

VOL.15

N, 2

2021



L A T I T U D E  
REVISTA

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA-UFAL

ISSN: 2179-5428



DOSSIÊ  
CORPO "RE(DES)COBERTO"  
+ TEMAS LIVRES

ORGANIZADORES

CARLOS EDUARDO SANTOS MAIA  
ROSEMERE MAIA  
MARLUCI MENEZES



Revista do Programa de Pós-Graduação em  
Sociologia da Universidade Federal de  
Alagoas (Ufal)

ISSN: 2179-5428

---

**Editor-Geral**

*Cristiano das Neves Bodart, UFAL*

**Equipe Editorial**

*João Batista Bittencourt, UFAL*

*Luciléia Aparecida Colombo, UFAL*

*Welkson Pires, UFAL*

**Gerente de assuntos internacionais**

*Plácido Adriano de Moraes Nunes*

---

**Conselho Científico**

*Alice Anabuki Plancherel, UFAL*

*Arim Soares do Bem, UFAL*

*Breitner Luiz Tavares, UFAL*

*Elder Maia Alves, UFAL*

*Ilse Scherer-Warren, UFSC*

*Joanildo Albuquerque Burity, UFPE*

*Leonilde de Medeiros, UFRRJ*

*Maria da Glória Gohn, Unicamp*

*Milene de Cássia Silveira Gusmão, UESB*

*Moacir Gracindo Soares Palmeira, UFRJ*

*Paulo Marcondes Ferreira Soares, UFPE*

*Pedro F. Guedes do Nascimento, UFAL*

*Ricardo Antunes, Unicamp*

*Ricardo Mayer, UFSC*

*Ruth Vasconcelos Lopes Ferreira, UFAL*

*Sedi Hirano, USP*

---

**Pareceristas do volume 15, n.2, 2021**

*Alessandro Dozena*

*Angelica Silvana Pereira*

*Anna Carolina Cunha Pinto*

*Antonio Teixeira de Barros*

*Benhur Pinós da Costa*

*Carlos Smaniotto Costa*

*Caterina Cucinotta*

*Cesar Alessandro Sagrillo Figueiredo*

*Claudia Neves da Silva*

*Cristiano das Neves Bodart*

*David Goncalves Soares*

*Débora Braga Zagabria*

*Dione Lolis*

*Fabio Alves Ferreira*

*Filomena Silvano*

*Gustavo Cravo de Azevedo*

*Ítalo de Paula Casemiro*

*João Guilherme da Trindade Curado*

*Jondison Cardoso Rodrigues*

*Larissa Maria de Almeida Guimarães*

*Leticia de Luna Freire*

*Livio Sergio Dias Claudino*

*Manoel Rodrigues Alves*

*Marcelo Tadvald*

*Marcos Abraão Fernandes Ribeiro*

*Maria de Fátima Gomes*

*Maria Geralda de Almeida*

*Maria Idelma Vieira D'Abadia*

*Marluci Menezes*

*Mary Anne Vieira Silva*

*Myriam Lins de Barros*

*Nara Torrecilha Ferreira*

*Nécio Turra Neto*

*Patricia Silveira Rivero*

*Paulo Wendell Alves de Oliveira*

*Roberta Mélo*

*Rodrigo dos Santos*

*Rosemberg Ferracini*

*Rosemere Santos Maia*

*Tereza Caroline Lôbo*

*Thiago de Jesus Esteves*

*Vinícius Carvalho Lima*

**Revisão gramatical:** Renata Dermenjian

**Diagramação:** Cristiano das Neves Bodart

## SUMÁRIO

<b>Editorial</b>	<b>01-03</b>
<b>DOSSIÊ CORPO “RE(DES)COBERTO”</b>	
<b>Corpo “re(des)coberto: uma apresentação</b> Carlos Eduardo Santos Maia, Rosemere Santos Maia e Marluci Menezes (Organizadores)	<b>05-11</b>
<b>As tramas da cidade: moda e urbanismo em “Capítulo dos chapéus”</b> Bruna da Silva Nunes e Denise de Quintana Estacio	<b>12-33</b>
<b>Quando as roupas habitam a cidade: as fashion weeks e a transmutação ritual dos lugares</b> Filomena Silvano	<b>34-54</b>
<b>O vestir como impulso criativo das mudanças políticas: uma mescla perigosa</b> Caterina Cucinotta e Catarina Patricio	<b>55-69</b>
<b>A Festa do Divino de Pirenópolis/Goiás: relações corpo-vestimenta-cidade</b> João Guilherme da Trindade Curado e Tereza Caroline Lôbo	<b>70-93</b>
<b>Cerúleos e encarnados cavalgam lado a lado</b> Ficta veritas est! Carlos Eduardo Santos MAIA, Tereza Caroline Lôbo e João Guilherme da T. Curado Curado	<b>94-116</b>
<b>A Máscara do herói: invisibilidades em tempos de pandemia.</b> Helen Barbosa dos Santos e Aline Passuelo de Oliveira	<b>117-139</b>
<b>The hero's mask: invisibility in times of pandemic</b> Helen Barbosa dos santos, Aline Passuelo de Oliveira (Tradução de Renata Dermenjian)	<b>140-162</b>
<b>Vade retro, Corona! Sobre corpos, espacialidades, ataque demoníaco e rituais de exorcismo em tempos de pandemia</b> Rosemere Santos Maia	<b>163-194</b>

## **ARTIGOS**

**Territórios do agronegócio e projetos de parcerias na educação** 196-220

Aloisio Ruscheinsky e Enaide Tereza Rempel

**O Neoliberalismo nos Livros Didáticos de Sociologia: A exemplificação como recurso didático** 221-248

Ricardo Cortez Lopes e Aline Bernardi Caprioli

**Relações familiares e adoecimento psíquico: uma análise sociológica a partir do método biográfico** 249-275

Vanilda Maria de Oliveira

## **SEÇÃO TRADUÇÕES**

**Sociologia à escala individual, psicologias e neurociências** 277-305

Bernard Lahire

## **ENTREVISTA**

**A Sociologia disposicionalista hoje: entrevista com Bernard Lahire** 307-315

Cristiano das Neves Bodart e Plácido Adriano de Moraes Nunes

**La Sociologie dispositionnaliste aujourd'hui: Entretien avec Bernard Lahire** 316-324

Cristiano das Neves Bodart e Plácido Adriano de Moraes Nunes

## **RESENHA**

**Notas para uma revolução bissexual** 326-335

Inácio Saldanha



*Revista do Programa de Pós-  
Graduação em Sociologia da  
Universidade Federal de Alagoas  
(Ufal)*

ISSN: 2179-5428

---

**Dossiê:**

## **DOSSIÊ CORPO “RE(DES)COBERTO”**

*Carlos Eduardo Santos Maia  
Rosemere Santos Maia  
Marluci Menezes  
(Organizadores)*

## CORPO “RE(des)COBERTO”: uma apresentação

### **Carlos Eduardo Santos Maia**

*Professor Titular na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).*

*E-mail: [carlmaia@uol.com.br](mailto:carlmaia@uol.com.br)*

### **Rosemere Maia**

*Professora Titular aposentada pela UFRJ e atualmente é professora visitante no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).*

*E-mail: [rosemaia@terra.com.br](mailto:rosemaia@terra.com.br)*

### **Marluci Menezes**

*Investigadora do Laboratório Nacional de Engenharia Civil (LNEC), Lisboa.*

*E-mail: [marluci@lnec.pt](mailto:marluci@lnec.pt)*

Apresentamos neste dossiê uma série de textos que abordam o CORPO “RE(des)COBERTO”, pondo em debate as vestimentas, as roupas, os trajes, as fantasias, a moda e os múltiplos suplementos que o transformam e ajustam, libertam e controlam, personalizam e uniformizam, traduzindo sistemas de representações, identidades e modos de ser/estar no espaço-tempo.

Toma-se a corporeidade humana a partir das relações culturais, econômicas, políticas, existenciais, religiosas, bem como das determinações impostas pela natureza e pelas práticas que visam a segurança, o bem-estar e/ou a preservação da saúde. Todas atravessam a cotidianidade, sendo observadas nos mais diversos rituais festivos, nos eventos de *marketing* e naqueles atos praticados nos espaços públicos ou no contexto privado, muitas vezes pensados como se se fossem “só nossos”, mas que na verdade são práticas sociais.

Há de se ressaltar que o uso de “coberturas” transcende as questões de moralidade e da necessidade básica de proteção. Sugere-se, assim como Thieme e Eicher (1987), que a definição de vestimenta se assenta na tríade “forma material”, “ato de vestir” e “significado sociocultural”.

**Figura 1 – Vestimentas – Paris.**



**Fonte:** Carlos Eduardo Santos Maia (2016).

**Figura 2 – Vestimentas – Rio de Janeiro.**



**Fonte:** Carlos Eduardo Santos Maia (2012).

O vestir (Figuras 1 e 2) relaciona-se às práticas corporais e às experiências multissensoriais e multiescalares, o que lhe atribui um amplo campo de possibilidades (roupas, acessórios, perfumes, penteados, tatuagens etc.). Note-se, assim, que as roupas dizem respeito a invólucros corporais, aos quais se atribuem valores sociais e pessoais, mas excluem as modificações corporais que são constitutivas das vestimentas (ROACH-HIGGINS, EICHER, 1995).

Paralelamente, na nossa sociedade são estabelecidos sazonalmente, ou em outras temporalidades, padrões estéticos ao que deve ser usado como vestimenta, mobília, decoração, estilo arquitetônico etc., ou seja, criam-se modas. No tocante ao vestir, a moda movimenta uma indústria mundial, que culmina com desfiles realizados em semanas dedicadas à sua mostra (Figuras 3 e 4).

**Figura 4** – Moda – Rick Owens, coleção Outono-Inverno 2022.



**Fonte:** Men's Journal Online (24 de jan. 2022)<sup>1</sup>.

Exemplos destas manifestações são os desfiles que acontecem em Paris, Milão, Nova Iorque e Londres – os quatro principais eventos em termos de cobertura midiática e lançamento de tendências (o que abre um amplo leque para a discussão deste tema). Todavia, como observa Maia (2021), não se pode restringir a moda a um essencialismo estético, dado que esta tem um “elemento semiótico de primeira ordem” (DORFLES, 1996, p. 65), que nos leva a uma enorme gama de significações.

Nota-se que há na corporeidade humana aquelas “coberturas” à maneira de trajas (Figuras 5 e 6) e fantasias (Figuras 7 e 8), conforme exemplificado a seguir:

---

<sup>1</sup> Disponível em:  
<<https://www.facebook.com/mensjournalonline/photos/pcb.6948910551847788/6948904801848363/>>.  
Acesso em 22 fev. 2022.

**Figura 5 – Traje – Evzones de Atenas.**



Fonte: Carlos Eduardo Santos Maia (2013).

**Figura 6 – Traje – Capoeiras em Zurique.**



Fonte: Carlos Eduardo Santos Maia (2014).

**Figura 7 – Fantasia de integrantes de ala – Unidos do Viradouro.**



Fonte: Carlos Eduardo Santos Maia (2020).

**Figura 8** – Fantasias de participantes da World Pride N.Y.C.



**Fonte:** Carlos Eduardo Santos Maia (2019).

Os primeiros, geralmente, estão associados a determinadas práticas ritualísticas, cerimoniais e extraordinárias que acentuam determinada posição social, *status* ou situação (trajes como toga, batina, jaleco, vestido de noiva, etc). Os trajes diferem, portanto, das fantasias naquilo que estas apresentam como transcendência fictícia, dado que estas conduzem a um outro modo de ser no mundo como personagem própria, quimérica e eventual (fantasias de Carnaval, Festa Junina, Reisado, etc).

A vestimenta assume também uma transcendência fictícia que, não sendo propriamente a fantasia acima referida, adentra nos textos que a referem, tal como na literatura, no hipertexto ou mesmo enquanto realidade virtual, sobrepondo e conectando camadas, como se tratasse também de um “hiper-corpo” (referência para representar a realidade virtual do mundo digital).

Vale dizer, ainda, que a corporeidade humana permite sobreposições, como a que vemos na Figura 9, em uma cena constatada no aeroporto Paris-Charles de Gaulle, na qual viajantes chineses com destino à Pequim colocam um traje de EPI (Equipamento de Proteção Individual) sobre as suas roupas antes do embarque, em um verdadeiro ritual de “purificação” e “isolamento”.

**Figura 9 – Sobreposição de Traje-Roupa.**



**Fonte:** Rosemere Santos Maia (2021).

Destarte, O CORPO “RE(des)COBERTO” oferece amplas possibilidades de pesquisa às diferentes áreas das ciências humanas e sociais, estando presentes nos textos desta edição da Revista algumas sugestões temáticas, como nossos leitores poderão constatar. Boa leitura!

### **Referências bibliográficas**

MAIA, Carlos Eduardo Santos. Moda: um fenômeno urbano. *In:* MAIA, Carlos Eduardo Santos; MOREIRA, Jorgeanny de Fátima Rodrigues; TUMA, Raquel Lage (Orgs.). *Corpos Cobertos Desnudando Espacialidades: vestimenta, roupa, traje, fantasia e moda na Geografia*. Jundiaí: Paco Editorial, 2021, p. 245-270.

ROACH-HIGGINS, Mary Ellen ; EICHER, Joanne B. Dress and identity. *In:* ROACH-HIGGINS, Mary Ellen ; EICHER, Joanne B. ; JOHNSON, Kim K. P. (Eds.). *Dress and identity*. New York: Fairchild Publications, 1995, p. 7-18.

THIEME, Otto C.; EICHER, Joanne B. *African dress: form, action, meaning*. Africana Publishing, p. 115-138, 1987. Retrieved from the University of Minnesota Digital Conservancy. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11299/162432>>. Acesso em: 22 abr. 2018.

#### COMO REFERENCIAR

MAIA, Carlos Eduardo Santos; MAIA, Rosemere; MENEZES, Marlucci. Corpo “re(des)coberto”: uma apresentação. *Latitude*, Maceió, v. 15, n. 2, p. 05-11, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/lte.2021.n.2.13404>

## As tramas da cidade: moda e urbanismo em “Capítulo dos Chapéus”

### Wefts of the city: fashion and urbanism in “Capítulo dos Chapéus”

#### **Bruna da Silva Nunes**

Licenciada em Letras e mestra em Literatura Brasileira pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É doutora em Letras - Estudos de Literatura pela mesma instituição e foi bolsista PROBRAL CAPES/DAAD com período sanduíche na Ruhr-Universität Bochum (2018-2019).

E-mail: [bsnunes91@gmail.com](mailto:bsnunes91@gmail.com)

#### **Denise Estacio**

Graduada em Letras pela UFRGS e mestra em Estudos de Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da mesma universidade, onde, atualmente, cursa doutorado.

E-mail: [dgestacio@gmail.com](mailto:dgestacio@gmail.com)

#### **Resumo**

Este artigo tem por objetivo apresentar uma análise do conto “Capítulo dos Chapéus”, publicado por Machado de Assis em 1883, na revista *A Estação*, a partir da maneira como os itens do vestuário e os espaços da cidade são integrados à narrativa e quais são suas implicações na construção das personagens Marianna e Sophia. Para tanto, as metodologias adotadas foram a pesquisa em fontes primárias e a pesquisa bibliográfica, com ênfase em estudos compreendidos pelas áreas da moda e da história urbana. Dentre outras conclusões, observa-se, por meio dessa leitura, que a representação do vestuário e do espaço urbano em “Capítulo dos Chapéus” não se presta somente à descrição de ambiente e personagens, constituindo um expediente estético que estrutura a trama.

**Palavras-chaves:** “Capítulo dos Chapéus”. Machado de Assis. Moda. Urbanismo.

#### **Abstract**

This article aims to analyze Machado de Assis short story “Capítulo dos Chapéus”, published in 1883 in the magazine *A Estação*, with attention to the way clothing items and places in the city are integrated into both the narrative and the construction of the characters Marianna and Sophia. Thus, the adopted methodology was primary sources and bibliographical research, mainly in the areas of fashion and urban history. Among other conclusions, this reading has shown that the representation of clothing and urban space in “Capítulo dos Chapéus” not only is employed to portray ambience and characters, but also as an aesthetic expedient that structures the plot.

**Keywords:** “Capítulo dos Chapéus”. Machado de Assis. Fashion. Urbanism.

## Introdução

Ao longo do século XIX, o Rio de Janeiro passou por um processo de transformação de uma sociedade rural para uma sociedade de classes que, embora não de todo amadurecida, manifestava-se pelo surgimento de uma nova elite imbuída no ideário liberal europeu. Essa nova camada social, convivendo ainda com o padrão colonial patriarcal e escravista, secularizava e produzia novas formas de interação social:

As velhas formas de sociabilidade modificaram-se consideravelmente junto com a configuração da nova realidade cultural. Os indivíduos inseriram-se em outras formas de convivência social, e outros laços irromperam em inimagináveis espaços e tempos, em modos variados, adequados à sociedade burguesa e capitalista, que se consolidava e avançava, adotando parâmetros considerados mais modernos em sua existência dinâmica (BORGES, 2001, p. 50).

Essas novas práticas sociais transcorriam não só nos espaços internos – em torno do piano, no salão também iluminado a gás, “saraus, bailes e serões musicais tomavam novo ritmo” (ALENCASTRO, 1997, p. 47) –, como também nos espaços públicos, em equipamentos e vias urbanas, estas iluminadas a gás desde os anos 1850, acessíveis por uma rede de transporte público provida por linhas de carros puxados à tração animal, diligências ou bondes.

Algumas das contradições sociais da passagem de um Rio de Janeiro eminentemente rural para um Rio de Janeiro “internacionalizado” – pelo menos no imaginário desta nova elite urbana – são retratadas no conto “Capítulo dos Chapéus”, de Machado de Assis, publicado originalmente na revista de moda e literatura *A Estação*<sup>1</sup>, entre agosto e setembro de 1883 e, posteriormente, no livro *Histórias Sem Data*, de 1884<sup>2</sup>. A narrativa aborda, do ponto de vista feminino, os

---

<sup>1</sup>Tendo circulado no Brasil entre 1879 e 1904, o periódico *A Estação*, jornal ilustrado para a família, era dividido em duas partes com paginação independente: um caderno de modas, cujo conteúdo era majoritariamente uma tradução da revista alemã *Die Modenwelt*, e um suplemento literário, no qual encontramos textos de colaboradores como Olavo Bilac, Julia Lopes de Almeida e, claro, Machado de Assis.

<sup>2</sup>Neste artigo, optamos por trabalhar com a versão seriada, lida na fonte primária, por meio das edições de *A Estação*, disponibilizadas no *site* da Hemeroteca Digital Brasileira ([memoria.bn.br](http://memoria.bn.br)).

contrastes resultantes de uma alteração social hesitante, cuja inflexibilidade se reflete na manutenção das relações patriarcais no Segundo Reinado.

No conto machadiano, acompanhamos como “o despeito de Marianna” (MACHADO DE ASSIS, 1883b, p. 169) com a escolha do chapéu de seu marido a leva a um passeio com a amiga Sophia pela região central do Rio de Janeiro, em 1879. Como é comum nas narrativas de Machado, a precisão realista na representação do momento histórico, ao não se apresentar em longas e detalhadas descrições, situa a matéria histórica como uma impressão subjetiva, vinculada à interioridade de suas personagens e de seus narradores intrusivos.

Nesse sentido, a trama de “Capítulo dos Chapéus” articula duas camadas de representação – a moda e a cidade – atravessadas pelo contexto de progressiva sociabilização da mulher, o que a colocava como “relações públicas da casa com o mundo exterior” (BORGES, 2001, p. 56), ao mesmo tempo em que mascarava sua condição de dependência na sociedade patriarcal.

## 1. O chapéu e a cidade

O “Capítulo dos Chapéus” começa com Marianna fazendo um pedido ao marido Henrique<sup>3</sup> Seabra: para ele não mais usar seu chapéu baixo para ir à cidade. Henrique usava-o todos os dias para trabalhar em seu escritório de advocacia; na verdade, “só não o levava às recepções, ao Teatro Lyrico Fluminense, aos enterros e às visitas de cerimônia. No mais era constante [...]” (MACHADO DE ASSIS, 1883b, p. 169).

De acordo com Gilda de Mello e Souza (1987), diferentemente do que ocorria anteriormente, no século XIX os homens se afastaram do mundo da moda. Tal afastamento teria ocorrido principalmente por conta da Revolução Francesa, pois com os novos ideais de igualdade, a aristocracia não era mais a única camada que possuía destaque no processo social e fatores como talento e competência também passaram a ser avaliados, além da questão financeira ou tradição familiar. Com isso, o sexo masculino teria voltado suas atenções para a carreira, desviando seu interesse da moda. No Brasil, em que os processos históricos não se deram da

---

<sup>3</sup>Na versão publicada em livro, o personagem se chama Conrado.

mesma maneira que na Europa, essa dinâmica parece ter sido mais suscitada pelas trocas culturais com a Europa, vista como ideal de civilização, do que pelas condições de produção. Conforme Souza (1987) “o homem só se desinteressou da vestimenta quando esta, devido à mudança profunda no curso da história, deixou de ter importância excessiva na competição social” (SOUZA, 1987, p. 80). Assim, a roupa masculina perdeu sua função ornamental, transformando-se praticamente em um uniforme, preto<sup>4</sup>, composto por calça, camisa, colete e casaca/paletó/sobrecasaca. Esse distanciamento da moda, no entanto, não foi completo, dado que os homens pertencentes à elite econômica encontraram outras formas de manifestar refinamento e de se afirmar socialmente, sem comprometer suas vestes padronizadas. Souza explica que:

[...] a renúncia dos elementos decorativos não se faz abruptamente e se a roupa se despoja e o homem desiste das rendas e plumas, que se torna o apanágio das mulheres, não abandona outras formas mais sutis de afirmação social e prestígio, fixadas agora na exploração estética do rosto e no domínio de certas *insígnias de poder e erotismo*, como os chapéus, as bengalas, os charutos e as jóias. (SOUZA, 1987, p. 75, grifos nossos).

O uso de tais objetos atestava que o homem estava consoante às “regras” da elegância oitocentista e que, conseqüentemente, fazia parte do grupo que tinha acesso a essas normas e condições de cumpri-las. O chapéu era um dos símbolos mais importantes da respeitabilidade burguesa, sendo, logo, item obrigatório no que diz respeito à aceitação e à inserção social. A cartola era o chapéu característico do século XIX e mesmo havendo modelos com a copa baixa, os de copa alta eram os mais valorizados, uma vez que auxiliavam o homem a passar a pretendida imagem de poder. Portanto, o chapéu de Henrique não estava de acordo com os princípios do “mundo elegante” oitocentista. Na edição da *Revista Ilustrada*<sup>5</sup> de número 162, veiculada em 1878, vemos retratadas duas cenas de homens utilizando chapéus: na primeira, o contexto é informal, um jogo de cartas, no qual um chapéu baixo não teria, provavelmente, impacto na construção da imagem dos usuários. Já na segunda ilustração, as figuras masculinas lançam mão de cartolas altas, além de

---

<sup>4</sup>Marcelo de Araújo (2012) apresenta possíveis razões para a escolha da cor preta; uma delas é a circunstância de os centros urbanos estarem, em virtude da Revolução Industrial, repletos de fuligem, e as colorações escuras ajudariam a esconder a sujeira. Outro motivo é que o preto começava a evocar seriedade e compostura, pois se contrapunha a uma vaidade que o colorido poderia sugerir.

<sup>5</sup>Publicada por Angelo Agostini entre 1876 e 1898, a *Revista Ilustrada* era um hebdomadário humorístico que se pautava por uma agenda abolicionista e republicana.

outras marcas estéticas de poder, como a barba e o guarda-chuva. Segundo o diálogo fictício publicado abaixo da imagem, um dos homens seria o dono de uma casa de jogos, necessitando, portanto, demonstrar maior respeito por meio dos trajes.

**Figura 1** – Chapéu de copa baixa.



**Fonte:** Acervo da Fundação Biblioteca Nacional/Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/332747/1151>>. Acesso em: set. 2021.

**Figura 2** – Cartola.



**Fonte:** Acervo da Fundação Biblioteca Nacional/Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/332747/1151>>. Acesso em: set. 2021.

Sendo Marianna uma mulher serena e de hábitos regulares, Henrique estranhou o pedido da esposa e, realmente, a ideia não havia partido dela, mas sim de seu pai, homem que gostava de preservar os costumes:

Era um bom velho, magro, pausado, ex-funcionário público, ralado de saudades do tempo em que os empregados iam de casaca para as suas repartições. Casaca era o que ele, ainda agora, levava aos enterros, não pela razão que o leitor suspeita, a solenidade da morte ou a gravidade da despedida última, mas por esta menos filosófica, por ser um costume antigo. (MACHADO DE ASSIS, 1883b, p. 169).

A casaca era, no século XIX, um dos símbolos de elegância masculina; conseqüentemente, era uma peça obrigatória no guarda-roupa dos homens que desejavam estar elegantes aos olhos da sociedade. Porém, em situações que não exigiam muita formalidade, era socialmente aceito que os homens utilizassem sobrecasacas ou paletós (que passaram a compor o guarda-roupa masculino após, aproximadamente, o ano de 1845). Levando isso em consideração, notamos que o pai de Marianna não se adaptou às mudanças ocorridas no vestuário e, tendo uma postura tão relutante diante das pequenas modificações pelas quais a moda masculina passou durante o século XIX, tampouco lidaria naturalmente com o chapéu baixo do gênero.

Além das prescrições e simbologias da moda, é importante destacar como a narrativa apresenta a relação do chapéu com os espaços da cidade. Henrique seleciona a situação adequada ao uso de seu chapéu baixo, ou seja, o trabalho. Ele o usava em sua prática de advogado, seja em audiências, ou em seu escritório na Rua da Quitanda, na cidade, mas não o usava em ocasiões sociais. Isso indica não só a preocupação do jovem bacharel com a conveniência de uso de sua vestimenta, mas também a existência de uma separação dos espaços de trabalho daqueles de convívio social, uma separação que não era tão clara no Rio de Janeiro eminentemente rural de algumas décadas anteriores.

Nesse aspecto, a diferença entre os espaços de moradia e de trabalho ilustra a divisão em curso entre as “duas cidades” existentes no Rio. Henrique e Marianna, muito provavelmente, moravam em uma área suburbana, de caráter híbrido entre rural e urbano. O esposo deslocava-se à cidade, para o trabalho, de “bonde, de costas

para casa, com o eterno e torpíssimo chapéu na cabeça” (MACHADO DE ASSIS, 1883b, p. 169), conforme nota o narrador, pelo ponto de vista da esposa.

A Rua da Quitanda corre paralela à Rua 1º de Março e à Rua da Candelária, até a Rua São Bento, principal acesso à região portuária (Saúde e Valongo). Possuía caráter comercial e de serviços desde seus primórdios, no final do século XVI:

A Rua da Quitanda é recordista em matéria de nomes diferentes durante o período colonial – seja em todo seu percurso, seja em trechos da mesma. [...] Por fim, foi chamada de Rua da Quitanda do Marisco dos Pretos ou Rua da Quitanda dos Pretos, para diferenciar-se da outra Rua da Quitanda dos Mariscos (atual Alfândega), cujo estabelecimento pertencia a um negociante branco. (CAVALCANTI, 2016, p. 76-77).

Ao longo do século XIX, esteve ligada a conservadores portugueses, sendo inclusive palco de uma desavença entre brasileiros e portugueses pouco antes da abdicação de Pedro I, conhecida como Noite das Garrafadas. Tornou-se também um espaço emblemático na disputa entre liberais e conservadores (GERSON, 1965, p. 110). Além disso, residiram nela, ao longo dos anos,

pessoas destacadas na sociedade, como o padre José Rodrigues Batalha, o negociante José Antônio Lisboa, o Dr. José de Oliveira Fagundes – famoso advogado dos inconfidentes mineiros, entre os quais Tiradentes – o médico Júlio Cesar Muzzi, o negociante de escravos Antônio Fernandes da Torre, o livreiro Paulo Martin, entre outros. (CAVALCANTI, 2016, p. 78).

Em suma, uma rua que apresentava, em sua heterogeneidade de usos, caráter oposto ao do bairro em que o casal morava, “cá para fora” (MACHADO DE ASSIS, 1883b, p. 169), como fala Marianna, indicando um Rio de Janeiro rural e suburbano, local preferencial de moradia das camadas mais altas da cidade no século XIX. A escolha de não revelar o bairro aponta para o caráter homogêneo que se pretende dar a esse espaço, em oposição ao da “cidade”. Com isso, Henrique encarna, por meio de seu chapéu “de trabalho”, mais uma consequência das mudanças pelas quais passava a Capital Federal no período: a segregação espacial e a consequente criação de “sítios sociais” particulares. Conforme conceito de Milton Santos (1993, p. 96 *apud* VILLAÇA, 2001, p. 141), sítio social difere de sítio natural na medida em que é transformado seletivamente pelas atividades humanas,

formando setores homogêneos, que concentram em grande parte habitantes de uma mesma classe. Nas cidades brasileiras, os sítios sociais respondem aos interesses de camadas privilegiadas da sociedade.

A diferenciação entre os ambientes de trabalho e moradia demandava desta nova elite urbana o conhecimento das diferentes regras de convívio em um e outro espaço, conhecimento que parece escapar à Marianna. A rotina regrada da jovem, que “estava comodamente em casa [...] tal era a concordância da pessoa com o meio”, apenas alude a um discreto desejo de ampliação de sua esfera doméstica na janela “que vivia sempre meio aberta” (MACHADO DE ASSIS, 1883b, p. 169). É desse desejo que parte a decisão de rebelar-se após a recusa do marido em atender seu pedido para trocar o chapéu, uma vez que Henrique não apenas recusou a solicitação, como humilhou a esposa, “falou-lhe com tal ironia e desdém, que a pobre moça sentiu-se humilhada” (MACHADO DE ASSIS, 1883b, p. 169). Ela procurou Sophia, uma amiga que possui, aparentemente, uma postura menos submissa em relação ao marido, “basta que eu feche a cara, obedece logo” (MACHADO DE ASSIS, 1883b, p. 169). Ao encontrar a amiga, Marianna aceitou o convite para acompanhá-la a um passeio pela cidade – o espaço de Henrique.

## **2. O vestido de seda preta e o chapéu de Sophia**

Enquanto esperava Sophia se vestir, Marianna vê passar pela rua um homem a cavalo; por mais que, segundo a concepção da personagem, ele apresentasse dois defeitos, ser demasiado afetado e muito vaidoso, o chapéu o salvava. O motivo da salvação não era o chapéu ser alto – visto que era um chapéu baixo – mas sim o fato de ser um adorno apropriado à atividade exercida, diferentemente do acessório de Henrique. O homem “espairecia ou matava tempo”, não era um advogado em horário de trabalho, o que demandaria um visual que exprimisse maior gravidade. Com isso, averiguamos que as “normas do vestuário”, apesar de rígidas, possuíam algumas gradações, sendo possível adequar pequenas modificações.

Sophia retornou, e o narrador nos diz que:

Realmente estava bonita. Já sabemos que era alta. O chapéu aumentava-lhe o ar senhoril; e um diabo de vestido de seda preta,

arredondando-lhe as formas do busto, fazia-a ainda mais vistosa. Ao pé dela, a figura de Marianna desaparecia um pouco. Era preciso atentar primeiro nesta para ver que possuía feições muito graciosas, uns olhos lindos, muita e natural elegância. O pior é que a outra dominava desde logo; e onde houvesse pouco tempo de as ver, tomava-o Sophia para si. Este reparo seria incompleto, se eu não acrescentasse que Sophia tinha consciência da superioridade, e que apreciava por isso mesmo as belezas do gênero Marianna, menos derramadas e aparentes. Se é um defeito, não me compete emendá-lo. (MACHADO DE ASSIS, 1883c, p. 181).

Como é possível perceber por meio das caracterizações, Sophia é retratada como sendo uma mulher forte, “senhora de si”, que, à sua maneira, enfrentava o marido para ter seus desejos realizados. Também era namorada e, portanto, gostava de ter sua imagem contemplada. Posto isso, é natural que seus trajes reflitam sua personalidade (ou a personalidade que ela pretendia ser reconhecida pelos demais), pois as roupas ajudam a passar a mensagem desejada.

Para Kehl (2008, p. 14), o ideal da mulher burguesa oitocentista incorpora uma série de atributos desejáveis, como o de esposa e mãe, reservada ao espaço da casa. Ao mesmo tempo, esse ideal compartilha a noção de que o estado natural da mulher é o do desejo erótico incontrolável. Assim, a mulher como significante deslizava entre a natureza pura do seu sexo e a exigência de domesticação para garantia da ordem social burguesa. De acordo com Daniela Calanca:

Que a beleza, e não o intelecto, é a arma para se tornar “alguém”, as mulheres já o sabem há tempos. Mas esse conhecimento assume conotações de certeza definitiva ao longo do século XIX, quando a afirmação da sociedade burguesa consegue fixar papéis rigidamente separados para os homens e para as mulheres. O próprio modo de se vestir espelha essa rígida divisão. Passando dos salões para o escritório e a loja, os homens abandonam as fantasias da moda, que até aquele momento tinham escrupulosamente seguido, para assumir um vestuário sóbrio, de origem inglesa. As mulheres, por sua vez, permanecem entre as paredes domésticas, sabendo que sua presença deve absolutamente embelezar para tornar feliz o chefe da casa, e acentuar a atenção no seu corpo e na sua beleza. O problema do vestuário, visto tanto como instrumento de sedução como símbolo de *status*, continua por todo século XIX a ser uma questão central no universo feminino, diferente do que ocorre com os homens, para quem a simplicidade e a praticidade tornaram-se há tempos exigências estéticas primárias. Contemporaneamente, são acrescentadas ao papel da mulher outras prerrogativas. Além de agradar o homem, a mulher deve ser também uma boa companheira, uma boa mulher e uma mãe perfeita. Assumindo esses novos papéis, a mulher torna-se a “rainha do lar”; e no total conformismo com as normas da boa sociedade e da boa aparência pode-se

identificar a razão pela qual as senhoras das classes altas continuam a se angustiar por seu corpo e vestuário [...] (CALANCA, 2010, p. 98).

Sob este ponto de vista, podemos associar a construção da amiga de Marianna a de outra Sophia machadiana posterior, também publicada em *A Estação*: Sophia Palha, de *Quincas Borba*. Ambas representam a condição da mulher na concepção burguesa dos séculos XVIII e XIX, em que o feminino fazia parte de “um conjunto de sujeitos definidos a partir de sua natureza, ou seja, da anatomia e suas vicissitudes”, resultado de um discurso que a leva a ocupar um único lugar social: a casa e a família burguesas (KEHL, 2008, p. 48). A progressiva socialização da mulher não se mostra capaz, em uma sociedade de forte pendor patriarcal como a do Rio de Janeiro oitocentista, de lidar com a possibilidade de deslocamento da mulher do privado para o público. Assim, as Sophias encarnam o paradoxo da mulher que frequenta a esfera pública, mas como extensão do seu papel doméstico, mesmo que venha a adaptar-se e encontrar alguma forma de satisfação, como o narrador afirma acerca da personagem de “Quincas Borba”:

E aqui façamos justiça à nossa dama. A princípio cedeu sem vontade aos desejos do marido; mas tais foram as admirações colhidas, e a tal ponto o uso acomoda a gente às circunstâncias, que ela acabou gostando de ser vista, muito vista, para recreio e estímulo dos outros. (MACHADO DE ASSIS, 1886, p. 81).

De volta ao conto, fica consolidado o papel de Sophia como o objeto de desejo que “inexplicavelmente retorna o olhar, reverte a mirada e contesta o lugar e a autoridade da posição masculina” (BUTLER, 1990, p. 7), ou seja, o papel de sedutora. O chapéu, que aumentava seu ar senhoril, sustentava a ideia do poder exercido sobre o marido; já o vestido, que exaltava sua beleza, facilitava o jogo de sedução. Soma-se a isso a informação de as vestes darem-lhe um ar de superioridade, algo que lhe era prazeroso, como se pode inferir pelas palavras do narrador. Quanto ao chapéu feminino, Mariana Rodrigues aponta que era esperado que o item fosse utilizado pelas mulheres de “boa sociedade”, mas por motivos distintos dos que exigiam o uso das cartolas aos homens. Os cabelos femininos eram considerados um dos ícones da sensualidade da mulher e, por conta disso, deveriam ser presos e cobertos quando em público.

No século XIX, as mulheres de boa educação prendiam seus cabelos quando estavam em público. Somente meninas, as que ainda usavam vestidos mais curtos, as mulheres do povo sem instrução e as prostitutas desfilavam suas madeixas soltas [...] Cabelos presos e cobertos. Somente no recato do quarto as madeixas ficam soltas [...]. (RODRIGUES, 2010, p. 139-140).

Por outro lado, Gilda Chataignier (2010) relata que, por conta do calor, as brasileiras não eram muito adeptas ao uso dos chapéus, substituindo-os em diversos casos por solidéus amarrados ao pescoço; já as estrangeiras que vinham ao país costumavam segurar os chapéus em suas mãos. Gilberto Freyre (2006), por sua vez, examina o assunto com mais vagar, alegando que, no Brasil, as mulheres demoraram a fazer uso do chapéu, situação ocasionada especialmente por dois motivos. O primeiro é que o chapéu era um adorno comumente adotado por prostitutas; logo, “a senhora verdadeiramente honesta só deveria sair resguardada por mantilha” (FREYRE, 2006, p. 417). O outro motivo é que as mulheres resistiram mais do que os homens à moda europeia, optando, ao menos durante boa parte da primeira metade do século, por seguirem a moda oriental, que seria mais condizente com o clima e com o tipo de corpo da mulher brasileira:

[...] a mulher – geralmente considerada mais volúvel que o homem – resistiu, no nosso país, mais do que o homem culto, a forças ou influências novas no sentido da europeização ou ocidentalização do seu adorno pessoal e do seu traje. Durante quase toda metade do século XIX o vestido oriental, bordado a ouro ou a prata competiu, entre nós, com o vindo de Paris ou feito aqui por modista francesa. E o chapéu europeu de senhora só aos poucos venceu o manto ou o xale oriental, preferido pelas senhoras brasileiras para se resguardarem tanto do sol como dos olhos dos curiosos de rua sem sacrifício dos seus penteados também orientais. (FREYRE, 2006, p. 593).

O enredo de “Capítulo dos Chapéus” se passa em 1879, época em que a moda europeia já estava bem consolidada no Brasil; logo, é coerente que Machado tenha optado pelo chapéu como complemento ao traje de Sophia. Além do chapéu, um detalhe que se destaca na exposição das roupas da personagem é notícia de a amiga de Marianna estar usando um vestido preto. Como já foi comentado, o preto era a cor característica da indumentária masculina, visto que frisava a austeridade do homem; as mulheres, por seu turno, no início do século vestiam tonalidades claras,

reservando as mais fortes para os acessórios, como luvas e echarpes. Por volta de 1830, começaram a surgir tecidos floridos e os tons mais vibrantes passaram a ser vistos em jantares; em 1856, como lembra Mariana Rodrigues (2010), ocorreu a descoberta da tintura química de anilina, o que facilitou e tornou mais rentável o tingimento dos tecidos, acarretando o uso de vestidos com as mais variadas misturas de cores. Nas palavras de Rodrigues, “este uso evidenciou a industrialização do segmento têxtil, invadindo o mercado com suas ofertas mais baratas e atraindo o consumidor, até então padronizado em tons de pigmentos naturais” (RODRIGUES, 2010, p. 85).

Entretanto, mesmo com esses novos esquemas cromáticos, o branco continuava tendo um valor de extrema importância na sociedade do XIX. As mulheres solteiras deveriam usar essa cor para demonstrar pureza e as demais se valiam dela para evidenciar prestígio: dado que as roupas brancas exigiam muitos cuidados para permanecerem conservadas, serviam, em alguns casos, para certificar a posição social de quem as vestia.

Acentuamos que as cores muito fortes não eram bem vistas pela elite econômica, pois estariam relacionadas às preferências de cortesãs e prostitutas, “mulheres que na maioria das vezes vinham das classes populares, cuja referência de bom gosto era bastante colorida” (RODRIGUES, 2010, p. 87). Os tons mais escuros eram adequados para as mulheres casadas, já o preto era mais apropriado para o luto. Assim sendo, apesar de poderem utilizar a cor, as mulheres normalmente só lançavam mão do preto em caso de viuvez. Rodrigues ressalta que “a perda da vida exigia o peso do preto, cor da escuridão, da noite que se associa à morte no imaginário ocidental, cor que representa a manifestação externa e social da dor pela tristeza da perda dos amados e, para as viúvas, a abnegação à vida” (RODRIGUES, 2010, p. 97).

Não é raro encontrarmos representações de mulheres viúvas nos contos de Machado, nos quais a vestimenta preta é parte importante do retrato das personagens. Tomemos alguns exemplos de narrativas publicadas em *A Estação*, mesmo periódico em que “Capítulo dos Chapéus” foi veiculado. Em “O Caso da Viúva” (1881), Maria Luísa foi caracterizada como tendo “vinte e seis anos; não teria mais, nem tanto; era ainda formosa como aos dezessete, com o acréscimo das roupas

pretas que lhe davam grande realce” (MACHADO DE ASSIS, 1881, p. 4). Em “Três conseqüências” (1883), o narrador declara pesar ao ver Marianna, nos seus bonitos 25 anos, vestindo trajes pretos: “Vinte e cinco anos, realmente, e vinte e cinco anos bonitos, não deviam andar de preto, mas cor-de-rosa ou azul, verde ou granada. Preto é que não. E, todavia, é a cor dos vestidos da jovem Marianna” (MACHADO DE ASSIS, 1883a, p. 157).

A partir desses exemplos, constatamos que o preto marcava a viuvez das mulheres, e que, ao construir personagens nessa situação, Machado se valia da descrição das roupas para ajudar a traçar o perfil feminino pretendido. Atentando para essas informações, haveria algum motivo para Sophia estar trajando um “vestido de viúva”? Um dado importante sobre os contos citados, assim como outros com temáticas semelhantes, é que as viúvas acabavam por casar novamente. Ao contrário do que ocorria antes do primeiro casamento, em que o pai da moça decidia com quem ela poderia casar, as viúvas possuíam mais liberdade para escolher seus cônjuges, não dependendo da aprovação familiar. Ademais, por conta da experiência adquirida no primeiro matrimônio, as viúvas jovens – como as representadas nos contos de Machado – tornavam-se mulheres cobiçadas pelos rapazes. De acordo com Rodrigues:

A mulher viúva não sofria os rigores da vida das mocinhas que, vigiadas em sua castidade, tinham a vontade sempre submetida a um tutor. A viúva, já tendo passado pela tutela máxima do marido, tornava-se uma fruta “madura”, conhecedora da vida e desfrutando de liberdades mais elásticas. Poderiam ser eternas sofredoras presas às memórias de seus homens ou grandes e liberais amantes; poderiam preservar seu estado de viuvez ou procurar um casamento que, agora, lhe fosse mais conveniente que à sua família. Viúvas jovens poderiam tornar-se mulheres interessantes e cobiçadas já que, iniciadas nos segredos da vida de alcova, podiam desfrutá-los tornando-se parceiras mais desinibidas e convenientes. (RODRIGUES, 2010, p. 100).

Considerando o excerto acima, e concebendo que as roupas que utilizamos comunicam ideias, estaria Sophia sugerindo disponibilidade amorosa? Por ter trinta anos, idade em que a maioria das mulheres já estava casada, a personagem dificilmente seria confundida com uma moça solteira, e já que era “namoradeira”, como expõe o narrador, passar-se por viúva facilitaria a prática de suas intenções. O tecido do vestido de Sophia – seda – ajuda a pensar nessa hipótese, pois no primeiro

ano de viuvez as mulheres deveriam carregar tecidos pesados, como lã; passado esse tempo, durante os próximos seis meses, os vestidos deveriam ser feitos de seda preta, sendo um sinal de que a mulher estava voltando à vida em sociedade:

[...] esta Sophia não era só muito senhora de si, mas também dos outros; tinha olhos para todos os ingleses, a cavalo ou a pé. Honesta, mas namoradeira; o termo é cru, e não há tempo de compor outro mais brando. Namorava a torto e a direito, por uma necessidade natural, um costume de solteira. Era o troco miúdo do amor, que ela distribuía a todos os pobres que lhe batiam à porta: — um níquel a um, outro a outro; nunca uma nota de cinco mil réis, menos ainda uma apólice. (MACHADO DE ASSIS, 1883b, p. 169).

Qualquer semelhança com as janelas abertas e portas fechadas da Sophia de *Quincas Borba* não parece ser mera coincidência<sup>6</sup>.

### 3. “Esta rua do Ouvidor!”

As duas amigas seguem, então, para a cidade, onde, a partir da segunda metade do oitocentos, com as alterações sociais mencionadas e a crescente urbanização dos costumes, houve uma grande transformação nos hábitos de consumo da população do Rio de Janeiro. Assim, surgiram “estabelecimentos de comércio varejista e de serviços de consumo individual”, que levaram ao “declínio dos mascates, dos vendedores ambulantes, dos quiosques e das barracas de rua e à transferência para a cidade de funções, outrora desempenhadas na casa” (VILLAÇA, 2001, p. 252).

Era lá que se destacava, como eixo articulador da nova sociabilidade, a Rua do Ouvidor. Mais espaço de interação do que de circulação, nessa rua encontravam-se os pontos comerciais e de serviços de maior prestígio da cidade, era ali que se davam os encontros políticos e que circulavam as notícias. Tamanha força simbólica legava à estreita e longa rua certo caráter de *boulevard* parisiense no imaginário fluminense, percepção respaldada pela forte presença francesa, como afirma o belga Ch. Corbisier, em texto publicado em *A Estação*:

---

<sup>6</sup>Sobre os flertes de Sophia Palha, o narrador afirma: “Para que escancarar as janelas? Escancarou-as, finalmente; mas a porta, se assim podemos chamar ao coração, essa estava trancada e retrancada” (MACHADO DE ASSIS, 1886, p. 81).

