo Governante” das Testemunhas de Jeová precisa exercer forte influência sobre o sistema de crenças de seus membros. O presente artigo busca identificar quais mecanismos a liderança da denominação utiliza (e de qual forma) para manter a coesão doutrinária em relação aos descrentes e outros segmentos religiosos. Além de apresentar um breve resumo do surgimento e desenvolvimento da denominação, apontando suas mudanças e adaptações organizacionais em sua estrutura administrativa, crenças e comportamentos.

PALAVRAS CHAVE: Testemunhas de Jeová/ Sentinela/ Dominação/Sociologia/Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas

ABSTRACT: Jehova’s Witnesses in Brazil are the third largest populations of members of the denomination in the world. In Brazil they are considerably identified their peculiar behavior and their proselytizing actions. Although being in brazilian popular imaginary, Jehova’s Witnesses are still poorly studied by the Social Sciences. As a sectarian denomination which seeks detachment from other christians denomination, Jehova’s Witnesses “Governing Body” needs to exert a strong influence over the system of beliefs of their members. This article intends to identify wich mechanisms the denomination leadership uses, and in what form, to maintain doctrinal cohesion in relation to the unbelievers and other religious segments. In addition, we intend to presente a brief overview of the emergence and development of the denomination, pointing the changes and organizational adjustments in its administrative structure, beliefs and behaviors.

KEYWORDS: Jehova’s Witness/ Sentinel/ Domination/ Sociology/ New World Translation of the Holy Scriptures



INTRODUÇÃO

O vasto e complexo cenário religioso brasileiro é, por si só, um grande campo de estudo para as Ciências Sociais. Sua pluralidade religiosa, no que tange às origens das religiões que aqui foram pregadas, implantadas, desenvolvidas e/ou sincretizadas, compõem um impressionante mosaico de religiões de inúmeras vertentes. Quando falo em mosaico, falo com determinada cautela, já que, se seguirmos fielmente a ideia de um mosaico e, embora pequenos pedaços formem uma figura maior, os pedaços pequenos continuam com suas particularidades. Mas, quando me refiro à religião e, principalmente a religião no Brasil, esse mosaico apresenta uma constante interação entre os pequenos fragmentos que compõem a figura final. E, sem me delongar muito, o fato desses fragmentos apresentarem um constante movimento de troca de elementos a figura maior também acaba por sofrer constantes mudanças. Essa é uma característica do campo religioso brasileiro que é imenso e ricamente composto por movimentos religiosos que se alimentam, se influenciam, se comba-

tem. Enfim, seja qual for a direção, esses movimentos se observam, seja para se aproximar ou se afastar.

Por se tratar de uma formação fortemente diversificada culturalmente, o campo religioso brasileiro constitui um fantástico e desafiador leque de opções para a análise sociológica/antropológica. As produções acadêmicas sobre as religiões no Brasil já não são recentes e, cada vez mais, se amplia a atuação de cientistas sociais nos estudos sobre os fenômenos religiosos no Brasil.

Embora muito já tenha sido feito, a Antropologia e a Sociologia da Religião ainda não conseguem atender a todas as áreas do estudo da religião. Enquanto existe uma forte produção acadêmica quantitativa e qualitativa referente às religiões afro-brasileiras e às denominações neopentecostais, outras áreas ainda permanecem sem despertar interesse. É compreensivo que se observe um maior índice de produção acadêmica em relação aos exemplos anteriormente citados, até mesmo, pela presença de um forte atrito entre as religiões afro-brasileiras e as denominações neopentecostais, além, é claro, das particularidades de cada uma dessas

que já são mais do que suficientes para incitar uma produção acadêmica.

Dentre grupos religiosos presentes no Brasil, e que não são objeto de uma satisfatória pesquisa acadêmica, está a denominação religiosa das “Testemunhas de Jeová do Reino de Deus”. Embora presente no cenário religioso brasileiro, sendo marcante por forte busca pela pregação de sua doutrina e pelo seu distanciamento em relação à outras denominações do Cristianismo, as Testemunhas de Jeová (TJ) ainda não despertaram um interesse acadêmico por parte das Ciências Sociais, figurando apenas na literatura jurídica, devido às polêmicas a respeito de sua proibição quanto à transfusão de sangue.