A Rua do Ouvidor, que me parece ser para o Rio de Janeiro o que é para Bruxelas a Montanha da Corte e a Rua do Escudeiro. Bonitos armazéns, cujas amostras são maravilhosamente bem preparadas, oferecem aos compradores todas essas bagatelas que o luxo e a moda criaram nos dois mundos. Os negociantes franceses são numerosíssimos na Rua do Ouvidor e, pela primeira vez depois de tantos meses, ouvi a língua do meu país.

Nas calçadas passeiam lentamente de leque na mão e mantilha na cabeça, as senhoras da alta sociedade brasileira, cercadas dos elegantes que se desfazem em atenções. E uma ostentação inaudita de vestuários admiráveis, de seda, de rendas, de flores. As conversações, o andar, os menores movimentos têm o cunho da graça mais delicada e da mais perfeita distinção. (CORBISIER, 1881, p. 205).

Machado trabalha frequentemente com este contraste na percepção do lugar. No conto “A Parasita Azul”, publicado no *Jornal das Famílias* (1872) e, em livro, em *Histórias da Meia-Noite* (1873), o goiano Camilo Seabra retorna ao Brasil após oito anos vivendo em Paris. Na chegada, o jovem, “parisiense até a medula dos ossos” e com “nostalgia do exílio”, olha “com desdém olímpico para todas as lojas da Rua do Ouvidor, que lhe pareceu apenas um beco muito comprido e muito iluminado. Achava os homens deselegantes e as senhoras desgraçadas” (MACHADO DE ASSIS, 2008, v. 2, p. 147-148). Por outro lado, Macedo, o narrador/protagonista do conto “Mariana” (publicado no *Jornal das Famílias*, em 1872) aproxima-se do olhar de Corbisier: “Também achei mudado nosso Rio de Janeiro, e mudado para melhor. O Jardim do Rocio, o *boulevard* Carceller, cinco ou seis hotéis novos, novos prédios, grande movimento comercial e popular; tudo isso fez no meu espírito uma agradável impressão”, afirma o recém-chegado da Europa (MACHADO DE ASSIS, 2008, v. 2, p. 1007).

Nossa protagonista, por seu turno, sente-se desconfortável na famosa rua:

Muita gente, andando ou parada, o movimento de costume. Marianna sentiu-se um pouco atordoada, como sempre lhe acontecia. A uniformidade e a placidez, que eram o fundo de seu caráter e da sua vida, receberam daquela agitação os repelões do costume. Ela mal podia andar por entre os grupos de gente, menos ainda sabia onde fixasse os olhos, tal era a confusão das gentes, tal era a variedade das lojas. (MACHADO DE ASSIS, 1883c, p. 181).

Estas variedades de lojas marcam mais uma alteração no formato do comércio da cidade, o declínio da “loja geral”, um tipo de comércio familiar que vendia um pouco de tudo por serem importadores, atacadistas e varejistas ao mesmo tempo, substituída pela loja de departamentos (VILLAÇA, 2001, p. 253). A primeira grande loja deste tipo ficava justamente na Rua do Ouvidor, “a imensa loja de modas *Notre Dame de Paris*”<sup>7</sup> (MACEDO, 2005, p. 170). Olhando as vitrines, a diferença entre as amigas se fazia mais clara:

– Olha este, dizia-lhe Sophia.

E Marianna acudia a vê-los, femininos ou masculinos, sem saber onde ficar, porque os demônios dos chapéus sucediam-se como em um caleidoscópio. (MACHADO DE ASSIS, 1883c, p. 181).

Ao contrário de Marianna, “Sophia, prática daqueles mares, transpunha, rasgava ou contornava as pessoas com muita perícia e tranquilidade” (MACHADO DE ASSIS, 1883c, p. 181). Envolvida no caos urbano, a suburbana Marianna se deparava com uma série de informações de toda a ordem. A sensação de isolamento no meio da multidão e a diversidade de tipos e funções, de edificações, de fumaças, de odores e de cores a atordoavam. No quadro que se delineava, tudo fazia com que, na percepção da moça, a noção de espaço se perdesse pela sobrecarga sensorial que ela recebia. O atordoamento da jovem senhora só passava quando elas deixavam a rua para entrar na casa do dentista em que Sophia faria uma consulta.

#### 4. Da janela da sala do dentista: um mundo de chapéus

---

<sup>7</sup>Esta loja seria o primeiro exemplo de um tipo de “comércio empresariado” e seria assim descrita por Karl von Koseritz (1883, p. 101, *apud* VILLAÇA, 2001, p. 253-254): “Ontem fiz algumas compras e me demorei longamente na grande loja *Notre Dame de Paris*. É atualmente a maior casa de negócios do Brasil e talvez da América do Sul. [...] Todo o prédio, com suas dez imensas vitrines, é construído de mármore negro e arranjado com um luxo que não parece sul-americano. A ornamentação do edifício até o alto, a composição que coroa o conjunto, realizados em excelente trabalho de estatuária, e somente a casa, aqui entre nós, deve valer os seus oitocentos contos (sic). A exposição nas vitrines de enormes proporções e forradas de espelhos é qualquer coisa de brilhante. O principal efeito não é de variedade ou desordem sem gosto de imensa exibição. Cada vitrine corresponde a uma das dez seções do negócio e contém grande massa de amostras dos artigos respectivos. Uma vitrine, por exemplo, só contém fazendas, outra somente calçados, ainda uma que só expõe chapéus de senhoras e artigos de moda e assim por diante. [...] É um negócio gigantesco, no qual se encontra tudo o que diz respeito à especialidade, isto é, a tecidos e objetos de uso para homens e senhoras.”

Chegando à sala do dentista, Marianna se deslocou até a janela, “para fugir ao exame das pessoas estranhas” (MACHADO DE ASSIS, 1883c, p. 181). A janela, esse espaço de transição, traz o exterior para dentro das casas, ou seja, permite que Marianna veja o lugar sem experimentar o desconforto da rua e da multidão. Assim, as amigas puderam observar alguns “chapéus masculinos”:

Da janela podia gozar a rua, sem atropelo. Recostou-se; Sophia veio ter com ela. Alguns chapéus masculinos, parados, começaram a fitá-las; outros, passando, faziam a mesma coisa. Marianna aborreceu-se da insistência; mas, notando que fitavam principalmente a amiga, dissolveu-se lhe o tédio em uma espécie de inveja. Sophia, entretanto, contava-lhe a história de alguns chapéus, — ou, mais corretamente, as aventuras. Um deles merecia os pensamentos de Fulana; outro andava derretido por Sicrana, e ela por ele, tanto que eram certos na Rua do Ouvidor às quartas e aos sábados, entre duas e três horas. Marianna ouvia aturdida. Na verdade, o chapéu era bonito, trazia uma linda gravata, e possuía um ar entre elegante e pelintra, mas... (MACHADO DE ASSIS, 1883c, p. 181).

Nesse excerto, por meio de um procedimento metonímico, os homens são reduzidos a chapéus, um dos objetos pelos quais eram caracterizados. Informações como nome e traços de personalidade, que acarretariam individualidade, não são necessárias na descrição e, ao que consta, na avaliação dos sujeitos feita por Sophia e Marianna. Os homens estão diluídos em um grupo, no qual todos não passam de chapéus vivendo o mesmo tipo de “aventura”. As singularidades dos homens que passam pela Rua do Ouvidor não são importantes para narrativa, mas sim a postura de Marianna e Sophia perante esses homens.

Esse argumento ganha força ao analisarmos a representação de Viçoso, primeiro namorado de Marianna, que também estava na sala do dentista:

Este primeiro namorado devia ter agora trinta e três anos. Andara por fora, na roça, na Europa, e afinal na presidência de uma província do Sul. Era mediano de estatura, pálido, barba inteira e rara, e muito apertado na roupa. Tinha na mão um chapéu novo, alto, preto, grave, presidencial, administrativo, um chapéu adequado à pessoa e às ambições. (MACHADO DE ASSIS, 1883d, p. 185).

Nesse quadro, o chapéu claramente é destacado, pois é alto e presidencial, o que retrataria as qualidades de seu portador. Viçoso era um homem ambicioso, que já havia sido presidente de uma província; então, o chapéu alto sugeriria sua

colocação social e seus anseios. Henrique, por sua vez, era um advogado que, ao menos pelo que é apresentado no conto, não declara qualquer plano de alcançar, por exemplo, um cargo político ou outra atividade mais prestigiada socialmente. Por conseguinte, o chapéu baixo pode exprimir sua acomodação e ausência de maiores pretensões.

Iniciou-se então, uma conversa em que a pretensa inadequação de Marianna se fez ainda mais patente, pois Viçoso e Sophia discutiam os espaços de circulação e socialização da Corte: Teatro Lyrico Fluminense, Cassino Fluminense, Jockey Club, Petrópolis, lugares que Marianna não costumava frequentar. A sensação de não pertencimento perturbava a moça, de tal modo que ela começou a se arrepender da demonstração de rebeldia, quando, para acompanhar Viçoso, Sophia decidiu ir à Câmara dos Deputados.

A alma de Marianna sentia-se cada vez mais dilacerada de toda essa confusão de coisas. Perdera o interesse da primeira hora; e o despeito, que lhe dera forças para um voo audaz e fugidio, começava a afrouxar as asas, ou afrouxara-as inteiramente. E outra vez recordava a casa, tão quieta, com todas as coisas nos seus lugares, metódicas, respeitosas umas com as outras, fazendo-se tudo sem atropelo, e, principalmente, sem mudança imprevista. E a alma batia o pé raivosa... [...] Só pedia a Deus que as horas andassem depressa. (MACHADO DE ASSIS, 1883d, p. 185).

Todos esses locais eram estranhos à vida de Marianna, que girava em torno de seu ambiente doméstico. Assim, no auge de seu desconforto – pela rua movimentada, pela presença do ex-namorado, pela autoridade de Sophia (o “gavião”, totalmente à vontade no ambiente) sobre ela (a “pomba”) – a jovem transferiu sua ira para a amiga.

Na Câmara dos Deputados, espaço masculino por excelência na época, “o rumor das saias chamou a atenção de uns vinte deputados” (MACHADO DE ASSIS, 1883d, p. 185), que discutiam questões orçamentárias. Este é um dos lugares que legitimam as restrições à aquisição da cidadania, “uma peneira por onde passarão aquelas pessoas, cujo perfil se ajusta ao tipo de sujeito requerido pela modernidade: homem, branco, pai de família, católico, proprietário, letrado e heterossexual” (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 149). Não podiam votar e, portanto, não possuíam direito ao exercício da cidadania, aqueles que não cumpriam esses requisitos, como

as mulheres, os criados, os loucos, os negros, os hereges, os escravizados, os indígenas, os homossexuais e os dissidentes.

As visitantes inesperadas despertam dois tipos de olhar: um de sedução, entre Sophia e um secretário legislativo; a maioria, porém, de surpresa e rejeição. Não por acaso, diante dos olhares que afirmavam que aquele não era um lugar para ela, Marianna se queixava para Sophia: “Não me pregue outra peça como esta de andar de um lugar para outro feito maluca. Que tenho eu com a câmara? Que me importam discursos que não entendo?” (MACHADO DE ASSIS, 1883d, p. 185). E, por fim, nossa heroína repensou sua discussão com o marido, “uma simples briga de casados”. Ao findar a ira de Marianna e a sessão da câmara, a amiga e ela voltaram para casa.

### **Considerações finais: o mundo em seu lugar**

O alívio de Marianna é observado pelo caminho, em que as casas e as chácaras próximas já lhe traziam a tranquilidade do espaço familiar. Em casa, “a alma espreguiçava-se toda naquela uniformidade caseira” (MACHADO DE ASSIS, 1883d, p. 185) que lhe conferia o ambiente doméstico, ordenado e sob seu total controle. Nessa tranquilidade, Marianna “despiu-se lentamente, com amor, indo certa a cada objeto” (MACHADO DE ASSIS, 1883d, p. 185). Antes de ir encontrar Sophia, Marianna se vestiu, segundo o narrador. Ao retornar à casa, sabemos que ela despiu-se lentamente. Contudo, suas roupas não foram descritas. Ao contrário do vestido preto de Sophia, que arredondava-lhe as formas e possuía uma função narrativa, a cor ou a forma dos trajes de Marianna não são importantes para a trama, denotando que Machado de Assis, ao compor seu conto, não fez uso de meras descrições, mas de caracterizações que teriam impacto no desenrolar da narrativa.

Quando Henrique chegou à casa, ao final daquele dia tão turbulento para Marianna, seu ar era o de costume, assim como o chapéu<sup>8</sup>. Ao vê-lo com o acessório, Marianna achou que lhe caía bem, e que qualquer outro ficaria desarmônico, como se fosse um vaso do jardim trocado. Notamos, então, que o discurso hegemônico,

---

<sup>8</sup>Na versão de *Histórias sem Data*, Conrado mudou o chapéu, atendendo ao pedido de Marianna. Ela, contudo, considerou a mudança uma “nota desigual no meio da harmoniosa sonata da vida”, e afirmou sua preferência pelo chapéu de costume.

masculino e burguês (com tempero bem brasileiro de patriarcalismo), fixa uma naturalização das relações interpessoais, de tal modo que o poder fique mascarado. Marianna acreditava que poderia ter certa ascendência sobre seu marido, mas, desde a origem de sua queixa, ela é atravessada pelos discursos dos homens, seja na esfera privada, de seu pai e do seu marido; seja na pública, dos deputados. Esse discurso é tensionado pelas suspeitas de que exista um desejo transgressivo de desvio ou de ruptura da ordem, que abarque a posição de Sophia. A partir do lugar que cabe ao signo da mulher no simbólico,

ela aí faz valer seu ser, fundando-o fora da lei que continua contendo-a, por efeito das origens, em posição de significante, ou até de fetiche. Para estar à altura do poder desse signo, basta-lhe manter-se imóvel à sombra dele, aí encontrando, de quebra, como a Rainha, a simulação do controle do não agir [...]. (LACAN, 1998, p. 35).

Assim, a amiga ocupava uma posição de autoridade sobre Marianna, mas uma autoridade que se constrói sobre o conhecimento, mas não o domínio, que Sophia possuía sobre a circulação – o que vestir, aonde ir, como se comportar – entre os espaços do feminino e do masculino. A jovem protagonista machadiana, por sua vez, encontrava-se “alienada nas malhas de um discurso em que seus anseios latentes não encontravam lugar ou palavra; discurso que ela era (ainda) incapaz de dominar ou modificar a seu favor, inscrevendo nele um significante que a representasse enquanto sujeito” (KEHL, 2008, p. 110). Restava a ela o controle sobre sua casa e seus criados, o espaço de poder reservado às mulheres na ordem burguesa oitocentista.

## Referências bibliográficas

ALENCASTRO, Luiz Felipe. *Vida privada e ordem privada no Império*. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe. *História da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 11-93.

ARAÚJO, Marcelo de. *Dom Pedro II e a moda masculina na época vitoriana*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2012.

BORGES, Valdeci Rezende. *Em busca do mundo interior: sociabilidade no Rio de Machado de Assis*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 28, p. 49-69, 2001.

BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Nova Iorque: Routledge, 1990.

CALANCA, Daniela. *História social da moda*. 2. ed. Tradução de Renato Ambrosio. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Ciencias sociales, violência epistémica y el problema de la "invención del outro"*. In: LANDER, Edgardo (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 145-161.

CAVALCANTI, Nireu Oliveira. *Rio de Janeiro: Centro histórico colonial 1567 - 2015*. Rio de Janeiro: Andrea Johnson Studio, 2016.

CHATAIGNIER, Gilda. *História da moda no Brasil*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2010.

CORBISIER, Ch. *O Brasil*. A Estação: jornal ilustrado para a família, Rio de Janeiro, p. 205, 15 set. 1881.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano*. 16 ed. São Paulo: Global, 2006.

GERSON, Brasil. *História das ruas do Rio*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira, 1965.

KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do feminino*. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

LACAN, Jacques. *O seminário sobre a "Carta roubada"*. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 13-63.

MACEDO, Joaquim Manuel de. *Memórias da Rua do Ouvidor*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *O caso da viúva*. A Estação: jornal ilustrado para a família, Rio de Janeiro, p. 4, 15 jan. 1881.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Três conseqüências*. A Estação: jornal ilustrado para a família, Rio de Janeiro, p. 157, 31 jul. 1883a.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Capítulo dos chapéus*. A Estação: jornal ilustrado para a família, Rio de Janeiro, p. 169-170, 15 ago. 1883b.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Capítulo dos chapéus*. A Estação: jornal ilustrado para a família, Rio de Janeiro, p. 181, 31 ago. 1883c.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Capítulo dos chapéus*. A Estação: jornal ilustrado para a família, Rio de Janeiro, p. 185, 15 set. 1883d.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Quincas Borba*. A Estação: jornal ilustrado para a família, Rio de Janeiro, p. 80-81, 15 nov. 1886.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Obra completa em quatro volumes*. 4 v. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

RODRIGUES, Mariana Christina de Faria Tavares. *Mancebos e mocinhas: moda na Literatura Brasileira do século XIX*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2010.

SOUZA, Gilda de Mello. *O Espírito das roupas: a moda no século dezenove*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

VILLAÇA, Flavio. *Espaço intra-urbano no Brasil*. São Paulo: Studio Nobel; FAPESP; Lincoln Institute, 2001.

### COMO REFERENCIAR

SOBRENOME, Nome. As tramas da cidade: moda e urbanismo em “Capítulo dos Chapéus”. *Latitude*, Maceió, v. 15, n. 2, p. 12-33, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/te.2021.n.2.13025>

## Quando as roupas habitam a cidade: as *fashion weeks* e a transmutação ritual dos lugares

### When clothes inhabit the city: fashion weeks and the ritual transmutation of places

**Filomena Silvano**

NOVA-FCSH e CRIA-FCSH;  
Agregação NOVA-FCSH.

E-mail: [fsilvano@fcs.unl.pt](mailto:fsilvano@fcs.unl.pt)

#### Resumo

As *fashion weeks* são rituais em que participam os membros de uma comunidade a qual podemos chamar, tendo a proposta de Becker (1982) como referência, o “mundo da moda”. Embora conectado com uma comunidade específica, esse ritual impacta a vida social das cidades, transmutando os seus espaços. Este texto começa por fazer, tendo por base o caso de Paris, um breve historial do percurso de dispersão pelo espaço da cidade que os desfiles de moda fizeram desde o século XIX até a atualidade, associando esse percurso às principais modificações de caráter social e performativo, que esses eventos foram sofrendo. Em um segundo momento, o texto centra-se na cidade de Lisboa, que é tomada como um estudo de caso revelador, apesar das suas particularidades e das dinâmicas universais do ritual das *fashion weeks*.

**Palavras-chaves:** *Fashion Weeks*. Mundo da Moda. Ritual. Performance. Espaço. Cultura Material. Vestir.

#### Abstract

The fashion weeks are rituals that participates members of a community we can call, having Becker's (1982) proposal as a reference, the “world of fashion”. Although connected to a specific community, this ritual impacts the social life of cities, transmuting their spaces. This text begins by making, based on the case of Paris, a brief history of the route of dispersion throughout the city that fashion shows have made from the 19<sup>th</sup> century to the present day, associating this route with the main changes of social and performative character, that

these events suffered. In a second moment, the text focuses on the city of Lisbon, which is taken as a revealing case study, despite its particularities, the universal dynamics of the fashion weeks ritual.

**Keywords:** Fashion Weeks. World of Fashion. Ritual. Performance. Space. Material Culture. Dress.

## Introdução<sup>1</sup>

Antes da pandemia, as capitais da moda global eram, duas vezes por ano, percorridas por um movimento particular de pessoas, de variadas condições e vindas de muitas partes do mundo, quase sempre vestidas de modos peculiares (ou pelo menos assim considerados, se olhados pelo cidadão comum). Essas pessoas, que corriam de lugar para lugar, faziam isso para participarem dos desfiles de moda que se sucediam durante, mais ou menos, uma semana. As *fashion weeks* podem ser lidas como sendo rituais em que participam os membros de uma comunidade a que podemos chamar, tendo a proposta de Becker (1982) como referência, o “mundo da moda”<sup>2</sup>. Embora conectado com uma comunidade específica, esse ritual impacta a vida social das cidades, transmutando os seus espaços. Este texto começa por fazer, tendo por base o caso de Paris, um breve historial do percurso de dispersão pelo espaço da cidade que os desfiles de moda fizeram desde o século XIX até a atualidade, associando esse percurso às principais modificações de carácter social e performativo, que esses eventos foram sofrendo. Em um segundo momento, centra-se na descrição etnográfica dos desfiles de moda na cidade de Lisboa, que é tomada como um estudo de caso revelador, apesar das suas particularidades, das dinâmicas universais do ritual das *fashion weeks*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Este texto é dedicado à memória de Manuel Reis.

<sup>2</sup>O “mundo da moda”, apesar das suas especificidades, assemelha-se ao “mundo da arte”, tal como o definiu Becker (1982). São sistemas complexos que, ao estabelecerem conexões entre a área da produção e a área do consumo, criam comunidades. Para lá de se organizarem de forma análoga, ao longo da história, os “mundos” da moda, da arte e do cinema, sempre se cruzaram.

<sup>3</sup>Este texto surge na continuidade de uma abordagem etnográfica e conceitual da moda e do vestir, que deu origem a outras publicações (SILVANO, 2021a; 2021b; 2019a; 2019b) e que teve o apoio de diferentes instituições e pessoas. Agradeço à NOVA FCSH pela atribuição de duas sabáticas, ao CRIA pelo apoio no âmbito do seu projeto estratégico (UID/ANT/04038/2019) e à Universidade de Paris pela estadia, enquanto professora convidada. Agradeço ao Filipe Faísca pelo acolhimento no seu ateliê, à Eduarda Abbondanza, ao Pedro Curto, à Rita Rolex e à Graziela Sousa pelo acolhimento nas Lisboa Fashion Weeks, ao Francisco Vaz Fernandes pela minha inclusão na equipe da Parq Magazin, à

## 1. Um ritual que se dispersou pelo espaço das cidades

Os historiadores de moda (EVANS, 2006, p. 71) atribuem a Charles Frederick Worth (um inglês que teve um ateliê em Paris no fim do século XIX) o mérito de ter, pela primeira vez, mostrado as suas criações vestidas em manequins vivos: da referência na imprensa à organização, em 1870, de um primeiro *défilé* pela sua casa de *Haute Couture*, há também registros fotográficos de modelos vestidas com as suas roupas em acontecimentos mundanos, como eram as corridas de cavalos<sup>4</sup>. Os desfiles de moda iniciaram-se no interior das casas de moda, mas, desde o início, os costureiros encontraram formas de investir no espaço público das cidades com modelos vestidos com as suas roupas. As *fashion weeks* conjugam ainda hoje essas duas formas, uma mais privada e outra mais pública, de o mundo da moda vestir o espaço das cidades.

Foi também no final do século XIX que surgiram os primeiros grandes armazéns, edifícios que utilizaram as novas possibilidades de iluminação, que resultaram do uso de estruturas de ferro para fixarem vidros de grandes dimensões. Iniciou-se então, na Europa e nos Estados Unidos da América, uma nova forma de relação com as mercadorias, associada ao prazer de as olhar deambulando pela cidade (BENJAMIN, 2019).

Segundo Florence Brachet-Champsaur (2006), a arquitetura dos grandes armazéns incluiu, desde o início, espaços conviviais de grande escala. O *Bon Marché*, inaugurado em Paris, em 1872, possuía uma sala de bilhar, uma biblioteca e um *buffet*. No seu interior, certa vez, quando o mobiliário e as mercadorias foram removidos, aconteceu, em 1873, um concerto oferecido a 7.000 convidados. A estrutura arquitetônica dos grandes armazéns permitiu também organizar desfiles, aumentando-se assim, se compararmos com o que acontecia nas casas de alta costura, o número de participantes nos eventos. Foi nos Estados Unidos da América que essa primeira metamorfose dos desfiles aconteceu de forma mais evidente. A importação das roupas francesas foi acompanhada de uma importação do roteiro do ritual, que passou a desenrolar-se em espaços, em que a tematização e a cenarização se

---

Associação ModaLisboa pela autorização para aceder aos seus arquivos. Novamente ao Filipe Faísca, ao Pedro Curto e ao Francisco Vaz Fernandes, pela partilha de suas memórias.

<sup>4</sup>Worth é também considerado o fundador da *Haute Couture* e a sua esposa, Marie Vernet, que vestia as suas criações, é considerada a primeira modelo de moda.

sofisticaram. Em 1908, o *Wanamaker* de Filadélfia fez, no seu interior, uma recriação da corte de Napoleão e Josefina, para um desfile-espetáculo, que foi acompanhado com música e visto por centenas de visitantes. Essa transformação retornará à Europa e será bem visível nos armazéns parisienses durante a exposição de 1937 (o *Bon Marché*, por exemplo, passa desde então a utilizar regularmente o seu salão de chá para fazer apresentações de moda). Os grandes armazéns transformaram, na virada do século, os desfiles que haviam sido iniciados pela alta costura francesa em uma prática performativa mais complexa e com um caráter menos exclusivo.

Na década de 1960, altura em que o “pronto para vestir” começou a se afirmar no mercado, uma outra alteração substancial aconteceu: os desfiles saíram dos dois espaços em que ocorriam até então – as casas de alta costura e os grandes armazéns – e passaram a surgir em espaços concebidos para outras práticas sociais. Ainda em 1957, em uma primeira experiência pouco feliz, Chloé organizou um desfile, na hora do pequeno almoço, no *Café de Flore* (situado na margem esquerda de Paris, em um bairro que viria a ser, dez anos depois, o epicentro de uma revolução de costumes) (GRUMBACH, 2006). Com a posterior consolidação comercial e simbólica dos *stylistes* e dos *créateurs* de moda (duas novas terminologias para designar novas formas de criação e de produção de moda), os desfiles começam a surgir em espaços diversificados, como tendas insufláveis, hotéis (mais ou menos luxuosos), parques de estacionamento, museus, salas de espetáculo ou pavilhões desportivos. No interior deste movimento geral de dispersão pela cidade, podemos assinalar alguns marcos. Em 1984, para festejar os 10 anos da sua marca, Thierry Mugler apresentou uma coleção no *Zénith* (uma sala de espetáculos parisiense), para um público de 6.000 espectadores. Em 1988, Yves Saint Laurent fez desfilar a sua coleção na *Fête de l’Humanité*, face a 40.000 militantes e simpatizantes do partido comunista francês reunidos em um parque fora de Paris (em *la Courneuve*). Martin Margiela - belga pertencente ao grupo dos *Six d’Anvers* - organizou, em 1989, um desfile em um terreno vago da periferia de Paris, obrigando assim uma parte do mundo da moda a deslocar-se para uma zona da cidade que nunca havia frequentado. Três décadas depois, em julho de 2020, a pandemia faria com que uma parte desse mesmo mundo se deslocasse, para assistir a um desfile de Jacquemus (também transmitido na internetinternetInternet), para um campo de trigo em um parque natural, situado a

uma hora de Paris. No outono de 2021, a Gucci apresentou a *Gucci Love Parade* em *Hollywood Boulevard*, abandonando assim, após a paragem dos desfiles devido à pandemia, a cidade de Milão, para (apesar de todas as discussões em torno da sustentabilidade) se colocar novamente em uma lógica de deslocação global do mundo da moda.

O percurso de dispersão geográfica dos desfiles de moda aqui apresentado, centrado na cidade que os inventou, tem os seus equivalentes nas outras três grandes capitais da moda (Londres, New York e Milão) e, embora em outra escala, também nas capitais culturais do mundo globalizado onde os desfiles e as *fashion weeks* foram se instalando. Aquilo a que chamo aqui de dispersão espacial ocorreu no interior de transformações mais globais do ritual, que implicaram uma dispersão social (foram sendo convocados novos estratos de população) e uma complexificação das coreografias e das encenações, que acolheram cada vez mais práticas vindas de diferentes universos artísticos.

A escala da produção do desfile de Thierry Mugler obrigou a uma alteração, cuja razão poderá ser do foro contabilístico, mas que teve implicações de ordem sociológica: as entradas foram pagas. A participação no desfile dependeu assim, como em qualquer espetáculo, do acesso ao mercado e não do lugar que a pessoa ocupa nas teias de relações que organizam o mundo da moda (se excluirmos, obviamente, o núcleo restrito daqueles que entraram com convites). Dada a abordagem total que Thierry Mugler fazia do seu trabalho – controlava a coleção, a cenografia, a coreografia e a produção – o desfile acentuou também o cruzamento com outras práticas artísticas. Apesar de terem sido experiências localizadas, os desfiles de Mugler e Saint Laurent experimentaram uma abertura sociológica que viria depois a se repetir sob múltiplas formas, para culminar, durante a pandemia, na vulgarização das transmissões em direto via internetinternetInternet.

No desfile de 1989, Martin Margiela fez questão de abrir as portas à população do bairro onde o mesmo ocorreu e integrou as suas performances, enquanto espectadores, na coreografia do desfile. No fim, as crianças dançavam no meio das manequins e tornava-se difícil distinguir de forma clara os papéis que cada pessoa representava no desenvolvimento do desfile. As reações de alguns dos agentes do mundo da moda foram violentas e, percebe-se, tiveram a ver, no essencial, com a

tentativa de recusar a entrada na comunidade que constitui o mundo da moda a pessoas que lhes eram absolutamente estranhas (essa recusa conseguiu até dissimular-se por detrás de supostas boas intenções, afirmando que o que estava em causa era a crítica de uma dinâmica de objetificação de jovens de classes desfavorecidas). Ora o que as imagens desse desfile ainda hoje mostram, três décadas volvidas, é a alegria contagiante de crianças e jovens adultos que estavam trazendo para dentro daquele ritual uma expressividade que era deles e que em tudo se distinguia da dos outros participantes. Em um documentário de 2021, intitulado *Martin Margiela se raconte: portrait d'un mythe de la mode*<sup>5</sup>, o criador discreto e que nunca permitiu que a sua imagem fosse difundida nos meios de comunicação, comenta, sobre esse desfile, que tantas reações violentas produziu: “Foi um grande momento. Uma experiência muito emocionante. Este desfile foi o mais mágico de toda a minha carreira”. A animosidade que o desfile produziu tinha também, ou sobretudo, a ver com as formas das roupas e com os sentidos que elas traziam consigo. Apareceram peças XL, peças *upcycling*, peças de rede junto ao corpo... toda uma lógica de desconstrução que já tinha sido experimentada pelos criadores japoneses da geração precedente (Rei Kawakubo e Yohji Yamamoto) e que depois foi seguida por outros criadores. As roupas do desfile incluíam uma parte das formas e dos sentidos das indumentárias dos jovens do bairro, que pulavam, dançavam e gritavam no fim de um desfile que, o tempo veio provar, tinha mesmo, no que diz respeito às roupas, realmente a ver com eles (Turner, 2012; Eicher, 2000). A integração das formas de vestir nascidas nas ruas e nos movimentos de estilo no vocabulário dos desfiles caracterizou as últimas três décadas de moda, fazendo, no caso de alguns criadores (é o caso dos veteranos Jean Paul Gaultier e Vivienne Westwood), parte das lógicas de fazer que os distingue dos outros criadores. Foram sempre, em um momento ou outro, alvos das críticas dos setores mais conservadores do mundo da moda.

De forma mais sistemática, podemos referir as seguintes transformações ocorridas, nas últimas décadas, na lógica de organização dos desfiles: a) os espaços em que ocorrem foram se diversificando; b) a exposição pública foi extravasando o

---

<sup>5</sup>*Martin Margiela se raconte: portrait d'un mythe de la mode*, documentário de Reiner Holzemer (Bel.-Fr., 2019, 88 min).

campo estrito das clientes da alta costura e das marcas de luxo, até atingir uma visibilidade planetária através da difusão, por vezes em direto, na internetinternetInternet; c) passou a ser produzida uma banda sonora; d) a presença de dispositivos cénicos tornou-se frequente; d) o carácter espetacular e por vezes conceitual das passagens foi ganhando importância; e) os intervenientes, profissionais e espectadores foram se diversificando; f) os montantes envolvidos foram aumentando.

## 2. ModaLisboa

O entendimento dos efeitos de um desfile sobre a cidade em que ocorre é seguramente complexo e engloba uma multiplicidade de dimensões difíceis de abordar (nomeadamente aquelas que se prendem com as questões políticas e com os retornos económicos); penso, no entanto, que uma parte da construção desses efeitos poderá ser entendida se nós focarmos nas dimensões rituais e performativas das *fashion weeks*<sup>6</sup>. Considero que estas são um ritual, porque se repetem no tempo, no espaço e no desenho coreográfico e, tal como propõe Roy A. Rappaport (1979), porque acontecem por meio de experiências performativas que são únicas e não repetíveis.

O ângulo mais englobante dessa abordagem diz respeito às práticas de todas as pessoas envolvidas em uma *fashion week*, que deverão ser entendidas tendo em conta os papéis que elas assumem no roteiro<sup>7</sup>, que organiza o conjunto do ritual (essas práticas podem ser lidas, segundo Turner (1967), enquanto comportamentos formais socialmente prescritos). Algumas dessas práticas – sobretudo as que ocorrem na sala onde acontecem os desfiles – podem ainda ser interpretadas enquanto “apresentações de si”, no sentido de práticas em que o ator pretende agir sobre aqueles que presenciam a sua performance (GOFFMAN, 1956)<sup>8</sup>. Essa dimensão extravasou nos

---

<sup>6</sup>Skov (2009, p. 5) considera a existência, nos desfiles de moda, de duas performances intrincadas uma na outra: a do desfile e a que diz respeito aos espectadores.

<sup>7</sup>Utilizo aqui “roteiro”, no sentido que lhe é dado por Schechner: “Eu digo “roteiros”, significando algo que preexiste a qualquer encenação, que funciona como um plano para a encenação, e que persiste de encenação em encenação” (SCHECHNER, 2011 (1982), p. 227).

<sup>8</sup>“A “performance” may be defined as all the activity of a given participant on a given occasion which serves to influence in any way any of the other participants. Taking a particular participant and his performance as a basic point of reference, we may refer to those who contribute to the other performances as the audience, observers, or co-participants. (GOFFMAN, 1956, p. 16). Tradução técnica do periódico: “Uma ‘performance’ pode ser definida como toda a atividade de um determinado

últimos anos os espaços físicos das passagens, dado que a “apresentação de si” visa também, ou sobretudo, aqueles que vão visionar as imagens captadas no local e, posteriormente, as difundidas na internetinternetInternet<sup>9</sup>.

O segundo ângulo de observação, mais restrito, centra-se no desfile propriamente dito. O percurso histórico dos desfiles apresenta cruzamentos evidentes com a história da *Performance Art*, que resultam do fato de algumas das características de ambas as manifestações se sobreporem. O clássico trabalho de RoseLee Goldberg (1990) sobre a história da *Performance Art* permite identificar os elementos de sobreposição: ambos são trabalhos artísticos em que a audiência se confronta com a presença física de atores em um tempo delimitado. A copresença física dos intervenientes é, portanto, um elemento estruturante de ambas as manifestações artísticas. Em um texto em que tenta demonstrar que os desfiles de moda são (ou tornaram-se) uma *Performance Art*, Ginger Gregg Duggan identifica ainda as múltiplas apropriações que os desfiles de moda foram fazendo de elementos de outras práticas artísticas: “*Everything, from theater, film and political protests, to Fluxus, Dada performances and Surrealist techniques, has been incorporated into fashion productions*”<sup>10</sup> (DUGGAN, 2001, 268).

Será útil olhar agora mais de perto a realidade etnográfica, de forma a poder discernir a complexidade das dimensões performativas envolvidas nos desfiles de moda, articulando-as com os espaços da cidade de Lisboa (a ModaLisboa já ocorreu em mais de vinte espaços diferentes da cidade) e com as transmutações (espaciais, experienciais e de sentidos) a que estes são sujeitos. Em Lisboa, a constituição daquilo a que hoje podemos chamar o “mundo da moda” iniciou-se apenas na segunda metade dos anos de 1980. Uma década após a Revolução dos Cravos<sup>11</sup>, findo o período

---

participante em uma determinada ocasião, que serve para influenciar de qualquer forma, qualquer um dos outros participantes. Selecionando um determinado participante e sua performance como ponto de referência básico, podemos nos referir àqueles que contribuem para as outras performances como público, observadores ou coparticipantes.” (GOFFMAN, 1956, p. 16).

<sup>9</sup>Em um outro texto (SILVANO, 2021), abordei os desfiles partindo de uma etnografia realizada no ateliê de Filipe Faísca, em Lisboa. O ponto de vista foi o da produção – das roupas e dos desfiles. Pretendo agora centrar-me mais na organização dos espaços e no ponto de vista dos espectadores. Os dois textos partem da mesma proposta interpretativa, considerar os desfiles enquanto rituais, e são complementares.

<sup>10</sup> Tradução técnica do periódico: “Tudo, desde protestos de teatro, cinema e políticos, até Fluxus, performances de Dada e técnicas surrealistas, foi incorporado em produções de moda”

<sup>11</sup>Queda do regime ditatorial, em abril de 1974.

revolucionário e quando aqueles que eram adolescentes no momento da queda da ditadura tinham se tornado jovens adultos que se concebiam, nesses tempos de início da globalização, como europeus que queriam, em Lisboa, viver como nas outras capitais europeias. Apoiavam-se em adultos que haviam recusado a ditadura, por vezes emigrado (ou mesmo exilado) para capitais europeias onde tinham integrado uma outra realidade social e cultural, e onde aprenderam formas de pensar e de fazer que lhes permitiram liderar as novas dinâmicas culturais da cidade. Em uma cidade pequena como era Lisboa, a produção cultural intensificou-se e associou em um só movimento pessoas das artes plásticas, da joalheria, da música, da literatura, do cinema, do jornalismo e da moda. A construção do mundo da moda em Portugal resultou do cruzamento entre algumas, poucas, pessoas, que durante a ditadura tinham tido contato com o exterior, e jovens que começavam a sua vida adulta tendo por referência modelos culturais, profissionais, sociais e econômicos, que não tinham existência no país. O mundo da moda foi tomando forma a partir de um núcleo criativo, que englobava um número muito restrito de agentes e que depois foi se alargando, complexificando e internacionalizando. A criação progressiva de uma imprensa livre e privada (em que se incluem jornais de referência, revistas de moda, revistas cor-de-rosa e televisões) criou um suporte de comunicação indispensável ao decorrer desse processo. A história das Lisboa *fashion weeks* é de certo modo uma parte da história desse percurso de consolidação do mundo da moda português.

Em 1986, ocorreu um evento que se tornaria em um momento fundador: as Manobras de Maio. Tratou-se de um acontecimento público, que se desenrolou na Rua do Século (na zona histórica da cidade) e que consistiu em um enorme desfile de moda coletivo, em que participaram alguns dos profissionais que viriam a ocupar posições centrais no mundo da moda, que foi tomando forma e se estruturou nas décadas seguintes<sup>12</sup>. No Verão de 1991, surgiu a primeira ModaLisboa. O desfile aconteceu no Teatro Municipal São Luiz, situado no centro histórico da cidade, e integrou o programa das festas de Verão de Lisboa. Foi organizado, a pedido da Câmara

---

<sup>12</sup>Filipe Faísca (*designer* de moda), Eduarda Abbondanza (diretora da ModaLisboa), Mário Matos Ribeiro (docente, na área da moda, da Faculdade de Arquitetura da Universidade de Lisboa) e José António Tenente (*designer* de moda) foram três dos jovens que participaram nessas primeiras Manobras. Disponível em: <<https://observador.pt/2016/05/17/lisboa-passou-sao-30-anos-manobras-maio/>>. Acesso em: set. 2020. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=XjLHUy1\\_oG0](https://www.youtube.com/watch?v=XjLHUy1_oG0)>. Acesso em: set. 2020. ()

Municipal, por Eduarda Abbondanza e Mario Matos Ribeiro, na época jovens *designers* com alguma experiência de organização de desfiles para a indústria têxtil. O *design* do espaço foi da autoria de Manuel Reis, um homem com um percurso cosmopolita que, desde a década de 1980, esteve, a partir de diferentes lugares sociais (*designer*, cenógrafo, empresário e programador) no centro das transformações culturais da cidade de Lisboa. Os desfiles foram organizados por Isabel Branco (uma modelo com experiência de direção artística em cinema) e coreografados por Paulo Gomes (um jovem licenciado em psicologia, a iniciar uma carreira na área da produção de moda). Ana Salazar – que possuía já uma loja na avenida de Roma (artéria central da Lisboa modernista, das décadas de 1950 e 1960), desfilava em Paris e produzia uma coleção nova a cada seis meses – abriu o evento. Desfilaram ainda Manuela Gonçalves, que também possuía uma loja, na Praça das Flores (situada na zona histórica da cidade), as duplas Alves/Gonçalves e Abbondanza/Matos Ribeiro e outros, então, jovens *designers*: Nuno Gama, Luís Buchinho, José António Tenente, Luís Barbeiro, Lena Aires, José António Tenente e Júlio Torcato.

O evento, que se manteve no mesmo formato até a pandemia de Covid-19 (tendo apenas sido interrompido entre 1993 e 1996), apresenta algumas particularidades que decorrem do fato de ser organizado em colaboração com a Câmara Municipal de Lisboa (e durante um curto período de tempo com a Câmara Municipal de Cascais, cidade situada na Área Metropolitana de Lisboa): ao contrário do que acontece em outras cidades, nem a sua organização, nem a escolha da estrutura física onde decorre cada desfile, são da responsabilidade dos criadores ou das marcas que desfilam. Tudo se passa, durante três/quatro dias, em um mesmo espaço, que acolhe todos os desfiles<sup>13</sup>. O movimento de pessoas gerado pela *fashion week* é por isso direcionado, em cada sessão, para um mesmo lugar, não havendo o mesmo tipo de dispersão pelo espaço da cidade dos participantes no ritual, que acontece, por exemplo, em Paris ou em New York.

Entre 1991 e 1993, a ModaLisboa aconteceu no Teatro Municipal S. Luiz, que viu periodicamente os assentos da sua plateia levantados e o corredor central transformado em passarela. Em 1996, depois de uma paragem, iniciou um percurso

---

<sup>13</sup>Aconteceu de terem desfiles de criadores em outros espaços – foi o caso com a dupla Alves/Gonçalves – mas por regra, os desfiles acontecem na mesma sala.

de mais de duas décadas por diversos espaços da cidade. Alguns quase esquecidos, outros recentemente renovados, uns óbvios e outros improváveis, de formas e dimensões diferentes e que foram se adaptando às atividades e aos públicos de cada época. Em uma listagem que não é exaustiva podemos referir: Museu da Cidade, Gare Marítima de Alcântara, Museu da Marinha, Convento do Beato, Armazém Terlis, Museu da Electricidade, Armazéns Abel Pereira da Fonseca, Museu Nacional de História Natural, Cordoaria Nacional, Central Tejo, Mercado da Ribeira, Pátio da Galé, Garagem do Centro Cultural de Belém, Pavilhão Carlos Lopes, Antigas Oficinas Gerais de Fardamento e Equipamento, Estufa Fria, Parque Eduardo VII e Teatro Capitólio.

### **3. Espaços organizados para dar lugar a um ritual**

Para cada edição, as estruturas arquitetônicas são fisicamente transformadas por arquitetos ou *designers* de forma a poderem responder às necessidades concretas dos desfiles. Ao longo dos anos foram muitos os responsáveis pelo *design* dos espaços (entre eles, Manuel Reis, José Adrião, Pedro Pacheco, Fernando Sanches Salvador, Margarida Grácio Nunes, Filipe Alarcão e Miguel Vieira Baptista), que teve versões mais ou menos opulentas e em que a autoria da intervenção também pode ter sido mais ou menos evidente. Mas, em todos os casos, as operações realizadas tiveram que fazer com que os edifícios de origem se reorganizassem de acordo com uma estrutura que permite responder a uma série de funções e ao desenrolar de uma sequência de práticas muito concretas. No essencial, essa estrutura dá forma a três tipos distintos de espaços, presentes em todos os desfiles de moda: o *backstage*, onde ocorre a produção dos desfiles; a sala dos desfiles; e as várias salas para receber os espectadores. O *backstage* acolhe todos os profissionais envolvidos nas passagens, o que deve conter no seu interior de espaços bem diferenciados: cabines atribuídas aos criadores ou às marcas que desfilam, onde são colocadas as coordenadas e onde os modelos se vestem; espaços em que cabeleireiros e maquiadores, respectivamente, preparam os rostos dos modelos; um espaço com tábua e ferro de passar, para cuidar das peças de roupa; espaços de descanso para modelos e outros trabalhadores; um espaço junto à entrada para a sala dos desfiles, ocupado por modelos e por chefes de

bastidores (profissionais que gerenciam a entrada dos modelos); espaços para *designers* de luz e de som<sup>14</sup>.

A sala dos desfiles tem uma passarela (que pode ter muitas formas e pode estar mais ou menos assinalada no espaço) e assentos para os convidados, duas portas de ligação entre a passarela e o *backstage* (uma de entrada e outra de saída), portas de ligação aos espaços onde estão os espectadores (basicamente convidados com estatutos distintos e imprensa acreditada), uma zona para fotógrafos, situada face ao espaço da passarela, em que os modelos param e fazem pose<sup>15</sup>.

No exterior, existem várias salas de acolhimento dos espectadores – sala para os convidados de cada *designer*, sala para os convidados da organização com passes de livre acesso, sala de imprensa com computadores – e espaços abertos por onde deambulam aqueles cujos convites não dão acesso às salas de acesso restrito. Estes espaços se comunicam com a sala dos desfiles, normalmente por portas diferentes para permitir a hierarquização das entradas e das saídas. A circulação de milhares de pessoas entre esses espaços é rigorosamente controlada, sendo bem poucas as que têm liberdade de circular entre todos eles. Apenas alguns membros da organização podem fazê-lo<sup>16</sup>. O espaço em que cada pessoa se move é, por isso, claramente definido; é um elemento importante de delimitação das práticas que cada um desenvolve durante o ritual e, conseqüentemente, da construção da sua experiência pessoal sobre ele<sup>17</sup>: “Because rituals take place in special, often sequestered places, the very act of entering the “sacred space” has an impact on participants”<sup>18</sup> (SCHECHNER, 2013, p. 71). Para todos os participantes, o “espaço sagrado” é aquele no qual ocorrem os desfiles, visto que eles são os atos performativos para onde todas as práticas

---

<sup>14</sup>Estes podem também ser colocados na sala do desfile.

<sup>15</sup>Em alguns casos foram organizadas duas salas, onde ocorrem passagens. A principal e uma outra menor, em que desfilam jovens criadores.

<sup>16</sup>A própria diretora da ModaLisboa, Eduarda Abbondanza, já teve a sua circulação barrada por um segurança que não a reconheceu.

<sup>17</sup>Durante a minha etnografia pude circular pela totalidade do espaço, mas assumindo funções diferentes. Enquanto convidada da ModaLisboa desde os anos 1990, conheço elementos da organização, pois sempre circulei pelas salas de convidados e sempre me sentei em lugares com boa visibilidade. Nos últimos anos, enquanto membro da equipe de trabalho de Filipe Faísca, passei a poder circular pelo *backstage*, onde tinha apenas entrado anteriormente para cumprimentar no fim dos desfiles, e enquanto membro do *staff* da revista Parq Magazin, pude também sentar-me na zona reservada à revista e frequentar a sala de imprensa (o que havia já acontecido nos anos 1990, enquanto colaboradora da revista Elle e do jornal Público).

<sup>18</sup> Tradução técnica do periódico: “Como os rituais acontecem em lugares especiais, muitas vezes isolados, o próprio ato de entrar no “espaço sagrado” tem um impacto sobre os participantes”.

convergem (mesmo para aqueles cujos trabalhos se desenvolvem no *backstage* e que apenas acedem ao espaço dos desfiles, através dos *écrans* que difundem as imagens).

No que diz respeito aos espectadores, a entrada no espaço do ritual é progressiva e mediada por várias fronteiras. Em função do tipo de convite, são obrigados a seguir percursos diferentes, mais ou menos exclusivos e também mais ou menos controlados por elementos do *staff*. Esses percursos seguem uma lógica muito precisa de hierarquização dos participantes no ritual. Quanto mais elevado é o lugar que a pessoa ocupa na hierarquia que organiza a comunidade do mundo da moda mais fluído, confortável, acompanhado e exclusivo é esse percurso. Os tempos de espera podem ser passados em salas reservadas a convidados especiais, ou em espaços onde se misturam vários tipos de convidados. A entrada na sala dos desfiles faz-se por etapas, a partir de uma ou mais portas (dependendo das possibilidades arquitetônicas do espaço original), e por uma ordem fixa: 1: imprensa; 2: convidados especiais ModaLisboa e convidados especiais dos criadores e das marcas; 3: convidados regulares. Os assentos estão, já na planta que representa o espaço, organizados por categorias detalhadas que subdividem a categorização mais geral, que está implícita na ordem de entrada. As zonas mais exclusivas são aquelas que permitem uma melhor visibilidade, tendo em conta dois critérios: ver e ser visto. Para a imprensa é mais importante ver, enquanto que para as celebridades é mais importante serem vistas. O melhor lugar é aquele que conjuga os dois ângulos. Os responsáveis pelo *sitting* são, por isso, oficiais com grande responsabilidade no decorrer deste ritual. São eles que detêm o conhecimento das sofisticadas hierarquias que organizam a comunidade, o que lhes permite diferenciar os convidados de forma a decidir quem fica sentado na primeira fila e quem fica relegado para as outras (e, neste caso, por qual ordem). Trata-se do exercício de um poder efetivo, mas cujo uso exige uma grande diplomacia.

A entrada no espaço dos desfiles, seja qual foi o percurso pelo qual a pessoa foi sujeita para chegar até ali, é sempre um momento com impacto emocional. Você vai chegar ao lugar onde tudo vai se passar e, pelo menos no primeiro desfile, a expectativa é grande. Não se sabe como será a sala, qual a sua disposição e qual o seu impacto cenográfico. Depois, essa entrada torna-se uma rotina e a expectativa transfere-se toda para os desfiles propriamente ditos. O trabalho de *design* de

interiores é, por isso, importante. A transformação feita ao espaço original vai determinar, em muito, a experiência que cada participante vai ter de cada desfile. As coreografias, os modelos e sobretudo as roupas também são elementos relevantes, mas o espaço em que tudo acontece é determinante de uma parte da experiência. Dada a grande variedade dos espaços que acolheram 30 anos de ModaLisboa, a força de cada um deles associou-se muitas vezes ao efeito surpresa (que resultava, ou do fato de nos confrontarmos com um espaço conhecido, mas transmutado, ou do fato de serem espaços impressionantes, que desconhecíamos). Lembro-me em outubro de 2010, na edição *In the Market*, do efeito surpresa da entrada na sala de desfiles, construída em uma ala do Mercado da Ribeira. Ao contrário do que é hábito, entrava-se pela parte de cima, mais junto ao teto. Abriam-se umas cortinas e deparávamo-nos com um imenso espaço branco delimitado por planejamentos. Em um segundo olhar víamos que havia duas bancadas (com uma dezena de degraus cada uma) e um corredor no meio, onde ocorreria o desfile. No ar sentia-se um perfume. A segunda surpresa surgiu quando, para um outro desfile, me conduziram para a outra ala do edifício, em que o mercado ainda funcionava. Os vendedores estavam lá, com os seus produtos frescos, e o desfile aconteceu no meio deles. Em 1996, já tinha me confrontado com a estranheza do espaço da Antiga Fábrica de Cordoaria Nacional (quase 400 metros de comprimento paralelos ao rio Tejo, para apenas cerca de 50 metros de largura) e, já em 2020, vim a confrontar-me com o impacto cinematográfico do espaço da antiga fábrica das fardamentas do exército (onde havia jipes, militares fardados e velhos instrumentos e materiais de costura industrial).

Cada ModaLisboa tem um nome e os documentos entregues à imprensa explicam o seu propósito. Em 2017, o Pavilhão Carlos Lopes, situado no Parque Eduardo VII, em uma encosta de onde se avista, ao longe, o rio Tejo, foi reinaugurado, depois de ter estado fechado por mais de uma década. A ModaLisboa nesse ano chamou-se *Luz*, e Eduarda Abbondanza, a sua diretora, assinou, no comunicado de imprensa, um texto que associa essa edição à possibilidade de viver a luz da cidade:

Um espaço emblemático que convida a um novo olhar sobre a moda e sobre Lisboa, com a bênção dos espaços verdes circundantes, a singular luz que brilha sobre a cidade e a presença fulcral de todos os nossos públicos e criadores. (ABBONDANZA, comunicado à imprensa).

A sala de desfiles passou a ter 1.000 assentos e no jardim havia ainda mais 405 lugares para pequenos desfiles. Pela primeira vez, oito desfiles puderam ser vistos sem convite. Também já havia *livestream* e através dela se iniciou uma abertura do ritual ao exterior da comunidade mais restrita do mundo da moda. Em março de 2020, a ModaLisboa passou para outra zona da cidade, junto à Feira da Ladra, e poucos meses depois iniciou-se o primeiro confinamento. O evento não parou. Até hoje foram realizadas quatro edições em contexto de pandemia. O *livestream* foi operacionalizado de forma mais eficaz e, como aconteceu por todo o mundo, a lógica sazonal de produção das coleções foi suspensa (a distinção entre coleções de verão e de inverno deixou de ser significativa). Mas apesar das limitações, a ocupação do espaço da cidade continuou a tomar novas formas. Em outubro de 2020, aconteceram desfiles ao ar livre, no Parque Eduardo VII e na Estufa Fria, com público reduzido e medidas sanitárias restritas. O mesmo veio a acontecer em outubro de 2021, neste caso já com alguns desfiles em um espaço interior, a sala do Teatro Capitólio. O máximo de presença foi de 200 pessoas. Podemos dizer que, nos últimos dois anos, a comunidade que acede, presencialmente, em “corpo e alma”, ao ritual das passagens se restringiu enormemente, mas que a dos espectadores que acedem pela internet aumentou exponencialmente. As transformações no ritual foram, por isso, grandes e eventualmente estruturais, sendo o que se segue, para já, imprevisível<sup>19</sup>.

#### **4. As pessoas que vestem a cidade**

Uma vez redesenhados, todos os edifícios sofreram uma mutação que lhes permitiu, ao longo de 30 anos, acolher o ritual que congregou, duas vezes por ano, uma parte significativa das pessoas que compõem o mundo da moda português (e também alguns elementos do mundo da moda internacional, sobretudo profissionais da imprensa). Os desfiles são acontecimentos importantes para a existência desse mundo, porque reproduzem e recriam as conexões que o constituem.

---

<sup>19</sup>Desenham-se, no entanto, ao nível global, algumas tendências: diminuição do número de passagens, abandono da oposição masculino x feminino, alargamento dos parâmetros de definição dos corpos dos modelos, reforço da presença, em passarela e nos lugares destinados aos convidados, de pessoas oriundas do mundo das celebridades, cruzamento mais intenso com as lógicas das artes performativas e do cinema.

The fashion show thus serves to define the fashion industry as a *community* – in terms of production (fashion world personnel and fashion students), distribution (buyers), reproduction (media photography and reporting) and consumption (celebrities).<sup>20</sup> (SCOV, 2009, p. 20).

Duas vezes por ano, as mesmas pessoas partilham, através da participação no ritual, uma memória coletiva que sustenta a comunidade a qual sentem pertencer “Rituais são memórias coletivas codificadas em ações” (SCHECHNER, 2013, p. 52). O que os une, no essencial, é o vestir ou, mais acertadamente, são indagações sobre o mundo e a sociedade que exprimem através do vestir. Cada ModaLisboa é, de certa maneira, um tempo de diálogo e de negociação entre diferentes formas de conceber o mundo, expressas nas coleções que os criadores apresentam e, também, nas vestes de todas as pessoas presentes. Estas compõem as suas imagens de forma aprimorada, sabendo que vão participar em um ritual, cuja prática central é o vestir. Pelo menos na proximidade do espaço em que decorrem os desfiles, durante esses dias, a cidade veste-se festiva.

Mas quem são, afinal, as pessoas que participam nas edições de ModaLisboa? Se pensarmos na lógica interna do ritual, elas dividem-se em dois grandes grupos. O primeiro é constituído por todos aqueles que participam na produção do evento, ou seja, por aqueles que passam a maior parte do tempo no *backstage*: criadores, costureiras, modelos, coordenadores de *casting*, chefes de bastidores, assistentes de guarda-roupa, adrecistas, *bookers*, *designers* de luzes, *designers* de som, *makeup designers*, *hairstylists* e gestores de protocolo. Entre estes, modelos e criadores surgem como personagens centrais. Um desfile não existe sem os corpos que, uma vez vestidos, permitem que a entidade *clothing/person* (MILLER, 2005) se constitua e desfile. Nos anos 1990, a época das *top-models*, as modelos assumiram um protagonismo que as aproximou das divas do cinema das décadas anteriores. Nessa época, ao desfilarem, elas assumiam uma performatividade própria, que as colocava no topo da hierarquia dos personagens presentes no ritual. Sofia Aparício e Nayma Mingas foram duas das modelos que, em Lisboa, assumiram esse lugar de exceção. Mas, progressivamente, as modelos foram sendo anonimizadas e a importância do

---

<sup>20</sup> Tradução técnica do periódico: O desfile serve, assim, para definir a indústria da moda como uma comunidade – em termos de produção (pessoas do mundo da moda e estudantes de moda), distribuição (compradores), reprodução (fotografia de mídia e reportagem) e consumo (celebridades).

seu papel foi sendo reduzida e transferida para outras eficácias performativas, cada vez mais associadas à encenação e à convocação, para desfilar, de pessoas de outras áreas profissionais (quase sempre já detentoras de um significativo capital midiático), que se tornaram o centro das atenções dos espectadores.

Cada desfile é uma performance de alguns minutos que, apesar de pretender produzir um efeito de experiência da novidade (LÖFGREN, 2005), deve ocorrer no interior de um bom equilíbrio entre o reconhecimento e o espanto. Se assim for, as emoções no final serão prazerosas e relacionadas ao equilíbrio das lógicas de representação do mundo dos espectadores<sup>21</sup>. Porque é a eles que cabe a direção artística das coleções e dos próprios desfiles, são os criadores que no fim de cada desfile vêm à passarela receber (ou não) os aplausos do público. Apesar de um desfile ser o resultado de um trabalho de equipe, que envolve muitas pessoas, é sobre a pessoa dos criadores que recai, no final de cada performance, a glória ou o despreço. O momento incerto dos aplausos é um dos momentos fortes do ritual e os criadores, embora acompanhados pelas modelos, são o seu foco.

Ao longo dos 30 anos de ModaLisboa foram surgindo novos criadores, enquanto outros foram se retirando (foi o caso da matriarca Ana Salazar). O conjunto daqueles que desfilam em cada edição é desigual e hierarquizável – em função de múltiplos critérios que passam pela antiguidade na profissão, pela qualidade do trabalho (reconhecida pelos pares e pelo público, sendo que os critérios dessas duas instâncias nem sempre são coincidentes) ou pelo caráter mais ou menos espetacular dos desfiles. O alinhamento dos desfiles pelos vários dias cabe à direção da ModaLisboa e implica em um trabalho diplomático de constante reposicionamento de cada criador na lógica de sucessão do roteiro (há momentos obviamente altos, como a abertura, o sábado à noite e o fechamento, e momentos em que é preciso introduzir dinamismo, como o domingo ao meio da tarde), o que depende do conhecimento apurado das características de cada um, bem como dos públicos que lhes são fiéis. A esse propósito, é possível dar alguns exemplos. O desfile de Ana Salazar foi, durante anos, aquele que fazia deslocar mais pessoas, incluindo aquelas com responsabilidades públicas e institucionais; o desfile de Dino Alves, pelas suas encenações, fazia deslocar mais pessoas ligadas às artes performativas; o desfile de Fátima Lopes fazia deslocar

---

<sup>21</sup>Como aconteceu com o desfile de Martin Margiela, antes aqui referido.

peessoas ligadas ao mundo da imprensa cor-de-rosa. Hoje, o desfile de Luís Carvalho chama celebridades da imprensa cor-de-rosa e da internetinternetInternet e o de Constança Entrudo pessoas, sobretudo jovens, que, em um posicionamento mais recente, integram a moda em uma visão transfronteiriça da arte.

O segundo grupo é constituído pelas pessoas que assistem aos desfiles: fotógrafos, jornalistas, estudantes de moda, influenciadores, compradores, figuras públicas de diferentes quadrantes (televisão, cinema, música, teatro, política...). Este segundo grupo sofreu, em todo o mundo, alterações significativas na sua composição, e, talvez sobretudo, nos papéis que assumem alguns dos seus membros no interior do roteiro do ritual. As “celebridades” foram adquirindo cada vez mais relevância e alteraram a correlação das forças simbólicas no interior da totalidade do ritual. Não só saltaram para o interior das passarelas, como, sentadas nas primeiras filas, deslocaram o foco das atenções para o seu exterior. A presença de não modelos nas passarelas aconteceu desde sempre – Manuela Gonçalves fez passar, logo de início, a *pivot* de televisão Manuela Moura Guedes, que anos depois voltou a passar para Filipe Faísca, Abbondanza/Matos Ribeiro fizeram passar Natália Casa Nova, vocalista do Diva, Nuno Gama fez passar Margarida Martins, então porteira da discoteca Frágil (o lugar que concentrava toda a cena cultural da cidade). Mas, inicialmente, estávamos face a pequenos apontamentos performativos, excepcionais, cujos efeitos resultavam do fato de se estarem pontualmente a cruzar mundos distintos. As modelos eram, então, o centro das atenções e toda a coreografia dos desfiles se centrava nas suas performances pessoais. Progressivamente, essa lógica foi sendo alterada e os cruzamentos com o *star system* (que incluiu hoje o cinema, a música, a arte...) foram cada vez mais evidentes. O desfile da coleção de primavera/verão de 2015 de Filipe Faísca foi também uma *Performance Art*, que incorporou uma peça da artista plástica Joana Vasconcelos e a presença dela, ao lado do criador, na passarela. Esses cruzamentos diversificaram-se e levaram à abertura dos convites a novas categorias de pessoas, que passaram também a integrar a comunidade do mundo da moda (são hoje, sobretudo, atrizes (e atores) de telenovelas e diversas celebridades, associadas primeiro à televisão e à imprensa cor-de-rosa e, posteriormente, também à internetinternetInternet).

A própria marcação dos tempos no guião do ritual foi alterada em consequência dessa dinâmica: passou a contar-se com um tempo adicional para fotografar pessoas, no espaço da passarela, antes do início dos desfiles. As fotos são depois divulgadas em múltiplos suportes midiáticos (revistas em papel e vários *sites*internetinternet) e constituem um dos veículos mais importantes de visibilização das roupas dos criadores, bem como do próprio acontecimento (que também precisa dessa exposição pública para legitimar a sua existência)<sup>22</sup>. Esta lógica obrigou ao aparecimento de uma nova funcionalidade espacial, o “*photowall*”: um *placard* que serve como fundo para as fotografias e em que estão impressos os logotipos dos patrocinadores. Um deles encontra-se nas salas de imprensa, para que os interessados em serem fotografados se aproximem estrategicamente dele. Em março de 2020, assisti à tentativa, frustrada, de um casal de blogueiros se fazer fotografar. Sentaram-se, com um cão mascote, junto ao *photowall*, e ali ficaram, tentando seduzir um conjunto de jornalistas que, no entanto, os ignoraram. Acabaram por se retirar, com uma expressão facial que estava nos antípodas daquela convidativa que haviam exposto anteriormente. Como em qualquer negociação, o poder está do lado de quem tem mais capital, neste caso simbólico: enquanto as celebridades reduzem o número de fotos, de modo a fabricarem a sua raridade e, conseqüentemente, o seu valor simbólico, os que estão tentando criar esse capital disponibilizam-se para serem fotografados, mas não é certo que o sejam.

A nova lógica de organização do ritual articula entre si duas modalidades de expansão social: a presença física de novas figuras, oriundas de um universo transfronteiriço a que podemos chamar o “mundo das celebridades” e a presença de imagens, recolhidas durante o acontecimento, em suportes virtuais potencialmente ilimitados.

Mas uma vez que no ritual propriamente dito a interação social acontece ainda entre corpos, o cumprimento de regras sociais implícitas que gerem as suas copresenças mantém-se como um fator determinante no processo de construção do lugar que cada um ocupa na comunidade. No último desfile antes da pandemia, José Castelo Branco, uma celebridade, estava no meio de um amontoado de pessoas,

---

<sup>22</sup>Hoje, a negociação da aparição de um vestido no corpo de uma celebridade em acontecimentos públicos de grande impacto é um trabalho complexo feito por profissionais especializados.

tentando entrar no espaço dedicado aos convidados, mas sem forçar demasiado a sua passagem (encontrava-se, digamos, entre pares, dado que todos tinham passes de convidados). Uma jovem vestida com o uniforme da organização tentou que ele passasse à frente das outras pessoas. Ao ver que a sua tentativa não foi aprovada por ninguém, tendo mesmo havido quem reagisse contra ela, retorquiu, indignada: “Ele é uma pessoa icônica!”. Ao que alguém lhe respondeu: “E por isso tem de se comportar como uma pessoa civilizada”. Mas a jovem voluntária não entendeu e ficou com um olhar perplexo, que revelava o desapontamento de quem pensava que uma celebridade não espera em uma fila para entrar.

### Referências bibliográficas

- BECKER, Howard. *Art worlds*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- BENJAMIN, Walter. *As Passagens de Paris*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2019.
- BRACHET-CHAMPSAUR. *Le défilé de mode et les grands magasins: des origines aux années 1960*. In: *Showtime: Le Défilé de la Mode*. Paris: Paris Musées, 2006.
- DUGGAN, Ginger Gregg. *The Greatest Show on Earth: A Look at Contemporary Fashion Shows and Their Relationship to Performance Art*. *Fashion Theory: The Journal of Dress, Body & Culture*. n. 5, p. 243-270, 2001.
- EICHER, Joanne. *The Anthropology of Dress*. *Dress*. Volume 27, p. 59-70, 2000.
- EVANS, Caroline. *Le défilé de mode au début du XXe siècle à Paris: esthétique industrielle et aliénation moderniste*. In: *Showtime: Le Défilé de la Mode*. Paris, Paris Musées, 2006.
- FEATHERSTONE, Mike. *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage Publications, 2007.
- GOFFMAN, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, 1956.
- GOLDBERG, Rose Lee. *Performance Art – from futurism to the present*. London: World of Art, 1988
- GRUMBACH, Didier. *Une histoire institutionnelle des défilés de mode*. In: *Showtime: Le Défilé de la Mode*. Paris, Paris Musées, 2006.
- LÖFGREN, Orvar. *Catwalking and Coolhunting: The Production of Newness*. In: LÖFGREN, Orvar; WILLIM, Robert. *Magic, Culture and The New Economy*. Oxford: Berg, 2005. pp. 57-72.
- MILLER, Daniel. Introduction. In: MILLER, Daniel. *Materiality*. Durham e London: Duke University Press, 2005. pp. 1-50.

RAPPAPORT, Roy A. *Ecology, Meaning, and Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

SCHECHNER, Richard. *Between Theatre and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

SCHECHNER, Richard. *Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral*. Cadernos de Campo, n. 20, p. 213-236. 2011.

SCHECHNER, Richard. *Performance Studies – an introduction*. London, New York: Routledge, 2013.

SILVANO, Filomena. *Sobre os desfiles de moda, os sentidos e os valores das roupas: a partir de uma etnografia do fazer no atelier de Filipe Faísca*. In: FRADIQUE, Teresa; LACERDA, Rodrigo. *Modos de ser, modos de fazer - Práticas na e com a antropologia*. Lisboa: Etnográfica, 2021.

SILVANO, Filomena. *Antropologia da Moda*. Lisboa: Documenta, 2021a.

SILVANO, Filomena. *Costureiras e rainhas: sobre uma reconfiguração da cultura material têxtil da Ilha do Pico*. In: BARROCAS DIAS, Cristina; ROCHA DA SILVA, Filipe; PIRES, Susana. *Livro do Ponto*. Lisboa: Documenta, 2021b. pp. 61-76

SILVANO, Filomena; MEZABARBA, Solange. *Encontros entre Moda e Antropologia: inícios, debates e perspectivas*. Cadernos de Arte e Antropologia, vol. 8, nº 1, pp. 15-27. 2019 a.

SILVANO, Filomena. *Desenhos de moda de Filipe Faísca – entrevista com Filomena Silvano*. Cadernos de Arte e Antropologia, vol. 8, nº1. pp. 123-127, 2019b.

SKOV, Lise; SKJOLD, Else; MOERAN, Brian; LARSEN, Frederik; CSABA, Fabian. *The Fashion Show as an Art Form*. In: *Creative Encounters Working Papers Series*. nº 32, October. 2009. Disponível em: <<https://openarchive.cbs.dk/bitstream/handle/10398/7943/Creative%20Encounters%20Working%20Papers%2032.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 07 out. 2019.

TURNER, Terence. *The social skin*. *Journal of Ethnographic Theory*. 2 (2). pp. 486-504. 2012.

TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press. 1967.

## COMO REFERENCIAR

SILVANO, Filomena. Quando as roupas habitam a cidade: as *fashion weeks* e a transmutação ritual dos lugares. *Latitude*, Maceió, v. 15, n. 2, p. 34-54, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/lte.2021.n.2.13122>

## O vestir como impulso criativo das mudanças políticas: uma mescla perigosa.

### To dress as a creative impulse for political changes: a dangerous mix.

**Caterina Cucinotta**

NOVA Universidade de Lisboa  
E-mail:  
[caterinacucinotta@fsh.unl.pt](mailto:caterinacucinotta@fsh.unl.pt)

**Catarina Patricio**

Investigadora integrada no CICANT e professora auxiliar na Escola de Comunicação, Arquitectura, Artes e Tecnologias da Informação da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Doutora em Ciências da Comunicação pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (FCSH-UNL).

E-mail:  
[catarinapatricioleitao14@gmail.com](mailto:catarinapatricioleitao14@gmail.com)

#### Resumo

No dia 6 de janeiro, o assalto ao Capitólio americano na cidade de Washington deixou muitas perplexidades, não só ao nível político, mas também e, sobretudo, ao nível sociocultural. A espetacularização deste evento materializou-se no corpo re-vestido de um dos assaltantes, o qual tomou a posse da iniciativa como líder indiscutível desta ação reivindicatória. Com este artigo pretende-se reflexionar a maneira como a moda, na sua forte ligação com a mídia, pode influenciar a sociedade e a maneira de vestir das pessoas. A relação corpo/vestuário/política é aprofundada através de certas formas de vestir, que parecem expressar opiniões políticas e performances sociais.

**Palavras-chaves:** Moda; Política; Performance; Corpo revestido.

#### Abstract

On January 6<sup>th</sup>, the assault on the U.S. Capitol in the city of Washington left many perplexed, not only on the political level but also and above all on the sociocultural level. The spectacularization of this event materialized in the re-dressed body of one of the robbers, who took possession of the initiative as the undisputed leader of this vindicatory action. With this article we intend to reflect and discover the way fashion in its strong connection with the media can influence society and the way people dress. The relationship body/ clothing/politics is deepened through certain ways of dressing that seems to express political opinions and social performances.

**Keywords:** Fashion; Politics; Performance; Clothes.

## Introdução

O assalto ao Capitólio, em 6 de janeiro de 2021, foi um acontecimento que, na sua grandeza e monstruosidade produziu, do ponto de vista sociocultural e sócio-visual, uma série de reflexões que partem da política e fluem para a moda. Uma certa porção da sociedade contemporânea no novo milênio, cada vez mais habituada a não aprofundar conceitos, raízes e discursos, depende fortemente da *web* para colmatar dúvidas e preocupações. Se, depois do 11 de Setembro de 2001, se vive na incerteza e imponderabilidade do futuro, “o ataque” ao Capitólio mostra-nos um resumo do que aconteceu neste século XXI, através não só dos gestos dos manifestantes, mas também e, sobretudo, por meio da visualidade dos seus *outfits*. Uma semana após o assalto, o investigador e professor italiano Adriano D'Aloia analisou o “*patchwork* desarticulado” com o qual Jake Angeli simbolicamente liderou a revolta<sup>1</sup>, reiterando como a simbiose entre a Moda e a Mídia se constitui como um impulso criativo para compreender a paisagem urbana antropológica contemporânea.

No presente artigo tomamos essas reflexões como ponto de partida, procurando a relação entre o corpo revestido com o conceito de paisagem e espaço urbano de onde essa figura desponta. É um debate assente na construção do corpo enquanto protagonista, mas já não apenas vestido, e sim revestido, nas suas múltiplas camadas sociais e culturais que instanciam essa construção. Este é o “corpo-lugar” das tatuagens, dos acessórios e dos símbolos, como emblemas de uma “trágica, mas também ridícula loucura” (D'ALOIA, 2021, p. 1) geral e generalizada. Entre o *esquizoide* e o *andróide*,<sup>2</sup> Angeli representa aqui a possibilidade de refletir sobre o encontro entre moda e cidade enquanto metáfora da *ligação medial* do corpo vivido politicamente. Nele, corpo, percebe-se a cidade vestida em uma *mise-en-scène*, que fez de um impulso estético e político de reterritorialização, um acontecimento onívoro perigosamente misturado, aclamado e ridicularizado.

De acordo com Philip Dick:

---

<sup>1</sup>Jake Angeli ficou conhecido como membro do movimento de teoria das conspirações QAnon, com o nome artístico de “Yellowstone Wolf”. No julgamento, atualmente em curso, declarou-se culpado por ter obstruído a justiça durante o ataque. No âmbito visual e midiático, a sua figura e o seu traje têm emuladores. Em abril, em Roma, na Itália, “Ermes” apareceu à porta do parlamento com a mesma maquiagem (desta vez, bandeira italiana) e gorro com chifres.

<sup>2</sup>É uma ideia de Philip K. Dick, que reproduziremos em seguida.

“No campo da psicologia patológica, a estrutura da personalidade esquizoide é algo muito bem definido; há nela um déficit de sentimento. A pessoa pensa em vez de sentir. Como mostrou o grande psiquiatra Carl Jung, tal situação não é sustentável; os elementos cruciais da realidade têm que ser enfrentados com uma resposta emocional. Voltando à questão, há um certo paralelo entre o que eu chamo de personalidade ‘andróide’ e ‘esquizoide’. Ambas têm a mesma qualidade mecânica e reflexa.” (DICK, 1972, p. 60, grifos nossos).

A cidade existe como um aparelho de agregação social e cultural, atuando como um canal para a exibição material de tais manifestações. É precisamente no espaço da cidade, de fato, que são criadas as condições para um estudo comparativo de medos e conspirações no seu significado superficial (enquanto superfície) e visual. Este diagnóstico da cidade enquanto *teatro* de possibilidades de exibição material das manifestações socioculturais, abre caminho a duas possibilidades de leitura: (1) por um lado, pelo caráter laboratorial do teatro, que “mais do que qualquer outro gênero estético, assume sempre alguma coisa do caráter de um laboratório, cujas portas se abrem de par em par à sociedade” (STEINER, 2001, p. 244). É George Steiner que o reconhece em *Gramáticas da Criação*, livro-ensaio em que explora a questão da criação e da extenuação da experiência do começo, reconhecendo ainda a *solidão geradora* do ato criativo. (2) Por outro, na capacidade de experimentar o próprio corpo como “campo de cultivo de possibilidades infinitas,” uma leitura retirada de *O Espectador Emancipado*, no qual o que Jacques Rancière reconhece como os movimentos de Maio de 68 dotaram o capitalismo de temas de *protesto contra um mundo desencantado*, que conferiram aos “[...] desejos de autonomia e de criatividade autêntica a sua nova ‘flexibilidade’, o seu enquadramento moldável, as suas estruturas ligeiras e inovadoras, o seu apelo à iniciativa individual e à ‘cidadania por projetos’.” (RANCIÈRE, 2008, p. 53). Da “cidade-palco” ao “corpo-espetacularizado”, o revestimento apresentava já a imensa possibilidade de se tornar um território político e *sítio*<sup>3</sup> de mudança. Mas a *miniaturização* do revolucionário na escala

---

<sup>3</sup>Recuperando o seminal ensaio “O Autor como Produtor” (1934) de Walter Benjamin, Hal Foster descreve, em “O Artista como Etnógrafo” (1996), a chamada “viragem antropológica” nas artes, que levou artistas e críticos a aspirarem ao trabalho de campo e à observação participante, justamente procedimentos metodológicos de tradição etnográfica, de forma que as instâncias de descontentamento social são agora sítios para a arte. Foster comenta como os movimentos sociais e os desenvolvimentos teóricos assentes na convergência do feminismo com o discurso pós-colonial, foram decisivos no interesse da arte pelo campo-*infra* da cultura, do qual a antropologia se ocupa. E isso também permitiu “carregar” no corpo os constituintes materiais que compunham o *medium* artístico – tal é o caso da

individual acarreta alguns perigos. Sintetizando com a *Estética Relacional* de Nicolas Bourriaud:

As utopias sociais e a esperança revolucionária deram lugar para as micro utopias e as estratégias miméticas do cotidiano: qualquer posição crítica ‘direta’ da sociedade é inútil, se baseada em uma ilusão de marginalidade hoje impossível, sendo mesmo reacionária.<sup>4</sup> (BOURRIAUD, 1998, p. 31).

Daqui por diante, o corpo político só terá sentido se tornar-se o bastião de um movimento coletivo. Nada revolucionário, portanto, o “corpo-revestido” de Jake Angeli. Subsiste, contudo, uma dimensão plástica. É isso que procuraremos desdobrar.

## 1. Travestismo espetacular e manifestações políticas

A fim de realizar uma análise aprofundada do ponto de vista cultural e visual dos eventos que tiveram lugar em 6 de janeiro de 2021, em Washington, é primeiro necessário pensar em algumas questões que podem, desde o início, criar categorias importantes para o desenvolvimento das respostas. Na naturalização das categorias entroncamos o *habitus* como um dos princípios importantes para que, ao longo deste artigo, possamos desenvolver alguma estabilização das construções sociais:

Se a família surge como a mais natural das categorias sociais, e por isso está voltada a fornecer o modelo de todos os ‘corpos sociais’, é porque a categoria familiar funciona, nos *habitus*, como esquema classificatório e princípio de construção do mundo social e da família como ‘corpo social’ particular, que se adquire precisamente no interior de uma família, como ficção social realizada. (BOURDIEAU, 1994, p. 101).

Não querendo alargar o espectro de análise, decidimos focar a nossa atenção no que chamaremos de “Ocidente” – de acordo com as palavras que Calefato retoma

---

*performance* ou da *body art*. Cf. Hal Foster, “The Artist as Ethnographer”. In: *The return of the Real: The avant-garde at the end of the century*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1996.

<sup>4</sup>Confira o original: “les utopies sociales et l’espoir révolutionnaire ont laissé la place à des micro-utopies quotidiennes et à des stratégies mimétiques: toute position critique ‘directe’ de la société est vaine, si elle se base sur l’illusion d’une marginalité aujourd’hui impossible, voire régressive”.

de Rey Chow, em que Oriente e Ocidente formaram, durante séculos, o original e a sua tradução. (CALEFATO, 2011, p. 131). Antes do fenômeno da Moda e da Mídia, a cultura ocidental sempre relegou o vestuário e os acessórios a um papel marginal e superficial dentro da sociedade, deixando-os completamente esquecidos quando, na verdade, a relevância deles está pautada no sistema de signos que eles representam, não só em relação ao indivíduo, como também e, sobretudo, na comunicação social em geral. Antes de definir fenômenos visuais, como “Moda e Mídia”, Patrícia Calefato (2007, p. 9) também se refere ao *habitus* na sua relação com o mundo.

Entre “Hábito e Mundo”, o conceito de *habitus*, que provém do latim, e que não só coincide com os hábitos e os costumes, como também se traduz na palavra vestido. Do seu lado, a palavra em português “costume” é traduzida para os idiomas inglês, francês e italiano como *costumes* e *costume*, e o plural *costumi*, em português, para *figurinos*. A tradução cola-se à permeabilidade dos termos que, juntando-se uns aos outros, revelam a importância da “performance da vestimenta”.

A performance realiza-se através de uma articulação do corpo em diferentes níveis, em que é, ao mesmo tempo, material, significante e significado. Cada espetáculo implica também a presença de um público ao qual é simultaneamente dirigido e que é parte integrante do mesmo. O público de uma performance é simultaneamente intérprete e "construtor"<sup>5</sup>. (CALEFATO, 2007, p. 13).

Se analisarmos a visualidade ao nível das traduções culturais da realidade política e social que nos rodeia, a hipótese que emerge é que no mundo contemporâneo existem duas culturas, a ocidental e a não ocidental, uma que olha e a outra que é olhada. De acordo com a hipótese de Rey Chow (1995), entre estas duas culturas existe um “original” e uma “tradução”, que criam a relação em que o original “contém em si mesmo a condição de ser traduzido enquanto visto” (CALEFATO, 2011, p. 127). Se Chow utiliza essa dicotomia para analisar imagens cinematográficas, Calefato tornou possível a hipótese de uma aplicação dentro de outro importante sistema de

---

<sup>5</sup>Conforme o original: “*La performance ha luogo attraverso un’articolazione del corpo su diversi livelli entro i quali esso è allo stesso tempo materiale, significante e significato. Ogni performance implica inoltre la presenza di un pubblico cui essa è simultaneamente rivolta, e che risulta parte integrante della stessa. Il pubblico di una performance ne è allo stesso tempo interprete e “costruttore”.*”

reprodução de signos, que é a moda. Partimos do conceito de que a moda não é objetivamente analisada através de outros dispositivos (como o cinema ou a fotografia), mas parece-nos antes um campo seminal a ser analisado no seu próprio contexto.

Nas palavras de Calefato:

A moda é visão, na medida em que o que celebra é a dimensão estética dos corpos e das formas, uma estética que é certamente profunda e não se limita à aparência pura. O corpo revestido é simultaneamente objeto e sujeito de visão ao olhar para outros corpos para imitá-los e deixa-se olhar para ser tomado como um modelo de distinção<sup>6</sup>. (CALEFATO, 2011, p. 129).

A “tradução” a que Chow se refere, distinguindo nela o enxerto de dois tipos de culturas, faz o seu aparecimento através da “projeção” da visão. De fato, é através da projeção que o indivíduo transfere de dentro para fora impulsos, sentimentos e estados de espírito que não reconhece como seus, atribuindo-os a outros sujeitos ou objetos. Podemos, portanto, falar de tradução e projeção quando estamos prestes a fazer uma análise cultural e visual da entrada dos manifestantes no Capitólio. O “*patchwork* desarticulado” usado por Jake Angeli revela cruzamentos improváveis, enxertos desajeitados e caricaturas de várias culturas, que se apresentam concentrados no seu corpo aos olhos do espectador espantado.

Chapéu de pele de coioote coberto com chifres estilo *fantasy*, brincos de plumas e colar metálico, rosto pintado de estrelas e riscas, tronco nu forrado com tatuagens das culturas nórdicas, calças de trabalho cor de pato, luvas de inverno para ecrã tátil, hasta-lança de bandeira, megafone montado no ombro, mochila escolar<sup>7</sup>. (D'ALLOIA, 2021, p. 1).

Os sinais que adornam os corpos, de acordo com Volli (1998), não são apenas utilizados para fins estéticos e eróticos, mas também como “símbolos de estatuto,

---

<sup>6</sup>Conforme o original: “*La moda è visione, in quanto ciò che essa celebra è la dimensione estetica dei corpi e delle forme, un'estetica certo profonda e non limitata alla pura apparenza. Il corpo rivestito è sia oggetto che soggetto di visione poiché guarda gli altri corpi per imitarli e si fa guardare per venire preso a modello di distinzione*”.

<sup>7</sup>Em italiano: “*Copricapo in pelliccia di coyote sormontato da corna in stile fantasy, orecchini piumati e pendente metallico, volto dipinto a stelle e strisce, torso nudo foderato di tatuaggi norreni, braghe da lavoro color anatra, guanti invernali touchscreen, lancia portabandiera, megafono a tracolla, zainetto scolastico*”.

indicadores mais ou menos convencionais de nível social, do poder ou mesmo, simplesmente, da condição específica de quem os utiliza” (VOLLI, 1998, p. 87). A transformação de um simples adorno de moda para um símbolo social, vê o disfarce como um signo corporal que leva os outros, os observadores, a orientarem-se não só na vida social, mas também e, sobretudo, a terem consciência de quem está à sua frente. De fato, Volli concorda que as regras formais da sociedade civil impõem uma proibição geral do uso de “disfarces”, que não estejam de acordo com o estatuto civil e social de cada indivíduo, ou caráter heterotópico da festividade que os torna possíveis, como com o *corso carnavalesco*.

Se em “Passagens”, Benjamin identifica uma conexão estrutural entre a moda, a novidade e a modernidade (SOUZA DIAZ; MEIRELES, 2021, p. 110), no caso aqui analisado o papel da cidade, como elemento da modernidade, desenvolve-se num plano paralelo à moda. Podemos pensar em uma conexão estrutural, em que cidade e moda viajam pelo mesmo caminho, formando um percurso unitário no momento em que ambas são produtos de fenômenos sociológicos, comunicativos e, também, econômicos.

A moda do moderno, afirma Calefato (2007, p. 127), é o produto das condições de vida tipicamente urbana: a moda é ela própria um fenômeno urbano, que nasce e cresce dentro dos sistemas de comunicação típicos da cidade, como os anúncios em revistas e jornais, mas também a arte disseminada pelas ruas.

Vivemos o momento de passagem, em que a moda urbana se transforma em moda global, que vê como seu centro de derramação o corpo em interação com vários tipos de *design*, materiais (arquitetura e engenharia) e imateriais e digitais (tecnologia e multimídia).

Este conjunto de elementos contemporâneos associa-se à *performance* da vestimenta que, nos dias de hoje, encaixa-se na construção visual de qualquer tipo de vestuário, entre o real e o irreal, o dia a dia e a ficção. É difícil encontrar diferenças entre um vestuário do real e um vestuário construído para a ficção: esta é a base conceitual, que arrasta um fenômeno político e social para o absurdo e o inquietante.

Aplicando esses parâmetros ao assalto do Capitólio, o próprio ato de se apresentar na manifestação, assumindo uma forte liderança visual com um disfarce, já é um desafio ao sistema, não só politicamente, mas também em termos de interação

comunicativa. Desde logo começando pelo chapéu, ainda nas peles e nos brincos de plumas que, juntamente com o acessório da lança, recorda diretamente figuras xamânicas nativas americanas. Este corpo vestido parece efetivamente mostrar-se sob a forma de um “disfarce”. O corpo revestido em Angeli pede para ser observado e estudado, para compreender as suas complexidades e as razões da sua existência. A parte superior (capacete, brincos e acessórios) comunica a sua proximidade à figura do xamã, uma presença emblemática nas comunidades indígenas americanas, precisamente porque pretende ser uma guia e ver nele, em Jake Angeli, o xamã das outras comunidades contemporâneas.

Mas a comunidade da qual Jake Angeli seria o xamã não é a dos seguidores de QAnon, a teoria da conspiração da extrema direita americana que o mundo conheceu melhor durante a ocupação da Colina do Capitólio. É antes o resto da população, que precisa ser curada e acredita na conspiração através de um ritual oficializado ao vivo nas redes sociais e na televisão<sup>8</sup>. (D'ALOIA, 2021, p. 2).

Com efeito, o poder xamânico transmitido pelo corpo revestido do manifestante existe como centro de propagação de um ritual, que se oficializa nas ruas da cidade e nas “ruas” das ~~redes sociais~~ tecnologias móveis, tanto em um edifício governamental, como em um ecrã, no momento em que a tomada de poder de um novo presidente americano se oficializa.

Encontra-se, evidentemente, uma certa mistura de agentes comunicativos que, desde a cobertura do corpo, se estende ao gesto que, por sua vez, encontra significado no seu contexto urbano. Essa existência disseminada do ecrã na paisagem atual vive das potencialidades que a técnica contemporânea permite, e uma delas é o seu lado relacional. Rompendo com uma versão rígida da pureza<sup>9</sup> do meio, acompanhando assim a tendência intermedial das artes – em que todos os suportes ficaram a um mesmo nível, sem hierarquias, estamos diante de um fenómeno a que podemos

---

<sup>8</sup>Em italiano: “*Ma la comunità di cui Jake Angeli sarebbe lo sciamano non è quella dei seguaci di QAnon, teoria del complotto dell'estrema destra americana che il mondo ha potuto conoscere meglio proprio in occasione dell'occupazione di Capitol Hill. È piuttosto il resto della popolazione, che ha bisogno di essere guarita e credere al complotto attraverso un rito officiato in diretta sui social e in televisione*”. (D'Aloia, 2021, p. 2).

<sup>9</sup>Era essa a proposta mais canônica de Clement Greenberg no sobejamente conhecido como “Modernist Painting” (1961).

chamar de “remediação nas artes” ou circulação entre mídia (BOLTER; GRUSIN, 2000). O evento midiático e incessantemente midiaticizado da invasão do Capitólio adquire assim a sua eficácia simbólica e estética na forma como mobilizou as novas mídias para o campo do espetáculo e o espetáculo para o campo das novas mídias. Veja-se com Rancière:

Muitos comentadores pretenderam ver nas novas mídias eletrônicas e informativas, o fim da alteridade das imagens, senão mesmo o fim das invenções da arte. Mas o computador, o sintetizador e as novas tecnologias no seu conjunto não significaram o fim da imagem e da arte, do mesmo modo que também não foi esse o resultado da fotografia e do cinema no seu tempo. A arte da era da estética não deixou de apostar na possibilidade que cada mídia podia oferecer, de misturar os seus efeitos com os efeitos dos outros, de assumir o seu papel e de criar, assim, figuras novas, despertando possibilidades sensíveis que tinham sido esgotadas. As técnicas e os suportes novos oferecem a tais metamorfoses possibilidades inéditas. (RANCIÈRE, 2008, p. 189-190).

Uma mutação técnica fez convergir as mídias em uma alargada experiência planetária. O corpo enquanto local da performance ofereceu-se então a uma encenação que ocorreu não apenas em Washington, mas também nesse lugar instantâneo da rede global. No entanto, se continuarmos a nossa análise do corpo revestido, rapidamente perceberemos que a força simbólica expressada pelos significados xamânicos colide com os outros elementos ornamentais em um *patchwork* que, recombina múltiplos símbolos, se desarticula. Inquietantemente, um corpo é então:

[...] sempre objetado de fora, a ‘mim’ ou a outrem. Os corpos são sempre e antes de tudo outros – assim como os outros são sempre e antes de tudo corpos. Desconhecerei sempre o meu corpo, desconhecer-me-ei sempre como corpo *aí mesmo* onde ‘corpus ego’ é uma certeza sem reservas.” (NANCY, 1992, p. 30).