DENOMINAÇÃO

As Testemunhas de Jeová no Brasil compõem a terceira maior população de membros da denominação no mundo, com uma média de 737.951 membros, ficando atrás apenas do México, com 749.585 membros, e da sede mundial nos Estados Unidos, com 1.156.150 membros (*Anuário das Testemu-*

²Conhecida em português como “Sociedade Torre de Vigia de Bí-
blias e Tratados.”

nhas de Jeová, 2013)

Originado nos movimentos de reavi-
vamento proféticos do século XIX nos Esta-
dos Unidos da América, o movimento das
Testemunhas de Jeová se inicia através de
seu fundador Charles Taze Russell, com o
nome de “Associação dos Estudantes da
Bíblia”, após ele ter se desligado de uma
igreja Congregacional da qual fazia parte.
Posteriormente, ele fundaria a *Watch Tower
Bible and Tract Society*². (SOARES, 2008)

Diretamente ligado, e influenciado
pelo contexto histórico teológico da
época nos EUA, Russell acreditava na dou-
trina da “presença invisível de Cristo” e
combatia a “doutrina do inferno ardente” e,
posteriormente, a “doutrina da Trindade”
negando, dessa forma, a divindade de Cris-
to. Tais ideias ganharam força no contexto
teológico da época, que ficou marcado por
profecias e alardes sobre o fim do mundo e
a volta de Cristo.

Tais doutrinas teológicas são prove-
nientes de uma corrente de interpretação
bíblica que se ampara no livro de Apoca-
lipse, mais especificamente no capítulo 20,
para afirmar que haverá um regresso do
Cristo e instauração de um reinado de mil

anos na terra.

Então, vi descer do céu um anjo: tinha na
mão a chave do abismo e uma grande corren-
te. Ele segurou o dragão, a antiga serpente,
que é o diabo, Satanás, e o prendeu por mil
anos; lançou-o no abismo, fechou-o e pôs
selo sobre ele, para que não mais enganasse
as nações até se completarem os mil anos
depois disto é necessário que ele seja solto
pouco tempo” (...) “Bem-aventurado e santo
é aquele que tem a parte na primeira ressur-
reição; sobre esses a segunda morte não tem
autoridade; pelo contrário, viveram e reina-
ram com Cristo por mil anos (Ap. 20, 1-3 , 6)

Vários movimentos surgiram nos Esta-
dos Unidos afirmando uma data especifica-
mente marcada para a volta de Cristo. Duas
grandes denominações religiosas bebem
diretamente da fonte destas profecias, e
são elas a Igreja Adventista do Sétimo Dia e
as Testemunhas de Jeová.

Charles Taze Russell liderou um forte
movimento de crescimento das Testemu-
nhas de Jeová em número de membros e
na estrutura registrada no nome da Socie-
dade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados,

chegando a adquirir o local que viria ser a
sede mundial em Nova York. Como se pode
observar: “a sociedade adquiriu novas pro-
priedades no Brooklyn, na rua Hicks, nú-
meros 13-17, e na rua Columbia Heights,
número 124. Hoje, é dona de vários quar-
teirões, nessa ilha de Nova Iorque, onde
está a sede mundial das Testemunhas de
Jeová.” (SOARES,2008, p. 40)

Russell definiu algumas das bases dou-
trinárias que perduram até hoje na teologia
das Testemunhas de Jeová e que contribuí-
ram para o isolamento da denominação em
relação às outras denominações cristãs.
Mas, em outros casos, algumas de suas
orientações e interpretações bíblicas já
não são mais seguidas pela liderança da de-
nominação. Um bom exemplo é o modelo
eclesiástico da igreja, que seguia um mode-
lo presbiteriano de organização, com líde-
res eleitos na congregação, e que hoje, são
nomeados pela liderança conhecida como
“Corpo Governante”. (SOARES, 2008)

Após a morte de Russell, em 1916,
uma comissão designada por antes de sua
morte passou a administrar temporaria-
mente a denominação, até a eleição de Jo-
seph Franklin Rutherford como presidente



da associação em 1917. Durante a administração de Rutherford, o modelo eclesástico foi alterado, passando os líderes das congregações a serem nomeados pelo Corpo Governante e não mais eleitos como no período de Russell. Com seu segundo presidente, a Sociedade passou a adotar uma postura sectária cada vez mais forte, entrando em choque com governos e lideranças religiosas consideradas por Rutherford como uma espécie de liderança do diabo, ou sob a influência do diabo. A Sociedade atacava o clero católico e protestante e, também, os governos de determinados países através de livros e periódicos. Segundo Soares (2008):

(...) atacavam o militarismo e o clero católico e protestante. Nessa época, os Estados Unidos estavam em guerra, era a Primeira Guerra, em 1917. Em fevereiro o governo canadense proibiu sua circulação, afirmando haver declarações sediciosas e antimilitares, com isso lançou uma campanha contra os seguidores da organização. Rutherford desafiou as autoridades dos Estados Unidos e do Canadá ao fazer uma campanha acirrada com a distribuição dessa literatura. (SOARES, 2008, p. 52)

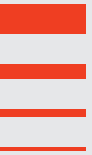
Em 1918 Rutherford teve um mandado de prisão expedido em seu nome e mais oito membros ligados à Sociedade. Esses foram julgados e condenados pelo Tribunal Federal dos Estados Unidos a vinte anos de reclusão, sendo a pena retirada em maio de 1919, após o fim da guerra. (SOARES, 2008)

O período sob a liderança de Rutherford também foi marcado por novos métodos de difusão da doutrina, com a criação de canais de TV, rádio e, posteriormente, de um modelo de pregação através de “um cartão que era lido para as pessoas, pois na época o preparo delas era muito limitado. Rutherford não estava disposto a permitir que elas falassem com suas próprias palavras a mensagem da Sociedade Torre de Vigia.” (SOARES, 2008, p. 54)

Após a morte Rutherford, em 1942, Nathan Homer Knorr assumiu, no mesmo ano, a presidência da Sociedade Torre de Vigia. O terceiro presidente da Sociedade também implantou novas características doutrinárias, algumas abolidas e outras que perduram até os dias atuais entre as Testemunhas de Jeová. Também foi Knorr que deu mais um passo para a centralização de poder dentro da administração:

O sistema implantado pelo segundo presidente, a teocracia centralizada, foi mantida e permanece ainda hoje. Knorr fez ampliações significativas. O terceiro presidente teve controle e a habilidade administrativa de seu antecessor. Em sua administração, as obras publicadas pela Sociedade Torre de Vigia, que até então traziam o nome dos seus autores, apareceram sob o copyright da *Watchtower Bible And Tract Society*, que se tornou o imprimatur da organização, sem nome dos autores. Revogou a lei contra a vacinação e estabeleceu a proibição de transfusão de sangue e o transplante de órgão. A Tradução do *Novo Mundo das Escrituras Sagradas* foi projeto dele, publicada em 1950. (SOARES, 2008, p. 61)

O quarto presidente da sociedade Torre de Vigia foi Frederick Franz, que se destacou como a maior referência teológica entre a liderança, como mostra Esequias Soares (2008): “Destacou-se nessas áreas mais do que os seus três antecessores, por mais de 50 anos foi o teólogo da organização e ficou reconhecido como ‘eminente erudito bíblico’ pela Sociedade Torre de Vigia”. (SOARES, 2008, p. 64).



Sobre as administrações dos três primeiros governantes, Soares (2008) afirma que: “Russell abriu a trilha, Rutherford fez dela estrada que Knorr e Frederick Franz pavimentaram.” (SOARES, 2008, p. 61)

A sociedade ainda viria a ter mais um presidente antes da sua mudança no modelo administrativo, deixando de ser administrada por um presidente e passando a ser composta por um grupo denominado “Corpo Governante”. Esse modelo administrativo perdura até os dias atuais, sendo responsável pela tomada de decisões em qualquer âmbito da organização. (SOARES, 2008)

A TORRE E AS TESTEMUNHAS: MECANISMOS DE DOMINAÇÃO.