### **3. Tatuagens como escritas mitológicas no (do) corpo**

O assalto ao Capitólio de 6 de janeiro surpreendeu não só ao nível político, mas também ao nível simbólico. Através de um animismo forjado no corpo revestido de um

dos assaltantes, a espetacularização desse evento é sintoma de uma magia contagiosa, que reforçou o *livestream* como o centro de comando. Em um totemismo<sup>10</sup> delirante, uma parafernália de conceitos e efeitos de modas, sociedades e lendas, transformaram-se em um puro *patchwork* de geografia simbólica, que compusera uma cartografia “pastiche” entre o folclore e os *vikings* caídos da guerra, a par de outras mitologias perigosas sob o signo da bandeira americana e do filo-trumpismo.

Para além dos acessórios xamânicos, há ainda as tatuagens que, apesar das temperaturas frias do inverno norte-americano, estão em exposição total, na ausência de camisas ou camisolas para as cobrir – tatuagens que, segundo A. Lang (*apud.* Freud, 1913, p. 160), estão na origem do totemismo. É Freud que o recupera em “Totem e Tabu: alguns pontos de concordância entre a vida psíquica dos selvagens e dos neuróticos”, para dizer que “o totemismo nasce, portanto, não para responder às necessidades religiosas da humanidade, mas sim para responder às necessidades prosaicas do cotidiano.” (FREUD, 1913, p. 161). Mais uma vez, não são apenas os símbolos que falam, mas uma combinação entre gesto, corpo e espaço.

As tatuagens, que podem ser vistas no lado esquerdo do peito, têm, portanto, referências diferentes umas em relação às outras. O símbolo de Valknut com os três triângulos cruzados representa a honra dos guerreiros germânicos caídos, enquanto a decisão de um indivíduo de fazer uma tatuagem significaria a procura por possíveis novos mundos. A árvore cósmica de Yggdrasil simboliza não só a vida, mas também o conhecimento e a procura constante do homem por ela. O martelo de cabeça para baixo, chamado Mjölfnir na mitologia nórdica, é a arma do Deus Thor, que representa o poder destrutivo dos relâmpagos e trovões. As três tatuagens pertencem, portanto, à mitologia nórdica ou escandinava que, ao contrário dos índios americanos, contava com pessoas brancas, que reavivaram decisivamente, especialmente nos últimos anos, um “processo de idealização da Idade Média nórdica para fins políticos” (D'ALOIA, 2021, p. 2). Isso contrasta visivelmente com tudo o que possa ter a ver com os índios americanos e o xamanismo.

---

<sup>10</sup>Diz Freud que “O totem distingue-se do fetiche por, ao contrário deste, nunca ser um objeto isolado, mas por ser sempre um representante de uma espécie, em regra uma espécie animal ou vegetal, menos frequentemente de uma classe de objetos inanimados e, ainda mais raramente, de uma classe de objetos produzidos artificialmente.” (Freud, 1913, p. 152).

O desenho global resulta, assim, da união desses três elementos que, por oposição aos chapéus e acessórios, são na realidade marcas permanentes impressas no corpo, como “uma escolha, uma emoção, um momento importante na vida” (VOLLI, 1998, p. 86). Os ameríndios e os *vikings* parecem estar em desacordo quando são mostrados juntos, em um momento enciclopédico, que visa unir “xamanismo e racismo” (D'ALOIA, 2021). Assim, em vez de elogiar o *kitsch* e, mais uma vez, propor um significado que vê a inconsciência como uma postura histórica, podemos antes procurar compreender estes elementos distantes, se não opostos, reunindo-os no conceito de “tensão social”. Calefato socorre-se do conceito, juntando-o ao já aqui proposto de “tradução cultural”, estabelecendo como:

A moda é o lugar em que se manifesta uma complexidade de tensões, significados e valores, não só em relação à dimensão do vestuário: esta complexidade tem no seu centro o corpo e a forma como está no mundo, a sua representação, a sua mascarada, o seu disfarce, o confronto e o conflito com estereótipos e mitologias<sup>11</sup>. (CALEFATO, 2011, p. 125).

Essa é exatamente a estrutura que une a Moda aos Meios de Comunicação Social: a síntese plástica das tensões sociais e culturais expressas através da tradução no corpo revestido.

Se o corpo expressa cultura, então a interseção com os Meios de Comunicação, nas últimas duas décadas, criou o gesto que o empurra para quebrar os seus próprios limites. O conceito de “manifestação”, de fato, desde o advento das Redes Sociais, tem assumido um papel importante na vida das comunidades que delas se beneficiaram.

O que o vestuário e os acessórios representam, explicitamente ou escondidos, são instâncias e tensões sociais em que uma constante tradução cultural é expressa<sup>12</sup>. (CALEFATO, 2011, p. 125).

---

<sup>11</sup>Em italiano: “*La moda è il luogo dove si manifesta una complessità di tensioni, di significati e di valori non solo relativi alla dimensione vestimentaria: questa complessità ha al suo centro il corpo e le modalità del suo essere al mondo, del suo rappresentarsi, del suo mascherarsi, travestirsi, misurarsi e confliggere con stereotipi e mitologie*”. (Calefato, 2011, p. 125).

<sup>12</sup>Em italiano: “*Ciò che l'abito e l'accessorio rappresentano, in modo esplicito o nascosto, sono istanze e tensioni sociali in cui si esprime una traduzione culturale costante*”. (Calefato, 2011, p. 125).

A complexa identidade dessas novas gerações cria tensões transculturais entre componentes em oposição mútua, mostrando no mesmo corpo elementos diferentes das comunidades indígenas americanas com tantos elementos de povos nórdicos ou escandinavos, como vimos no exemplo aqui analisado. Se as novas tecnologias desempenham um papel central entre o corpo e as suas ligações, desta forma é evidente como o local e o global estão interligados, fazendo da moda e do corpo revestido “um território de constante tradução cultural” (CALEFATO, 2011, p. 141).

#### 4. A mochila no desfile: notas para uma conclusão possível

O “desfile”, um termo que combina a moda com a política de protesto, atualmente tende a ser organizado on-line, seguindo para as ruas, praças e na própria rede de uma forma indistinta. Esse foi o caso, por exemplo, de 2011, quando tomamos consciência do que passou a chamar-se de “Primavera Árabe”, envolvendo movimentos sociais de contestação em diversos países do Norte da África. Na Tunísia, no Egito e na Síria, salas de *chat*, fóruns, e redes sociais em geral, desempenharam um papel fundamental por tecnologias com a potência da ligação, agregando jovens de várias camadas sociais, que produziram não só uma manifestação contra os regimes em que estão imersos, mas também e, sobretudo, enquanto uma “manifestação de culturas e identidades em formação” (CALEFATO, 2006, p. 116).

O que a *Fashion Theory* chama de *street style*, inspirada nos espaços urbanos de New York, Londres ou Paris, está agora misturada com o outro lado não ocidental da cultura que, até há pouco tempo, tinha olhado para o Ocidente. Hoje, também graças às tecnologias de mídia (especialmente *Facebook* e *Twitter*), “subculturas” de outros países do mundo puderam sair à rua, mostrando a sua identidade corporal ao mundo. Símbolo do *street style*, presente em todos os desfiles de protesto, é o adereço “mochila”, como única e verdadeira instituição da moda portátil. A mochila combina em si vários elementos importantes no cruzamento entre moda e política.

É, na sua versão escolar, de fato, o elemento que mais une o indivíduo com o espaço urbano. Historicamente, a mochila surgiu como um acessório utilizado, principalmente, para excursões de montanha, perdendo, ao longo dos anos, a função

principal de estar cosida em tecido robusto e fornecer muitos bolsos para armazenar objetos preciosos úteis na exploração. No contexto da cidade, a mochila escolar tem sido transformada, especialmente desde os anos 80, em um acessório capaz de transportar objetos do cotidiano em total segurança. Essa capacidade vem, como Volli sugeriu, da sua forma de poder permanecer colada ao corpo, de modo que os objetos são “embalados em uma espécie de grande útero traseiro, que é exibido com um tipo de orgulho” (VOLLI, 1998, p. 90). Independentemente do tipo de evento, este é o acessório que não pode faltar, indispensável para a transferência do espaço pessoal ao espaço público, como para fornecer ao corpo revestido, uma identidade mais personalizada. Se a touca era de um xamã e as tatuagens de um *viking*, então, a mochila traz Angeli de volta ao atual.

Com esta, a ligação entre moda e política é completada, transformando o desfile e a entrada no edifício do governo em uma escolha ética, ditada, portanto não só pelas escolhas históricas (comunidades indígenas e povos escandinavos), mas também por escolhas estéticas (mochila e bandeira americana pintada no rosto). Em um momento em que se nota um afastamento de questões políticas<sup>13</sup>, emerge a mochila como elemento *fashion*, e o que melhor caracteriza a deambulação na cidade – e é, por esse motivo, o elemento mais político que se pode trajar.

Os acontecimentos do Capitólio mostraram uma espécie de universo paralelo. Vai-se apresentando, de fato uma geografia simbólica. Em particular, o próprio evento midiático encapsulou a ideia de uma performance cultural que existe não só por si, mas sobretudo pela sua forma de ser divulgada “ao vivo” e a uma escala global através das tecnologias digitais, em particular dos dispositivos móveis. O traje apresenta-se como ligação material com as questões que se querem manifestar, ficando claro aos olhos dos espectadores, que o “*patchwork* desarticulado” é o principal e imediato símbolo de mídia. Apesar de tudo, o “*patchwork* desarticulado” de Angeli trata da atualidade da Moda, “a moda que salta como um Tigre para o Passado”

---

<sup>13</sup>É uma tendência assinalada por Dominique Baqué no seu trabalho *Pour un Nouvel Art Politique* (2004): “*Dans le contexte contemporain d’une déréliction du politique, la plupart des artistes – et notamment ceux de la jeune génération – ont fait le choix d’un repli fortement dépolitisé; d’un art de l’entertainment qui n’est sans doute qu’une façon de se situer à côté, en deçà du politique*”. (BAQUE, 2004, p. 99). Confira-se a tradução para a Língua Portuguesa: “No contexto contemporâneo de abandono político, a maioria dos artistas – e especialmente os da geração mais jovem – optou por uma retirada fortemente despolitizada; de uma arte do entretenimento que é, sem dúvida, apenas uma forma de se situar ao lado, ou abaixo do político”.

(BENJAMIN, 2003, p. 395) e remistura a história em um *Agora (Jetztzeit)*<sup>14</sup> – ainda que, como Walter Benjamin reconhece, “dá-se em uma arena onde a classe dominante dá os comandos. O mesmo salto no ar aberto da história é o salto dialético a que Marx chamou de revolução” (BENJAMIN, 2003, p. 395).

A visão transcultural e a tradução intersemiótica de símbolos de várias proveniências revela, no fundo, a leveza com que a moda “sobrevoa a história”, constituindo-se como impulso criativo de mudanças políticas.

## Referências bibliográficas

- BAQUÉ, Dominique. *Pour un Nouvel Art Politique: De l'art contemporain au documentaire*. Paris: Flammarion, 2004.
- BENJAMIN, Walter. *On the concept of History* (tese XIV). In: *Selected Writings 1938-1940*, vol. 4. Cambridge MA: Belknap Press, 2003.
- BOLTER, Jay David; GRUSIN, Richard. *Remediation: Understanding New Media*. Cambridge: MIT Press, 2000.
- BOURDIEAU, Pierre. *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação*. Trad. Port. Miguel Serras Pereira Oeiras, Celta, 1997.
- BOURRIAUD, Nicolas. *Esthétique Relationnelle*. Dijon: Les Presses du Réel, 1998.
- CALEFATO, Patrizia. *Moda e cinema*. Ancona - Milano: Costa e Nolan, 1999.
- CALEFATO, Patrizia. *La moda oltre la moda*. Milano: Lupetti, 2011.
- D'ALLOIA, Adriano. *Lo sciamano post-virale*. Jake Angeli, la moda e il fanatismo immaginario, em Fata Morgana Web, 18 de janeiro de 2021. Disponível em: <<https://www.fatamorganaweb.it/jake-angeli-la-moda-e-il-fanatismo-immaginario/>>. Acesso em: 15 fev. 22.
- DICK, Philip K. *O Androide e o Humano*. Trad. Artur Alves. Lisboa: Vega. 2006 [1972].
- FOSTER, Hal. *The Artist as Ethnographer*. In: *The return of the real: the avant-garde at the end of the century*. The MIT Press: Cambridge, MA, 1996.
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu: alguns pontos de concordância entre a vida psíquica dos selvagens e dos neuróticos*. Trad. Leopoldina Almeida. Lisboa: Relógio d'Água, 2001 [1912-1913].
- GIANNONE, Antonella; CALEFATO, Patrizia. *Manuale di comunicazione, sociologia e cultura della moda*. Volume V. Performance. Roma: Meltemi, 2007.

---

<sup>14</sup>Recuperamos aqui a décima quarta tese de Walter Benjamin em “Sobre o Conceito de História”.

NANCY, Jean Luc. *Corpus*. Trad. Tomás Maia. Lisboa: Vega, 2000 [1992].

RANCIÈRE, Jacques. *O Espectador Emancipado*. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Orpheu Negro, 2010 [2008].

SOUZA DIAZ, Warley; MEIRELES, Ildenilson. *A dialética da moda segundo Walter Benjamin: Fantasmagorias do tempo e redenção histórica em Revista Poiesis*. 18(1), 108-125, 2021.

STEINER, George. *Gramáticas da Criação*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 2002 [2001].

VOLLI, Ugo. *Block modes*. Il linguaggio del corpo e della moda, Milano: Lupetti, 1998.

#### COMO REFERENCIAR

CUCINOTTA, Caterina; PATRICIO, Catarina. O vestir como impulso criativo das mudanças políticas: uma mescla perigosa. *Latitude*, Maceió, v. 15, n. 2, p. 55-69, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/lte.2021.n.2.13090>

---

## A Festa do Divino de Pirenópolis/Goiás: relações corpo-vestimenta-cidade

### “Festa do Divino” from Pirenópolis/Goiás: body-vestment-city relations

#### **João Guilherme da Trindade Curado**

Doutor em Geografia pelo Instituto de Estudos Sócio Ambientais da Universidade Federal de Goiás (IESA/UFG).

E-mail: [joaoguilherme@gmail.com](mailto:joaoguilherme@gmail.com)

#### **Tereza Caroline Lôbo**

Doutora em Geografia pelo Instituto de Estudos Sócio Ambientais da Universidade Federal de Goiás (IESA/UFG).

E-mail: [terezacarolinelobo@gmail.com](mailto:terezacarolinelobo@gmail.com)

#### **Resumo**

As reflexões partem da tríade investigada por Maia (2021): corpo-vestimenta-cidade, sobretudo dos trânsitos relacionados ao vestir para a Festa do Divino. Os corpos se deslocam no tempo e no espaço das cidades, causando interações com e entre o urbanismo e a arquitetura, propiciando alinhavos diversos. A proposta segue pontuando Hundertwasser (RESTANY, 2020) com as “cinco peles”: a epiderme; o vestuário; a casa do homem; o meio social e a identidade; e o meio global – ecologia e humanidade, investigadas a partir do que se veste durante a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, manifestação identitária que permite aos corpos locais atuarem em inúmeros espaços, também vestidos e alterados durante as festividades, modificando sobremaneira as visibilidades na/da cidade, correlacionando o material, o imaterial e o natural, no que tange aos corpos que costuram suas vidas. Cerzindo as referências mencionadas com outras, em um percurso multidisciplinar, baseado em pesquisas bibliográficas e em vivências/experiências com a Festa na última década, intentam-se percepções sobre corpos, vestimentas e a cidade em investigações geográficas festivas, que são os propósitos da presente abordagem. **Palavras-chaves:** Vestimenta. Corpo. Cidade. Festa do Divino. Pirenópolis.

### **Abstract**

The reflections depart from the triad investigated by Maia (2021): body-vestment-city, especially the transits related to dressing for the “Festa do Divino”.

The bodies move in time and space in cities, causing interactions with and between urbanism and architecture, providing different alignments. The proposal continues punctuating Hundertwasser (RESTANY, 2020) with the five skins: the epidermis; the vestment; the man's house; the social environment and identity; and the global environment - ecology and humanity, investigated from what is dressed during the “Festa do Divino Espírito Santo” of Pirenópolis, an identity manifestation that allows local bodies to act in countless spaces also dressed and altered during the festivities, greatly modifying the visibilities in/of the city, correlating the material, the immaterial and the natural concerning the bodies that sew their lives. Darning the mentioned references with others in a multidisciplinary path based on bibliographical research and field experiences, with the party in the last decade, perceptions about bodies, vestment and the city are attempted in festive geographic investigations, which are the purposes of this approach.

**Keywords:** Vestment. Body. City. Pirenópolis Traditional Party. Pirenópolis.

### **Introdução**

A espacialização humana é uma das premissas da vida em comunidade, que quase sempre, se materializa em cidades, onde os tecidos sociais são alinhavados,

costurados e/ou moldados, em relações recíprocas, com as questões culturais, que também são dinâmicas.

A gênese da antiga Meia Ponte, atual Pirenópolis, ocorreu em 1727, em decorrência da mineração, juntando forasteiros e aventureiros às margens do Rio das Almas, onde o núcleo populacional se estabeleceu a partir de pessoas vindas de diferentes localidades. Conforme aponta Jayme (1971), eram originárias de várias freguesias, arcebispados e bispados lusitanos e, também, de São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro; além, dos indígenas e negros africanos e/ou nascidos no Brasil.

O amálgama de pessoas junto aos locais de mineração estabeleceu relações diversas, que foram sendo traçadas com o nascente núcleo populacional, cujo epicentro era a Matriz, voltada não só para a religiosidade, mas sobremaneira contribuinte para a administração local, pelas leis e pela fé! As poucas vias públicas eram bastante funcionais: ligavam o espaço de mineração ao destinado à moradia dos mineiros: o Largo da Matriz, e este ao caminho que conduzia à Vila Boa, sede administrativa da Capitania, a partir de 1744 (POLONIAL, 2013).

Diante do intenso controle da produção aurífera, a população estava sujeita aos ditames pautados nas regulamentações provenientes do Padroado Régio, dentre eles a externalização dos preceitos religiosos do catolicismo prescritos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, derivado do Sínodo ocorrido naquela Diocese, no ano de 1707 (VIDE, 1853).

As toponímias mesclavam, geralmente, elementos da santaria católica com ambiências da natureza, trazendo para a designação local a devoção à Nossa Senhora do Rosário, possibilitando, segundo nosso entendimento, melhores compreensões dos conceitos de “hibridismo cultural” (BURKE, 2019) e de “culturas híbridas” (CANCLINI, 2003), e ainda nos aproximando das reflexões de Dardel, para quem “o espaço aquático é um espaço ‘líquido’. Torrente, riacho ou rio, ele corre, ele coloca em movimento o espaço. O rio é uma substância que rasteja, que “serpenteia” e ainda “o canto das águas parece cheio de subentendidos, como sua claridade é cheia de claros-escuros” (2011, p. 20).

Assimilamos os conceitos de “hibridismo” em relação às dinâmicas pelas quais passou o local em estudo: das atividades de mineração para a agropecuária; de núcleo

populacional urbano para o isolamento rural e, ainda, considerando o cotidiano e os dias festivos, o que infere adaptações intra, inter e transpessoais, dentre elas as variegadas relações corpo-vestimenta-cidade.

As águas do Rio das Almas que acolheram os mineradores, também abrigaram em seus leitos os escravos que labutavam com bateias e outros objetos rudimentares em busca do ouro de aluvião, o mais recorrente. As relações entre explorados e exploradores podem ser observadas desde o vestir ou o quase não vestir, mas ainda nas práticas ligadas à religiosidade, que segundo Gomes (2021, p. 271) “estão entre as contribuições mais fundamentais dos africanos escravizados à cultura brasileira. Elas se expressam em uma miríade de cultos de matriz africana” e “no âmbito católico, se perpetuam em festas, procissões e folias negras em cidades do interior do Brasil, muitas delas promovidas por irmandades religiosas fundadas ainda na época da escravidão” (GOMES, 2021, p. 271).

São as festas pelas ruas da cidade, acompanhadas por pessoas com roupas diversas, que propomos espreitar a partir das relações corpo-vestimenta-cidade analisadas por Maia (2021), tendo por premissas as cinco peles propostas por Hundertwasser (RESTANY, 2020). Entremeio às contribuições essenciais dos mencionados autores, aportaremos na pesquisa bibliográfica e nas diversas observações e interpretações das vivências sobre o local em análise, fazendo contraponto temporal entre a pintura de José Inácio Nascimento e a última década de celebração da Festa, período em que a manifestação foi reconhecida como Patrimônio Cultural do Brasil (IPHAN, 2017).

Para tanto, nosso desfile tem início na transição da mineração para a agropecuária, quando os habitantes de Meia Ponte deixam a área urbana em direção à rural, momento em que a Festa do Divino Espírito Santo se firma como uma das mais importantes manifestações culturais, para onde convergem as pessoas locais, com suas melhores roupas e com as vestimentas festivas, sendo a localidade alterada na sua espacialidade cotidiana por paisagens da festa.

O segundo momento é ilustrado por uma pintura de José Inácio Nascimento, a partir da qual propomos correlações com as cinco peles (RESTANY, 2020), sopesando o contexto festivo em homenagem ao Divino Espírito Santo, em Pirenópolis. Para finalizar as discussões, pautamos na tríade: corpo-vestimenta-cidade, de Maia (2021).

Nas considerações apontaremos algumas sugestões a serem investigadas posteriormente, atentando à temática por nós apresentada.

## 1. Ruralização

A efemeridade da atividade de prospecção aurífera em Goiás impulsionou, meio século depois, conforme dados de Palacín e Moraes (2008), mudanças significativas na sociedade goiana colonial; dentre elas o processo de ruralização em busca de novas perspectivas de sobrevivência diante da escassez ou da diminuição da produção aurífera.

As mudanças das atividades econômicas da mineração da aluvião para a agropecuária, ou seja, da água para a terra, por meio da ruralização podem ser entendidas, segundo proposição de Dardel, para quem:

Os conceitos de criação, de encarnação, de apostolado, de anúncio da aproximação de uma nova era, a profecia relativa a “novos céus” e de uma “nova terra” alteram os rumos da Terra na direção temporal, que transpassa o ciclo do eterno retorno das estações, das vidas e dos séculos. Um “povir” se coloca diante da Terra, como realidade atual. (DARDEL, 2011, p. 68).

O fato de estar em contato com a terra, traz novas dimensões de vida, em que o “povir” passa a receber conotações, até então pouco significativas. Conforme continuidade do pensamento do autor “é nessa atmosfera da profecia bíblica que *terrestre* ganha seu significado em oposição a *celeste*, realidade subtraída das dimensões e das limitações de todo tipo da espacialidade terrestre” (DARDEL, 2011, p. 69). Parece ter sido esse o sentimento que passou a vigorar com a ruralização, uma vez que distantes das igrejas presentes no traçado urbano outrora ocupado, a devoção tenha passado por alterações e intensidades, o que pode ser explicado pela ereção de capelas nas fazendas, cujos oragos cabiam a diversidade maior e demonstravam estreita proximidade com os moradores, considerando as individualidades familiares.

As propriedades rurais transformaram-se no “cosmos meiapontense” após a mineração, limitando as relações sociais diante de um cotidiano pautado na subsistência, sendo a agropecuária a atividade recorrente, o que nitidamente caracteriza a passagem do extrativismo (ouro) para o cultivo (agropecuária). Muitos núcleos populacionais em Goiás foram abandonados, seguidos por ruínas e, por fim,

desapareceram. Outros se mantiveram, mas com alterações significativas, como as observadas por viajantes que passaram pelo território goiano nas décadas iniciais do século XIX, como o francês Saint-Hilaire, que ao observar a antiga Meia Ponte (atual Pirenópolis) descreve em 1819, que: “ainda hoje a maioria dos habitantes de Meia Ponte se dedica à agricultura e como só vão ao Arraial aos domingos, as casas permanecem vazias durante toda a semana” (1975, p. 37).

Os deslocamentos das fazendas para o Arraial propiciavam maior contato com a natureza, uma vez que demandavam significativo tempo, ao considerar o transporte da época, como a quase ausência ou precariedade das estradas, elementos que atrapalhavam o escoamento da produção e a limitava à subsistência.

Naquela época, a maioria dos caminhos acessavam Meia Ponte pelo Oeste e logo na entrada um pequeno córrego cortava a via de acesso, uma parada obrigatória para saciar a sede dos animais e para que as pessoas pudessem adequar seus corpos à segunda pele: o vestuário, um dos itens a ser discutido brevemente. O curso d’água foi denominado, segundo sua função primordial: “Lava-pés”, pois era o momento de lavar a primeira pele, ou parte dela (os pés) para que recebessem sapatos, necessários e recomendados socialmente para o trânsito pelas ruas. Tal prática pode ser compreendida, ainda, segundo um “rito de passagem” (GENNEP, 2011), ou seja, a volta do rural para o urbano, tendo o córrego como delimitador físico, mas ainda cultural, que para ser adentrado exigia-se algo dispensável no viver rural, como sapatos mais elaborados e que deviam ficar à mostra quando a pessoa estivesse na área urbana.

A referência ao domingo é um limitante dentro do calendário festivo do catolicismo brasileiro colonial, quando, de acordo com Tinhorão (2000, p. 09) “apenas a Igreja contribuía com cerca de um terço dos 365 dias do ano para atividades fora do trabalho”, o que indica a profusão de festas religiosas em vigor nos centros urbanos habitados. No interior de Goiás, naquele instante, prevalecia os domingos, cujo ápice era a missa das nove, que muito mais que momento de devoção era caracterizada pelas possibilidades de sociabilidades, uma vez que o adro da matriz tornava-se o centro do mundo por alguns instantes e cabia às pessoas ver e serem vistas, daí a “roupa de ver Deus”, que destoava da vestimenta do cotidiano rural, repetida a cada semana no transcorrer do tempo, exigindo que novos acontecimentos ocorressem,

justificando novas vestimentas festivas, tornando mais agradáveis os desfiles pelas cidades, proporcionados pelos trajetos casa-igreja-casa, perpassando as ruas locais.

A circunscrição do domingo ao dia de sociabilidade urbana, contribuiu para que nos demais dias “devoções” fossem inventadas ou colocadas em prática nas fazendas, que passaram a contar com padroeiros, algumas com privilégio de cultos em capelas próprias, outras devoções em situação mais simples em oratórios, que ocupavam espaços de alguns dos cômodos e que comportavam um número significativo de convidados, geralmente parentes e vizinhos próximos. Tais práticas de aglomeração contribuíam para a diminuição dos isolamentos involuntários causados pela baixíssima densidade demográfica da época.

No entanto, os anseios sociais eram maiores e reivindicavam espaços de atuação, circulação e até mesmo criação, adaptada ou não, de elementos que representassem as possibilidades e as identidades locais. Foi no período da ruralidade que tivemos os primeiros registros destinados à Festa do Divino Espírito Santo na, então, Meia Ponte; uma manifestação cultural devocional que apresentava, e ainda aduz, rituais religiosos e outros tantos de religiosidades, quando a Igreja não se faz presente na constituição e na condução dos rituais festivos.

A Festa do Divino Espírito Santo, remonta a Pentecoste, época da colheita, portanto, da fartura alimentar, o que gerava a obrigação de retribuição, recaído na teoria maussiana contida no “Ensaio sobre a dádiva” em que as premissas necessárias indicam a necessidade de “dar, receber e retribuir”. O agradecimento ao alimento era ainda graça à vida limitada no Cerrado e também manifestação de sucesso, o que demonstrava maiores intimidades com o Divino, por isso todas as possibilidades de externalização eram bem-vindas, dentre elas as vestimentas.

A Festa do Divino Espírito Santo, recorrente em várias localidades do Brasil e objeto de estudo a partir de vários prismas, era muito comum em Goiás, e ao que tudo indica, anteriores aos registros conhecidos, que são datados a partir de 1819, tarefa que coube aos viajantes europeus, que por aqui circularam naqueles anos. Não foi difícil as Festas do Divino suplantarem as festas de padroeiros a quem eram destinados tríduos ou novenas com culminância no dia da festa. No caso de Meia Ponte, nas proximidades de 07 de outubro, quando se homenageia Nossa Senhora do Rosário, com longa tradição devocional que remonta Portugal e que foi ainda

abarcada pelos escravos ao serem transportados da África ao Brasil, tendo o Atlântico como possibilidade de hibridizar a devoção, conforme expõe Ramos (2001), ou mesmo uma referência recorrente em várias culturas, abarcando Ocidente e Oriente e que também possuem características voltadas para a ornamentação (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012).

Comemorar a Festa do Divino foi, sem dúvidas, uma tentativa de alinhar o rural ao urbano. As práticas produtivas do campo ao compartilhamento dos alimentos na área urbana, fazer a devoção circular pelos dois espaços, em especial com o giro da folia, que perpassa fazendas, pernoitando foliões em busca de mantimentos para a festa, em contrapartida levar as bandeiras do Divino para abençoar as propriedades e prestando maior homenagem àqueles que se dispõem a fazer o pernoite da bandeira e dos foliões, o pouso da folia. Tal mescla e integração proporcionou, ao longo do tempo, a transformação da Festa do Divino na maior festa local.

Vale salientar que outras festas ao Divino ocorriam em Goiás, talvez a primeira a ter uma descrição tenha sido a de Santa Luzia (atual Luziânia, localizada na região do Entorno de Brasília), foi realizada em 1819, pelo viajante francês Saint-Hilaire: “os fazendeiros das redondezas estavam reunidos no arraial, e no momento que cheguei à praça pública ia ser realizada uma cavalhada”, “o vigário João Teixeira Alvarez, recebeu-me calorosamente. Sua casa, situada na praça, estava cheia de gente à espera de que o espetáculo começasse. Serviram-se café e bolos e todo mundo se debruçou nas janelas” e “logo chegou um grupo de senhoras, que foram levadas para a sala” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 24).

Após falar da recepção, do acolhimento, da distribuição de alimentos e das pessoas presentes, passa a narrar as alterações para a festa, tanto no espaço quanto nos corpos portadores de vestimentas que ocupavam os espaços festivos. “Havia sido traçado na praça, com pó branco, um grande quadrado, à volta do qual se enfileiravam os espectadores, de pé ou sentados em bancos”. Assim, o espaço público cotidiano é limitado por uma linha, na qual poucos podem adentrar e a permissão é concedida pelas vestimentas festivas, “os cavaleiros vestiam uniforme da milícia. Traziam na cabeça um capacete de papelão e seus cavalos estavam enfeitados de fitas”, e “se limitaram a galopar pela praça em várias direções”, seguindo um enredo prescrito; “enquanto outros cavaleiros, mascarados e fantasiados de mil maneiras diferentes,

faziam momices e trejeitos semelhantes aos dos palhaços de circo” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 24), com total liberdade, inclusive no ato de se vestir. Ao findar da cavalhada, segue observando: “todos se retiraram e as senhoras voltaram para suas casas. A não ser em ocasiões extraordinárias, as mulheres do interior do Brasil não saem provavelmente à rua senão para ir à igreja” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 24). Se as saídas eram tão restritas, acabavam por se transformar em grande evento, tanto para elas que ganhavam as ruas quanto para os demais que apreciavam o passear delas, no ir e vir da igreja, que além de local de orações era o passaporte para o desfile por entre as casas coloniais.

Em agosto de 1853, meses após a Festa do Divino daquele ano, Meia Ponte foi elevada à categoria de cidade, o que facilitou a delimitação dos espaços em urbano e rural, considerando rural os povoados, os aglomerados e as propriedades rurais que continuaram a integrar as manifestações festivas. Para a 71ª edição da Festa, uma novidade, a alteração da toponímia local de Meia Ponte para Pirenópolis, a cidade dos Pireneus, fato consumado em fevereiro de 1890, a partir daqui nos referiremos à Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis.

## **2. Cidade vestida para “festar”**

A segunda metade do século XX foi cenário de grandes transformações em Pirenópolis, das quais podemos destacar, na economia, o incremento da atividade extrativa de quartzito micáceo, conhecida comercialmente como “pedra de Pirenópolis” e geradora de empregos para a população que compôs o êxodo rural e trouxe a maior parte dos habitantes para a área urbana na década de 1990. Em termos de comunicação, a construção das duas capitais: a estadual Goiânia (inaugurada em 1937) e a federal, Brasília (1960), promoveram melhorias nas estradas e maior fluxo de pessoas em deslocamentos para a cidade, com isso, a Festa do Divino passou a ser mais conhecida e frequentada, exigindo alterações. As cavalhadas deixaram de ocorrer no Largo da Matriz, uma área pública imediatamente acima da Igreja Matriz, encenada ali pela última vez em 1958, e passou para um campo de futebol pertencente a uma agremiação esportiva, o que alterou parte do poder da Igreja perante à Festa.

Silva, nos estudos sobre a Festa do Divino, afirma que, “só a partir dos anos 60 a cavalcada se estruturou como um evento recorrente e representativo” (SILVA, 2001, p. 162), ainda segundo a autora, este período foi marcado por um processo de patrimonialização, que sobrepôs a romanização, tensionando os diversos grupos envolvidos na realização dos festejos. Assim, os novos olhares resultantes dos conflitos concorreram para o engajamento de Pirenópolis em um projeto regional, que articulava patrimônio, folclore e turismo. Desse modo:

Os anos 70 trouxeram novos caminhos, e o surgimento da Goiastur, empresa de turismo do estado, ligada à política de patrimonialização, influenciou diversas mudanças que ocorriam nessa festa, principalmente na cavalcada, que recebeu incentivo financeiro para a troca de indumentária e de acessórios. Essas mudanças relacionaram-se também com o movimento do turismo, que aumentava a cada ano na cidade e que, de certa forma, estava associado à cavalcada (SILVA, 2001, p. 218).

A Festa do Divino, principalmente as Cavalhadas, passaram a ser alvo dos investimentos públicos. Foi na década de 1970 que a prefeitura aprovou a lei, considerando a Banda de Música Phoenix como órgão de utilidade pública, Lei n.º 12/71, por esta acompanhar as procissões e os diversos eventos durante a Festa do Divino. Nesta década também toda indumentária dos cavaleiros foi modificada, os uniformes de milícia cederam para as plumas e os paetês. Daí para frente as cavalcadas caminharam para sua espetacularização, figurando como uma das maiores e mais representativas celebrações na divulgação do turismo na cidade, culminando em 2005, com a construção do estádio de múltiplo uso, ou arena das cavalcadas, ou ainda “cavalcódromo”.

Neste ínterim, em 1995, pelo instrumento legal da Portaria nº 02, de 1º de junho, que o Conjunto Arquitetônico, Urbanístico, Paisagístico e Histórico da cidade de Pirenópolis foi reconhecido por seu excepcional valor cultural, como integrante do Patrimônio Cultural Brasileiro, ou seja, teve delimitado o Centro Histórico, quando tal área passou a ser tutelada pelas políticas públicas do atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 1996). Tal reconhecimento alterou a vida cotidiana dos que habitavam o Centro Histórico, espaço de realização de várias das manifestações festivas, que se juntaram à Festa do Divino.

Nossa concepção de cotidiano parte das premissas apontadas por Michel de Certeau, para quem:

As práticas cotidianas estão na dependência de um grande conjunto, difícil de delimitar e que, a título provisório, pode ser designado como o dos procedimentos. São esquemas de operações e manipulações técnicas (...) é possível, senão defini-los, ao menos precisar melhor o seu funcionamento em relação ao discurso (...) ao adquirido (...) e a esta forma do tempo que é a ocasião. (CERTEAU, 1998, p. 109).

Ao discorrer sobre “lugar comum”, culturas populares, usos e táticas, tempo das histórias e, ainda, sobre bairro, convergências, fim de semana, espaços privados, o cozinhar, a arte de nutrir e o prato do dia (CERTEAU, 2013), o autor/organizador chama à reflexão o dia a dia dos lugares, quando corpos transitam em dias comuns e em dias extraordinários, que ao longo dos anos passam a serem comuns, mesmo sendo cotidianos, pela representatividade para as pessoas que os vivem em momentos de infância, juventude ou mesmo na velhice, convergindo em um mesmo espaço. Representações de corpos e da cidade que concorrem para a manutenção do ali viver, por meio da cultura criada, mantida e recriada a todo instante, trazendo elementos do passado e agregando outros pertencentes ao presente, possibilitando, destarte, o *continuum* das práticas identitárias locais.

A repetição de práticas está intimamente relacionada com a tradição, que inventadas recentemente ou não, segundo a concepção de Hobsbawm (2012, p. 22), para quem “as novas tradições podem lançar mão de velhos elementos” – o que é constante na Festa do Divino. Por isso, recorreremos ainda, ao entendimento que “se realmente devemos encarar a tradição, não podemos tratá-la como simples tolice” (GIDDENS, 2003, p. 49). Por isso, ao buscar compreender a Festa do Divino de Pirenópolis, é preciso considerar “um grande conjunto, difícil de delimitar”, pois transcende o “tempo da festa”, assim como o “espaço festivo”, uma vez que o cotidiano da festa, manifesta-se livremente ao pensar, relembrar, o que inclui tanto as memórias individuais quanto as coletivas (HALBWACHS, 2006) e ainda as memórias da cidade, ou melhor, do município, pois o entrelaçamento do urbano com o rural é de suma importância nos contextos festivos, o que é refletido também no cotidiano, nas tradições, nas inspirações, nas artes – enfim, na vida local.

Partiremos da arte, da representação pictórica, de um dos artistas referenciais de Pirenópolis, para buscar explicar as relações da tríade corpo-vestimenta-cidade

(MAIA, 2021), visando a compreensão das cinco peles, segundo a concepção de Hundertwasser (RESTANY, 2020).

José Inácio Nascimento, ou Zé Inácio Santeiro, como é conhecido localmente, nasceu na Fazenda Santa Rita, no município de Pirenópolis – Goiás, em 17 de março de 1949, em um humilde rancho de palha, como ele sempre gosta de lembrar os seus interlocutores. Segundo as memórias individuais, sua iniciação artística teria ocorrido por volta dos cinco anos de idade, com um desenho do Divino Espírito Santo. Ainda na infância, a convivência com os mais velhos e com as tradições religiosas rurais, como a reza de terço em presépios, o teria inspirado quanto às figuras a serem retratadas posteriormente.

A relação do menino José Inácio, por entremeio de terços, presépios e ao que tudo indica, as festividades do Divino, na cidade ou mesmo na área rural, por ocasião do giro da Folia, assim como a memória coletiva familiar e dos vizinhos, o inspiraram a representar o Divino Espírito Santo, como relembra ter sido a gênese de seu ofício como pintor. Atividade que lhe rendeu reconhecimento amplo na fase adulta, inclusive internacional.

Sobre sua trajetória relembra que quando adolescente mudou-se para a cidade, trajeto semelhante ao de muitos outros que fizeram o êxodo rural com o intuito de estudar, de buscar novos caminhos que não a vida no campo. Dentre as várias atividades desenvolvidas em Pirenópolis, durante os estudos, aprendeu a fabricar fogos de artifício com o avô, que sendo músico e cantor do Coral de Nossa Senhora do Rosário incentivou o jovem a desenvolver também os talentos musicais. José Inácio possui uma voz bastante elogiada. Ao terminar o Segundo Grau (atual Ensino Médio) foi aprovado para o curso de Direito, mas preferiu seguir os percursos dos pincéis e das tintas.

Artista autodidata, segundo informações contidas em *folder* de divulgação de sua obra, disponível na Pousada dos Pireneus, informa: “não tenho curso, mas sou muito cursado, pois passei por uma Universidade de Belas Artes: a escola das obras do Espírito Santo”. Assim sendo, “sua técnica passa do clássico ao expressionismo, do primitivo ao surrealismo, como em um passe de mágica, tendo por resultado um ‘poema social’, com temas sociais e bíblicos”, inspirados nos universos da cultura pirenopolina (POUSADA DOS PIRENEUS, 1997).

A mencionada pousada foi um dos primeiros grandes empreendimentos turísticos instalados em Pirenópolis e que buscou valorizar artistas locais com a compra e a exposição de obras artísticas. José Inácio Nascimento foi um deles, a Pousada dos Pireneus possui várias telas do artista, e uma delas, sem título e realizada em 1995, será o objeto da análise pretendida, correlacionando-a com a *The five skins*, de Hundertwasser, o que só foi possível pela cessão de autorização de uso da imagem da pintura em questão.

No intuito de melhor entender a proposta das cinco peles, compreendemos que dentre os artistas “criadores inspirados em linguagens polivalentes, que assumem a transversalidade das mensagens da arte contemporânea, e a sua crescente integração na dinâmica existencial da vida cotidiana” encontramos Hundertwasser, que “corresponde perfeitamente à lógica interna de sua visão humanista, feita de generosidade ingênua e de instinto prático” (RESTANY, 2020, pp. 07-08).

Hundertwasser nasceu em dezembro de 1928, em Viena, e foi um artista controverso e notório, voltado aos discursos e manifestos e ainda para *performances-happenings* e circulou por vários locais do mundo, inclusive passando pela Amazônia, subindo o Rio Negro, em 1977 (RESTANY, 2020, p. 10). Antes, porém, já havia completado sua teoria das cinco peles, derivada de uma pesquisa e de reflexões que perduraram por anos:

Quando, em 1967 e 1968, o artista profere o seu ‘Discurso Nu’ para proclamar o direito do homem à sua terceira pele (a livre intervenção sobre a sua casa), ele completa o ritual do ciclo inteiro da espiral. Ele reencontra a sua primeira pele, a da sua verdade original, a sua nudez de homem e de pintor, despindo-se da segunda pele (a sua roupa) para proclamar o seu direito à terceira pele (a sua casa). Mais tarde, após 1972, quando a grande viragem ideológica já tinha passado, a espiral das maiores preocupações de Hundertwasser vai desenvolver-se. A sua consciência de ser humano vai enriquecer-se com novas questões, que vão despertar novas respostas e suscitar novos compromissos. Assim aparecerão as novas peles que virão juntar-se ao invólucro concêntrico das três primeiras. A quarta pele do homem é o meio social (da família e nação, passando pelas afinidades eletivas da amizade). A quinta pele é a pele planetária, ligada diretamente ao destino da biosfera. (RESTANY, 2020, pp. 10-11).

Visualmente, a teoria das cinco peles foi concebida por Hundertwasser pela ilustração a seguir.

**Figura 1** – As cinco peles de Hundertwasser.



**Fonte:** Restany (2020, p. 03), reprodução fotográfica pelos autores, 2021.

Entendemos que a integralização humana ocorre, para o artista, em cinco níveis, denominados por peles, uma concepção social, humanitária e ecológica do existir, uma transversalidade que abarca desde o ser no mundo como o inversamente proporcional, sendo cada camada entendida em interação com as demais, mesmo que explicada separadamente, iniciando pela “sua primeira pele, que corresponde ao nível primário, orgânico e essencial da nossa consciência planetária (...) o homem está no centro do sistema: a harmonia com a natureza é a chave para a felicidade e a beleza é o caminho para lá chegar” (RESTANY, 2020, p. 30). Em seguida, “ao perceber que a sua segunda pele lhe servia de passaporte social, o artista pensou na relação do vestuário com o estado civil” (RESTANY, 2020, p. 38). A terceira pele: a casa do homem “permiti-nos entender os critérios estruturais da casa (...) e as reações dos seus habitantes, em uma palavra, a morfologia e a fisiologia da terceira pele” (RESTANY, 2020, p. 45). A quarta pele traz maior sensibilidade ao meio social e aos problemas de identidades ligados a um grupo, a uma comunidade ou a uma nação” (RESTANY, 2020, p. 63). Enquanto “a ecologia é a pedra de toque da sensibilidade de Hundertwasser, o citoplasma sensitivo da sua quinta pele” (RESTANY, 2020, p. 79).

Diante do exposto sobre a teoria das cinco peles, propomos uma investigação sobre aspectos da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, considerando nossas

vivências e experiências com a festividade, dado que moramos na cidade e somos partícipes ativos das festividades e pesquisadores, sendo que integramos a equipe de estudiosos que culminou no registro da mencionada festa. Percebemos que a posição de “insiders” (ELIAS, 2000) é um facilitador interpretativo do universo criativo de José Inácio Nascimento, o Zé Inácio Santeiro, especificamente a obra a seguir.

**Figura 2** – Obra de Zé Inácio Santeiro, 1995.



**Fonte:** Pousada Pireneus - Obra de José Inácio Nascimento (1995). Foto dos autores, 2021.

Em uma incipiente análise estética da obra de arte em questão, partimos dos sentidos que a Festa do Divino tem no imaginário de um artista, que por intermédio de sua sensibilidade e talento, uniu várias dimensões da realidade local em uma arte representativa. O que entendemos está em consonância com Bachelard ao destacar que: “mas quem fala aqui é um pintor, um produtor de luzes”, a fenomenologia da alma revela. Ainda de acordo com o mesmo autor, o primeiro compromisso de uma obra, pois, “ele [o artista] sabe de que foco parte a iluminação. Vive o sentido íntimo da paixão do vermelho”, segue Bachelard diferenciando espírito de alma, a “pintura é um fenômeno da alma. A obra deve redimir uma alma apaixonada” (BACHELARD, 2000, p. 05).

A repercussão da obra de José Inácio Nascimento expressa em nós a crença no Divino e suas representações, que estão fortemente presentes no quadro em análise e, com ela, explicita-se uma sacralização capaz de unir a devoção à paixão. A necessidade de agradar o sentimento religioso para alcançar as “graças” é expressa na obra de modo sensível, estabelecendo uma relação de troca peculiar entre o devoto e seu orago, entre o artista e nós.