Um dos mais fortes traços do grupo composto pelas Testemunhas de Jeová³ é sua unidade identitária, constituída e muitas vezes reforçada pela negação da legitimidade de outros grupos religiosos considerados heréticos. A dominação exercida pela liderança das TJ sobre seus membros é amparada nesta negação de legitimidade de grupos cristãos externos e na forte demarcação de

suas posições teológicas e morais internamente. Weber foi um autor que discutiu a noção de dominação para entender de que forma a ordem emerge de relações conflituosas. Nesse sentido, ele percebeu que para a dominação ocorrer é necessário que aquele que obedece conceda legitimidade àquele que proferiu determinada ordem. Sem esse processo de construção da legitimidade, seria inviável a construção de uma sociedade caótica. Weber (1999) define o conceito de dominação da seguinte forma:

Por “dominação” compreendemos, então, aqui, uma situação de fato, em que uma vontade manifesta (“mandado”) do “dominador” ou dos “dominadores” quer influenciar as ações de outras pessoas (do “dominado” ou dos “dominados”), e de fato as influencia de tal modo que estas ações, num grau socialmente relevante, se realizam como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandato a máxima de suas ações (*Obediência*) (WEBER, 1999, p. 191)

A construção da imagem de um grupo isolado detentor de uma verdade sagrada, que é mantida a salvo de interpretações

errôneas oriundas de outras denominações cristãs, é fortemente defendida e propagada pelo “Corpo Governante”, responsável pela administração da denominação. Veremos, ao longo do texto, que vários mecanismos em poder da liderança religiosa das TJ são utilizados para manter a coesão do grupo e o monopólio exegetico dos textos bíblicos. Como vimos anteriormente na apresentação do histórico da denominação, as TJ migraram da situação de um grupo isolado caracterizado como dissidente, de interpretações teológicas oriundas de igrejas já estabelecidas, para uma formação como igreja institucionalizada, com hierarquia e administração definidas. Essa passagem de grupo não institucionalizado para uma igreja constituída enquanto instituição pode ser esclarecida com o que o sociólogo Pierre Bourdieu afirma, ao analisar o esforço da igreja para manter a exclusividade do saber sagrado:

“Na medida em que consegue impôr o reconhecimento de seu monopólio (*extra ecclesiam nulla salus*) e também porque pretende perpetuar-se, a Igreja tende a impedir de maneira mais ou menos rigorosa a en-



trada no mercado de novas empresas de salvação (como por exemplo as seitas, e todas as formas de comunidade religiosa independentes) bem como a busca individual de salvação. (BOURDIEU, 2009, p.58)

Em sua Sociologia da Economia das trocas Bourdieu percebe que existe na sociedade diferentes processos de acumulação de capital, e não apenas o econômico. Um dos tipos de capitais analisados pelo autor é o capital simbólico. Assim como ocorre no âmbito econômico, existe um processo de luta e conflito em torno dos vários tipos de capitais. Uma instituição para ser considerada legítima, e influenciar as ações dos que a ela pertencem, precisa acumular capital simbólico, e para isso diversas estratégias são elaboradas. As estratégias adotadas pelo Corpo Governante em busca de legitimidade e *status* no campo religioso parece ser um exemplo das dinâmicas de poder simbólico descrito por Bourdieu.

Após seu quarto, e último presidente, a Sociedade Torre de Vigia passou a ser administrada pelo Corpo Governante: um grupo de “ungidos” que se revezam na pre-

sidência desse órgão e possuem autonomia para nomear lideranças nas congregações espalhadas pelo mundo, bem como é responsável pela análise e conteúdo publicados em seus periódicos, o mais famoso entre eles é o periódico quinzenal, publicado no Brasil, com o nome de *A Sentinela*. Esse nome é uma alusão ao próprio nome da Sociedade Torre de Vigia.

A Sentinela e *Despertai!* são publicações elaboradas com o fim de registrar junto aos membros as ideias e os valores inerentes à denominação. Em um dos seus exemplares vemos a explicação do funcionamento do Corpo Governante, composto por comissões que são responsáveis por manter a coesão dos membros e a submissão em relação à liderança. O livro *Testemunhas de Jeová – Proclamadores do Reino de Deus*, outro importante material impresso, apresenta uma justificativa para a referida composição do Corpo Governante afirmando que:

“Esta distribuição de responsabilidades revelou ser muito útil. Junto com ajustes já efetuados nas congregações, ajudou a tirar do caminho qualquer obstáculo que pudesse impedir pessoas de reconhecer

que Cristo é o Cabeça da congregação (...). As Testemunhas de Jeová vêem evidência inconfundível de que não se trata de uma organização de homem, mas de Deus, e o próprio filho de Deus é quem a dirige.” (Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1993, p. 23).”