Mauss (2003), no seu estudo sobre o sistema das dádivas contratuais, especificamente sobre o presente dado e recebido, afirma que, “um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram que estabelecer contrato, e que por definição estavam ali para firmar contrato com eles, eram os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo”. Os espíritos dos mortos se presentificam, estão em permanente relação de reciprocidade, perpetuando a memória, as tradições familiares e festivas, eternizando-se. Na nossa interpretação da imagem do artista pirenopolino, Deus ocupa o topo e de lá distribui as dádivas e a vida, sua representação pictural é significativa pelo poder que ostenta. Neste tipo de relação com a divindade, retornamos a Bachelard quando este assevera que, “com eles [os deuses] é que era mais necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar” (BACHELARD, 1993, p. 206). Já, o intercâmbio entre a obra e nós é marcada pela “superação de todos os dados da sensibilidade” (BACHELARD, 1993, p. 16) e pela transcendência, ao representar significativamente aspectos culturais do local de nossa vivência em que

o tempo mítico-religioso possui repetidamente a necessidade de manter vivas práticas das dádivas contratuais, tão bem representadas pelo artista José Inácio.

No entanto, a arte do pintor transcende e sua semântica coloca no percurso do olhar a cultura e a natureza (quarta e quinta peles). O universo e sua imensidão infinita, representado pelo céu e pela água corrente, também remetem à quinta pele, realizando um contraste imediato com a terceira pele, a casa do homem, visualizada nas rochas do cerrado rupestre, por entremeio a água, a fauna, a flora, o que remete a uma representação artística da Serra dos Pireneus, local de devoção da Santíssima Trindade e localizada nas proximidades de Pirenópolis: cidade dos Pireneus.

As duas primeiras peles podem ser observadas na nudez feminina e no contraponto: o Deus humanizado e as roupas de festa, com o cavaleiro mouro vestido e a pastorinha do cordão azul despida, tendo o traje ao lado dependurado em galhos retorcidos das árvores do Cerrado. Ao centro, “há no chamado nu artístico a construção de uma estética que realiza a nudez em meio a valores culturais” (PIETROFORTE, 2004, p. 25). O corpo despido não é simplesmente um corpo sem roupas; o nu artístico presente na obra transcende em divino, se apresenta repleto de conotações sociais, estéticas e culturais. Qual seria seu sentido?

Seguindo o trajeto das indagações, deslocamos o corpo nu e o colocamos nas fronteiras entre o corpo humano, os espaços e as ideias, na sua conexão com o mundo circundante. Assim, indagamos, como é possível entender este corpo? Qual seria sua lógica? Para Bachelard “o poeta fala no limiar do ser” (1993, p. 2), e ao fazê-lo encontramos suas medidas e somos tomados pela consciência de sua atualidade.

Hundertwasser (RESTANY, 2020), criativamente aponta que, com ética e responsabilidade social, é possível abandonar as lógicas impostas socialmente e construir suas próprias crenças através de uma cultura, o autor manifesta esta possibilidade experimental por meio das cinco peles. E, para começar essa transformação, ele sugere que, diante do caos tecnocrático era aconselhado andar descalço, experimentar a nudez e tomar consciência da própria expressão individual. Entendemos que Zé Inácio Santeiro se desnuda através de sua arte e se expõe de forma poética, mas consciente, à corporalidade humana. O que possibilita diálogo com as observações abaixo de Pietroforte (2004, p. 26):

O corpo humano é também um corpo místico, pois sobre sua corporalidade é projetada uma conotação social que, por meio do discurso religioso,

identifica-o com a imagem e a semelhança de seu Deus criador. Sacralizado, ele deixa de ser apenas o corpo do homem e torna-se um corpo em que se complexifica o humano com o divino.

Há sobre a imagem plástica da mulher nua, tanto os valores místicos quanto os estéticos. Sua corporeidade mística reside no fato de ser a imagem venerada, mais que um corpo de mulher, é a musa inspiradora que a complexifica em algo sagrado: uma divindade. A estética privilegia o belo, a perfeição, a pureza – uma mulher branca de olhos azuis, uma exceção no sertão goiano povoado por pessoas de cor, miscigenadas. Sobre a corporeidade da pastora é projetada uma conotação social que, por meio do discurso religioso, a imagem é identificada com a cultura, sua nudez é artística e, portanto, poética.

A pintura tem sobre a literatura a vantagem de se prestar a um devaneio mais espontâneo, menos condicionado pela cultura letrada. Por isso, a imagem visual enriquece mais o imaginário individual ou coletivo do que os atos e as obras de linguagem (WUNENBURGER, 2007, p. 29).

Saindo do campo das representações imagéticas e suas relações com o mundo individual e coletivo, ou seja, um mundo cultural que se expõe travestido pela nudez ou uma cultura desnudada pelo imaginário do artista, aportamos na moda e na criatividade que esta engendra. Assim, como a criação artística exposta no quadro de Zé Inácio é um ato performativo, a teoria defendida por Hundertwasser, também o é. Esta pressupõe que o indivíduo se cria por camadas, denominadas “as cinco peles”: a epiderme, o vestuário, a casa, a identidade social e o meio global e ecológico (RESTANY, 2020). Em busca de uma vida mais tranquila e feliz, o homem deve partir da sua derme para o lugar onde vive, a Terra. Por conseguinte, seu modo de ver a vida deve estar afinado com a sustentabilidade, cuja relação, operada por osmose, se dá por meio de níveis de consciência sucessíveis e concêntricos.

A mulher, centro da pintura, é “Pastorinha”, personagem de uma Revista teatral que rememora o nascimento de Cristo e que em Pirenópolis é encenada desde o início da década de 1920, durante os festejos de Pentecostes (MONGELLI; GOMES, 2014). Os trajes de cena das “Pastorinhas” são recorrentes em várias representações artísticas locais: pinturas, esculturas, artesanato em geral e em letras de música. Ser Pastorinha pode se assemelhar com ritos de passagem, sistematizados por Gennepe (2011), tanto da infância para a puberdade, quanto o de integração à comunidade a

qual pertence. Para além disso, representa no imaginário pirenopolino o “vestir” a cultura, por isso participar, usar o traje é algo importante no reconhecimento, quando a segunda pele proporciona a inserção ou o reconhecimento na quarta pele: a identidade.

A relação do indivíduo com o mundo à sua volta, partindo do seu corpo, vestido ou não, até atingir uma consciência ecológica, posiciona o humano na sociedade. A epiderme que reveste este corpo e que, quase sempre, é revestida pelas vestimentas, fica na fronteira entre o indivíduo e a realidade que este habita, entre o ser e a sua representação, um homem e uma mulher no Cerrado, mas que representam o transcorrer da vida por meio dos trajes festivos que proporcionam a ambos, lugares de destaque nas manifestações ao Divino em Pirenópolis.

Respondendo à questão, “Por que nos vestimos?” Os motivos são vários, conforme identificação feita por Claval (2021), na obra “Corpos cobertos desnudando espacialidades”:

A atenção se desvia do aspecto material das roupas que se usa – termo simplesmente indicando o fato de que alguém está vestido –, a vestimenta que se escolhe – termo que remete às preocupações de quem se veste –, e o traje de quem deve desempenhar, como no teatro, um papel. (CLAVAL, 2021, p. 13).

Quando este homem se veste para a festa, e a festa é uma manifestação da cultura popular, as vestimentas determinam o espaço de participação na cultura e desvelam, sobretudo os trânsitos relacionados ao vestir para a Festa do Divino. Aportando nas vestimentas de festas como categoria analítica, Sousa (2021) afirma:

Mais do que apenas um produto das festas, as vestimentas podem ser entendidas também como produtoras das festas, estimulando a intensificação de relações, expressando certos modos de contato e interditando ou facilitando o acesso a determinados lugares. Atentar-se para a vestimenta figura, portanto, como uma maneira de contatar as relações sociais e espaço-temporais. (SOUSA, 2021, p. 147).

Concordamos que as vestimentas possibilitam “contatar as relações sociais e os espaço-temporais”, pois nos permitem não só ver as vestimentas festivas do momento, mas tiram de circulação outras vestimentas que pertencem ao cotidiano local, uma vez que passam por suspensões tácitas, alterando significativamente as relações corpo-vestimenta-cidade (MAIA, 2021). Na especificidade da Festa do Divino,

se fazem ausentes as vestimentas de noivas, como elemento da corporeidade da mulher de que nos fala (TUMA, 2021), ou as territorialidades a partir dos corpos jovens, delimitadas pelos uniformes escolares como fronteiras, conforme abordagem de Moreira (2021). As cerimônias de casamentos ficam suspensas, uma vez que o “festar” torna-se mais latente diante da possibilidade de se comemorar o Divino, assim como as aulas são suspensas, devido ao calendário escolar se submeter aos dias de feriados locais. No entanto, vale ressaltar que vestidos de noivas e uniformes escolares passam a compor as vestes de mascarados que circulam pelas ruas da cidade e especialmente pelo campo das cavalhadas, alegrando os intervalos dos embates equestres entre mouros e cristãos.

Mesmo com a preferência por roupas que lembravam a ruralidade, com predominância de xadrez, uso de botas, coletes de couro, cintos com grandes fivelas e chapéus, todas as demais roupas podem ser transformadas em vestimentas festivas, uma vez que não há limites para a criatividade dos mascarados. No entanto, a festa também exige certo rigor, dentre eles os trajes do Imperador e da Imperatriz (encargo criado em 2001), também dos integrantes do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e do Juizado de São Benedito, e demais partícipes com destaque no cortejo do Imperador no Domingo do Divino. Assim, percebemos que os corpos que circulam pelas ruas da cidade – logradouros também vestidos para a festa, ornados por bandeirolas ladeando as casas coloniais, bem como por estandartes e outros adornos – se portam de acordo com as vestimentas, pois elas, consideradas a quarta pele, indicam a função ou interação festiva de quem as veste, com o tempo e o espaço da festa.

As exemplificações acima vão ao encontro da observação de Maia (2021, p. 151) ao relacionar corpo-vestimenta-cidade: como possibilidade de comportamento e “acrescente-se que este é um controle/autocontrole notório nas cidades, mesmo que a roupa não esteja indicando propriamente qualquer moda, mas apenas certa forma de cobrir o corpo”. O que corrobora com Brandão (1978, p. 38) quando salienta que “para o observador apressado, a festa reúne uma pequena multidão de pessoas articuladas em várias situações, de acordo com os seus desempenhos e segundo os postos e nomes que recebem” e que logram ter por indicativos as vestimentas, podendo, inclusive, ser várias, em momentos distintos da festa, indicando a diversidade de possibilidades de

participação de um corpo, nas manifestações festivas pirenopolinas, em homenagem ao Divino.

### **Considerações finais**

A abordagem sobre “A Festa do Divino de Pirenópolis/Goiás: relações corpo-vestimenta-cidade”, trouxe informações sobre as trajetórias das pessoas, seus corpos e as vestimentas pela cidade, perpassando tempo, abarcando gerações, em especial por ocasião dos festejos de Pentecostes.

Os estudos sobre a corporeidade e as espacialidades ocorreram a partir das relações das perspectivas de dois artistas, que priorizam as inspirações em detrimento das formas convencionais, demonstrando respeito profundo pelo humano e pela natureza e, por isso, partimos das cinco peles de Hundertwasser (RESTANY, 2020) e da pintura de José Inácio Nascimento, pintores que extrapolaram em inspiração ao retratarem, cada um com seu(s) estilo(s), aspectos das interações do humano com o(s) meio(s) em que habitam.

Zé Inácio Santeiro foi autor de dezenas de telas, que foram transformadas em cartazes para a divulgação de diferentes edições da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, devido à representatividade de sua arte. Escolhemos uma obra, que assim como as “cinco peles” foge do limite de uma tela convencional, ao ser produzida em madeira, uma integração da arte à natureza, não só nos elementos representados, mas também, no suporte em que a arte foi apresentada.

A primeira pele para ambos é o indicativo da existência da pessoa, do corpo, moldado por meio do vestir e do despir, representante da natureza e desprovido do erotismo provocador ou da sexualidade apelativa. As vestimentas como segunda pele são proteção, inclusive sociais, e que possibilitam diálogo direto com a quarta pele, a da identificação e a da identidade individual e/ou social delimitadora da cultura, que se liga à quinta pele, a interação do ser com o planeta. Destarte, há concordância de que “a moda, inserindo-se nas roupas e em trajes, sinaliza variações no espaço-tempo do que se deve mostrar, como mostrar, ou esconder nos corpos” (MAIA, 2021, p. 252).

Propositalmente suprimimos a terceira pele da sequência, pois a casa, para a presente investigação merece destaque, uma vez que durante o período festivo ela, que é privada, passa à condição e função pública ao abrigar algumas das inúmeras

manifestações que compõem o mosaico da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, o que possibilita outras ilações. Para tanto, também são vestidas, ou melhor, ornamentadas, o que as diferencia das demais e contribui para a perpetuação da circulação da festa pela cidade e pela vida dos que habitam ou passam por Pirenópolis por ocasião de Pentecostes.

## Referências bibliográficas

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Trad. Leila Souza Mendes. Editora Unisinos: São Leopoldo/RS, 2019.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1978.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade*. Trad. Heloísa Pezza Cinturão e Ana Regina Lessa. 2ª ed. São Paulo: EdUSP, 2003.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1998.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: morar e cozinhar*. 12ª ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2013.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Trad. Vera da Costa e Silva. 26ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

CLAVAL, Paul. Prefácio traduzido. In: MAIA, Carlos Eduardo Santos; MOREIRA, Jorgeanny de Fátima Rodrigues; TUMA, Raquel Lage. *Corpos cobertos desnudando espacialidades: vestimenta, roupas, traje, fantasia e moda na geografia*. Jundiaí- SP: Paco Editorial, 2021. pp.13-19.

DARDEL, Eric. *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*, Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000. p. 224.

GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da doação, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc*. Trad. Mariano Ferreira. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GIDDENS, Antony. *Mundo em descontrolo: o que a globalização está fazendo de nós*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada da corte de Dom João ao Brasil*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Laís Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2006.

HOBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção da tradição. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 2ª ed. Trad. Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2012. pp. 07-25.

IBGE. *Pirenópolis*. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/go/pirenopolis.html>>. Acesso em: ago. 2021.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Legislação de proteção: Pirenópolis-GO*. Brasília: Iphan, 1996.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis - Goiás*. Brasília: Iphan, 2017. p. 157.

JAYME, Jarbas. *Esboço Histórico de Pirenópolis*. Goiânia: UFG, 1971.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONGELLI, Lênia Márcia; GOMES, Neide Rodrigues. *As Pastorinhas de Pirenópolis*. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2014.

MOREIRA, Jader Arierom da Silva. O corpo jovem como território e o uniforme escolar como fronteira: o poder velado e suas territorialidades. In: MAIA, Carlos Eduardo Santos; MOREIRA, Jorgeanny de Fátima Rodrigues; TUMA, Raquel Lage. *Corpos cobertos desnudando espacialidades: vestimenta, roupas, traje, fantasia e moda na geografia*. Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2021. pp. 79-109.

NASCIMENTO, José Inácio. Entrevista concedida a João Guilherme Curado. Pirenópolis, 29 ago. 2007. Gravação Digital.

PALACÍN, Luis; MORAES, Maria Augusta de S. *História de Goiás*. 7ª ed. Goiânia: Ed. Vieira/Ed. UCG, 2008.

PIETROFORTE, Antônio Vicente. *Semiótica visual: os percursos do olhar*. São Paulo: Contexto, 2004.

POLONIAL, Juscelino. *Terra do Anhanguera: história de Goiás*. 5ª ed. Goiânia: Kelps, 2013.

POUSADA DOS PIRENEUS. *Folder José Inácio – o pintor*. Pirenópolis, 1997.

RAMOS, Fábio Pestana. O festejo dos santos a bordo das embarcações portuguesas nos séculos XVI e XVII: sociabilização ou controle social? In: JANCÓS, István; KANTOR, Íris (Orgs.). *Festa: cultura & sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo, Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial. 2001. Vol. II. pp. 905-915.

RESTANY, Pierre. *O poder da arte Hundertwasser: o pintor-rei das cinco peles*. Editora Taschen, 2020.

SAINT-HILAIRE, Auguste de (1975). *Viagem à Província de Goiás*. Trad. Regina Régis Junqueira. Itatiaia/EdUSP: Belo Horizonte/São Paulo, 1975.

SILVA, Mônica Martins da. *A Festa do Divino: Romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988)*. Goiânia: Agepel, 2001.

SOUSA, Patrício Pereira Alves de. Vestir para crer: as vestimentas cerimoniais na conformação do lugar festivo do Congado. In: MAIA, Carlos Eduardo Santos; MOREIRA, Jorgeanny de Fátima Rodrigues; TUMA, Raquel Lage. *Corpos cobertos desnudando espacialidades: vestimenta, roupas, traje, fantasia e moda na geografia*. Jundiaí- SP: Paco Editorial, 2021. pp. 141-183.

TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.

TUMA, Raquel Lage. A vestimenta da noiva: transformando a corporeidade da mulher. In: MAIA, Carlos Eduardo Santos; MOREIRA, Jorgeanny de Fátima Rodrigues; TUMA, Raquel Lage. *Corpos cobertos desnudando espacialidades: vestimenta, roupas, traje, fantasia e moda na geografia*. Jundiaí- SP: Paco Editorial, 2021. pp. 21-54.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Typographia de Antonio Louzada Antunes, 1853. p. 526.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *O imaginário*. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2007.

## COMO REFERENCIAR

CURADO, João Guilherme da Trindade; LÔBO, Tereza Caroline. A Festa do Divino de Pirenópolis/Goiás: relações corpo-vestimenta-cidade. *Latitude*, Maceió, v. 15, n. 2, p. 70-93, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/lte.2021.n.2.13032>

## Cerúleos e encarnados cavalgam lado a lado: *Ficta veritas est!*<sup>1</sup>

### Cerulean and incarnate ride side by side: *Ficta veritas est!*

#### **Carlos Eduardo Santos Maia**

Doutor em Geografia pelo PPGEU/UFRJ.  
Professor titular no DEGEO/ICH/UFJF e  
permanente no PPGEU/IESA/UFG. E-mail:  
[carlmaia@uol.com.br](mailto:carlmaia@uol.com.br)

#### **Tereza Caroline Lôbo**

Doutora em Geografia pela Universidade  
Federal de Goiás. Professora aposentada -  
SEDUC/GO. Atuou na Universidade Estadual  
de Goiás.  
E-mail: [terezacarolinelobo@gmail.com](mailto:terezacarolinelobo@gmail.com)

#### **João Guilherme da T. Curado**

Doutor em Geografia pela Universidade  
Federal de Goiás (IESA/UFG). SEDUC/GO.  
Atuou na Universidade Estadual de Goiás.  
E-mail: [joaojgguilherme@gmail.com](mailto:joaojgguilherme@gmail.com)

#### **Resumo**

O tema deste artigo são as mudanças ontológicas que o uso de fantasias promove em festas populares, fundindo-se realidade e ficção. Em termos específicos, objetiva-se discutir como isso se realiza nas Cavalhadas de Pirenópolis, implicando em um misto de tradição e ruptura, que se perpetua há dois séculos. O texto baseia-se em parte de tese de doutorado defendida no ano de 2002, com bolsa do CNPq, cujas pesquisas foram desenvolvidas de 1998 a 2001 no PPGEU da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Assim, revisitam-se as Cavalhadas 20 anos após o término daquela pesquisa, atualizando-se algumas informações com a ajuda de dois outros pesquisadores sobre o tema. Entrevistas realizadas àquela época foram recuperadas e outras foram feitas no corrente ano, a fim de cumprir tal intento. Nas conclusões, acentuam-se o papel da festa e das fantasias na composição da identidade pirenopolina.

**Palavras-chaves:** Festa Popular. Fantasia. Mouros e Cristãos.

<sup>1</sup>Item da tese de doutorado intitulada *Enlaces Geográficos de um Mundo Festivo. Pirenópolis: a tradição cavaleiresca e sua rede organizacional*, de autoria de Carlos Eduardo Santos Maia (2002), com dados, imagens e informações atualizadas com a colaboração de Tereza Caroline Lôbo e João Guilherme da T. Curado.

### **Abstract**

The theme of this article is the ontological changes that the use of costumes promotes in popular festivals, merging reality and fiction. In specific terms, it aims to discuss how this happens in the “Cavalhadas” of Pirenópolis, implying a mixture of tradition and rupture that has been perpetuated for two centuries. The text is based on part of a doctoral thesis defended in 2002, with a CNPq grant, whose research was developed from 1998 to 2001 PPGE0 at PPGE0/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Thus, the “Cavalhadas” are revisited 20 years after the end of that research, updating some information with the help of two other researchers on the subject. Interviews conducted at that time were recovered and others were made this year in order to fulfill such an intention. In the conclusions, the role of the feast and the fantasies in the composition of the “pirenopolina” identity is emphasized.

**Keywords:** Popular Party. Fantasy. Moors and Christians.

### **Introdução**

As festividades das Cavalhadas constituem-se em tradições ibéricas implantadas no Brasil desde o Período Colonial, sendo compostas, geralmente, por jogos equestres e representação dramática. Atualmente, as encenações que ocorrem na cidade de Pirenópolis (estado de Goiás) são as que mais se destacam no território brasileiro tanto pela sua longevidade como pela participação popular (de residentes e turistas nacionais e estrangeiros), ou ainda pelos destaques das fantasias utilizadas por cavaleiros e mascarados, entre outras razões.

Este artigo aborda alguns aspectos referentes às fantasias utilizadas nesta festa por “cavaleiros cristãos e mouros”, contextualizando-se, antes disso, a historicidade das Cavalhadas e de sua introdução como “festa dentro da festa” do

Divino Espírito Santo na referida cidade, já que isto nos orienta na sua interpretação ritualística e nos significados das fantasias utilizadas.

Posteriormente, enfoca-se a rede de sociabilidades dos cavaleiros que alimentam e mantêm a tradição anualmente, modernizando-a quando necessário (como no caso das próprias fantasias), pois, como afirma García Canclini (1998, p. 239), “a reprodução das tradições não exige fechar-se à modernização”, ou seja, “a reelaboração heterodoxa – mas autogestiva – das tradições pode ser fonte simultânea de prosperidade econômica e reafirmação simbólica”.

A seguir, expõem-se determinados elementos semiológicos presentes nas fantasias atuais com as quais se “vestem” cavaleiros, cavalos e campo das cavalhadas (cores, artefatos e signos), as quais conferem a estes corpos humanos, equinos e edificados, “outra identidade”, imbricada nos indivíduos ao longo da Festa do Divino Espírito Santo. Enfim, apresentam-se algumas considerações finais.

## 1. No Império dos fatos e boatos

Cavalhadas, em um sentido amplo, podem ser definidas como desfiles, corridas e jogos a cavalo (justas e torneios). Cascudo (1979, p. 207) adverte que a sua realização, embora seja um “costume lusitano”<sup>2</sup>, tem origem “imemorial”, visto que, de acordo com o referido autor, desde a antiguidade romana, essas festas tornaram-se essenciais em “procissões cívicas, triunfos e mesmo festividades sacras”. Este folclorista, em outra obra, associa as Cavalhadas ao “Ciclo do Gado”, mais especificamente com as “Vaquejadas e Apartações”, e comenta:

Em S. Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, “corria-se” o touro, com farpas ou aguilhão. Assim, Saint-Hilaire viu no Rio Grande do Sul, La Barbinais na Baía, o Príncipe de Wied-Neuwied nas fronteiras baianas-mineiras. A “cavalhada” paulista e mineira, tão comum nas festas espantosas de nascimento real ou comemoração de predicamento municipal, limitava-se à “corrida de argolinha”, como em Portugal. Depois seguiam-se provas de destreza, apanhar objetos no solo na disparada da galopada, quadrilhas

---

<sup>2</sup>Caeiro, ao comentar as Cavalhadas que ocorreram no Terreiro do Paço, em Lisboa, no ano de 1795 por ocasião do Nascimento do Príncipe D. Antônio, demonstra a sua usualidade em certos festejos:

Tal gênero de diversão não era inédito em Portugal, porquanto temos notícia da sua realização em várias ocasiões, por ordem da Coroa. O último torneio que se efetuara em Portugal, na observância estreita das leis de cavalaria, fora em 1627, em ocasião da entrada em Braga do arcebispo D. Rodrigo da Cunha. Assim, a recuperação do uso do torneio, mas sob a designação de Cavalhadas Reais, foi unanimemente aclamada pela Corte. (CAIEIRO, 1992, p. 533).

equestres, com mudanças, chaças e volteios, jogos de bolas. Quando o touro surgia era para ser “picado” à castelhana (CASCUDO, s.d., p. 78).

O escritor modernista e folclorista Mário de Andrade contesta esta versão dada por Câmara Cascudo, com o seguinte argumento:

Também me parece um pouco estreita a definição das cavalhadas da parte central do Brasil (...), bem como a sua ligação com as corridas de touros. Desde muito cedo, tanto na península ibérica como no Brasil, as cavalhadas aceitaram uma parte dramatizada, referente às lutas de cristãos e mouros. As cavalhadas que até agora ainda se realizam em Franca (São Paulo) são um exemplo vivo dessa dramatização ibérica, dos brinquedos e coreografias equestres europeus. E também não me parece que haja uma ligação essencial entre as cavalhadas e as corridas de touros. Se por acaso, em algumas festividades mais luxuosas, elas se ligaram (ligação que reconheço de tradição ibérica), não foi por nenhum princípio fatal conceptivo, mas apenas por uma certa e longínqua similaridade que permita, juntando-as, encompridar a festa. Enfim, as mesmas necessidades festivas que fizeram os reisados brasileiros terminarem frequentísimamente pelo bumba-meu-boi, que os encompridava. (ANDRADE, 2012, p. 404-405).

Em outro trabalho, o referido autor especula acerca da “origem dos brinquedos das cavalhadas na Península Ibérica”, consignando que:

...a palavra “cavalhada” no sentido de torneios equestres, é lusitana. Em castelhano “caballada” quer dizer apenas tropa de cavalos. Em português, sem lhe ser possível determinar a época, a palavra “cavalhada” como torneio equestre, é por certo muito antiga, pois já na “Eufrosina” vem usada no sentido translato de empresa cavalheiresca arriscada... (ANDRADE, 1938, p. 06).

Aceita-se, neste artigo, a discordância de Mário de Andrade em relação àquela sugestão de Câmara Cascudo de relacionamento entre as corridas de touros e as Cavalhadas, bem como a sua compreensão de que estas se inserem em um ciclo festivo para encompridá-lo que, no caso pirenopolino, diz respeito à sua situação de “festa dentro da festa” (DEL PRIORE, 1994) do Divino Espírito Santo, juntamente com folias, congos, congados, reinado, pastorinhas etc. Mais ainda, as Cavalhadas seriam uma “tradição inventada”<sup>3</sup> na realidade pirenopolina pelo Padre Manuel Amâncio da Luz para a Festa do Divino de 1826, em sua oitava ocorrência oficial<sup>4</sup>. Este padre,

---

<sup>3</sup>Tradição inventada, como define Hobsbawm (1984, p. 09), refere-se ao “conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.”

<sup>4</sup>Emprega-se aqui o termo “ocorrência oficial” a partir da ideia predominante entre os moradores da cidade e do trabalho de Jarbas Jayme, intitulado Esboço Histórico de Pirenópolis, de que a Festa do

além de introduzir as Cavalhadas na Festa do Divino, mandou fazer a coroa e o cetro, duas das principais insígnias da Festa, incorporando ainda a distribuição de alfenins e “pãezinhos do Divino” (JAYME, 1971, vol. 2, p. 611).

Acerca daquela primeira Cavalhada promovida por Manuel Amâncio da Luz não encontramos nada documentado, assim, não sabemos se dela já faziam parte a representação burlesca (corrida de mascarados) e dramática (cristãos e mouros). Tampouco podemos afirmar se eram integrados como participantes dramáticos lanceiros, onça, padre e músicos. É interessante, ainda, notar que este padre foi novamente Imperador do Divino na festa de 1831, sem promover, naquele ciclo festivo, as Cavalhadas. Aventa-se, contudo, que a tônica daquela primeira Cavalhada estivesse na dimensão dramática (uma tradição trazida de alhures com a intenção de melhor evangelizar, segundo o disse-me-disse pirenopolino) que teria se inserido também em outra representação, denominada de “Batalhão de Carlos Magno”.

O “Batalhão” foi representado pela primeira vez em 1836, na festa promovida pelo tenente-coronel Francisco Lopes Guimarães, que faleceu às suas vésperas. Acerca deste soturno Império, encontramos a seguinte notícia:

[...] Pressentindo a proximidade de seu fim, [o Imperador Francisco Lopes] recomendou que não se suspendessem as diversões profanas já programadas.

Suas últimas vontades foram satisfeitas, mas com a casa de sua residência coberta de fumo. Crendice.

[...]

Com o falecimento do Imperador, o cidadão meiapontense Pedro Gonçalves Fagundes se encarregou de apresentar o espetáculo denominado “Batalhão de Carlos Magno”, a infantaria cristã, sendo uma variação da Cavalhada... (MENSAGEIRO, 1976, p. 04).

Não obtivemos maiores informações do feitiço deste drama, nem de sua ocorrência em outros lugares. No Dicionário do Folclore Brasileiro, de Luis da Câmara Cascudo, o Batalhão não é mencionado. Nenhum relato, somente boatos. Costuma-se dizer, por exemplo, que “o Batalhão não vingou por ser sem graça”; ou ainda que era “um tipo de Cavalhada a pé”, consistindo em “evoluções pelo ‘campo de batalha’, com

---

Divino teve início em 1819. Além disso, nos diversos panfletos divulgadores da Festa, tal informação é repassada.

entrecruzamento de lanças, ora com espadas” (MENSAGEIRO, 1976, p. 04); propala-se também que, por ser monótono e cansativo, “o povo de Pirenópolis não gostou”.

No tocante às Cavalhadas dramáticas, para Gonçalves (1998), a ritualização da conversão de infiéis é derivada da Reconquista, fazendo-se nítidos o seu enraizamento em ideais cruzadísticos e a existência de uma semiologia da violência<sup>5</sup>.

De um modo geral, pode-se considerar que a representação das lutas entre cristãos e mouros, o messianismo sebastianista e as nítidas intenções doutrinárias da Coroa, norteiam um entendimento da adoção da tradição dramático-cavaleiresca em terras brasileiras, já que a sua implantação ocorreu em um contexto em que os portugueses lastimavam perdas para um povo “sanguinário”, cuja crença - herética - não poderia se propagar nas novas terras. Em efeito, através das Cavalhadas, colocava-se claramente, ainda que de forma alegórica<sup>6</sup>, “quem eram os inimigos”<sup>7</sup>. Todavia, isso não foi uma “tradição inventada” exclusivamente pela Coroa Portuguesa, pois, como expressa Cantos, na América Espanhola, tal artifício doutrinário também foi largamente utilizado:

Esta diversão, na América, além de ter uma finalidade lúdica, esteve carregada, sobretudo nos primeiros anos, de fortes conotações religiosas e sociais (...). Na América, os cristãos sempre estiveram representados pelos espanhóis ou tidos como tal e, portanto, os triunfadores. Os grupos maometanos, os perdedores, formavam-nos os índios e os negros ou pardos... (CANTOS, 1992, p. 187).<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup>Acerca dos vínculos das Cavalhadas com a Reconquista, Pereira comenta:

A temática de lutas de mouros e cristãos e suas derivações coreográficas têm relação funcional com a realidade no período de reconquista da história da Espanha, cujo povo, durante oito séculos resistiu à dominação muçulmana. Esse povo, em consequência, criou, a seu sabor, uma crônica cheia de fantasia, que extravasou em canções de gesta e romances, plasmada em símbolos que representavam as lutas do cristianismo espanhol contra os mouros – infiéis e hereges (...) Em volta desta simbologia nasceu um complexo de atos públicos e festividades, na Espanha medieval, do qual se derivaria o caráter das diversões em épocas posteriores e em que a Danza de Moros y Cristianos ocuparia papel de máxima importância. (PEREIRA, 1983, p. 117-118).

<sup>6</sup>Neste sentido, as Cavalhadas prestaram-se para fortalecer os discursos “universalista” e “doutrinário” da colonização e atenuar seu caráter “guerreiro”. (leia-se HOORNAERT, 1992, p. 26).

<sup>7</sup>No Período Colonial, outros “inimigos” foram combatidos nas Cavalhadas, tais como espanhóis, holandeses e índios (DEBRET, 1978; GONÇALVES, 1998).

<sup>8</sup>A conotação religiosa e social das Cavalhadas é traduzida do seguinte modo na obra Brasil, Histórias, Costumes e Lendas (s.d., p. 110-111):

Nas nossas Cavalhadas, introduzidas no tempo do Brasil-Colônia, a figura central é Carlos Magno, o rei cristão.

A Cavalhada é um tema religioso. Teatro de rua, de praça pública. A finalidade é transmitir uma lição cristã, o bem vence o mal.

[...]

A representação da disputa entre mouros e cristãos, associada às finalidades lúdicas e conotações religiosas proporciona em Pirenópolis maneiras sensíveis de sociabilidades, aspecto discutido a seguir.

## 2. Coroando sociabilidades

As Cavalhadas de Pirenópolis, conforme visto, perenizam a tradição dramático-ibérica de representação da refrega entre mouros e cristãos, sendo acompanhadas de torneios equestres (tira-cabeças e argolinhas). Desse modo, para ser cavaleiro, há que se dominar a cavalaria e, além disso, espera-se que o participante tenha atributos como gentileza, companheirismo e simpatia. A naturalidade pirenopolina, e/ou a ligação de parentesco, e/ou a fixação de residência no município, e/ou a integração participativa na Festa do Divino complementam as exigências que se impõem aos cavaleiros.

Nas Cavalhadas atuais, os candidatos a cavaleiro são escolhidos por votação na Reunião de Páscoa. Fomos informados que, até 1991, todos os “cavaleiros antigos” votavam. Entretanto, a partir de 1992, por decisão dos próprios cavaleiros, passaram a ter direito ao voto apenas os reis, os embaixadores e o instrutor – situação alterada recentemente, como será exposto nas linhas seguintes, devido à respectiva inexistência do personagem instrutor. Com esta mudança objetivou-se agilizar o processo seletivo e atenuar os conflitos que surgiam. Segundo os cavaleiros, quando alguém é escolhido para correr Cavalhadas não se importa de pertencer ao Castelo Mouro ou Cristão, pois o principal é a festa e a manutenção da tradição de correr Cavalhadas em louvor ao Divino.

---

Na Cavalhada praticada no Brasil existem a parte religiosa e a “brincadeira”, Na “brincadeira” estão os jogos atléticos, em que demonstram a perícia dos cavaleiros.

[...]

A parte religiosa [...], cheia de ostentação, representa uma luta entre cristãos e mouros...

[...]

A parte de jogos exige habilidade. Espetar máscaras com espadas. Arremessar “alcanzias” [...] para as namoradas. E correr argolinhas.

Muitos casamentos surgiram na Paraíba e em outras partes do Brasil com a entrega da argolinha à amada.

Apesar da recorrência centenária e de certa rigidez dramático-ritualística, os ensaios, que eram comandados pelo “Instrutor de Cavalhadas”, constituíam-se como elementos fundantes da festa. O período de ensaios, iniciado 15 dias antes das Cavalhadas, é quando há mais “brincadeiras” (danças, comilanças, divertimentos em geral) e, por isso mesmo, para alguns cavaleiros, essa é a “sua festa”. Assim, os ensaios tornam-se mais rituais de sociabilidade do que propriamente uma encenação experimental, exceto para quem é novato.

Acerca do papel do instrutor, Brandão o definiu como um “especialista”, que atuava na festa por possuir “o conhecimento completo de formas de atuação”; conhecimento este que é simultaneamente “completo e teórico (acredita-se que sabe explicar o que são as Cavalhadas); e específico e prático (sabe cada movimento de cada discurso ou carreira do ritual”. O autor entende, contudo, que o instrutor “não possui controle efetivo sobre o ritual (...). Sua posição é a de um auxiliar absolutamente especializado, que investe conhecimentos em partes da festa” (BRANDÃO, 1978, p. 46).

Mesmo sendo provável, a copresença de um “instrutor” nas primeiras Cavalhadas, este ator reapareceu na festa, segundo alguns depoentes, há cerca de 50 anos. Entrevistas realizadas com antigos participantes de Cavalhadas entre os anos de 1998 e 2000, todos eles atualmente já falecidos, confirmam essa proposta. O Sr. Sebastião Dias Goulão, por exemplo, informou que, na década de 40, os cavaleiros mais antigos ensinavam as carreiras aos mais novos, mas não eram propriamente instrutores. Os antigos cavaleiros, por sua vez, teriam aprendido com outros participantes, que igualmente eram apenas cavaleiros. O Sr. Venceslau Antônio de Oliveira, que correu Cavalhadas pela primeira vez em 1940, ratificou tal informação:

Nós: Quanto tempo vocês ensaiavam, nessa época?

“Seu Lalau”: Ah, nessa primeira Cavalhada, já fazia uns dez anos aí, foi uns 20 dias ou mais de ensaios!

Nós: Mas quem ensaiou vocês?

“Seu Lalau”: Quando eu entrei, tinham 5 cavaleiros velhos, que já tinham corrido. Só! O resto foi tudo rapaz!

Nós: Foram eles que ensaiaram?

“Seu Lalau”: É. Eles que ensinavam (Venceslau Antônio de Oliveira, ex-cavaleiro, entrevista concedida em 27/05/1998).

Sugere-se que a especialidade do instrutor foi criada em meados da década de 70 do século XX, tendo sido o Sr. Ataliba de Sá o primeiro a assumi-la. O Sr. Ataliba,

antes de participar como instrutor, correria Cavalhadas seguindo uma “tradição de família”, segundo as informações de seu sobrinho, o falecido cavaleiro Márcio Estácio de Sá que, à época da entrevista, corria como cavaleiro mouro, tendo chegado a embaixador cristão antes de seu falecimento, ocorrido em julho de 2010:

Essa Cavalhada, ela já vem de berço, já vem de família. O meu bisavô, Júlio de Aquino, já foi rei cristão; o meu avô, Márcio de Sá, já foi rei cristão; o meu tio Ataliba, que era o Coordenador da Cavalhada antes do Joãozico Lopes - do Ataliba que passou ao Joãozico Lopes para ser o Coordenador da Cavalhada -, era rei cristão. Então, já vem de geração, de família para família. Só que eu acho que traí a família - eu passei para o lado do mouro [risos]. Eu era cristão, só que eu traí... (Márcio Estácio de Sá, cavaleiro, 24/05/1998).

Com o falecimento do Sr. Ataliba, o Sr. Joãozico Lopes passou a ser o instrutor, o que se estendeu de 1979 a 1998. Durante a nossa pesquisa, procuramos saber sobre o porquê de seu envolvimento com esse modo de participação, ao que ele nos respondeu: “Bom porque eu corri, e aprendi, então eu... Jogaram eu na Cavalhada aí!” (João Lopes da Silva, instrutor, 23/05/1998). Tentemos entender tais palavras. Primeiramente, destaque-se que, conforme o depoente registra, ele “correu e aprendeu”; ou seja, por ter sido um cavaleiro diligente, a ponto de correr como embaixador, adquiriu aquele conhecimento “completo e teórico, e específico e prático das formas tradicionais de atuação” mencionado linhas acima por Brandão (1978, p. 46). Assim, na falta do Sr. Ataliba, os outros cavaleiros presentes impingiram-lhe a coordenação (“jogaram ele lá”), o que se fazia necessário em virtude das sensíveis mudanças pelas quais passavam as Cavalhadas (nova “padronização” nas vestimentas, intervenção crescente da Goiastur, secularização da festa, alterações no espaço de encenação das Cavalhadas etc.). Em tal contexto, a existência de um “guardião da tradição”, naquele sentido definido por Giddens (1997), fazia-se imprescindível.

Com o afastamento do Sr. Joãozico Lopes, duas alterações ocorreram: a ausência da figura do instrutor durante os ensaios e demais preparativos ligados à encenação das Cavalhadas, função que passou a ser acumulada pelos dois reis; e a supressão de um voto no momento da eleição para a entrada de um novo cavaleiro, o que algumas vezes gerou empates e polêmicas seguidas por alguma falação. Situação que só teve solução em 2004, por ocasião da criação do Instituto Cultural Cavalhadas,

ainda em vigência, cujo estatuto designa o quinto voto ao presidente, cargo ocupado por Pompeu Christovam de Pina até 2014, ano em que foi o imperador e que também faleceu.

Nos três dias de encenação havia a presença de uma coordenação das atividades no campo das Cavalhadas, que ficou décadas a cargo de Pompeu Christovam de Pina, descendente da “família na Festa do Divino Espírito Santo”, mapeada por Brandão para demonstrar o envolvimento e a participação da família Pina em vários momentos da festa (1978, p. 161-162). Pompeu, ao longo dos anos conquistou legitimidade de atuação no comando das Cavalhadas e na presidência da associação, apesar de nunca ter sido um cavaleiro, ao contrário do Joãozico Lopes. Após a morte de Pompeu, no ano 2014, a vaga ficou em aberto, sem definição, alguns sujeitos (folião, locutor, ex-secretário de cultura, narrador de rodeios etc.) tentaram ocupá-la, mas não foram apreciados pelo público. É importante destacar que, no “passado distante”, ou enquanto Joãozico Lopes era instrutor, a atuação desta personagem se estendia dos ensaios aos dias da encenação, ou seja, instruíam e coordenavam as Cavalhadas; após o afastamento de Joãozico Lopes, a função foi dividida entre instrução e coordenação.

Ressalte-se que os ensaios, cuja encenação das lutas é coordenada pelos reis mouro e cristão, são bastante frequentados pela população, por ex-cavaleiros e aspirantes à vaga de cavaleiro, que além de assistirem dão palpites e corrigem os erros.

Para finalizar este tópico, note-se que “as relações de serviço entre as pessoas envolvidas na festa” esquematizadas por Brandão (1978, p. 51) sofreram alterações em função da ascensão das Cavalhadas ao *status* de área de controle, dividindo com o Imperador do Divino, o Padre e a cidade a área de direção da festa. Os cavaleiros, “personagens de ritual”, ocupam atualmente a área de dominância pelo fato da visibilidade dada às Cavalhadas na divulgação do turismo local, chegando ao ponto de a encenação ser o ápice das festividades de Pentecostes.

### **3. Metarmofoses imagéticas**

A tradição cavaleiresca de Pirenópolis manifesta-se de modo bastante sensível na indumentária, principalmente no que diz respeito às cores e ao seu caráter artesanal. Serão abordadas rapidamente as cores para, a seguir, deter-se na confecção e no controle das fantasias.

Nas Cavalhadas de Pirenópolis, os cavaleiros cristãos vestem-se de azul, prata e branco; enquanto os mouros utilizam o vermelho e o dourado. Brandão (1981) argumenta que o ouro e a prata “simbolizam a realeza, a nobreza e a divindade” na dramatização da refrega entre reinos e deuses distintos. Heller apresenta uma interpretação mais detalhada dessas cores, notando que a prata, como cor heráldica, “simboliza humildade, honorabilidade, pureza e inocência; nenhuma virtude guerreira – mais uma razão pela qual o ouro se tornou a cor heráldica predileta” (HELLER, 2013, p. 251). A não coexistência destas duas cores nas vestimentas estabelece, então, valores diferentes às representações de cristãos e mouros, tendo ainda uma razão nomotética, pois a lei heráldica não admite ouro e prata associados em um único brasão, exceto no do papa (HELLER, 2013).

Acerca da cor azul, Brandão alega que esta “é desde os tempos imemoriais a cor dos bons, dos franceses, dos cristãos” (BRANDÃO, 1978, p. 04); para Siqueira (1997), contudo, o azul na vestimenta dos cristãos provém do manto de Nossa Senhora<sup>9</sup>. Paralelamente ao azul, tem-se o branco no Castelo dos Cristãos, cor que complementa a exaltação de valores, como “o bem, a bondade e a fé cristã”, traduzindo os atributos morais de “virgindade, pureza e castidade” (BRANDÃO, 1981, p. 128). Heller observa que “no mundo inteiro, a combinação de azul e branco simboliza valores supremos. Esse é o acorde cromático → da verdade → do bem → do judicioso” (HELLER, 2013, p. 27). Já o Castelo Mouro emprega o vermelho, uma vez que esta é a cor “dos maus, dos demônios, dos turcos, dos ingleses” (BRANDÃO 1978, p. 4). O encarnado e o dourado na fantasia dos mouros são resquícios da tradição lusitana inculcadora de uma copresença moura aziaga em outros tempos, como os trechos das lendas citados a seguir revelam:

Poucas terras haverão em Portugal, onde não se fale de mouros ou mouras habitando grutas, montes e outeiros... No monte da “Orada” (...) existe uma furna com mouros encantados; dantes, quem os queria ver, ia à boca

---

<sup>9</sup>Brandão, entretanto, não associa o azul a uma possível simbologia do cristianismo, pois “em Franca, os cristãos estão de preto” (1981, p. 137). Preferimos concordar com Siqueira (1997), que aventa o vínculo do azul com o ideário cristão nas Cavalhadas de Pirenópolis.

da furna e mostrava um “lenço vermelho”: eles vinham logo ao vermelho (...). Em S. Pedro do Sul diz-se que as moiras estão encantadas nos outeiros, metade cobras e metade gente. Quem deitar leite nas lajes ou mostrar “cousas burmelhas” (vermelhas), como um lenço, uma faixa etc., dizendo: “Toma lá esta prenda, e deixa a que trazes, mas deixa-a desencantada”, a moura deixa um monte de dinheiro; mas se lhe disser: “Deixa-a encantada”, fica um monte de carvão... (VASCONCELLOS, 1986, 122-123).