Na justificativa acima, retirada de uma produção da própria denominação, vemos como uma opção por um modelo administrativo relacionado à execução de uma vontade divina, “o próprio filho de Deus é quem a dirige”. Em um grupo religioso, onde um dos atributos de sua divindade é o conhecimento e a sabedoria absoluta, o espaço para questionamento e contestação de decisões fica consideravelmente reduzido. Qualquer discordância em relação à decisão da liderança, seria uma contestação à própria divindade.

A Sociedade Torre de Vigia conta com uma tradução bíblica própria, denominada *Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas*, que difere de pontos centrais e fundamentais da tradução utilizada pelas denominações cristãs católica e protestantes.

Como já foi demonstrado, desde seu fundador, Charles Taze Russell, as Tes-



temunhas de Jeová combatem veementemente a doutrina da Trindade presente na tradição cristã católica e protestante. A *Sociedade Torre de Vigia* defende que a doutrina da Trindade não é uma doutrina bíblica, por não constar na Bíblia esse termo, e por caracterizar em politeísmos o fato da existência de três deuses em um.

No primeiro capítulo do *Evangelho de João no Novo Testamento*, está contido um dos versículos utilizados pela tradição cristã para justificar a doutrina da Trindade: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus.” (Jo 1, 1). Nesse versículo a tradição cristã interpreta o “Verbo” como sendo Jesus Cristo e afirmando que este “Verbo” era Deus. Dessa forma, a divindade de Jesus Cristo é afirmada colocando-o como parte da Trindade.

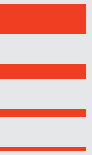
Na *Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas*, adotada pelas Testemunhas de Jeová como única tradução fidedigna dos escritos originais, o mesmo versículo aparece da seguinte forma: “No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com o Deus, e a Palavra era [um] deus. Este estava no princípio com o Deus.” (Jo 1,1).

Ao afirmar que o termo “Palavra”, também identificada como Cristo, era um deus o caráter divino de Cristo é retirado e colocado em um patamar abaixo do de Deus. As Testemunhas de Jeová afirmam que Cristo é uma criação de Jeová. A mais perfeita das criações, mas ainda assim uma criação. Em outras palavras, na concepção teológica da denominação, a “Trindade” (Pai, Filho e Espírito, todos três como parte constituinte de um ser único chamado de Deus), não existe. O único ser atemporal, que não foi criado, que sempre existiu seria Jeová. Uma vez que Jeová (equivalente ao “Pai” na concepção da “Trindade”) é o ser que sempre existiu antes de tudo, qualquer força, ser ou coisa teria sido criada por intermédio dele. Dessa forma, podemos afirmar que, segundo o pensamento da denominação, Jesus (o filho) e o Espírito Santo não possuem o status divino como Jeová, uma vez que foram criados por ele. Por isso, no trecho do evangelho João, na tradução utilizada pelas Testemunhas de Jeová, a “Palavra” é identificada como “um deus” (letra minúscula) e não “um Deus”. A opção por utilizar o termo “deus” aparece como intenção de retirar o caráter divino pertencente

exclusivamente a Jeová Deus. Essas mudanças deliberadas de traduções demonstram o esforço das lideranças em fazer com que as interpretações dos membros da instituição religiosa acompanhem suas próprias interpretações oficiais do texto contido na Bíblia.

O Corpo Governante funciona como um intermédio entre a vontade de Jeová e suas Testemunhas. Ele se autointitula como “Escravo fiel e discreto”. A publicação quinzenal *A Sentinela* age como um mecanismo de resposta do Corpo Governante para assuntos referentes às interpretações bíblicas, para assuntos extra igreja (funcionando como um manual que orientam as interpretações dos membros da denominação), e, também, para definir claramente sua posição religiosa de inclinação proselitista em relação às outras denominações cristãs ou não.

Em uma de suas reuniões semanais os membros se reúnem nos “Salões do Reino das Testemunhas de Jeová” para estudarem lições elaboradas pelo Corpo Governante com variados temas. As publicações são compostas por perguntas simplificadas que são respondidas



durante o estudo entre os membros e as lideranças locais, responsáveis pelas lições repassadas aos professores já com as devidas respostas.