Os cavaleiros declaram com ufania que, além do acompanhamento musical, as Cavalhadas de Pirenópolis diferenciam-se visivelmente de outras que ocorrem em Goiás pelo esmero nas fantasias e beleza das carreiras. Entende-se que as carreiras são “as mesmas de sempre”, sabe-se que as ricas fantasias resultaram das alterações propostas pelo Sr. Possidônio, que começou a correr Cavalhadas como rei mouro, em 1973, a convite do Imperador José Inácio Gomes da Silva.

O Sr. Possidônio relatou que, naquela época, teve a ideia de “aviventar” as Cavalhadas, pois “elas estavam para acabar”. Desse modo, recorreu “aos livros de história” e apresentou aos cavaleiros a proposta de mudança da indumentária, com o cuidado para que não se modificasse “a essência da Cavalhada (as carreiras, as evoluções, as embaixadas)”. Para ele, o “fardamento de milícia, de polícia” então utilizado não tinha “nada a ver com a tradição, ou com a história universal” (Possidônio Guilherme Rabelo, ex-cavaleiro, 27/05/1998). A sua sugestão de mudança foi acatada pelos demais cavaleiros e posta em prática com subvenção do Governo do Estado, através da Goiastur: “ele [o Governo do Estado] deu tudo o que nós precisávamos: deu espora, arreio, bota, cabeçada, rédea e, inclusive, as roupas e o pagamento das costureiras para confecção” (Possidônio Guilherme Rabelo, ex-cavaleiro, 27/05/1998).

Naquele contexto, as fantasias eram bem diferentes das utilizadas atualmente, mais simples em relação à ornamentação, com capas menores e mais curtas, tanto para o rei (ajoelhado) quanto para o embaixador em pé, que ainda utilizavam chapéus, e não capacetes (Figura 1). Mesmo ajoelhado, nota-se que a capa do rei não arrasta pelo chão do campo das Cavalhadas que era de terra, e não gramado, como hoje.

**Figura 1** – Batismo do rei mouros pelo embaixador cristão, 1973.



**Fonte:** Reprodução do autor, a partir do acervo do Museu das Cavalhadas.

A confecção da indumentária dos cavaleiros e dos mascarados de Pirenópolis realiza-se, em geral, por um retículo de artesãos da própria cidade, incluindo costureiras, desenhistas, bordadeiras, chapeleiros e confeccionadores de máscaras e enfeites em papel (flores), prata, alpaca ou couro. Os inter-relacionamentos entre artesãos-cavaleiros e artesãos-mascarados implicam interações face-a-face, nos quais os/as artesãos/artesãs viabilizam a ostentosa apresentação dos atores. Geralmente, a concepção artística (motivo do bordado, tipo de tecido, cores das máscaras e/ou do material de recobrimento etc.) é feita a contento dos interessados que, para isso, contatam os/as artesãos/artesãs com bastante antecedência. Os cavaleiros, por exemplo, costumam “contratá-los” imediatamente após a “Reunião de Páscoa”, uma vez que os/as artesãos/as mais requisitados/as, gastam, atualmente, em média, um mês para a produção de uma nova, incluindo as vestes do cavaleiro e as indumentárias do cavalo.

**Figuras 2 e 3** – Capas de soldado mouro e de embaixador cristão.



**Fonte:** Acervo do Museu das Cavalhadas.

Nas figuras 2 e 3 têm-se capas da década de 1970, época em que as murças eram peças separadas das capas, então possuidoras de *design* reto. A do embaixador cristão, na cor azul, provavelmente foi a usada naquele batismo de 1973, retratado na Figura 1. Ambas as capas, envoltas em material plástico, visando a sua proteção, compõem o acervo do Museu das Cavalhadas, lugar de memória na cidade, de iniciativa privada, organizado pela falecida Sra. Maria Eunice Pereira e Pina, em sua própria residência.

Uma fantasia, de acordo com Ferreira, “instaura no indivíduo um jogo duplo: 1) entre identidade e alteridade; metamorfoseando a identidade em alteridade e encarnando-a como uma ‘outra’ identidade e 2) entre o real e o imaginário; tornando real a fantasia de ser outro e dando-lhe corpo” (1999, p. 98). Brandão, em seus comentários sobre o uso da fantasia nas Cavalhadas, igualmente ressalta as

“metamorfozes” propiciadas pela fantasia ao externar que “os cavaleiros ‘são’ a fantasia que usam (...). Quem usa chapéu de rei age como rei. O espião mouro é, ao mesmo tempo, onça e espião. Foi mandado como soldado, mas atua como animal” (BRANDÃO, 1981, p. 138).

Ainda que seja importante o “metamorfismo ontológico” firmado na fantasia para a festa, há na cidade a valorização da “aparência”, ou seja, de como se mostram onticamente os cavaleiros como atores da encenação. Neste sentido, valoriza-se o luxo, o esmero, a estética rococó com suas flores, fitas, laços e rebordados dentro da tradição do “vermelho-ouro” e do “azul-prata” (fotos 9, 10, 11 e 12). À primeira vista pode-se pensar que, pelo fato de as Cavalhadas importarem em consideráveis dispêndios, os cavaleiros sejam oriundos da “elite”. Brandão, por exemplo, chegou a professar tal ideia:

... Foi-me indicado, e pude ver, que todos os cavaleiros são fazendeiros, comerciantes da cidade, ou filhos de uns ou de outros. Diz-se em Pirenópolis que qualquer pessoa pode pretender ser um cavaleiro, mas que apenas os mais ricos conseguem isso na prática. Cada cavaleiro, além de precisar possuir um ótimo cavalo, entre arreatas, armas e fantasias, gasta, pelo menos, uma quantia próxima de Cr\$ 2.000,00.

Não deve ser apenas o preço dos gastos o motivo pelo qual o fazendeiro monta a cavalo e se faz cavaleiro medieval por três dias. A participação nas Cavalhadas exige ensaios que ocupam manhãs e tardes de um período que pode chegar a mais de um mês...

(...)

Nas Cavalhadas, os cavaleiros são parte da elite social e representam uma elite histórica... (BRANDÃO, 1981, p. 152-3 e 160, grifos nossos).

Estranha-se, primeiramente, que Brandão tenha tomado o disse-me-disse como “revelador” e não como maneira pela qual se oculta aquilo sobre o que se discorre. Em segundo lugar é surpreendente aquilo que ele “pode ver”, pois Pereira (1983), à mesma época, viu algo bem diferente, conforme as suas palavras traduzem:

- a) a Cavalhada, em Pirenópolis, não faz diferenciação de classe social; 44,66% dos participantes são lavradores;
- b) a segunda profissão exercida pelos cavaleiros é motorista de caminhão (16,66%);
- c) a escolha dos participantes, além de não exigir homogeneidade de classe social, não estabelece grau de cultura ou determinada condição financeira. É um grupo extremamente heterogêneo. (PEREIRA, 1983, p. 164, grifos nossos).

O que se viu na pesquisa assemelha-se àquilo que Pereira viu: há nas Cavalhadas pessoas de diferentes classes sociais, ocupando diferentes cargos e

abrangendo uma faixa de renda variada. Entre os cavaleiros entrevistados havia funcionários públicos de alto e baixo escalão, profissionais liberais, trabalhadores rurais, grandes e pequenos proprietários fundiários, comerciantes etc. Assim sendo, concorda-se com Silva ao afirmar que a participação nas Cavalhadas “impele sacrifícios e economias”. Não são relegados que os custos na confecção e reforma da fantasia, bem como na aquisição e manutenção da tropa, tornam a festa um evento seletivo. Mas, conforme ressalta a própria Silva, “não são necessariamente os mais ricos que dela fazem parte” (SILVA, 2000, p. 235), já que, em última instância, pode-se contar com a colaboração dos companheiros de Cavalhadas com doação ou empréstimo de materiais e de animais.

Em diálogo com Adail Cardoso da Silva, que foi anteriormente soldado e embaixador, ocupando hoje o posto de rei cristão, buscou-se atualizar as informações, considerando que não houve Cavalhadas nos anos de 2020 e 2021 em função da pandemia de Covid-19. Este reafirmou a heterogeneidade socioeconômica entre os 24 cavaleiros e lembrou que os auxílios institucionais, do grupo de cavaleiros, ou familiar, possibilitam a copresença diversificada dos cavaleiros em cena. Sobre o custo médio das vestimentas, o mencionado cavaleiro relatou que se gasta cerca 10 mil reais para vestir cavaleiro e cavalo, sendo as fantasias dos reis e depois a dos embaixadores as mais caras, por serem mais ornamentadas que as dos soldados. Foram por eles destacados os valores dispendidos com os capacetes e as “peiteiras” (armaduras que cobrem o peito e as costas), produzidas em metal (Adail Cardoso da Silva, rei cristão, 06/11/2021). Salienta, igualmente, que as fantasias são reutilizadas por um período de cinco a seis anos, passando por reformas que incluem rebordados, substituição de fitas e boás (plumagem de penas de pavão). Os reis, que ficam em maior evidência, produzem novas fantasias com mais frequência, chegando mesmo a uma nova a cada ano.

A produção constante de fantasias propicia a dinâmica da manutenção do saber fazer, mantendo viva e ativa a criatividade dos/das artesãos/artesãs, suprimindo os museus locais com doações das vestimentas dispensadas e, ainda, possibilitando o reaproveitamento de materiais da antiga para a nova fantasia, que deve chamar mais atenção do que a anterior - o que tem levado a excessos nem sempre bem aceitos pela comunidade local, que no “disse-me-disse” aprovam ou reprovam o vestir do cavaleiro.

São poucas as regras voltadas para as vestes dos cavaleiros e dos cavalos por eles utilizados. Basicamente as cores, como exposto anteriormente, sem uma definição de tonalidades, são o azul, sempre voltado para o mais escuro e com desenhos que remetem aos símbolos do cristianismo: cruz, ostensório, hóstia, cálice e pomba. Nas vestimentas mouras há incontáveis tons de vermelho e nas capas são bordados elementos diversos, como Lua, Sol, dados, cartas de baralho, animais, espada etc. Uma capa passou a ter, em média, um metro e meio de comprimento e ser godê, consumindo de 40 a 50 mil lantejoulas, costuradas uma a uma.

Em estudo sobre os cavaleiros, Spinelli (2009) aborda sobre as fantasias: “até o início da década de 1970, enquanto os cristãos portavam sóbrias roupas militares [...], os mouros ostentavam vários enfeites. Os chapéus deles eram mais vistosos e, a cor da roupa, cintilante frente ao ‘brim azul escuro’ das indumentárias cristãs” (p. 95). Naquele contexto, os mouros tinham por tecido principal o cetim, que vem sendo substituído, desde então, principalmente, pelo veludo. As capas eram retas e curtas, o que possibilitava a visualização da rabeira, atualmente são longas, em formato godê e chegando aos pés dos cavaleiros, deixando escondido tal ornamento disposto na anca do cavalo.

**Figura 4** – Fantasias recentes de cavaleiros.



**Fonte:** João Guilherme Curado (2011).

Na coreografia equestre que compõe parte da encenação das Cavalhadas é possível perceber, no momento de um dos diálogos entre os reis (Figura 4), as suas fantasias compostas essencialmente pelos seguintes elementos: botas, calças, camisas e capas. Substituíram-se, comparativamente às antigas fantasias, como mencionado, os chapéus por elmos, e acrescentaram-se armaduras de metais no peito/costas e braceletes nos antebraços. Para a encenação continuam portando espadas, garruchas, lanças, lenços e, no segundo dia, flores para a elaboração dos buquês, com os quais fazem homenagens a pessoas do público assistente.

As fantasias dos cavalos também passaram por repaginações ao longo das décadas, sendo inseridas caneleiras e máscaras de metal (prata e dourado). O peitoral pode ser em metal (cristão) ou em tecido bordado (mouro). Outro elemento “novo” é a retranca, que cobre a anca do animal e cobre parte da rabeira, que mesmo “escondida” continua presente. A cachaceira, ornamento amarrado junto à crina do cavalo, está cada vez mais ornamentada, assim como a “cabeça de arreio” e o estribo. As flores de papel, que precisam ser substituídas a cada dia, vêm perdendo espaço para as de tecido junto ao peitoral que prende os guizos, também presentes na “cachaceira”. Outro fato interessante é a introdução de elementos pretos, tanto nas vestimentas mouras quanto nas cristãs.

**Figura 5** – Campo de Cavalhadas, 1999.



**Fonte:** Carlos Eduardo S. Maia (1999).

O Campo das Cavalhadas (Figura 5), espaço da representação dos cavaleiros mouros e cristãos, assim como estes, também passou e passa por modificações ao “ser vestido para a festa”, pois no cotidiano sua utilização é voltada para jogos de futebol; aliás, o espaço pertence a uma associação esportiva, por isso algumas ações foram realizadas como gramar, iluminar e cercar com alambrado, além da instalação de portões estratégicos pensados a partir das necessidades futebolísticas e, também, das Cavalhadas.

A preparação envolve “montar” os camarotes, feitos com estrutura de madeira e coberto com palhas verdes ou secas, ou ainda folhagens de jasmim. Na frente, uma profusão de cores por conta dos tecidos de chita que cada família utiliza para proteger e, ao mesmo tempo, ornar o camarote que utiliza. Na parte inferior do alambrado tornou-se recorrente a fixação de faixas políticas durante a realização das Cavalhadas, o que dificulta a divulgação de imagens do evento e gera muita contrariedade nos pirenopolinos - prática que tem chegado aos camarotes, muitas vezes mesmo sem autorização dos que os ocupam.

Ressalte-se que, nos anos iniciais do século XXI, iniciaram as obras da Arena Multiuso no antigo campo das Cavalhadas, obra que ficou conhecida por “Cavaldódromo”, quando “o governo estadual e a prefeitura municipal criaram um espaço com o intuito de oferecer mais conforto e comportar um público maior nas encenações” (SOARES; TUMA; MAIA, 2018, p. 28). A proposta alterou significativamente não só o “palco”, mas a paisagem das Cavalhadas como um todo, pelo excesso de concreto aparente, quando os camarotes oficiais da banda, do imperador e da prefeitura, assim como o da imprensa foram construídos em definitivo e em altura que impede a comunicação dos cavaleiros com as pessoas que ali ficam durante a encenação. A organização dos camarotes foi revista, não partindo mais dos camarotes oficiais, uma vez que os reis receberam camarotes nas torres erguidas para simbolizar os castelos, local em que ficam perfilados para início das encenações, carreiras e jogos.

O ano de 2006 foi emblemático em relação ao espaço. Como o campo das Cavalhadas estava em um canteiro de obras, seria impossível realizar ali os três dias de apresentações, então de maneira improvisada houve a transferência das

Cavalcadas para a Beira Rio, o que causou muitos transtornos, em especial no que se referia à acessibilidade e à diminuição do espaço de acomodação das pessoas e dos camarotes, que foram reduzidos. No ano seguinte voltou-se ao antigo espaço, que já passou a ser denominado de “Cavalcódromo” pela comunidade local, ignorando o nome oficial “Arena Multiuso” disposto em grande *outdoor* na entrada do espaço.

**Figura 6** – Cavalcadas de 2019.



**Fonte:** Aline Santana Lôbo (2019).

A imagem da última encenação das Cavalcadas (2019) possibilita ver ao fundo o contraste entre os camarotes oficiais, em concreto, e alguns outros camarotes menores, ainda cobertos com palhas e ornados com tecidos coloridos (Figura 6). A ampliação da arquibancada, destinada aos que não possuem camarotes. Vê-se ainda o gradil, em primeiro plano, que substituiu o alambrado.

As obras do Cavalcódromo ainda não foram finalizadas e parecem ainda longe da conclusão, pois, já são quase duas décadas, tempo que acumulou questões políticas e estruturais. O governo que o projetou não terminou as intervenções; os que assumiram após as obras iniciadas, não as finalizaram, o que se agravou em razão dos vários problemas na estrutura do projeto, tais como: a restrição da circulação do público e dos mascarados, as acomodações para a banda, a inadequação dos camarins

para os partícipes da abertura, até mesmo o espaço de atuação dos cavaleiros, que foi dificultado pelo distanciamento com o público, para citar alguns desses problemas. A obra, que mesmo inacabada sedia a encenação das Cavalhadas, foi diversas vezes interdita pelo Corpo de Bombeiros por não apresentar segurança para o público, gerando conflitos e transtornos entre a organização da festa e as autoridades. Enfim, o projeto não deu conta da dimensão e das especificidades da festa.

### Considerações finais

Passados 20 anos desde que a pesquisa para a tese foi concluída, as atualizações realizadas para este artigo apontaram que, como esperado, a tradição da festa continua confrontada com a possibilidade de ruptura, o que a revivifica e fortalece a identidade pirenopolina. Especificamente em relação àquela primeira pesquisa, os complementos feitos pelos dois coautores neste texto demonstram que as principais modificações ocorridas no tocante às fantasias dizem respeito à adequação da Arena Multiuso como “Cavalcódromo” (existente como projeto naquela época e inaugurado em 2006), que incorpora na “sua fantasia” elementos cênicos provenientes de antanho, como madeira, palha e tecidos sobre a estrutura de concreto, metamorfoseando e adornando tal componente de *début de siècle* com referências avoengas constitutivas, do modo de ser das Cavalhadas pirenopolinas.

### Referências bibliográficas

ANDRADE, Mário de. Resumo da comunicação oral da reunião de 26 de janeiro de 1938. In: *Boletim da Sociedade de Etnografia e Folclore*. Nº 5, ano 1, São Paulo, fev. 1938.

\_\_\_\_\_. Vaqueiros e Cantadores. In: MORAES, Marcos Antônio de (Org.). *Câmara Cascudo e Mário de Andrade: 1924-1944*. São Paulo: Global, 2012. pp. 404-407.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cavalhadas de Pirenópolis*. 2ª ed., Goiânia: Oriente, 1981.

\_\_\_\_\_. *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978.

BRASIL. *Histórias costumes e lendas*. São Paulo: Ed. Três, s.d., vol. 2.

CAIEIRO, Maria Margarida C. N. M. *As cavalhadas reais de 1795 no Terreiro do Paço*. CONGRESSO INTERNACIONAL A FESTA, 8., 1992. Anais... Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII, Lisboa, 1992, Gráfica Editorial Império, pp. 533-8.

CANTOS, López Ángel. *Juegos, Fiestas y Diversiones en la América Española*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 5ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1979.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Vaqueiros e Cantadores*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. (Trad. Sérgio Milliet). Belo Horizonte: Itatiaia, 1978. Vol. II.

DEL PRIORE, Mary. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

FERREIRA, Felipe. *O Marquês e o Jegue: estudo da fantasia para as escolas de samba*. Rio de Janeiro: Altos da Glória, 1999.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas*. (Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa). 2ª ed., São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. (Trad. Magda Lopes). São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1997. pp. 73-134.

GONÇALVES, José Artur Teixeira. *Cavalhadas: das lutas e torneios medievais às festas no Brasil Colonial*. Assis, UNESP, 1998, p. 119. Dissertação (Mestrado em História).

HELLER, Eva. *Psicologia das cores*. São Paulo: Gustavo Gili, 2013.

HOBSBAWM, Eric. *Introdução: a invenção das tradições*. In: HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence (Orgs.). *A Invenção das tradições*. (Trad. de Celina Cardim Cavalcante). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. pp. 9-23.

HOORNAERT, Eduardo. A. *Evangelização do Brasil Durante a Primeira Época Colonial*. In: HOORNAERT, Eduardo, AZZI, Riolando, GRIJP, Klaus van der, et al. *História da Igreja no Brasil (primeira época)*. 4ª ed., Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/1, pp. 21-154.

JAYME, Jarbas. *Esboço Histórico de Pirenópolis*. São Paulo: Cultrix, 1971. Vols. 1 e 2, p. 624.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. *Enlaces Geográficos de um Mundo Festivo*. Pirenópolis: a tradição cavaleiresca e sua rede organizacional. Tese (Doutorado em Geografia). PPGG/UFRJ. Rio de Janeiro, 2002.

MENSAGEIRO. Prefeitura Municipal de Pirenópolis, Pirenópolis, jun. 1976 (edição especial).

PEREIRA, Niomar de Souza. *Cavalhadas no Brasil: de cortejo a cavalo a lutas de cristãos e mouros*. São Paulo: Escola de Folclore, 1983.

SILVA, Mônica Martins da. *A Festa do Divino: romanização, patrimônio & tradição em Pirenópolis (1890-1988)*. Goiânia, UFG/Programa de Mestrado em História das Sociedades Agrárias, 2000, p. 259. Dissertação (Mestrado em História).

SIQUEIRA, Vera Lopes de. *Tradições Pirenes*. Goiânia: Kelps, 1997.

SOARES, Maria Elizabeth Alves Mesquita; TUMA, Raquel Lage; MAIA, Carlos Eduardo Santos. *Das ruas para os espaços fechados: reflexões sobre festas*. In: ALMEIDA, Maria Geralda (Org.). *Territórios de tradições e de festas*. Curitiba: Ed. UFPR, 2018. pp. 13-35.

SPINELLI, Céline. *Cavaleiros de Pirenópolis: etnografia de um rito equestre*. Rio de Janeiro: PPG em Sociologia e Antropologia/UFRJ, 2009 (Mestrado em Sociologia).

VASCONCELLOS, J. Leite de. *Tradições Populares de Portugal*. 2ª ed., Vila da Maia: Maiadouro, 1986.

#### COMO REFERENCIAR

MAIA, Carlos Eduardo Santos; LÔBO, Tereza Caroline; CURADO, João Guilherme da T. Cerúleos e encarnados cavalgam lado a lado: Ficta veritas est!. *Latitude*, Maceió, v. 15, n.2, p. 94-116, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/lt.2021.n.2.13138>

---

## A máscara do herói: invisibilidades em tempos de pandemia

### The hero's mask: invisibility in times of pandemic

#### ***Helen Barbosa dos Santos***

Doutora e mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UFRGS. Psicóloga em Saúde Mental no Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) em Osório.  
E-mail: [helenpsi@yahoo.com.br](mailto:helenpsi@yahoo.com.br)

#### ***Aline Passuelo de Oliveira***

Doutora e mestra em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul PPGS/UFRGS. Bacharela em Ciências Sociais pela mesma universidade. Professora da Área de Conhecimento de Humanidades da Universidade de Caxias do Sul/UCS.  
E-mail: [passueloaline@gmail.com](mailto:passueloaline@gmail.com)

**Resumo:** Através de uma das imagens veiculada pela mídia, relativa ao rosto dos profissionais de saúde representados como “verdadeiros heróis” na linha de frente no combate ao Coronavírus, a máscara de proteção facial será problematizada enquanto artefato político, que ao esconder determinadas peles revela a hierarquização de certas vidas. A perspectiva epistemológica é baseada principalmente em autores, como Michel Foucault, Giorgio Agamben e em estudos sobre a temática com foco nas interseccionalidades. A máscara, instrumento das práticas discursivas bélicas em torno do viver e morrer, é posicionada na ambiguidade proteção/segregação, vidas sacralizadas/vidas não choráveis, reiterando (in)visibilidades sociais, políticas e econômicas a determinados corpos.

**Palavras-chaves:** Máscara de proteção; Pandemia; Interseccionalidades.

#### **Abstract**

Through one of the images published by the media regarding the faces of health professionals represented as “real heroes” on the front lines in the fight against the Coronavirus, the facial protection mask will be problematized as a political artifact, which, by hiding certain skins, reveals the hierarchization of certain lives. The epistemological perspective is based

mainly on authors, such as Michel Foucault, Giorgio Agambem and on studies on the subject with a focus on intersectionalities. The mask, an instrument of warlike discursive practices around living and dying, is positioned in the ambiguity of protection/segregation, sacred lives/non-crying lives, reiterating social, political and economic (in)visibilities of certain bodies.

**Keywords:** Protection mask; pandemic; intersectionalities.

## Introdução

Máscaras N95, feitas à mão, cirúrgicas ou forradas de algodão. Máscaras vendidas em farmácias, em lojas de Equipamentos de Proteção Individual, por vendedores de rua ou sob encomenda. A máscara e o álcool em gel, de um lado, transformam-se na barreira de proteção primordial contra o Coronavírus. Apesar de serem amplamente divulgadas por pesquisadores e órgãos nacionais e internacionais de saúde pública, são medidas menosprezadas em discursos do governo, menosprezo este reiterado por parte da população brasileira.

Tendo em vista que discursos são práticas e práticas são discursos (FOUCAULT, 1995), sublinham-se os objetos como linguagem, que comunicam sobre quem os possui e os usa, classificam e demonstram as posições sociais. É indispensável perceber a máscara indissociavelmente ligada ao corpo, como analisadora das relações de poder e do uso dela como mecanismo de proteção. Como escreve Achille Mbembe, “(...) tudo nos remete, por fim, ao corpo. Tentamos enxertá-lo em outros suportes, fazer dele um corpo-objeto, um corpo-máquina, um corpo-digital (...). E ele retorna para nós na forma de uma enorme mandíbula, veículo de contaminação (...)” (MBEMBE, 2020).

A máscara é um dispositivo político que circula pela cidade em múltiplos sentidos, estabelecendo interações sociais e colocando em questão o patamar ético-político do cuidado de si enquanto cuidado de outrem. O acoplamento da máscara a corpos concretos produz, para além de uma suposta “neutralidade” de uma

técnica de segurança sanitária, uma teia de significados e crenças que são compartilhados, mas também contestados e negociados; é precisamente das interpretações que surge a inteligibilidade que determina seu uso ou sua rejeição e, sobretudo, as práticas cotidianas de seu uso (RIBEIRO, 2020; SANTOS; PEDRO, 2020).

Para além do discurso que a coloca como proteção a um sujeito abstrato, a máscara tem o potencial de esconder e desvelar; distinguir e igualar; segregar e agrupar; o que nem sempre é visível de maneira imediata (MAIA; MAIA, 2020). A pandemia intensificou a separação entre puro e impuro, a gestão de risco em saúde e a busca de assepsia.

O vírus atua “à nossa imagem e semelhança”; o fenômeno pandêmico implica o recrudescimento do paradoxo neoliberal, segundo o qual, para “sobrevivermos”, devemos sacrificar a nós mesmos (PRECIADO, 2020). É então que o acesso à máscara como um artefato de cuidado é colocado em questão, quando o uso de ferramentas básicas, como água, alimentos, moradia sempre foi uma questão de sobrevivência (e continua mais do que nunca sendo).

O reconhecimento político do corpo e das origens do sofrimento a ele associado é o que FASSIN (2005), chama de biogitimidade. Nisso reside a dissolução da doença com os sujeitos doentes aferidos como pobres, negros, sem lar. Assim, o rosto se torna o território do corpo, no qual se inscreve essa distinção individual. Considerando que nenhum espaço do corpo é mais apropriado para marcar a singularidade do indivíduo e fazer dele um ente social do que o rosto, cabe retomar Judith Butler (2015):

Um exemplo dessa forma de “captura” ocorre quando o mal é personificado por meio do rosto que deve supostamente ser e conter a própria ideia que ele representa. Nesse caso, não podemos escutar o rosto através do rosto, que mascara os sons do sofrimento humano e a proximidade que poderíamos ter da própria precariedade da vida (...). O “eu” que vê o rosto não se identifica com ele: o rosto identifica algo com o qual nenhuma identificação é possível, uma realização da desumanização e uma condição para a violência. (BUTLER, 2015, p. 27).

Tendo em vista os aspectos supracitados, analisaremos, através de uma campanha publicitária sobre a pele da face de profissionais de saúde, marcada pelo uso constante de máscara de proteção, as práticas discursivas que consideram

determinados rostos como visíveis aos efeitos deletérios ao Coronavírus (o sofrimento e a morte), enquanto invisibiliza outros tantos corpos. Obviamente, este campo de reflexão inclui as interseccionalidades de raça, classe social e gênero enquanto marcadores sociais que privilegiam ou impedem determinada apropriação social dos usos (e desusos) da máscara como reconhecimento político de determinadas vidas.

Entende-se por interseccionalidade neste artigo, a partir do conceito cunhado e difundido por feministas negras nos anos 1980, com o intuito de dar significado à luta e à experiência de mulheres negras, cujas especificidades não encontravam espaço de discussão, quer no debate feminista, quer no debate antirracista (CRENSHAW, 1989; RODRIGUES, 2013). Todavia, não devemos olhar a combinação dos diferentes marcadores sociais da diferença como uma mera soma, mas sim perceber que a combinação deles é que produz experiências singulares, que não podem ser ordenadas em escalas e/ou hierarquias (BRAH, 2006).

Na primeira seção do presente artigo, analisamos a dimensão representativa da campanha que retrata os heróis da saúde. Além de autores(as) do campo da antropologia, o viés epistemológico inclui autores pós-estruturalistas, como Michel Foucault e Giorgio Agamben. Trata-se de problematizar a dimensão sacrificial de profissionais de saúde posicionados como “verdadeiros heróis” das ações e serviços de saúde, deteriorados pelo desinvestimento econômico e social, que devem cumprir seu ideal messiânico de salvar vidas. Essa racionalidade engendra ferramentas de poder do Estado, que se exime de suas responsabilidades ao evitar enxergar e reconhecer a morte a olho nu. Ao reiterar-se a produção discursiva de “um estado de guerra”, os profissionais de saúde devem exceder a norma para decidir quem deve viver ou morrer (no caso de sistemas de média e alta complexidade - hospitalares e de emergência).

No entanto, a imagem que revela o rosto marcado dos heróis invisibiliza outros. O desconforto, o risco à vida, as marcas na pele, que são invisíveis para aqueles que não tem acesso às máscaras de proteção, ou ao mercado formal de trabalho ou mesmo à subsistência econômica, acaba por expor determinados sujeitos ao risco de adoecimento e morte por Covid. A pandemia tem colocado em

evidência as profundas desigualdades socioeconômicas e territoriais. Para muitos sujeitos é uma não escolha: morrer de fome ou de Coronavírus?

(...) precisamos lembrar da desregulamentação do trabalho, que levou as pessoas negras, principalmente mulheres e jovens, a uma situação muito complicada de trabalho informal, em que, se elas não trabalham, não recebem. Então, hoje, falar para essa pessoa parar de trabalhar e ficar em casa significa condená-la a ficar sem comer. (SANTOS *et al.*, 2020).

Nessa jornada de trabalho, os supranumerários<sup>1</sup>, os sujeitos escarrados do mercado de trabalho (CASTEL, 1998), são aqueles que, historicamente, só tiveram acesso aos cuidados médicos com a criação do Sistema Único de Saúde (SUS) em 1990. No Brasil de 2020, o Coronavírus chegou em um momento de estagnação econômica, desmonte dos sistemas de saúde, de segurança alimentar e nutricional e de proteção social, aumento acelerado da pobreza e da população em situação de rua. O desemprego leva ao crescimento do número de trabalhadores informais (vendedores, motoristas de aplicativos e entregadores) antes invisíveis em serviços cada vez mais precarizados. Agora, tais trabalhadores tornam-se indispensáveis (ANTUNES, 2020; FORTUNA, 2020).

Ainda sobre as interseccionalidades, na segunda seção serão recolocados os sentidos bélicos atribuídos a esses diversos personagens. “A questão que sempre esteve em jogo, portanto, se enuncia: às custas de quais vidas a serem sacrificadas continuamos dispostos a nos proteger?” (BECCARI, 2020, p. 9).

## **1. A máscara dos super heróis: sacrifício e sacralização dos profissionais de saúde em tempos de Covid**

Divindades, seres sobrenaturais, mortos ilustres, super-heróis. Ao longo dos séculos e em todas as civilizações, máscaras foram utilizadas para os mais variados fins. Por estarem amplamente associadas às práticas ritualísticas, seus usos

---

<sup>1</sup>A nova configuração do trabalho fez emergir os homens desfilados (CASTEL, 1998) que corresponde então, aos “inúteis para o mundo” ou os “supranuméricos”. O “supranumérico” não consegue sequer ser explorado no mercado de trabalho; é um indivíduo “supérfluo”, que não possui um lugar demarcado na sociedade exatamente porque não carrega competências que sejam úteis para o conjunto desta.

implicam em direcionamentos espaciais próprios, conteúdo emocional, agenciamentos e identificações coletivas.

No contexto da pandemia, nenhuma máscara carrega a promessa de superproteção como a N95, idealizada pelo médico epidemiologista Wu Lien-teh, a fim de proteger os médicos e a população da peste pneumônica, a praga da Manchúria, no inverno de 1910<sup>2</sup>. Ele verificou por meio de autópsia que a peste estava se espalhando pelo ar, o que o fez se lembrar das máscaras cirúrgicas que ele viu em uso no Ocidente. Desenvolveu, então, uma máscara com mais camadas, com gaze e algodão para filtrar o ar e bloquear a transmissão da peste. (FLOHR, 1996)

Segundo Flohr (1996), Wu supervisionou diretamente a produção e a distribuição de mais de 60 mil máscaras, com grande repercussão na imprensa. Além do uso da N95, foram estabelecidas medidas, como a cremação dos mortos, postos de quarentena em hospitais e restrição de viagens. Essas ações foram essenciais para que a peste fosse erradicada em abril de 1911. Em 1935, Wu foi o primeiro malaio nomeado para o Prêmio Nobel de Fisiologia ou Medicina por seu relevante trabalho no controle da peste pneumônica.

Esse é um acontecimento histórico, que demonstra como a medicina social toma os corpos como objeto de saber-poder. Partindo da família como núcleo das medidas de medicalização, agora também o indivíduo tem um dever com a sua saúde e com a saúde geral da população. A medicina funciona sustentada por instâncias de controle social e moral, como a salvação dos doentes. Quando a saúde e suas tecnologias de salvar vidas substituem a salvação da alma, conclui Foucault, o poder biomédico se eleva drasticamente (FOUCAULT, 2007).

Para Agamben (2003; 2004), para compreender a política ocidental na contemporaneidade é necessário cruzar os seguintes conceitos: poder soberano, vida nua/*homo sacer* (homem sagrado), estado de exceção e campo de concentração. O soberano estaria dentro e fora do ordenamento legal, já que o institui e se exime dele. O poder soberano determina quem será protegido e quem será exposto à

---

<sup>2</sup>Wu recebeu instruções do Ministério das Relações Exteriores para viajar a Harbin (China) para investigar uma doença desconhecida, que matou 99,9% de suas vítimas. Este foi o início do surto da peste pneumônica da Manchúria e da Mongólia, que causou 63 mil mortes (CANAL HISTÓRIA, 2021).

morte, e assim o fenômeno da vida é politizado. Nesta relação de descartabilidade, a figura diametralmente oposta ao soberano é a do *homo sacer*. Conforme Agamben (2004), esta classe de pessoas estava na legislação romana, na mesma medida em que não era protegida por ela. São pessoas reduzidas à sua existência biológica, cujas vidas são decididas por outros e cujas mortes não são condenáveis.

Enquanto houver poder soberano, haverá vida nua de direitos, exposta ao abandono e à morte. Este estado de exceção, enquanto suspensão da ordem jurídica, se torna regra como técnica de governar e não como medida excepcional. Se a suspensão da norma não significa sua abolição, fica claro que é instalada uma zona de anomia, em que não se pretende romper com o ordenamento jurídico. Tal zona anômica é considerada pelo autor pelo paradigma da contemporaneidade: o campo de concentração. A ideia de campo de concentração é central para a compreensão da conjuntura brasileira: determinados grupos sociais, detentores de pouquíssimo poder na hierarquia societária, sobrevivem a uma não efetividade de direitos. Seus direitos básicos existem apenas como promessas e seu descumprimento parece não causar perturbação ao *status quo* brasileiro.

As vulnerabilidades as quais estes grupos são expostos tornam-se ainda mais dramáticas em um contexto pandêmico, e a implementação de tais políticas avança juntamente com a legitimidade do fazer científico. A ciência não é um discurso neutro nem abstrato, suas verdades produzem determinadas práticas sobre o corpo, que vão além de sua materialidade. Com base nisso, Ruiz (2020), a partir das leituras de Agamben (2020), critica o reducionismo biologicista da vida na pandemia, que impôs como verdade médica que os pacientes sofressem e morressem na solidão da UTI e que fossem enterrados anonimamente, provocando uma dor dupla: a da morte simbólica do sentido da vida. Nos discursos da biomedicina, desconsideram a vida humana para além da biologia, uma existência que integra tudo o que faz parte do seu viver.

Para Agamben (2020a; 2020b), em seus diversos artigos publicados pela editora Quodlibet<sup>3</sup> a respeito dos efeitos sociais provocados pela pandemia, a

---

<sup>3</sup>Site da editora disponível em: <https://www.quodlibet.it/>. Indica-se também o artigo dos autores CAPOVILLA, C.; PALÁCIO, F. (2020), intitulado “Visões da pandemia: as teses de Giorgio Agamben como idealizações do Ocidente”. Nele, os autores analisam os principais textos de Giorgio Agamben sobre o tema. Disponível em:

medicina passa a ser associada a uma religião e a luta contra um vírus se torna uma cruzada. A epidemia, como sugere a etimologia do termo (*demos* significa, em grego, o povo como corpo político e *polemo* e *epidemios* significa, em homero, o nome da guerra civil) é acima de tudo um conceito político. A guerra civil mundial tomou o lugar das guerras mundiais tradicionais. Todas as nações e os povos estão agora em guerra duradoura consigo mesmos, porque o inimigo microscópico, invisível e elusivo, está dentro de nós e as mortes são incorporadas a uma luta perdida, como vítimas sem rosto.

No hospital, como frente de guerra, temos a insuficiência dos sistemas de saúde, do número de leitos, dos equipamentos de diagnóstico e de tratamento e a lentidão do processo de vacinação. Sobretudo, em seus casos mais graves, surge o dilema de decidir quem vive ou morre, radicalizando o princípio que Foucault (2008) chamou de biopolítica. Em seu sentido mais antigo, a biopolítica compreende os dispositivos de regulação da sociedade, da saúde pública, ao bem-estar infantil, implicados na manutenção da ordem e no controle da moral: esse projeto utópico de normalização da vida inicialmente imaginado a partir do século XVIII (HAN, 2018).

Em meio a um regime de biopoder (poder sobre a vida), não se poderia exercer o velho direito soberano de matar – expor à morte, ou multiplicar para alguns o risco de morte; decretar publicamente à morte política, a expulsão, a rejeição (BIRMAN; SEIXAS, 2012). No entanto, os serviços de saúde brasileiros vivem uma situação extrema, facilmente confundida com um estado de guerra civil legal (LUIZ, 2016). A absolutização sem precedentes do biopoder, conjugada com a generalização do poder soberano e da biopolítica, assume contornos de tanatopolítica, ou seja, a política da morte. Diante disso, Agamben (2003) propõe uma terceira fórmula, que capturaria a biopolítica do século XX: “não mais fazer morrer, nem fazer viver, mas fazer sobreviver” (AGAMBEN, 2003, p. 108). Nem vida, nem morte, mas apenas produção de sobrevida.

---

<https://revistaprincipios.emnuvens.com.br/principios/article/download/102/31>. Acesso em: 10 ago. 2021.

A imagem bélica, que reforça a militarização das decisões políticas em relação à crise sanitária, dá poder à possibilidade de declaração de guerra e sacrifício de vidas humanas, ou seja, a sujeição a um poder político ilimitado e arbitrário (SCHMIDT, 2020). Assim, a guerra é fazer política por outros meios. De acordo com Agamben (2003), o ponto no qual esses dois aspectos do poder (soberania-biopolítica) convergem não teria sido esclarecido pelo pensamento foucaultiano, permanecendo como um “ponto oculto” ou “uma zona de indeterminação”.

Nessa produção bélica em tempos de pandemia, reside a figura sacralizada do herói. O artigo de Ferreira (2020) reflete sobre a associação direta que a sociedade e a mídia vêm fazendo entre os profissionais da saúde e os super-heróis, destacando nos noticiários palavras como lutar e combater. Esse processo de heroificação, amplamente divulgado pela mídia (veículos impressos/televisivos, publicidade e internet), influencia a subjetividade dos profissionais da saúde nas relações de trabalho e no processo de cuidado em saúde.

Dois exemplos podem ser acionados a fim de ilustrar sobre a sacralização dos profissionais de saúde: uma campanha publicitária e uma ação de produção de máscaras para a população brasileira, idealizada pelo Instituto Beñ Educação. A campanha da agência de publicidade McCann de Belgrado (Sérvia), homenageia os profissionais de saúde que trabalham no combate ao Covid-19. As marcas no rosto dos profissionais, delineando o contorno das máscaras, remetem a personagens das histórias em quadrinhos, como Homem-Aranha<sup>4</sup> e Batman<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup>Super-herói da Marvel Comics, criado por Stan Lee e Steve Ditko.

<sup>5</sup>Super-herói da DC Comics, criado por Bob Kane e Jerry Robinson.

**Figura 1** – Campanha transforma profissionais de saúde em super-heróis<sup>6</sup>.



**Fonte:** Revista Exame (2020).

A ação “Heróis Usam Máscaras” foi idealizada pelo Instituto Beï, gerida pelo Instituto Rede Mulher Empreendedora e apoiada pelos bancos privados Bradesco, Itaú e Santander. Conforme o *site* da ação, foram costuradas até janeiro de 2021 mais de 11 milhões de máscaras<sup>7</sup>. As organizações não governamentais presentes em diversas regiões do país foram responsáveis por distribuir as máscaras para os profissionais de saúde que atuam em diversos espaços e para a população em geral.

Alguns aspectos podem ser observados a partir da imagem e da ação descrita. Os profissionais da saúde, ao se tornarem heróis, passam a ser detentores de uma força ou de um saber que lhes possibilita realizar feitos irrealizáveis pelo homem comum, na distinção entre o divino e o reles humano, o mortal e o imortal. Essa imagética fomenta práticas discursivas que anulam direitos à saúde do trabalhador, como condições adequadas de biossegurança. Ademais, suscita a hierarquização de vidas e a ideia de passividade da população em meio às medidas de prevenção da transmissão do vírus, bem como os cuidados relativos ao uso de máscara e distanciamento social.

Sobretudo, revela que os heróis que zelam por todos na linha de frente fazem parte de uma racionalidade maior: a omissão do Estado nas decisões biopolíticas em torno do viver e morrer da população por Covid-19. Assim, o legado do herói se presta aos agenciamentos de um estado de exceção, que delega o poder de deixar

---

<sup>6</sup>Disponível em: <<https://exame.com/marketing/em-campanha-profissionais-de-saude-sao-transformados-em-super-herois/>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

<sup>7</sup>Disponível em: <<https://heroisusammascaras.com/>>. Acesso em: 10 jan. 2021.

morrer aos profissionais de saúde, enquanto torna ilegítimos o sofrimento e a morte de determinados sujeitos.

Joseph Campbell (2007), na seminal obra “O Herói de Mil Faces”, estabelece as etapas da jornada desta figura mítica. Aplicando tal figura ao *homo sacer* da pandemia de Covid-19, fica evidente que, para esses sujeitos, sua essencialidade e pretensão heroísmo se configuram em fardos que dificilmente se transformarão em redenção: apesar de salvarem vidas, seguirão precarizados em seu reconhecimento político e social, mesmo com o fim da pandemia.

Ademais, a representação icônica do herói que protege a população contra o mal é hegemonicamente masculina; transposta ao cenário hospitalar, o personagem uno, heroico, representa o poder médico, convocado a exercer o poder divino de vida e morte, enquanto sacrifica sua própria alma. Assim, os termos bélicos são metáforas de poder “masculinistas”, visto que os agenciamentos decisórios apagam tanto os trabalhadores de saúde como a população que vivencia iniquidades em saúde.

Assim, enfermeiros(as), técnicos(as) de enfermagem, assistentes sociais, auxiliares de limpeza e recepcionistas tornam-se, em escala hierárquica profissional (e também a partir de sua raça, de sua classe social e seu gênero), coadjuvantes e figurantes.

Mas se o herói tivesse um rosto, não seria o da mulher? (MOREIRA, *et al.*, 2020). Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2018), elas são 70% dos profissionais de saúde e 95% dos profissionais de serviços de limpeza. Entretanto, mesmo na linha de frente da saúde e de outros serviços considerados essenciais, as mulheres têm sido colocadas em segundo plano, sobretudo no Governo Federal, alijadas das tomadas de decisão (MOREIRA, 2020).

Na interseção entre gênero, raça e classe social, encontramos um grupo especialmente vulnerabilizado: mulheres residentes em áreas periféricas ou territórios de favela, que exercem o trabalho de cuidado não remunerado (no cuidado aos familiares e amigos) e remunerado (trabalhadoras da saúde).

No prefácio da edição brasileira de “Um Feminismo Decolonial”, VERGÈS (2020) descreve como as mulheres negras e “racializadas”<sup>8</sup> “abrem as cidades” dos

---

<sup>8</sup>Nesta categoria estão as mulheres migrantes do Sul global (VERGÈS, 2020).

países ocidentais nas primeiras horas da manhã, incumbidas de abrir, organizar e limpar os espaços necessários para o funcionamento capitalista dos fluxos de pessoas e cujos corpos são invisíveis para a sociedade:

O corpo médico e todas as pessoas que garantem a vida de um hospital - portanto, também aqueles/aquelas que limpam, mantêm, administram etc. - não dispõem de máscaras e de aventais suficientes e estão exaustos/as. O confinamento é uma política de ricos. Ele é apenas um exemplo, entre tantos outros, de uma organização do mundo fundada sobre a exploração e a fabricação de vidas supérfluas. (VERGÈS, 2020, s/n.).

As vulnerabilidades sociais também incluem os riscos à integridade física e psicológica das mulheres, advindos da violência doméstica e das sobrecargas do trabalho domiciliar e do trabalho no cuidado da saúde da população. (PIRES, 2020, IPEA, p. 10). Nessas questões interseccionais, percebe-se que a imagem do herói mascarado em tempos de pandemia reifica a branquitude, o classismo e o sexismo presentes na cultura ocidental.

## **2. Mediante o pano de fundo da pandemia: as marcas das iniquidades sociais**

O Brasil não realizou a distribuição massiva de máscaras para a população, portanto a escassez delas é um fato. Uma pequena parcela do povo, detentora de maiores recursos financeiros, pode investir em máscaras consideradas mais eficientes pela biomedicina. Mas “qualquer pessoa pode fazer sua máscara de pano e utilizar, que vai estar ajudando o sistema de saúde”, disse o então Ministro da Saúde Luiz Henrique Mandetta, em 1º de abril de 2020<sup>9</sup>, em um momento em que o acesso às máscaras N95 ou PFF2 não estava garantido nem a todos os profissionais de saúde do SUS.

Acessível à maioria da população, no “faça-você-mesmo” da escassez material, a produção e a venda das máscaras de pano movimentou a economia informal. Muitos trabalhadores viram nesses artefatos uma possível fonte de renda, “produzindo e vendendo máscaras simples, com estampas diversas (times de

---

<sup>9</sup>Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/04/01/mandetta-diz-que-qualquer-pessoa-pode-fazer-sua-mascara-de-pano-contr-o-coronavirus.ghtml>. Acesso em: 20 jun. 2020.

futebol, personagens de filmes, marcas de cervejas etc.) a fim de atraírem diferentes consumidores” (MAIA; MAIA, 2020, p. 38).

No entanto, pelo tipo de máscara utilizada (ou pelo não uso dela), os sujeitos são reconhecidos/discriminados nos espaços públicos e privados de uso coletivo. Visto que objetos e rituais de proteção são privilégio de um grupo restrito de pessoas, que não precisa sair de suas casas para assegurar a sua renda, as medidas de controle da disseminação do Covid-19 refletem, nos termos de Preciado (2020): “as políticas de fronteiras e as medidas rigorosas de confinamento e imobilização que nós temos aplicado nos últimos anos a migrantes e refugiados, a ponto de deixá-los fora de qualquer comunidade” (PRECIADO, 2020, p. 09).

O racismo, a violência doméstica, a pobreza, a fragilidade do sistema de saúde e a vulnerabilidade da população indígena são problemáticas antigas, amplificadas pela pandemia de Covid-19. No entanto, há rostos não reconhecidos na dimensão da dor e das iniquidades, com ou sem um tecido que lhes tape. O rosto esquecido não pode ser tapado, pois já fora escondido de sua representatividade na vida social e política.

A máscara que protege também constrange, reiterando a invisibilidade interseccionada por raça, gênero e classe social. Neste rol, estariam a população em situação de rua (que serão transmutados em “sem máscaras”) e o restante da população economicamente e socialmente vulnerabilizada. A omissão do Estado no que diz respeito à implementação de políticas públicas para enfrentamento dessa crise pode ser vista, por exemplo, nas solicitações de auxílio emergencial. Em uma dinâmica excludente, esse benefício requer da população conhecimentos prévios sobre seus direitos sociais, sobre *smartphones* e acesso à internet (CASSAL; FERNANDES, 2020).

Se antes da pandemia já despertavam incômodo onde quer que estivessem, os “sem máscaras” são vistos como vetor potencial da doença, recebendo advertências e interdições verbais das forças estatais de segurança e na retirada compulsória do espaço por descumprimento de norma (MAIA; MAIA, 2020).

O combate ao terror suscitado pelas doenças transmissíveis na história brasileira sempre exigiu isolamento social compulsório de determinadas populações dadas como perigosas, pois portam uma doença altamente contagiosa.

A construção do doente antes passa pela sua degeneração: a eugenia, como o gatilho que reedita rupturas e permanências acerca das doenças e dos medos sociais. Os chamados leprosos, os portadores de HIV, os tuberculosos, carregam marcadores sociais de exclusão que não se modificam, mesmo quando determinada doença passa a ser prevenível e curável.

Sob a rubrica de biossegurança, políticas e práticas de assepsia e de contenção confundem fronteiras culturais, biológicas e estatais. Não é por menos que pobres, negros e indígenas, latino-americanos, asiáticos ou africanos, mas também os micróbios e outros patógenos sejam considerados uma constante ameaça à pureza dos países do norte (SEGATA, 2020).

Ao disciplinar os corpos individuais, o Estado moderno faz da doença um operador central nas biopolíticas, tendência reforçada pelo fenômeno pandêmico. Cria-se assim um contexto propício à criação de dispositivos de vigilância e controle, que justificam a limitação de liberdades individuais e coletivas em nome da segurança e da saúde das populações (RIBEIRO, 2020).

Nesse contexto, é relevante mencionar os conceitos de Foucault (2008) para dispositivos de segurança, modos de inteligibilidade das ações integradas de governo para a proteção da sociedade, frente às condutas desviantes. Os dispositivos de segurança buscam apreender o ponto em que as coisas irão se produzir, por isso não envolvem somente instituições como a polícia, mas todas as instituições e funções sociais ramificadas que buscam cumprir os regulamentos e poderes estatais. Buscam fortalecer os elementos positivos da sociedade (favorecer o convívio social, dispor as construções de maneira adequada, permitir o escoamento da água e a circulação do ar etc.) e frear os possíveis riscos que podem acometer a população (doenças, roubos, acidentes etc.) (FOUCAULT, 2008, p. 26). A população, assim, é apenas indiretamente atingida pelos dispositivos de segurança, o que ocorre na medida em que ela se relaciona com o espaço, com o meio (FOUCAULT, 2008, p. 27).

Nesse ínterim, a máscara agencia-se como aparato de tecnologia de poder de distintos modos. Enquanto no Japão já era utilizada como selo cultural de vigilância de si e do outro, no contexto brasileiro a máscara era associada ao crime e à revolta popular. Na adscrição da cidade contemporânea e Ocidental, o sujeito

mascarado deveria ser vigiado, ou mesmo preso. As novas aderências subjetivas em torno da máscara, surgidas na pandemia, fazem dela um símbolo de cidadania e de bom comportamento para a saúde da população.

No entanto, conforme Santos e Pedro (2020), o uso de máscaras em territórios em que o racismo faz parte do modo de organização da sociedade produz efeitos específicos, que não atingem aqueles que propõem as máscaras como cuidado sanitário universal: “especificamente referimo-nos aqui à sua associação ao corpo negro, um corpo marcado pelo racismo, pela vulnerabilização sistêmica, pelo imaginário social atrelado ao negro como representação do perigo e pelas políticas de morte” (SANTOS; PEDRO, 2020, p. 4).

Torna-se, então, pertinente relembrar o que Kilomba (2019) evoca como a máscara do silenciamento. Por séculos, o corpo negro, ao ser escravizado, foi obrigado a usar uma máscara que os impedia de comer o produto das plantações enquanto trabalhavam: “ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa.” (KILOMBA, 2019, p. 33).

Assim, para o sujeito negro, a máscara traria silenciamento e medo, emudecendo através da tortura. Para o sujeito branco, a máscara reafirmava a relação de outridade com o sujeito negro, já que o branco temia ser visto como ladrão, violento e bandido. Esse é o rosto mascarado já em macas, em tubos de oxigênio, por uma população que vivencia iniquidades de direito à saúde:

No contexto da Covid-19, classes não assimiláveis, à medida em que não dispõem de meios adequados para protegerem-se do vírus, transmitem-se automaticamente em vetores da doença ao passo que tornam-se suas maiores vítimas. Embora a premissa generalizada é de que o vírus é “democrático”, posto que é capaz de infectar a todos, independentemente de classe social e raça, sabemos que há grupos e áreas da cidade onde ele costuma encontrar melhores condições de contágio, provocando, igualmente, uma maior taxa de mortalidade - inclusive pela impossibilidade de acesso ao básico para proteção ante a um inimigo tão letal, bem como pela ausência de investimentos do Estado em saúde pública. (MAIA; MAIA, 2020, p. 33).

O grupo de risco para o novo Coronavírus é composto por portadores de doenças crônicas, como diabetes, hipertensão e asma, indivíduos acima de 60 anos e

portadores de doenças autoimunes. Nessa lista, a hipertensão e a diabetes são comorbidades muito mais frequentes na população negra, um dos fatores que levou à criação da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra - PNSIPN em 2009, para melhor atender a essas especificidades (CASSAL; FERNANDES, 2020).

Paradoxalmente, os marcadores sociais enquanto produtores de adoecimento confluem ao analisar a racionalidade amparada pela biologia, que é antes parte do campo da moralidade. O biológico é moral: explicitam-se as comorbidades sem revelar as vulnerabilidades que as produzem. Justamente pelo princípio da raça, cria-se um sujeito intrinsecamente degradado, que já o é e continuará sendo pela sua herança biológica. A raça, enquanto inventário do racismo, introduziu o homem branco como norma pela medicina:

Os discursos biológicos-racistas sobre a degenerescência, mas também todas as instituições que, no interior do corpo social, vão fazer o discurso das raças funcionar como princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade. (FOUCAULT, 1999, p. 73).

Nesse sentido, retomando as explicações sobre o que Giorgio Agamben nomeia como Estado de Exceção, a morte dessas vidas que não importam não é classificável nem como sacrifício, nem como homicídio. Elas subtraem-se às formas sancionadas dos direitos humanos e divino (AGAMBEN, 2004; ROSA, 2007).

A sacralidade da vida não é, como se pode pensar, um direito humano inalienável e fundamental - na modernidade ela é destituída da ideia do sacrifício. O *homo sacer* não faz parte da vida a ser preservada, mas sim da vida descartável, compondo a estrutura de exceção contemporânea (ROSA, 2007, p. 5). Nesse sentido, entendemos porque algumas vidas são legítimas de serem preservadas e outras suscetíveis a maior exposição ao Coronavírus.

Nenhum espaço do corpo marca o indivíduo, singular e socialmente, como a face. Em nosso rosto somos reconhecidos, chamados, julgados, nos atribuem um sexo, uma idade, uma cor de pele (BRETON, 2017). Ao complexificar o debate sobre a máscara como alegoria paradoxal de proteção/exclusão em tempos de Covid, evitamos reduzir essa dimensão a soluções simplistas, como assegurar disponibilidade de máscaras a grupos socioeconomicamente desfavorecidos.

Podemos pensar o mesmo em relação às ambiguidades das noções de isolamento social. O isolamento social e o uso de máscara são rearranjos de poder, na presunção de que todas as pessoas possuem um local de residência, em condições minimamente adequadas, para um período relativamente longo de isolamento. Porém, as condições de moradia da população brasileira estão bem distantes dessa expectativa.

Em ensaio recente, Klintowitz, Moreira e Tavares, (2020 *apud* PIRES, 2020) fizeram uma compilação de indicadores de diferentes bases de dados, demonstrando um quadro bastante preocupante:

O Brasil conta com um *déficit* habitacional em ritmo crescente nos últimos anos, chegando a 7,5 milhões em 2018. Temos 4 milhões de famílias vivendo em domicílios sem banheiro, 35 milhões vivendo sem acesso à água tratada (e um número ainda maior sujeito a acesso intermitente) e 100 milhões sem rede de esgoto. Uma boa parte dessas condições habitacionais precárias se concentram em territórios de favela, nos quais somam-se outros tipos de carência, como serviços adequados de transporte, saúde, educação, segurança etc. (PIRES, 2020, p. 53).

Questões referentes à renda, moradia, território e gênero estão entremeadas pela desigualdade racial. As pessoas de baixa renda que habitam as áreas periféricas e territórios de favela estão sujeitas a uma série de riscos e ameaças imediatas à sua sobrevivência, como acesso à alimentação e aos padrões mínimos de higiene e salubridade (PIRES, 2020).

As noções de isolamento social também precisam incluir a diversidade das relações indivíduo-família; a própria noção de família varia conforme a categoria social com a qual estamos lidando. Fonseca (2000), em seu livro “Família, Fofoca e Honra”, percebeu que em famílias periféricas existe um cuidado de sacrificar seus projetos individuais ou os de seu núcleo familiar para salvar indivíduos problemáticos na rede extensa de parentes. Assim, para ser um escudo de proteção, o corpo de um é tido como acontecimento para o corpo do outro, ou seja, as fronteiras entre cuidado de si e do outro são borradas para além dos poucos metros quadrados, pela entrada de circulação de ar ou acesso à máscara. Nesse sentido, é de suma importância analisar como famílias e comunidades reconstituem sentidos e movimentos em contextos de territorialidades precárias na pandemia.

## Considerações finais

Assim como o corpo não se encerra em sua materialidade, a máscara sanitária não é apenas profilática, é antes um objeto sociotécnico com múltiplos sentidos<sup>10</sup>. Este estudo, a partir da construção imagética dos profissionais de saúde enquanto heróis, que tem o rosto marcado pelo uso da máscara em exaustivas jornadas de trabalho, analisa as práticas discursivas militarizadas que, ao sacralizar os profissionais de saúde, também lhes expõe ao sacrifício divino (soberano) de contágio e adoecimento e, em último caso, específico aos profissionais em serviços hospitalares, ao dever de escolher quem pode morrer, relegando o sujeito a negar a própria finitude e a recolher o sofrimento que seria coletivo ao âmbito íntimo. Essas problematizações iniciais, em um segundo momento, revelam o pano de fundo da máscara: quais vidas têm sido valiosas e quais se produzem como descartáveis; quais são reconhecidas como salvadoras de uma nação e quais são as perigosas?

Entre heróis e vetores de transmissão, os usos e desusos da máscara expõem diversas violências de estado. Entre elas estão a dualidade “saúde x trabalho”, pelo desmonte de garantias trabalhistas, a desorganização na distribuição de renda emergencial, o desemprego elevado e o conseqüente recorde de aumento da informalidade e da falta de moradia.

O artigo buscou articulações entre uma medida de proteção específica e corpos singulares de uma parcela da população exposta a diversas vulnerabilidades sociais e marcada pela desigualdade racial, o que aumenta a necessidade de repensarmos as possibilidades de proteção na pandemia. A dimensão interseccional, nesse campo de análise, dissolve a suposta universalidade das prescrições de prevenção à contaminação, incluindo aspectos da consubstancialidade, para os efeitos dessa materialidade imbricada entre gênero, raça e classe social. Urge, assim, entender que os sujeitos compostos são

---

<sup>10</sup>Sentido diverso foi explorado no ensaio “Próteses de Proteção” de Maria Lucas (2020). A autora relata como os corpos trans já são distanciados de distintas formas do convívio em sociedade e como as máscaras em tempos de pandemia são responsáveis por proteger as pessoas trans, que ao esconder parte de suas faces se configuram em mais um escudo (LUCAS, 2020).

posicionados em distintos privilégios e desigualdades sociais, a partir de suas diferenças interseccionais.

Cabe ressaltar que este artigo não pretendeu dar conta da totalidade de aspectos debatidos no espaço público brasileiro em torno da pandemia de Covid-19, mas sim focar na máscara como objeto sociotécnico. Assim, uma série de outros pontos não puderam ser debatidos. Dentre questões fundamentais e que não foram abordadas está a instituição do Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação contra a Covid-19<sup>11</sup>. Com a divulgação do documento e sua implementação a partir de janeiro de 2021, as disputas e debates em torno da pandemia no Brasil são ainda mais aprofundados e complexificados.

Por fim, sugere-se, para subseqüentes estudos, especialmente os de base etnográfica, as inteligibilidades acerca dos múltiplos sentidos e repertórios sociais adotados pelas pessoas em territorialidades precárias como em situação de rua e em territórios periféricos.

## Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. (2003). *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. São Paulo, Iluminuras, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Distanziamento sociale: Sopa de Wuhan*. Roma: Quodlibet, 2020.

AGAMBEN, Giorgio. *A medicina como religião*. Davi de Conti (tradução). GLAC edições, 3 de maio de 2020. Disponível em: <<https://www.glacedicoes.com/post/a-medicina-como-religiao-giorgio-agamben>>. Acesso em: 10 jul. 2021.

ANTUNES, Ricardo. *Coronavírus: o trabalho sob fogo cruzado*. São Paulo: Boitempo, 2020.

BECCARI, Marcos Namba. *Morrer para sobreviver: o vírus que somos*. Conjectura: Filos. e Educ., Caxias do Sul, RS, (25), 11, 2020.

BIRMAN, Joel; SEIXAS, Cristiane Marques. *O peso do patológico: biopolítica e vida nua*. Hist. Ciênc. Saúde-Manguinhos, 19 (1), 13-26, 2012.

---

<sup>11</sup>Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/coronavirus/publicacoes-tecnicas/guias-e-planos/plano-nacional-de-vacinacao-covid-19/view>>. Acesso em: 10 ago. 2021.

BRAH, Avtar. *Diferença, diversidade, diferenciação*. Pagu, Campinas, n. 26, p. 329-376, junho de 2006. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332006000100014>>. Acesso em: 03 nov. 2019.

BRETON, David Le. *O corpo e as novas tecnologias*. Entrevista com David Le Breton, publicada na revista IHU On-Line, número 121, de 1-11-2004. Disponível em: <<http://bit.ly/2ePh6xO>>. Acesso em: 02 mai. 2021.

BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2007.

CANAL HISTÓRIA. *A breve história da máscara*. [online], 2021. Disponível em: <<https://canalhistoria.pt/blogue/a-breve-historia-da-mascara/>>. Acesso em: 09 de ago. de 2021.

CAPOVILLA, Cristiano; PALÁCIO, Fábio. *Visões da pandemia: as teses de Giorgio Agamben como idealizações do Ocidente*. Princípios, 1 (160), 2020.

CASSAL, Milena Cassal; FERNANDES, Talita. *A população negra em situação de rua e a Covid-19: vidas negras importam?* Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia, v. 8, n. 1, p. 97-104, 2020.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CONSELHO FEDERAL DE ENFERMAGEM (COFEN). *Brasil ultrapassa EUA em mortes de profissionais de Enfermagem por Covid-19*. Disponível em: <[http://www.cofen.gov.br/brasil-ultrapassa-eua-em-mortes-de-profissionais-de-enfermagem-por-covid-19\\_79624.html](http://www.cofen.gov.br/brasil-ultrapassa-eua-em-mortes-de-profissionais-de-enfermagem-por-covid-19_79624.html)>. Acesso em: 08 mai. 2020.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos feministas*, 10(1), 17, 2002.

EXAME. *Em campanha, profissionais de saúde são transformados em super-heróis*. Revista Exame, 2020. Disponível em: <<https://exame.com/marketing/em-campanha-profissionais-de-saude-sao-transformados-em-super-herois/>>. Acesso em: ago. 2020.

FASSIN, Didier. Biopouvoir ou biolégitimité: splendeurs et misères de la santé publique. In: M. C. Granjon (Ed.). *Penser avec Michel Foucault: théories critiques et pratiques politiques*. Paris: Karthala, 2005.

FERNANDES, Adriana. *Coronel Vírus chegou*. Notas etnográficas sobre a Covid-19 entre vulnerabilizados da cidade do Rio de Janeiro. Sex., Salud Soc. Rio de Janeiro, n. 35, p. 7-34, aug. 2020.

FERREIRA, Suiane Costa. *Do perigo em se criar heróis: a desumanização dos profissionais da saúde em meio à pandemia*. Debates em Educação: Maceió, vol. 12, n. 28, set./dez de 2020. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/349115559\\_Do\\_perigo\\_em\\_se\\_criar\\_herois\\_a\\_desumanizacao\\_dos\\_profissionais\\_da\\_Saude\\_em\\_meio\\_a\\_pandemia](https://www.researchgate.net/publication/349115559_Do_perigo_em_se_criar_herois_a_desumanizacao_dos_profissionais_da_Saude_em_meio_a_pandemia)>. Acesso em: mar. 2021.

FLOHR, Carsten. *The Plague Fighter: Wu Lien-teh and the beginning of the Chinese public health system*. In: *Annals of Science*, 53:4, pp. 361-380, 1996. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/00033799608560822>>. Acesso em: abr. 2021.

FONSECA, Cláudia. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000.

FORTUNA, Cinira. *Nem heróis, nem novo e nem normal: a pandemia e as práticas profissionais da enfermagem*. *Brazilian Journal of Nursing (On-line)*, 19(2), 2020. Disponível em: <<https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/biblio-1152112>>. Acesso em: 15 fev. 2022.

FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, p. 231-249, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Grall, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HAN, Clara. Experience: Being Policed as a Condition of Life (Chile). In: Didier Fassin (Ed.), *Writing the World of Policing The Difference Ethnography Makes*. (pp. 162-183). Chicago, EUA: University of Chicago Press, 2017.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019. p. 244.

KLINTOWITZ, Daniele; MOREIRA, Felipe; TAVARES, Jéssica. *A pandemia da desigualdade: de olho num outro futuro*. Nexo Jornal, Seção Nexo Ensaio, 2020. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/debate/2020/A-pandemia-da-desigualdade-de-olho-num-outro-futuro>. Acesso em: 31 mar. 2020.

LUCAS, Maria. *Próteses de Proteção*. Serrote - Uma Revista de Ensaio, Artes Visuais, Ideias e Literatura. Instituto Moreira Sales. Vol. 35-36, nov. 2020. Disponível em: <<https://www.revistaserrote.com.br/2020/11/resultado-do-concurso-serrote/>>. Acesso em: 17 jan. 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel pedagogia do vírus (Pandemia Capital)*. São Paulo: Boitempo, 2020. p. 35.

LUIZ, Ramon. *O Estado de Exceção como paradigma de governo: a pessoa humana a partir de uma leitura em Giorgio Agamben*. Colóquio de Ética, Filosofia Política e Direito, 2016. Disponível em: <<https://online.unisc.br/acadnet/anais/index.php/efpd/article/view/15003/0>>. Acesso em: ago. 2021.

MAIA, Rosemere S., MAIA, Carlos. E. S. *Cura ut Valeas! Múltiplos usos e faces das máscaras em tempos de pandemia*. *Ateliê Geográfico*, 14(2), 29-50, 2020.

MBEMBE, Achille. *O direito universal à respiração*. Trad. Ana Luíza Braga. São Paulo: N-1, 2020. Disponível em: <<https://n-1edicoes.org/020>>. Acesso em: ago. 2020.

MOREIRA, Wanderson; *et al.* *Mental Illness in the General Population and Health Professionals During Covid-19: A Scoping Review*. Texto & Contexto - Enfermagem, 29, 2020.

ORNELL, Felipe, *et al.* *The impact of the COVID-19 pandemic on the mental health of healthcare professionals*. Rio de Janeiro, Caderno de Saúde Pública, v. 36, n. 4, p. 01-06, 2020.

PIRES, Roberto. *Os efeitos sobre grupos sociais e territórios vulnerabilizados das medidas de enfrentamento à crise sanitária da COVID-19: propostas para o aperfeiçoamento da ação pública* (Nota técnica n. 33). Brasil: Diretoria de Estudos e Políticas do Estado, das Instituições e da Democracia, 2020. Disponível em: <<http://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/9839>>. Acesso em: 11 mai. de 2020.

PRECIADO, Paul. *Aprendendo do Vírus*. Trad. Ana Luiza Braga e Damian Kraus. 2020, 15 páginas. Disponível em: <[https://pospsi.com.br/wp-content/uploads/2020/09/TEXTOS\\_7-Paul-B.-Preciado.pdf](https://pospsi.com.br/wp-content/uploads/2020/09/TEXTOS_7-Paul-B.-Preciado.pdf)>. Acesso em: 09 ago. 2020.

RIBEIRO, Rita. *A máscara sem metáfora: biopolítica e micro-práticas na pandemia de COVID-19*. 2020. In: *A Universidade do Minho em tempos de pandemia*. Uminho Editora. Manuela Martins Eloy Rodrigues (org.)

RODRIGUES, Cristiano. *Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil*. Seminário Internacional Fazendo Gênero, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Comunicação da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 16 a 20 de setembro de 2013. Anais do Evento.

ROSA, Susel, O. *Estado de exceção e vida nua: violência policial em Porto Alegre entre os anos 1960 e 1990* (Tese de Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, Brasil, 2007.

RUIZ, Castor Mari Martín. *O Estado de Exceção e a pandemia mascarada*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598874-o-estado-de-excecao-e-a-pandemia-mascarada-artigo-de-castor-bartolome-ruiz>>. Acesso em: 14 mai. 2020.

SANTOS, Kionna, O. B.; *et al.* (2020). *Trabalho, saúde e vulnerabilidade na pandemia de COVID-19*. Cadernos de Saúde Pública, 36(12), 2020. Doi: 10.1590/0102-311x00178320.

SANTOS, Lucas; MATOS, Gabriel de; PEDRO, Rosa. *Máscara e homem negro: entre o contágio e o racismo em um regime necropolítico*. Psicologia & Sociedade, n. 32, 2020.

SCHMIDT, Beatriz; *et al.* *Saúde mental e intervenções psicológicas diante da pandemia do novo coronavírus* (COVID-19). Estudos de Psicologia (Campinas), 37, 2020.

SEGATA, Jean. *Covid-19, biossegurança e antropologia*. Horizontes Antropológicos [online]. 2020, v. 26, n. 57, pp. 275-313. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-71832020000200010>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

VAZ DE ALMEIDA, Cristina., BRITO, Rui., MARTINS, Patrícia. *Olhos & Máscaras: a importância da comunicação com os olhos e corpo pelos profissionais das áreas da saúde e educação*. Lisboa: APPSP/ISCE Douro, 2021.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo (tradução). Título original: *Un féminisme décolonial*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WHO. *Coronavirus disease (COVID-19): Masks*. World Health Organization [on-line], 2020. Disponível em: <<https://www.who.int/news-room/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19-masks>>. Acesso em: fev. 2021.

## COMO REFERENCIAR

SANTOS, Helen Barbosa dos; OLIVEIRA, Aline Passuelo de. A máscara do herói: invisibilidades em tempos de pandemia. *Latitude*, Maceió, v. 15, n. 2, p. 117-139, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/te.2021.n.2.13024>

---

## The hero's mask: invisibility in times of pandemic<sup>1</sup>

### A máscara do herói: invisibilidades em tempos de pandemia

#### ***Helen Barbosa dos Santos***

Doutora e mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UFRGS. Psicóloga em Saúde Mental no Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) em Osório.  
E-mail: [helenpsi@yahoo.com.br](mailto:helenpsi@yahoo.com.br)

#### ***Aline Passuelo de Oliveira***

Doutora e mestra em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul PPGS/UFRGS. Bacharela em Ciências Sociais pela mesma universidade. Professora da Área de Conhecimento de Humanidades da Universidade de Caxias do Sul/UCS.  
E-mail: [passueloaline@gmail.com](mailto:passueloaline@gmail.com)

#### **Abstract**

Through one of the images published by the media regarding the faces of health professionals represented as "real heroes" on the front lines in the fight against the Coronavirus, the facial protection mask will be problematized as a political artifact, which, by hiding certain skins, reveals the hierarchization of certain lives. The epistemological perspective is based mainly on authors, such as Michel Foucault, Giorgio Agambem and on studies on the subject with a focus on intersectionalities. The mask, an instrument of warlike discursive practices around living and dying, is positioned in the ambiguity of protection/segregation, sacred lives/non-crying lives, reiterating social, political and economic (in)visibilities of certain bodies.

**Keywords:** Protection mask; Pandemic; Intersectionalities.

#### **Resumo**

Através de uma das imagens veiculada pela mídia relativa ao rosto dos profissionais de saúde representados como "verdadeiros heróis" na linha de frente no combate ao Coronavírus, a máscara de proteção facial será

---

<sup>1</sup> Tradução do Português para o Inglês realizada por Renata Dermenjian.

problematizada enquanto artefato político, que ao esconder determinadas peles revela a hierarquização de certas vidas. A perspectiva epistemológica é baseada principalmente em autores, como Michel Foucault, Giorgio Agamben e em estudos sobre a temática com foco nas interseccionalidades. A máscara, instrumento das práticas discursivas bélicas em torno do viver e morrer é posicionada na ambiguidade proteção/segregação, vidas sacralizadas/vidas não choráveis, reiterando (in)visibilidades sociais, políticas e econômicas a determinados corpos.

**Palavras-chaves:** Máscara de proteção; Pandemia; Interseccionalidades.

## Introduction

N95 masks, handmade masks, surgical masks or cotton-lined masks. Masks sold in drugstores, in Personal Protective Equipment stores, by street vendors or made-to-order. Mask and alcohol gel, on the one hand, turned into a primordial protective barrier against the Coronavirus. Despite being broadly disclosed by researchers and national and international public health agencies, such measures are disregarded in speeches of the government, and such disregard is reiterated by part of the Brazilian population.

Considering that speeches are practices and practices are speeches (FOUCAULT, 1995), objects such as language are underlined, which communicate about those who have and use them, classify and demonstrate social positions. It is indispensable to perceive the mask indissociably bound to the body, as analyzer of the relations of power and use thereof as a mechanism of protection. As Achille Mbembe wrote, “(...) Everything remits us, finally, to the body. We try to insert it in other supports, make it an object-body, a machine-body, a digital-body (...). And

it returns to us in the form of a huge jaw, a contamination vehicle (...)” (MBEMBE, 2020).

The mask is a political device which circulates through the city in multiple senses, establishing social interactions and placing in question the ethical-political plateau of taking care of oneself while taking care of another. The coupling of the mask to concrete bodies produces, beyond a supposed “neutrality” of a sanitary safety technique, a web of meanings and beliefs which are shared, but also disputed and negotiated; it is precisely from the interpretations that the intelligibility appears, which determines its use or rejection, and overall, the daily practices of its use (RIBEIRO, 2020; SANTOS; PEDRO, 2020).

Beyond the speech which places it as protection of an abstract subject, the mask has the potential of hiding and unveiling, of distinguishing and making equal; of segregating and grouping; which is not always immediately visible (MAIA; MAIA, 2020). The pandemic intensified the serration between pure and impure, risk management in health and the search for asepsis.

The virus acts “to our likeness”; the pandemic phenom implies the resurgence of the neoliberal paradox according to which, in order to “survive”, we must sacrifice ourselves (PRECIADO, 2020). It is then that the access to the mask as a care artifact is placed in question, when the use of basic tools such as water, food, dwelling has always been a question of survival (and still is, more than ever).

The political acknowledgment of the body and of the origins of suffering associated thereto is what FASSIN (2005) calls biolegitimacy. There resides the dissolution of the disease with the individuals affected deemed poor, black, homeless. Thus, the face becomes the territory of the body wherein such individual distinction takes place. Considering that no space of the body is more appropriate to mark the singularity of the individual and to make them a social being than the face, we shall return to Judith Butler (2015):

One example of that form of “capture” occurs when the evil is personified through the face which must supposedly be and contain the very idea it represents. In such case, we cannot hear the face through the face, which masks the sounds of human suffering and the proximity we could have to the very precariousness of life (...). The “me” who sees the face does not identify with it: The face identifies something with which no identification is possible, one realization of

de-humanization and one condition for violence. (BUTLER, 2015, p. 27).

Considering the aspects above, we shall analyze, through a publicity campaign about the skin of the face of health professionals, marked by the constant use of the protection masks, the discourse practices which consider certain faces as visible to the deleterious effects to the Coronavirus (suffering and death) while it makes so many other bodies invisible. Obviously, this reflection field includes the intersectionalities of race, social class and gender as social markers which privilege or prevent a certain social appropriation of the uses (and disuse) of the mas as a political acknowledgment of certain lives.

One understands the intersectionality of this article from the concept coined and diffused by black feminists of the 1980s, with the intention of granting meaning to the fight and to the experience of black women, whose specificities had no room for discussion, whether in the feminist debate or in the anti-racist debate (CRENSHAW, 1989; RODRIGUES, 2013). However, we must not look to the combination of the different social markers of the difference as a mere sum, but to perceive that the combination thereof is what produces singular experiences which cannot be ordered in scales and/or hierarchies (BRAH, 2006).

In the first section of this article, we analyze the representative dimension of the campaign which portrays the health heroes. In addition to authors from the anthropology field, the epistemological bias includes post-structuralist authors, like Michel Foucault and Giorgio Agamben. This is about problematizing the sacrificial dimension of health professionals positioned as “true heroes” of the actions and health services, deteriorated by the economic and social divestment, which must fulfill their messianic ideal of saving lives. Such rationality engenders tools of power of the State, which exempts itself from its responsibilities upon avoiding seeing and acknowledging death with the naked eye. Upon reiterating the discourse production of a “state of war”, health professionals must exceed the norm to decide who shall live or die (in case of systems of medium and high complexity – hospital and emergency).

However, the image which reveals the marked face of the heroes makes others invisible. The discomfort, risk to life, marks on skin, which are invisible for

those who have no access to protection masks, or to the formal job market or even to the economic subsistence, ends up exposing certain subjects to the risk of becoming ill and death by Covid. The pandemic has placed in evidence the deep socioeconomic and territorial inequalities. To many subjects, this is a non-choice: to die of hunger or of the Coronavirus?

(...) we need to remember the deregulation of work, which led black people, mainly women and young ones, to a very complicated situation of informal work, wherein, if they do not work, they do not get paid. Therefore, today, to tell that individual to stop working and stay home means to condemn them to not eating. (SANTOS et al., 2020).

In that work journey, the supernumeraries<sup>2</sup>, individuals expelled from the job market (CASTEL, 1998), are those who, historically, have only had access to medical care with the creation of the Sistema Único de Saúde [Unified Health System] (SUS) in 1990. In Brazil, in 2020, the Coronavirus arrives in a moment of economic stagnation, disassembly of health systems, of food and nutritional safety and social protection, accelerated increase of poverty and of the street population. Unemployment leads to the growth in the number of informal workers (salespeople, app drivers, and delivery workers) previously invisible in services which are getting more precarious. Now, such workers became indispensable (ANTUNES, 2020; FORTUNA, 2020).

Still about the intersectionalities, in the second section, the combating senses attributed to such various characters shall be replaced. “The issue which has always been at play, therefore, is enunciated: Which lives shall be sacrificed so we can protect ourselves?” (BECCARI, 2020, p. 9).

---

<sup>2</sup>The new configuration of the work brought out disaffiliated men (CASTEL, 1998) which corresponds then to the “useless to the world” or the “supranumerics”. The “supranumeric” cannot even be exploited in the labour market; is a “superfluous” individual, who does not have a demarcated place in society precisely because he does not carry skills that are useful for the whole of this.

## **1. The super hero's mask: Sacrifices and sacralization of health professionals in Covid times**

Deities, supernatural beings, illustrious dead, super-heroes. Through the centuries, in all civilizations, masks have been used for the most varied purposes. Due to being broadly associated to ritualistic practices, their use implies their own spatial direction, emotional content, agencying and collective identifications.

Within the context of the pandemic, no mask carries the promise of super protection such as the N95, idealized by the epidemiologist doctor Wu Lien-teh, in order to protect doctors and the population from the pneumonic pest, the Manchuria pest, in the winter of 1910<sup>3</sup>. He verified through autopsy that the pest was spreading through the air, which caused him to remember the surgical masks he saw being worn in the East. He, then, developed a mask with more layers, with gauze and cotton to filter the air and block the transmission of the pest (FLOHR, 1996).

According to Flohr (1996), Wu directly supervised the production and distribution of over 60 thousand masks, with great repercussion in the press. In addition to the use of the N95, measures were established such as the cremation of the dead, quarantine posts in hospitals and travels restriction. Such actions were essential for the pest to be eradicated in April 1911. In 1935, Wu was the first Malayan to be nominated for the Nobel Prize of Physiology or Medicine due to his relevant work in the control of the pneumonic pest.

This is a historical event which shows how social medicine takes the bodies as objects of knowledge-power. From the family as a core of the medicalization measures, now the individual has a duty with their own health and with the general health of the population as well. Medicine works sustained by instances of social and moral control, such as the salvation of the ill. When health and its

---

<sup>2</sup>Wu received instructions from the Ministry of Foreign Relations to travel to Harbin (China) to investigate an unknown disease which killed 99.9% of its victims. This was the beginning of the outbreak of the pneumonic pest of Manchuria and Mongolia, which caused 63 thousand deaths (CANAL HISTÓRIA, 2021).

technologies of saving lives replace the salvation of the soul, concludes Foucault, the biomedical power is drastically elevated (FOUCAULT, 2007).

To Agamben (2003; 2004), in order to comprehend the western policy in contemporaneity it is necessary to cross the following concepts: Sovereign power, naked life/*homo sacer* (sacred man), state of exception and concentration field. The sovereign would be in and out of the legal ordination, since it institutes it and exempts itself thereof. The sovereign power determines who shall be protected and who shall be exposed to death, and thus the phenom of life is politized. In that relation of disposability, the figure diametrically opposed to the sovereign is that of the *homo sacer*. According to Agamben (2004), this class of individuals was in the Roman law to the same extent in which it was not protected thereby. These are people reduced to their biological existence, whose lives are decided by others and whose deaths are not condemnable.

As long as there is sovereign power, there shall be lives devoid of rights, exposed to abandon and to death. This state of exception, as a suspension of the legal order, becomes a rule as a technique of governing rather than an exceptional measure. If the suspension of the norm does not mean its abolishment, it is clear that an anomy zone is installed, wherein one does not intend to rupture with the legal ordination. Such anomic zone is considered by the author as the paradigm of contemporaneity: the concentration field. The idea of a concentration field is central for the comprehension of the Brazilian conjuncture: certain social groups, holders of very little power in the social hierarchy, survive a non-effectiveness of rights. Their basic rights exist only as promises and their fulfillment does not seem to cause any disturbance to the Brazilian *status quo*.

The vulnerabilities to which such groups are exposed become even more dramatic within a pandemic context, and the implementation of such policies advances along with the legitimacy of the scientific doing. Science is not a neutral or abstract speech, its truths produce certain practices on the body which go beyond its materiality. Based on this, Ruiz (2020), from the readings of Agamben (2020), criticizes the biologist reductionism of life in the pandemic, which imposed as a medical truth that the patients suffered and died alone in the ICU and which were buried anonymously, causing dual pain: That of symbolic death of the meaning of

life. In the speeches of biomedicine, they disregard human life beyond biology, an existence which integrates all which is part of their living.

To Agamben (2020a; 2020b), in his various articles published by publishing company Quodlibet<sup>4</sup> about the social effects caused by the pandemic, medicine becomes associated to a religion and the fight against a virus becomes a crusade. The epidemic, as the etymology of the term suggests (*demos* is in Greek the people as a political body, and *polemosepidemios* is, in Homer, the name of the civil war) is above all a political concept. The world civil war took the place of traditional world wars. All nations and peoples are now in a long-lasting war against themselves, because the microscopical, invisible and elusive enemy is within us, and deaths are incorporated to a lost fight, as faceless victims.

In the hospital as a war front, we have the insufficiency of the health systems, of the number of beds, of the equipment for diagnosis and treatment and the slowness of the vaccination process. Overall, in its most serious cases, there is the dilemma of deciding who lives or dies, radicalizing the principle Foucault (2008) called biopolitics. In its most ancient meaning, biopolitics comprehends the regulation devices of society, public health, children's well-being, implied in the maintenance of the order and in the control of moral: Such utopic project of normalization of life initially imagined from the 18<sup>th</sup> century (HAN, 2018).

In the middle of a regime of biopower (power over life), one could not exercise the sovereign right of killing – exposing to death or multiplying to some the risk of death; publicly decreeing the political death, the expelling, the rejection (BIRMAN; SEIXAS, 2012). However, the Brazilian health services dwell in an extreme situation, easily confused with a legal state of civil war (LUIZ, 2016). The unprecedented absolutization of the biopower, conjugated with the generalization of the sovereign power and of the biopolitics, assumes an outline of tanatopolitics, i.e., the politics of death. In face of death, Agamben (2003) proposes a third formula

---

<sup>3</sup>Publishing company's website available at: <https://www.quodlibet.it/>. We also indicate the article of authors CAPOVILLA, C; PALÁCIO, F. (2020), called "Visões da pandemia: as teses de Giorgio Agamben como idealizações do Ocidente". There, the authors analyze the main texts of Giorgio Agamben on the theme. Available at: <https://revistaprincipios.emnuvens.com.br/principios/article/download/102/31>. Accessed on Augusto 10<sup>th</sup>, 2021.

which would capture the biopolitics of the 20<sup>th</sup> century: “no longer causing to die or to live, but to survive” (AGAMBEN, 2003, p. 108). Neither life nor death, but only the production of survival.

The combating image, which reinforces the militarization of the political decisions related to the sanitary crisis, grants power to the possibility of declaration of war and sacrifice of human lives, i.e., the subjection to an unlimited and arbitrary political power (SCHMIDT, 2020). Thus, the war is to make policy through other means. According to Agamben (2003), the point in which these two aspects of power (sovereignty-biopolitics) converge would not have been clarified by the Foucauldian thinking, remaining as an “occult point” or a “zone of indetermination”.

In such combating production in pandemic times, dwells the sacralized figure of the hero. Ferreira’s article (2020) reflects on the direct association the society and media make of health professionals and superheroes, highlighting in the news words such as fight and combat. This heroization process, broadly disclosed by the media (printed/television, publicity and Internet vehicles), influences the subjectiveness of health professionals in the work relations and in the healthcare process.

Two examples may be taken in order to illustrate about the sacralization of the health professionals: One publicity campaign and action of production of masks to the Brazilian population idealized by *Beñ Educaçaõ*. The campaign by publicity agency McCann of Belgrade (Serbia), pays tribute to the health professionals who work in the fight against Covid-19. The marks on the faces of professionals, outlining the masks, remit to comics characters such as Spider Man<sup>5</sup> and Batman<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup>Superhero of Marvel Comics, created by Stan Lee and Steve Ditko

<sup>6</sup>Superhero of DC Comics, created by Bob Kane and Jerry Robinson

**Figure 1** – Campaign transforms health professionals into super heroes<sup>7</sup>.



**Source:** Revista Exame (2020).

The action “Heróis Usam Máscaras” [Heroes Wear Masks], idealized by Instituto Beï, managed by Instituto Rede Mulher Empreendedora and supported by private banks Bradesco, Itaú and Santander. According to the action’s *site*, over 11 million masks were sewn until January 2021<sup>8</sup>. The non-government organizations present in various regions of the country were responsible for distributing the masks to health professionals working in various spaces and to the general population.

Some aspects may be observed from the image and action described. The health professionals, upon becoming heroes, become holders of a strength or knowledge which allows them to perform deeds impossible to the human man, in the distinction between the divine and the mere human, the mortal and the immortal. That imagery promotes the discourse practices which void rights to the worker’s health, such as, for instance, adequate biosafety conditions. Furthermore, it raises the hierarchization of lives and the idea of the passivity of the population in the middle of measures of prevention of virus transmission, as well as the cares related to the use of masks and social distancing.

Overall, it reveals that the heroes who care for everyone in the frontline are part of a greater rationality: The omission of the State in the biopolitical decisions around the living-dying of the population by Covid-19. Thus, the hero’s legacy lends itself to the agencying of a state of exception which delegates the power of letting

<sup>7</sup>Available at: <https://exame.com/marketing/em-campanha-profissionais-de-saude-sao-transformados-em-super-herois/>. Accessed on: June 20<sup>th</sup>, 2020.

<sup>8</sup>Available at: <https://heroisusammascaras.com/>. Accessed on: January 10<sup>th</sup>, 2021.

die to health professionals, while makes illegitimate the suffering and death of certain subjects.

Joseph Campbell (2007), in the seminal work *The Hero with a Thousand Faces*, establishes the steps of the journey of this mythic figure. Upon applying such figure to the *homo sacer* of the Covid-19 campaign, it is evident that, for such subjects, their essentiality and pretentious heroism are configured in burdens which shall hardly turn into redemption: Despite saving lives, they shall be precarized in their political and social acknowledgment, even with the end of the pandemic.

Furthermore, the iconic representation of the hero who protects the population against evil is hegemonically male; transposed to the hospital setting, the one, heroic character, represents the medical power, called upon to exercise the divine power of life and death, while sacrificing his very soul. Thus, the combat terms are masculinist metaphors for power, considering that the decision-making agencying delete the health workers and the population living iniquities in health.

Thus, nurses, nursing technicians, social assistants, cleaning auxiliaries and receptionists become, in a professional hierarchic scale (and also from their race, their social class and their gender), supporters and figurants.

But if the hero had a face, would it not be that of a woman? (MOREIRA, et al, 2020). According to data of the Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [Brazilian Institute of Geography and Statistics] - IBGE (2018), they are 70% of the health professionals and 95% of the cleaning services. However, even in the frontline of health and of other services deemed essential, women have been placed in the background, overall in the federal government, removed from the decision-making (MOREIRA, 2020).

In the intersection among gender, race and social class, we find an especially vulnerable group: Women living in peripheral areas or slums (*favelas*) territories who exercise unpaid (caring for family members and friends) and paid (health workers) care work.

In the preface to the Brazilian edition of *A Decolonial Feminism*, VERGÈS (2020) describes how black and racialized women<sup>9</sup> “open the cities” of western

---

<sup>9</sup>This category comprises women migrating from the global south. (VERGÈS, 2020).

countries in the first hours in the morning, in charge of opening, organizing and cleaning the spaces necessary for the capitalist functioning of the flow of people and whose bodies are invisible for society:

the medical body and everyone who guarantees the life of a hospital – therefore, also those who clean, maintain and administer, etc. - do not have sufficient masks and aprons and are exhausted. Confinement is a policy of the rich. It is only one example, among so many others, of an organization of the world grounded on the exploitation and the manufacture of superfluous lives. (VERGÈS, 2020, s/n.)