A Sociedade Torre de Vigia através de seu Corpo Governante defende que a organização é responsável pela interpretação das escrituras, bem como pelas decisões tomadas em nome das TJ, cabendo aos membros seguir as instruções dadas pela liderança, como podemos conferir no trecho do periódico da denominação, extraído do livro de Soares (2008):

Se chegarmos a pensar que sabemos mais do que a organização, devemos perguntar-nos: “Onde é que aprendemos a verdade da Bíblia? Como conheceríamos o caminho da verdade se não tivesse havido a ajuda da organização? Podemos realmente passar sem a orientação da organização? Não, não podemos.” (...) Devemos ter confiança no instrumento que Deus usa. Na sede de Brooklyn, donde emanam as publicações bíblicas das Testemunhas de Jeová, há mais anciãos maduros, tanto do “restante” como “das outras ovelhas”, do que em qualquer outra parte da terra (...). Não há dúvida sobre isso. Todos

nós precisamos de ajuda para entender a Bíblia, e não podemos encontrar a orientação bíblica de que precisamos fora da organização do “escravo fiel e discreto”. (SENTINELA, apud SOARES, 2008, p.110)

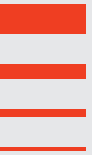
Tais afirmações, que foram citadas por Soares (2008) e retiradas da revista *A Sentinela*, ilustram bem a busca por uma legitimação de seu privilégio na interpretação das escrituras e a necessidade do reconhecimento dessa legitimidade e autoridade pelas Testemunhas de Jeová. Em outra publicação da revista *A Sentinela*, edição para estudo, em sua tradicional organização, em sistemas de perguntas e respostas, temos duas questões, com explicação em sequência, apontando quem compõe a organização denominada na citação anterior como “escravo fiel e discreto”, primeiramente delimitando o grupo:

- 9. Será que todos os cristãos ungidos fazem parte do escravo fiel? Explique.
- 9. Será que todos os ungidos na Terra fazem parte do escravo fiel? Não. Na realidade nem todos os ungidos têm um papel em prover alimento espiritual para os companheiros de

adoração no mundo inteiro. Entre o trigo há irmãos ungidos que talvez sirvam como servos ministeriais ou anciãos numa congregação. Eles ensinam de casa em casa e na congregação, e apoiam lealmente as orientações da sede mundial. Mas eles não têm parte em prover o alimento espiritual para a fraternidade mundial. Além disso, entre os ungidos há irmãs humildes, que jamais tentariam assumir o papel de instrutores na congregação. —1 Cor. 11:3; 14:34. (SENTINELA, 2013, p.21,22)

E em sequência caracterizando o grupo delimitado:

“10. Quem, então, é o escravo fiel e discreto? Em harmonia com o padrão de Jesus de alimentar muitos pelas mãos de poucos, esse escravo se compõe de um pequeno grupo de irmãos ungidos diretamente envolvidos na preparação e distribuição de alimento espiritual durante a presença de Cristo. No decorrer dos últimos dias, os irmãos ungidos que compõem o escravo fiel têm servido juntos na sede mundial. Em décadas recentes, esse escravo tem sido composto do Corpo Governante das Testemunhas de Jeová. Note,



³Disponível em <http://wol.jw.org/pt/wol/d/r5/lp-t/2013533#h=18>. Último acesso: 11/04/2015.

porém, que embora o escravo seja composto de mais de uma pessoa ele é descrito na ilustração de Jesus como apenas um escravo. Assim, as decisões do Corpo Governante são tomadas coletivamente. (SENTINELA, 2013 p.22)³

Os trechos extraídos da revista demonstram a constante intenção de amparar o modelo de estrutura administrativa por meio de orientações bíblicas. No caso acima, vemos como o governo da denominação é organizado e por quem é constituído, nem todos podem fazer parte do “escravo fiel e discreto”, apenas um grupo escolhido pode integrar a administração, que tomará todas as decisões sobre os assuntos externos e internos da denominação. Nesse contexto, outro trecho de Weber é útil para esclarecer a relação entre administração e dominação:

“Toda dominação manifesta-se e funciona como administração. Toda administração precisa, de alguma forma, da dominação, pois para dirigi-la, é mister que certos poderes de mando se encontrem nas mãos de alguém. O poder de mando pode ter apa-

rência muito modesta, sendo o dominador considerado o ‘servidor’ dos dominados e sentindo-se também como tal.” (WEBER, 1999, p. 193)

Com uma tradução própria e com estudos previamente elaborado e bem delimitados, o Corpo Governante garante a coesão do pensamento doutrinário e, em casos em que o membro da denominação utilize fontes não autorizadas pelo Corpo Governante, pode-se punir severamente a atitude do membro como afirma Soares (2008):

“A violação de quaisquer desses preceitos, sejam eles de ordem teológica, social ou cívica, é punida com a expulsão da organização, e todas as Testemunhas de Jeová ficam proibidas de manter contato com o desassociado, até mesmo de cumprimentá-lo com um “oi”, isso inclui até mesmo os familiares” (SOARES, 2008, p. 75)

O controle exercido pelo Corpo Governante sobre os membros da denominação é extremamente eficaz e conta com um aparato regulador e punitivo amplamente diversificado, que pode interferir diretamente

na vida dos seus seguidores. Como vimos anteriormente, no exemplo de punição aos membros, o Corpo Governante é capaz de interferir até mesmo nas relações familiares das Testemunhas.

Podemos ver que o modelo eclesástico da Sociedade Torre de Vigia é carregado de mecanismos que exercem uma eficaz dominação sobre seus membros e garante uma forte proteção contra influências e informações vindas de meios externos e estranhos à denominação.

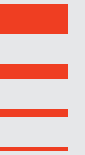
CONCLUSÃO

Neste trabalho exploratório, de uma religião pouco estudada pelos cientistas sociais especializados em religião, buscou-se apresentar algumas características gerais das Testemunhas de Jeová. Embora seja este um grupo minoritário dentro do cenário religioso brasileiro, sua análise pode fomentar uma maior compreensão das dinâmicas religiosas complexas existentes no país. Desse modo, este trabalho, ainda que de forma inicial, procura preencher uma certa lacuna ao começar a discutir alguns

aspectos organizacionais das Testemunhas de Jeová.

Ao acompanhar o material impresso vinculado pelos líderes dessa instituição, percebeu-se o esforço enorme por parte dos líderes em se apresentar como detentores da real interpretação dos textos sagrados e, também, como os únicos capazes de desvendar a realidade e as questões cotidianas dos fiéis à luz dessas interpretações. Sendo assim, é possível analisar o que se passa nesse ambiente religioso à luz das teorias sociológicas sobre dominação, poder, violência simbólica e controle. Em trabalhos futuros, espera-se discutir, de maneira mais ampla, esses mecanismos de controle e dominação presente nas Testemunhas de

Jeová, e perceber quais são os tipos de relacionamentos que esse grupo estabelece com outras vertentes do cristianismo brasileiro, e até mesmo com o Estado. De início, é possível notar a busca por uma identidade legítima construída através da derrubada e deslegitimação de outras formas de interpretar a Bíblia e de vivenciar a religião cristã.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANUÁRIO DAS TESTEMUNHAS DE JEOVÁ. Brooklyn, N.Y., USA: Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc.; Cesário Langre, SP: Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 2013. 192 p.

APOCALISPE. In: *Bíblia Sagrada*: tradução João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011. 1664 p.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Pierre Bourdieu; introdução, organização e seleção Sergio Miceli. – São Paulo: Perspectiva, 2009. 361p.

JOÃO. In: *Bíblia Sagrada*: tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2ª ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011. 1664 p.

JOÃO. In: *Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas*. Cesario Lange – SP: Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1986. 1662 p.

Revista A Sentinela [online]. Edição de 15 de Julho de 2015.

SOARES, Esequias. *Testemunhas de Jeová*: a inserção de suas crenças e práticas no texto da tradução do novo mundo. São Paulo – SP: Hagnos, 2008. 264 p.

SOCIEDADE TORRE DE VIGIA DE BIBLIAS E TRATADOS. *Testemunhas de Jeová*: Proclamadores do Reino de Deus. Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados. Cesario Lange, SP: Sociedade Torre de Vivia de Bíblias e Tratados, 1993. 750p.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Ed. UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, 1999. 580 p.