The social vulnerabilities also include the risks to the physical and psychological integrity of women, resulting of domestic violence and of the overload of the domiciliary work and of the work in the population's healthcare (PIRES, 2020, IPEA, p. 10). In such intersectional issues, one notices that the image of the masked hero in pandemic times rectifies the whiteness, the classism and sexism present in western culture.

## **2. Upon the background of the pandemic: The marks of the social iniquities**

Brazil did not perform a massive distribution of masks to the population, therefore, their scarcity is a fact. A small part of the people, holder of greater financial resources, is able to invest in masks considered more effective by biomedicine. But *"anyone can make their fabric mask and wear it, and thus help the health system,"* said the then Health Minister of Luís Henrique Mandetta in April 1<sup>st</sup>, 2020<sup>10</sup>, in a moment when the access to N95 or PFF2 masks was not guaranteed even to all health professionals of the SUS.

Accessible to the majority of the population, in the "do it yourself" of material scarcity, the production and sale of fabric masks moved the informal economy. Many workers saw in such artifacts a possible source of income, "producing and

---

<sup>10</sup>Available at: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/04/01/mandetta-diz-que-qualquer-pessoa-pode-fazer-sua-mascara-de-pano-contra-o-coronavirus.ghtml>. Accessed on: June 20<sup>th</sup>, 2020.

selling simple masks, with various designs (soccer teams, movie characters, beer brands, etc.) in order to attract different consumers” (MAIA; MAIA, 2020, p. 38).

However, through the type of mask used (or through the non-use thereof), the subjects are acknowledged/discriminated in the public and private spaces of collective use. Considering that objects and rituals of protection are a privilege of a restricted group of people, who do not need to leave their home to guarantee their income, the Covid-19 dissemination control measures reflect, according to Preciado (2020): “the frontier politics and the thorough measures of confinement and immobilization we have applied in the latest years to migrants and refugees, to the point of leaving them out of any community” (PRECIADO, 2020, p. 09).

Racism, domestic violence and poverty, the fragility of the health system and the vulnerability of the indigenous population are ancient problematics, amplified by the Covid-19 pandemic. However, there are faces which are not acknowledged in the dimension of the pain and of the iniquities, with or without a piece of fabric covering them. The forgotten face cannot be covered, because it was already hidden from their representativeness in the social and political life.

The mask which protects also shames, reiterating the invisibility intersected by race, gender and social class. In this list there is the street population (to be transmuted in “maskless”) and the rest of the economically and socially vulnerable population. The omission of the State with regards to the implementation of public policies to face that crisis can be seen, for instance, in the emergency aid requests. In an excluding dynamics such benefit requires from the population previous knowledge about their social rights, about smartphones and Internet access (CASSAL; FERNANDES, 2020).

If before the pandemic, they already caused disturbance whenever they were, the “maskless” are seen as a potential vector for the disease, receiving verbal warnings and interdictions from the governmental forces of safety and in their compulsory removal from the space due to non-fulfillment of the norm (MAIA; MAIA, 2020).

The fight against the terror raised by the transmissible diseases in Brazilian history always demanded compulsory social isolation of certain populations deemed as dangerous, because they bear a highly contagious disease. The

construction of the ill goes, before, through their degeneration: The eugenics, as the trigger which reissues ruptures and permanence about the diseases and social fears. The so-called leprous, the bearers of HIV, the tuberculous, bear social markers of exclusion which are not modified even when a certain disease becomes preventable and healable.

Under the sign of biosafety, policies and practices of asepsis and containment confuse cultural, biological and state frontiers. It is not for the least that the poor, blacks and indigenous, Latin-Americans, Asians or Africans, but also the microbes and other pathogens are considered a constant threat to the purity of the northern countries (SEGATA, 2020).

Upon disciplining the individual bodies, the modern State turns the disease into a central operator of the biopolitics, a trend reinforced by the pandemic phenomenon. Thus, an appropriate context for the creation of surveillance and control devices is created, devices which justify the limitation of individual and collective freedoms on behalf of the safety and health of the populations (RIBEIRO, 2020).

Within this context, it is relevant to mention the concepts of Foucault (2008) for the safety devices, modes of intelligibility of the integrated actions of the government for the protection of society in face of the deviating conducts. The safety devices seek to apprehend the point in which the things shall produce themselves, therefore, they do not involve only institutions such as the police, but all branched institutions and social functions in search of enforcing the state powers and regulations. They seek to strengthen the positive elements of society (favoring social acquaintanceship, laying out the constructions in an appropriate manner, allowing the outflow of water and circulation of air, etc.) and preventing the possible risks which may affect the population (diseases, thefts, accidents, etc.) (FOUCAULT, 2008, p. 26). The population, thus, is only indirectly affected by the safety devices, which occurs to the extent in which it relates to the space, to the medium (FOUCAULT, 2008, p. 27).

In the meantime, the mask is agencied as a technology apparatus of power in different modes. While, in Japan, it was already used as a cultural stamp of surveillance of oneself and of another, within the Brazilian context, the mask was

associated to crime and to popular insurrection. In the adscription of the contemporaneous and western city, the masked subject should be surveilled or even arrested. The new subjective adherences around the mask, raised in the pandemic, turn it into a symbol of citizenship and good behavior towards the population's health.

However, according to Santos e Pedro (2020), the use of masks in territories where racism is part of the society's organization mode produces specific effects which do not affect those who propose the masks as universal sanitary care: "We refer here specifically to their association to the black body, a body marked by racism, by the systemic vulnerabilization, by the social imagery bound to the black as a representation of danger and by the death politics." (SANTOS; PEDRO, 2020, p. 4).

It is, then, applicable to remember what Kilomba (2019) evokes as the mask of silencing. For centuries, the black body, when enslaved, was forced to wear a mask which prevented them from eating the product of the plantations while they worked: "it was comprised of a piece of metal placed inside the black individual's mouth, installed between the tongue and the maxilla and fixed on the back of the head by two strings, one around the chin and the other around the nose and the forehead." (KILOMBA, 2019, p. 33).

Thus, for the black individual, the mask would bring silencing and fear, muting them through torture. For the white individual, the mask would reaffirm the relationship of otherness with the black individual, since the white would be afraid of being seen as a thief, violent, a bandit. This is the masked face already on stretchers, oxygen tubes, by a population who lives iniquities of right to health:

Within the context of Covid-19, classes non-assimilable to the extent in which they have adequate means to protect from the virus, they are automatically transmuted into vectors of the disease to the extent they become their biggest victims. Although the generalized premise is that the virus is "democratic," considering that it is capable of infecting everyone, regardless of social class and race, we know that there are groups and areas in the city where it usually finds best conditions of contagion, provoking, equally, a greater mortality rate – including due to the impossibility of access to the basics for protection in face of such a lethal enemy, and due to the lack of investments of the State in public health. (MAIA; MAIA, 2020, p. 33).

The risk group for the novel Coronavirus is comprised of bearers of chronic diseases, such as diabetes, hypertension and asthma, individuals over 60 years of age and bearers of autoimmune diseases. In this list, hypertension and diabetes are comorbidities much more frequent in the black population, one of the factors which led to the creation of the Política Nacional de Saúde Integral da População Negra [National Politics of Integral Health of the Black Population] - PNSIPN in 2009, to better fulfill such specificities. (CASSAL; FERNANDES, 2020).

Paradoxically, the social markers as producers of disease flows upon analyzing the rationality supported by biology, which is, before, part of the field of morality. The biological is moral: the comorbidities are explicated without revealing the vulnerabilities producing them. Just due to the principle of race, one creates an intrinsically degraded subject, which already is and shall remain as such due to their biological heritage. Race, as inventory of racism, introduced the white man as a norm by medicine:

The biological-racist speeches about the degenerescence, but also all institutions which, inside the social body, cause the speech of races to work as a principle of elimination, of segregation and, finally, of normalization of society". (FOUCAULT, 1999, p. 73).

In this sense, resuming the explanations about what Giorgio Agamben dubs State of Exception, the death of such lives that do not matter is not classifiable neither as a sacrifice nor as homicide. They are subtracted from the sanctioned forms of human rights and divine (AGAMBEN, 2004; ROSA, 2007).

The sacrality of life is not, as one may think, an inalienable and fundamental human right – in modernity, it is devoid of the idea of sacrifice. The *homo sacer* is not part of the life to be preserved, but of the disposable life, comprising the structure of contemporaneous exception (ROSA, 2007, p. 5). In this sense, we understand why some lives are legitimate of being preserved and others exposed to the biggest exposure to the coronavirus.

No space of the body marks the individual, singularly and socially, like the face. In our face, we are recognized, called, judged, attributed a gender, an age, a skin color (BRETON, 2017). Upon complexifying the debate on the mask as a paradoxical allegory of protection/exclusion in times of Covid, we avoid reducing

that dimension to simplistic solutions like ensuring the availability of masks to socioeconomically unfavored groups.

We may think the same with regards to the ambiguities of the notions of social isolation. Social isolation and the use of masks are rearrangements of power, in the presumption that everyone have a place of residence, in minimally adequate conditions, for a relatively long period of isolation. However, the dwelling conditions of the Brazilian population are very distant from this expectation.

In a recent essay, Klintowitz, Moreira e Tavares, (2020 *apud* PIRES, 2020) made a compilation of indicators from different databases, demonstrating a very concerning scenario:

Brazil has a habitational deficit in a growing pace in the latest years, reaching 7.5 million in 2018. We have 4 million families living in households with no bathroom, 35 million living with no access to treated water (and an even greater number subject to intermittent access) and 100 million with no sewer network. A good part of such precarious habitational conditions is concentrated in *favela* territories, wherein other types of needs are added, such as adequate transportation services, health, education, safety, etc. (PIRES, 2020, p. 53).

Questions related to income, dwelling, territory and gender are intertwined by racial inequality. People of low income who inhabit the peripheral areas and favela territories are subject to a series of risks and immediate threats to their survival, such as access to food and to the minimum hygiene and health standards (PIRES, 2020).

The notions of social isolation also need to include the diversity of the individual-family relations; the very notion of family varies according to the social category we are dealing with. Fonseca (2000), in his book *Família, Fofoca e Honra*, noticed that in peripheral families, there is a care of sacrificing their personal projects or those of their family core to safe problematic individuals in the extensive network of relatives. Thus, in order to be a protection shield, the body of one is deemed as an event to the body of another, i.e., the frontiers between caring for oneself and for another are blurred beyond the few square meters, by the entrance of air circulation or access to mask. In this sense, it is extremely

important to analyze as families and communities reconstitute senses and motions within contexts of precarious territorialities in the pandemic.

### **Final considerations**

Thus, since the body does not end in its materiality, the sanitary mask is not only prophylactic, but it is previously a sociotechnical object with multiple senses<sup>11</sup>. This study, from the imagetic construction of the health professionals as heroes with their faces marked by the use of the mask in exhaustive work journeys, analyses the militarizes discursive practices which, upon sacralizing the health professionals, also expose them to the divine (sovereign) sacrifice of contagion and disease and, in the last case, specific to the professionals in hospital services, to the duty of choosing who is to die, relegating the individual to denying their own finitude and to retract the suffering which would be collective to the intimate sphere. Such initial problematizations, in a second moment, reveal the background of the mask: Which lives have been valuable and which are disposable; which are acknowledged as saviors of a nation and which are dangerous?

Between heroes and vectors of transmission, the uses and disuses of the mask expose various state violences. Between them is the “health x work” duality, due to the disassembly of the labor guarantees, the disorganization in the distribution of emergency income, the elevated unemployment and the consequent record increase of informality and lack of dwelling.

The article sought articulations between a specific protection measure and singular bodies of a part of the population exposed to various social vulnerabilities and marked by racial inequality, which increases the need of rethinking the possibilities of protection in the pandemic. The intersectional dimension in this field of analyses dissolves the supposed universality of the prescriptions of prevention of contamination, including aspects of consubstantiality, for the effects of such materiality imbricated among gender, race and social class. Therefore, we

---

<sup>11</sup>A different sense was exploited in the essay *Próteses de Proteção* of Maria Lucas (2020). The author reports how trans bodies are already distanced from different forms of acquaintanceship in society and how masks in times of pandemic are responsible for protecting trans people, upon hiding part of their faces, they become one more shield (LUCAS, 2020).

must understand that the subjects comprised are placed in different social privileges and inequalities from their intersectional differences.

It should be stressed that this article did not have the intention of exhausting all aspects debated in the Brazilian public sphere around the Covid-19 pandemic, but to focus in the mask as a sociotechnical object. Thus, a series of other points could not be discussed. Among fundamental issues and which have not been approached there is the institution of the Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação contra a Covid-19 [National Operationalization Plan of Vaccination Against Covid-19]<sup>12</sup>. With the disclosure of the document and its implementation from January 2021, the disputes and discussions around the pandemic in Brazil are even more deepened and complexified.

Finally, one suggests, for subsequent studies, especially those of ethnographic basis, the intelligibilities around the multiple social senses and repertoires adopted by individuals in precarious territorialities such as the street and those in peripheral territories.

## References

AGAMBEN, Giorgio. (2003). *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. São Paulo, Iluminuras, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Distanziamento sociale: Sopa de Wuhan*. Roma: Quodlibet, 2020.

AGAMBEN, Giorgio. *A medicina como religião*. Davi de Conti (tradução). GLAC edições, 3 de maio de 2020. Disponível em: <<https://www.glacedicoes.com/post/a-medicina-como-religiao-giorgio-agamben>>. Acesso em: 10 jul. 2021.

ANTUNES, Ricardo. *Coronavírus: o trabalho sob fogo cruzado*. São Paulo: Boitempo, 2020.

BECCARI, Marcos Namba. *Morrer para sobreviver: o vírus que somos*. Conjectura: Filos. e Educ., Caxias do Sul, RS, (25), 11, 2020.

BIRMAN, Joel; SEIXAS, Cristiane Marques. *O peso do patológico: biopolítica e vida nua*. Hist. Ciênc. Saúde-Manguinhos, 19 (1), 13-26, 2012.

---

<sup>12</sup>Available at: <https://www.gov.br/saude/pt-br/coronavirus/publicacoes-tecnicas/guias-e-planos/plano-nacional-de-vacinacao-covid-19/view>. Accessed on: August 10<sup>th</sup>, 2021.

BRAH, Avtar. *Diferença, diversidade, diferenciação*. Pagu, Campinas, n. 26, p. 329-376, junho de 2006. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332006000100014>>. Acesso em: 03 nov. 2019.

BRETON, David Le. *O corpo e as novas tecnologias*. Entrevista com David Le Breton, publicada na revista IHU On-Line, número 121, de 1-11-2004. Disponível em: <<http://bit.ly/2ePh6xO>>. Acesso em: 02 mai. 2021.

BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2007.

CANAL HISTÓRIA. *A breve história da máscara*. [online], 2021. Disponível em: <<https://canalhistoria.pt/blogue/a-breve-historia-da-mascara/>>. Acesso em: 09 de ago. de 2021.

CAPOVILLA, Cristiano; PALÁCIO, Fábio. *Visões da pandemia: as teses de Giorgio Agamben como idealizações do Ocidente*. Princípios, 1 (160), 2020.

CASSAL, Milena Cassal; FERNANDES, Talita. *A população negra em situação de rua e a Covid-19: vidas negras importam?* Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia, v. 8, n. 1, p. 97-104, 2020.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CONSELHO FEDERAL DE ENFERMAGEM (COFEN). *Brasil ultrapassa EUA em mortes de profissionais de Enfermagem por Covid-19*. Disponível em: <[http://www.cofen.gov.br/brasil-ultrapassa-eua-em-mortes-de-profissionais-de-enfermagem-por-covid-19\\_79624.html](http://www.cofen.gov.br/brasil-ultrapassa-eua-em-mortes-de-profissionais-de-enfermagem-por-covid-19_79624.html)>. Acesso em: 08 mai. 2020.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos feministas*, 10(1), 17, 2002.

EXAME. *Em campanha, profissionais de saúde são transformados em super-heróis*. Revista Exame, 2020. Disponível em: <<https://exame.com/marketing/em-campanha-profissionais-de-saude-sao-transformados-em-super-herois/>>. Acesso em: ago. 2020.

FASSIN, Didier. Biopouvoir ou biolégitimité: splendeurs et misères de la santé publique. In: M. C. Granjon (Ed.). *Penser avec Michel Foucault: théories critiques et pratiques politiques*. Paris: Karthala, 2005.

FERNANDES, Adriana. *Coronel Vírus chegou*. Notas etnográficas sobre a Covid-19 entre vulnerabilizados da cidade do Rio de Janeiro. Sex., Salud Soc. Rio de Janeiro, n. 35, p. 7-34, aug. 2020.

FERREIRA, Suiane Costa. *Do perigo em se criar heróis: a desumanização dos profissionais da saúde em meio à pandemia*. Debates em Educação: Maceió, vol. 12, n. 28, set./dez de 2020. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/349115559\\_Do\\_perigo\\_em\\_se\\_criar\\_herois\\_a\\_desumanizacao\\_dos\\_profissionais\\_da\\_Saude\\_em\\_meio\\_a\\_pandemia](https://www.researchgate.net/publication/349115559_Do_perigo_em_se_criar_herois_a_desumanizacao_dos_profissionais_da_Saude_em_meio_a_pandemia)>. Acesso em: mar. 2021.

FLOHR, Carsten. *The Plague Fighter: Wu Lien-teh and the beginning of the Chinese public health system*. In: *Annals of Science*, 53:4, pp. 361-380, 1996. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/00033799608560822>>. Acesso em: abr. 2021.

FONSECA, Cláudia. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000.

FORTUNA, Cinira. *Nem heróis, nem novo e nem normal: a pandemia e as práticas profissionais da enfermagem*. *Brazilian Journal of Nursing (On-line)*, 19(2), 2020. Disponível em: <<https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/biblio-1152112>>. Acesso em: 15 fev. 2022.

FOUCAULT, Michel. “*O sujeito e o poder*”. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, p. 231-249, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Grall, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HAN, Clara. *Experience: Being Policed as a Condition of Life (Chile)*. In: Didier Fassin (Ed.), *Writing the World of Policing The Difference Ethnography Makes*. (pp. 162-183). Chicago, EUA: University of Chicago Press, 2017.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019. p. 244.

KLINTOWITZ, Daniele; MOREIRA, Felipe; TAVARES, Jéssica. *A pandemia da desigualdade: de olho num outro futuro*. *Nexo Jornal, Seção Nexo Ensaio*, 2020. : <<https://www.nexojornal.com.br/ensaio/debate/2020/A-pandemia-da-desigualdade-de-olho-num-outro-futuro>>. Acesso em: 31 mar. 2020.

LUCAS, Maria. *Próteses de Proteção*. *Serrote - Uma Revista de Ensaio, Artes Visuais, Ideias e Literatura*. Instituto Moreira Sales. Vol. 35-36, nov. 2020. Disponível em: <<https://www.revistaserrote.com.br/2020/11/resultado-do-concurso-serrote/>>. Acesso em: 17 jan. 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel pedagogia do vírus (Pandemia Capital)*. São Paulo: Boitempo, 2020. p. 35.

LUIZ, Ramon. *O Estado de Exceção como paradigma de governo: a pessoa humana a partir de uma leitura em Giorgio Agamben*. *Colóquio de Ética, Filosofia Política e Direito*, 2016. Disponível em: <<https://online.unisc.br/acadnet/anais/index.php/efpd/article/view/15003/0>>. Acesso em: ago. 2021.

MAIA, Rosemere S., MAIA, Carlos. E. S. *Cura ut Valeas! Múltiplos usos e faces das máscaras em tempos de pandemia*. *Ateliê Geográfico*, 14(2), 29-50, 2020.

MBEMBE, Achille. *O direito universal à respiração*. Trad. Ana Luíza Braga. São Paulo: N-1, 2020. Disponível em: <<https://n-1edicoes.org/020>>. Acesso em: ago. 2020.

MOREIRA, Wanderson; *et al.* *Mental Illness in the General Population and Health Professionals During Covid-19: A Scoping Review*. Texto & Contexto - Enfermagem, 29, 2020.

ORNELL, Felipe, *et al.* *The impact of the COVID-19 pandemic on the mental health of healthcare professionals*. Rio de Janeiro, Caderno de Saúde Pública, v. 36, n. 4, p. 01-06, 2020.

PIRES, Roberto. *Os efeitos sobre grupos sociais e territórios vulnerabilizados das medidas de enfrentamento à crise sanitária da COVID-19: propostas para o aperfeiçoamento da ação pública* (Nota técnica n. 33). Brasil: Diretoria de Estudos e Políticas do Estado, das Instituições e da Democracia, 2020. Disponível em: <<http://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/9839>>. Acesso em: 11 mai. de 2020.

PRECIADO, Paul. *Aprendendo do Vírus*. Trad. Ana Luiza Braga e Damian Kraus. 2020, 15 páginas. Disponível em: <[https://pospsi.com.br/wp-content/uploads/2020/09/TEXTOS\\_7-Paul-B.-Preciado.pdf](https://pospsi.com.br/wp-content/uploads/2020/09/TEXTOS_7-Paul-B.-Preciado.pdf)>. Acesso em: 09 ago. 2020.

RIBEIRO, Rita. *A máscara sem metáfora: biopolítica e micro-práticas na pandemia de COVID-19*. 2020. In: *A Universidade do Minho em tempos de pandemia*. Uminho Editora. Manuela Martins Eloy Rodrigues (org.)

RODRIGUES, Cristiano. *Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil*. Seminário Internacional Fazendo Gênero, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Comunicação da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 16 a 20 de setembro de 2013. Anais do Evento.

ROSA, Susel, O. *Estado de exceção e vida nua: violência policial em Porto Alegre entre os anos 1960 e 1990* (Tese de Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, Brasil, 2007.

RUIZ, Castor Mari Martín. *O Estado de Exceção e a pandemia mascarada*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598874-o-estado-de-excecao-e-a-pandemia-mascarada-artigo-de-castor-bartolome-ruiz>>. Acesso em: 14 mai. 2020.

SANTOS, Kionna, O. B.; *et al.* (2020). *Trabalho, saúde e vulnerabilidade na pandemia de COVID-19*. Cadernos de Saúde Pública, 36(12), 2020. Doi: 10.1590/0102-311x00178320.

SANTOS, Lucas; MATOS, Gabriel de; PEDRO, Rosa. *Máscara e homem negro: entre o contágio e o racismo em um regime necropolítico*. Psicologia & Sociedade, n. 32, 2020.

SCHMIDT, Beatriz; *et al.* *Saúde mental e intervenções psicológicas diante da pandemia do novo coronavírus* (COVID-19). Estudos de Psicologia (Campinas), 37, 2020.

SEGATA, Jean. *Covid-19, biossegurança e antropologia*. Horizontes Antropológicos [online]. 2020, v. 26, n. 57, pp. 275-313. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-71832020000200010>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

VAZ DE ALMEIDA, Cristina., BRITO, Rui., MARTINS, Patrícia. *Olhos & Máscaras: a importância da comunicação com os olhos e corpo pelos profissionais das áreas da saúde e educação*. Lisboa: APPSP/ISCE Douro, 2021.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo (tradução). Título original: *Un féminisme décolonial*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WHO. *Coronavirus disease (COVID-19): Masks*. World Health Organization [on-line], 2020. Disponível em: <<https://www.who.int/news-room/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19-masks>>. Acesso em: fev. 2021.

## HOW TO REFERENCE

SANTOS, Helen Barbosa dos; OLIVEIRA, Aline Passuelo de. The hero's mask: invisibility in times of pandemic. *Latitude*, Maceió, v. 15, n. 2, p. 140-162, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/lte.2021.n.2.13528>

## Vade retro, Corona! Sobre corpos, espacialidades, ataque demoníaco e rituais de exorcismo em tempos de pandemia

### Vade retro, Corona! About bodies, spatialities, demonic attack and exorcism rituals in pandemic times

#### **Rosemere Maia**

Professora Convidada no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFJF.

Professora Titular

Aposentada da ESS/UFRJ.

Doutora em Geografia pelo PPGEU/UFRJ.

E-mail: [rosemaia@terra.com.br](mailto:rosemaia@terra.com.br)

#### **Resumo**

O presente artigo apresenta reflexões a respeito do modo como o Coronavírus – tratado metaforicamente como Diabo –, introduziu-se no cotidiano de todos os habitantes do Planeta, alterando formas de apropriação e vivências espaciais, impondo novas rotinas e práticas ritualizadas, gerando medo e incertezas em relação ao futuro. Vexação, obsessão, possessão e infestação – expressões de ataque demoníaco derivadas da tradição católica –, serão aqui “secularizadas”, assim como os rituais referidos no texto romperão com barreiras que contrapõem racional e lógico *versus* não racional e místico. As diferentes áreas/instâncias da vida em que o Coronavírus exerceu seu poder (para além da saúde, *stricto sensu*) merecerão problematização, tendo como elementos empíricos dados derivados de um questionário on-line aplicado a usuários do Facebook, além de “memes” que estiveram presentes, durante 2020, na mesma rede social.

**Palavras-chave:** Pandemia, Coronavírus, Rituais, Exorcismo, Espacialidades.

### **Abstract**

The article herewith puts forward considerations on how the Coronavirus – metaphorically treated as “the Devil” – has mingled with peoples’ ordinary lives worldwide, changing forms of appropriation and spatial experiences, imposing new ritualized routines and practices, bringing about fear and uncertainty about the future. Vexation, obsession, possession and infestation – expressions of demonic onslaught embedded in the Catholic tradition – will here be “secularized.” Likewise, the rituals referred in the text will break down barriers that oppose the rational and logical versus the non-rational and mystical. The different areas or instances where the Coronavirus has weighed down its power beyond the area of health (in its strict sense) will demand critical thinking based on empirical data included in an online questionnaire addressed to Facebook users, in addition to “memes” that have been added since 2020.

**Keywords:** Pandemics, Coronavirus, Rituals, Exorcism, Spaciality.

### **Introdução – quando o Diabo se apresenta**

“Eu sou aquilo a que tudo se opõe” (Pessoa, 2004).

O Coronavírus (SARS-COV-2) e a Covid-19, doença por ele provocada, têm feito parte de nossa realidade desde fevereiro de 2020, quando, oficialmente, ocorreu o registro do primeiro caso no país. Desde então<sup>1</sup>, já foram contabilizados cerca de duzentos e trinta milhões de casos confirmados no mundo, com quase quatro milhões e oitocentos mil mortos. Só no Brasil, já estamos na casa dos seiscentos mil óbitos,

---

<sup>1</sup>O presente artigo foi finalizado em 13 de setembro de 2021, antes do aparecimento da variante Ômicron, detentora de um alto potencial de contágio, que fez disparar o número de infectados por todo o mundo, levando a OMS, a comunidade científica, profissionais de saúde e muitos governantes a reforçarem a importância de manutenção de medidas restritivas/preventivas.

número que coloca o país em um nada honroso segundo lugar no *ranking* das nações mais atingidas, perdendo apenas para os Estados Unidos.

Cientistas do mundo têm se dedicado freneticamente ao desenvolvimento/produção de vacinas e/ou medicamentos capazes de conter o avanço da pandemia e, conseqüentemente, de sua letalidade. Já houve várias conquistas neste sentido, embora ainda se constate um acesso desigual aos imunizantes, tendo as nações mais ricas largado na dianteira e, de alguma forma, conseguido resultados mais favoráveis, sobretudo no que se refere à diminuição do número de óbitos e de ocupação de leitos de UTI. Ainda que as vacinas sejam vistas, no momento, como nossas maiores aliadas, sempre somos lembrados de que ela, sozinha, não nos isenta de outros cuidados, recomendados pela OMS (Organização Mundial de Saúde), por infectologistas, virologistas e demais especialistas, que seguem, basicamente, em uma mesma direção: a de que o enfrentamento da Covid-19 requer investimento em distanciamento social, no uso de equipamentos de proteção individual e na assepsia frequente das mãos. Malgrado tais recomendações é comum observarmos, principalmente nas ruas, pessoas que não se preocupam em seguir tais regras de ouro, sendo recorrentes atitudes que demonstram absoluta falta de empatia, de responsabilidade, de solidariedade, de autocuidado e de cuidado com o outro, resultando na dificuldade de combate ao vírus.

Em tempos em que os contatos mais próximos soam como potencialmente perigosos, as redes sociais se transformaram em um campo fértil para a percepção de como a pandemia impactou a vida de todos, independentemente de classe social, gênero, raça ou local de moradia, embora alguns grupos ou sujeitos sociais venham sofrendo seus efeitos mais perversos. Impotência, medo, solidão e incerteza são sentimentos que se apresentam de forma recorrente nas postagens e comentários realizados no Facebook, no Instagram e no Twitter.

A violência, o desemprego e a falta de perspectiva são igualmente retratados nas diferentes mídias como realidades que mostraram suas faces ainda mais cruéis neste momento, sobretudo entre segmentos que, em tempos de “normalidade”, já eram afetados por tais fenômenos, como mulheres, profissionais do sexo, negros, jovens, pobres, moradores de favelas e bairros periféricos. E quando um mesmo indivíduo se

“enquadra” em mais de uma destas “categorias”, o efeito devastador tem sido ainda maior em sua vida.

Os novos desafios colocados pela pandemia, bem como hábitos que tiveram que ser alterados, tendem a mobilizar os internautas em termos de debates/polêmicas, sendo frequentes as referências às mudanças no mundo do trabalho (as principais delas são o trabalho remoto e o *home office*) e no processo de ensino-aprendizagem – em que estudantes e professores tiveram que se adequar às aulas on-line. As rotinas familiares igualmente foram alteradas, sendo exigida de todos os membros da família a assunção de tarefas que antes costumavam ser “terceirizadas” (sobretudo entre os segmentos médios e mais abastados), como a faxina da casa, o preparo das refeições, a compra, a higienização de alimentos e a organização da despensa. São patentes, da mesma forma, as expressões de frustração diante de projetos que precisaram ser adiados, abandonados ou redimensionados, como festas de casamento e aniversário, viagens, cursos, dentre outros.

Embora muitas postagens que pude acompanhar no Facebook já indicassem a dimensão dos impactos provocados pela chegada do Coronavírus nas diferentes dimensões da vida das pessoas, considere que apenas tomá-las como “objetos de pesquisa” não seria suficiente, pois quando alguém socializa determinado conteúdo nas redes sociais, em geral o que busca é a admiração, a aceitação, o engajamento e os *likes*. Segundo Deslandes e Coutinho:

Assim, o “outro” apresenta-se como uma audiência oculta, que constantemente medeia a forma de apresentação de si nas redes sociais. Não à toa, os estudos de Goffman retornam com força. Na pretensão de ser amado, apreciado e aplaudido, os indivíduos estariam submetidos ao que Sibilia chamou de “tirantias da visibilidade”, tendo de estilizar e cultivar suas imagens aos moldes de personagens da mídia audiovisual. A hipereposição torna-se assim uma característica intrínseca desta socialidade digital, numa projeção palinóptica, em que muitos vigiam muitos. (DESLANDES; COUTINHO, 2020, p. 3).

Percebi que não precisaria desconsiderar os *posts* feitos pelos meus amigos e amigas, mas seria importante ir além deles, visto que, de alguma forma, poderiam estar contaminados de modo indelével pelo “efeito plateia”. Eu desejava conhecer mais sobre a forma como enfrentavam a pandemia e, devo confessar, acreditava que

isso também me permitiria problematizar minha própria vida, situar-me diante de um contexto tão singular, exorcizar meus próprios demônios.

Desenvolver pesquisa social em tempos de pandemia, de fato, não se coloca como tarefa fácil. Percebo, em conversas com colegas e alunos, o quanto as Ciências Sociais e Humanas sentiram-se desafiadas ao longo deste último ano. As relações sociais foram impactadas e, por extensão e consequência, as disciplinas que se voltam para elas acabaram por ter que se redimensionar, adequando-se aos novos tempos, lançando mão de outros recursos e suportes metodológicos, utilizando-se ostensivamente da tecnologia para o estabelecimento de contato, rompimento de barreiras, aproximação aos sujeitos, em um momento em que isolamento e o distanciamento colocaram-se na ordem do dia. Em relação ao papel da tecnologia na pesquisa social, reporto-me novamente a Deslandes e Coutinho, que afirmam:

Essa mudança de paradigma em relação ao papel da tecnologia nas pesquisas sociais tem como principal desdobramento prático a tomada de consciência, por parte do pesquisador, de que a tecnologia tem esse duplo caráter: se por um lado ela é o lócus privilegiado onde os interlocutores desenvolvem suas interações, por outro ela auxilia na extração, mensuração e análise dos dados. Assim, todas as etapas da pesquisa serão mediadas pelo mundo digital, desde sua análise exploratória de reconhecimento do campo até a escrita do texto final, e neste percurso haverá pouca distinção entre o offline e o on-line. (2020, p. 4).

A alternativa que vislumbrei para me aproximar daqueles(as) que fazem parte da minha “rede” e desvendar os dilemas que a eles(as) se impunham naquele momento foi o questionário on-line, tendo clareza de que, como qualquer outro instrumento de pesquisa, possui vantagens e desvantagens, possibilidades e limites. Ele foi elaborado na plataforma Google Forms, o *link* disponibilizado através do Facebook, ficando acessível entre os dias 10 e 30 de setembro de 2020. Os respondentes não precisariam se identificar e foram devidamente informados sobre o uso que seria feito do material conseguido. No total, obtive 94 respostas, de um universo de cerca de 541 “amigos” e “amigas”.

Além das questões que visavam traçar um perfil dos respondentes e conhecer um pouco de suas rotinas e das novas demandas e expectativas colocadas (ou anuladas) diante/pela pandemia, inseri no questionário duas perguntas que tinham “memes” como possíveis respostas, tendo em vista a percepção de que, em muitas ocasiões, eles assumiram um potencial de expressão das novas dinâmicas impostas

pelo Coronavírus. Parece uma ironia pensarmos que, ao surgirem, os “memes” sobre a pandemia acabaram assumindo um caráter viral, muitas vezes pandêmico, transmutando nossas dores e aflições em elementos risíveis, como se isso fosse capaz de expurgar todos os demônios que insistiam em nos confrontar.<sup>2</sup>

**Figura 1** - A “memificação” da pandemia.



**Fonte:** Facebook.

Uma fala trazida por Fernando Pessoa (2015) em “A Hora do Diabo” pareceu-me pertinente para sintetizar o sentimento da “humanidade” em relação ao Coronavírus: “sua presença neste universo é a de quem não foi convidado”. Alçado à categoria de demônio implacável e invisível, ele não somente impinge diferentes ataques aos nossos corpos, ao ambiente, aos nossos projetos de vida, como nos leva à busca e à adoção de práticas ritualísticas que, aqui, de forma metafórica, analisarei como estratégias de exorcismo.

---

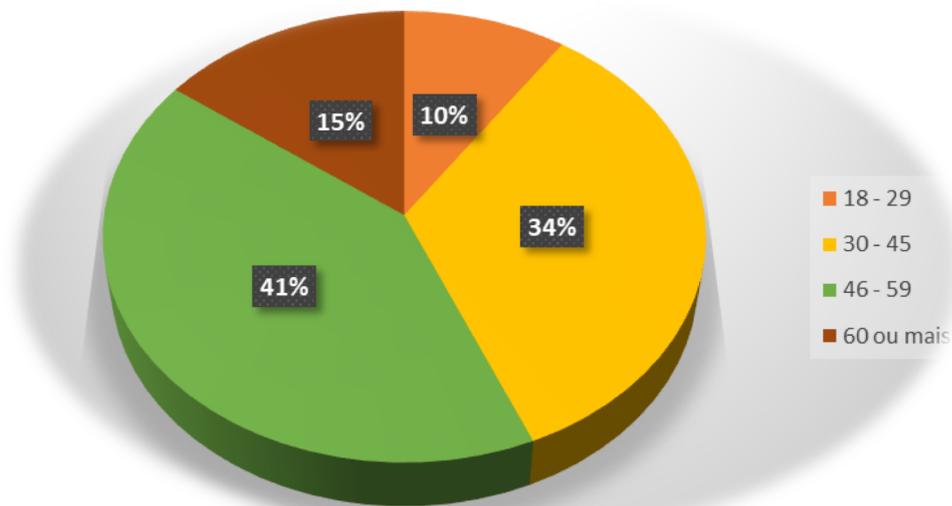
<sup>2</sup>Vale ressaltar que os “memes”, esse fenômeno da internet que se refere ao desfile de imagens, frases, *gifs*, vídeos ou qualquer outra forma de conteúdo que viraliza pelas redes sociais, *sites*, *e-mails* e aplicativos de mensagens, não apareceram apresentando a mesma conotação que possuem hoje. A origem do termo antecede à era da internet, tendo sido criado em 1976 pelo biólogo Richard Dawkins (2007, p. 330), que considerava o “meme” como equivalente cultural do gene, sendo a unidade básica de transmissão cultural que se dá por meio da imitação.

## 1. Construindo um perfil para além do perfil!

Embora o Facebook tenha incentivado seus usuários a produzirem seus próprios avatares, não foi a eles que recorri para conhecer com mais profundidade as características dos sujeitos pesquisados. Tampouco agi como *stalker* em busca de informações disponibilizadas em seus perfis na citada rede que, em geral, são pouco reveladores, seja em nome da manutenção da privacidade, seja em nome da preocupação com o “olhar do outro”.

Ao disponibilizar o questionário on-line, deixei claro que gostaria de ter como participantes da pesquisa somente pessoas com mais de 18 anos. Tal escolha não foi por desconsiderar o impacto da pandemia também sobre crianças e adolescentes, mas por acreditar que envolver tais segmentos talvez pudesse gerar situações conflituosas entre eles e seus pais/responsáveis, o que exigiria maior/melhor esclarecimento em relação a alguns temas tratados no instrumento de investigação e poderia trazer dilemas éticos que eu não conseguiria resolver, considerando o caráter da pesquisa.

Gráfico 1 - Faixa etária dos respondentes.



Fonte: Autora (2021).

Não me impressiona o fato de que o grupo que mais respondeu tenha sido aquele que se encontra na mesma faixa etária que eu – entre 46-59 anos, o que é compreensível, pois no meu perfil este é o segmento predominante. Chamou-me a atenção a baixa adesão de pessoas com idades entre 18-29 anos, que figuram em número significativo no grupo com quem mantenho amizade, principalmente alunos e ex-alunos. Estariam os jovens pouco dispostos a “refletir” sobre a pandemia, a falar sobre ela? Pergunta que permanecerá aqui sem resposta. Estranho é perceber que, em termos percentuais, ficaram atrás até dos idosos, que costumam ser mais refratários ou a ter mais dificuldades quanto à utilização das redes sociais e da tecnologia, sendo taxados, muitas vezes, de “analfabetos digitais”. Contudo, tal realidade talvez venha se alterando ao longo de um período tão atípico, incentivando-os à busca de atualização em relação aos meios informacionais. É fato que a pandemia provocou o distanciamento de seus entes queridos, sendo as redes sociais e os aplicativos de mensagens e comunicação os recursos utilizados para “matar a saudade”, estar mais perto dos filhos, netos e amigos – realidade que pude constatar dentro da minha própria casa ao observar o comportamento da minha mãe, que fez do *smartphone* e de seus aplicativos importantes aliados para interagir com parentes e colegas.

Quanto ao sexo, as mulheres mostraram-se mais disponíveis para responder à pesquisa, o que não indica necessariamente que tiveram mais tempo que os homens para dedicarem-se a tal empreitada. Embora elas estejam presentes em maioria no meu rol de amigas (414 mulheres, representando 76%, versus 127 homens, representando 24%), em termos proporcionais foram as que, igualmente, mais se envolveram com a pesquisa. Foram 78 mulheres respondentes - 14,41% do total de amigos e 18,84% das amigas mulheres, contra 15 homens - 2,77% do total de amigos e 11,81% dos amigos homens.

As respostas das minhas amigas, vistas na sua globalidade, deixaram bem claro que não dispunham de muito tempo livre, mas que, apesar da sobrecarga de trabalho, abriram um espaço na “agenda” para responderem ao questionário. Pelo que pude constatar, foram elas as mais afetadas pela pandemia, já que abarcaram grande parte das tarefas domésticas praticamente sozinhas. Muitas das inquiridas, também mães, assumiram o acompanhamento das crianças nas aulas on-line, além de terem que dar

conta das atribuições derivadas de suas próprias atividades profissionais, seja quando as mantiveram presencialmente, seja quando partiram para o *home office*. 24 horas tornaram-se, de certo modo, insuficientes para tantas demandas e responsabilidades. Para várias “amigas” presentes na minha rede social, a experiência do trabalho em casa, provocada pela pandemia, quebrou o encanto daquilo que era sonhado por muitas, ou visto como uma grande vantagem: ter a possibilidade de contar com um horário mais flexível e, ao mesmo tempo, poder participar mais da criação dos filhos. A realidade mostrou-se bem diferente da expectativa, dada a dificuldade de gerenciamento do tempo, levando-as ao sentimento de impotência e à exaustão física e mental, a exemplo do que é sustentado por Sampaio:

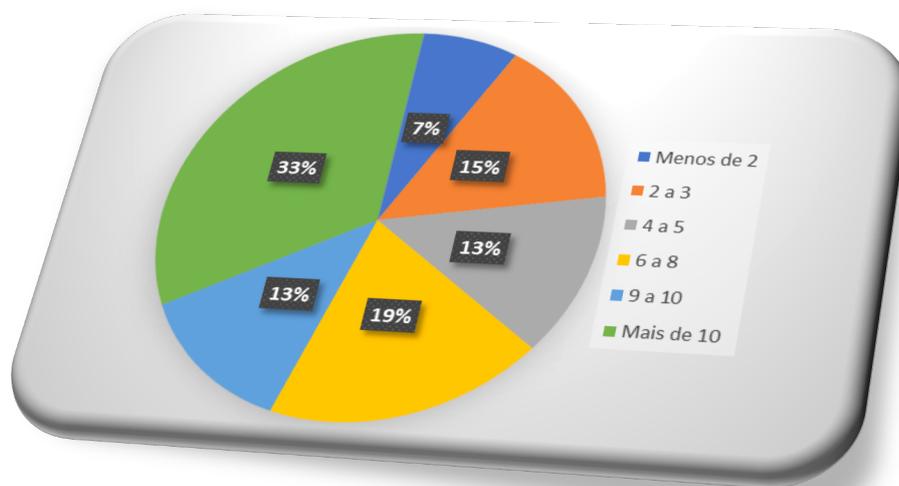
Ao fim da peça, ao apagar das luzes, com realidade posta, a mulher, e só ela, sabe da impossibilidade de ser uma Argonauta. Outros podem inferir, estudar, mas a dor é dela. Ainda que negue, que siga equilibrista por sendas, toda prosa e sorridente, sentir que o superpoder não existe, que é uma representação impositiva, causa angústia, desespero, desamparo e culpa. (SAMPAIO, 2020, p. 305).

Um dado importante em relação ao perfil dos respondentes refere-se ao fato de 68% deles estarem cursando ou já terem concluído um ou mais cursos de pós-graduação, 27% cursarem ou já terem finalizado algum curso superior e apenas 4,2% terem apenas o ensino médio. Olhados sozinhos, tais percentuais talvez não indiquem muita coisa, além de serem compatíveis com o que poderia se esperar de pessoas que fazem parte do “círculo de amigos” de alguém que possui perfil muito próximo ao daqueles que predominaram na pesquisa. Porém, se tais informações forem cruzadas com algumas extraídas de outros itens do questionário, elas serão capazes de nos dizer muito do que tornou a vivência da pandemia uma situação diferenciada (e talvez “privilegiada”) para estes segmentos, revelando algumas desigualdades, que teimam em se reproduzir no contexto social brasileiro.

50% dos inquiridos mantiveram seus vínculos empregatícios – muitos deles funcionários públicos que, presencialmente ou em *home office*, garantiram seus salários integrais, situação que em um momento marcado por grande instabilidade na economia soa como um alívio, uma preocupação a menos. Alteração nos rendimentos também não foi sentida pelos 18% que já se encontram aposentados. Drama maior tem sido vivido pelos que, como autônomos ou informais (6,38%),

tiveram suas atividades afetadas ao longo de 2020, bem como pelos desempregados (9,57%), que demonstraram sentimentos de incerteza e medo diante do porvir e total incapacidade de gerir o presente. Entre o restante (bolsistas e autônomos que afirmaram não terem sido, ainda, impactados pela conjuntura), foi possível constatar uma dificuldade de fazer planos e uma angústia recorrente, devido à imprevisibilidade que se apresenta quando o assunto é o futuro. Ficou patente, todavia, que a vivência da pandemia como um momento dramático, prenhe de incertezas, apareceu entre a maioria dos inquiridos, inclusive entre os mais “afortunados” - aqueles que gozam da segurança gerada pelo salário, pelos proventos da aposentadoria ou pelo emprego estável. E sobre isso, vale destacar que a renda familiar dos que responderam ao questionário é bastante alta, considerando que mais de 50% dos brasileiros, em 2020 e segundo dados do IBGE, viviam com um salário mínimo ou menos (índice que, certamente, teve uma piora em razão da pandemia).

**Gráfico 2** - Renda familiar dos respondentes, em salários mínimos.



**Fonte:** Autora (2021).

## 2. Sobre o ataque demoníaco...

Em um outro texto/artigo que escrevi (MAIA, 2020b), ainda no primeiro trimestre da pandemia, ressalté a potencialização do papel de abrigo assumido pela casa diante desta realidade tão particular. Sobretudo no início da crise sanitária global, o “confinamento” (ou distanciamento) foi levado mais a sério e, em casa,

colocávamo-nos em uma condição de quase apartação em relação ao mundo exterior. A rua, os espaços públicos, os estabelecimentos comerciais, os transportes coletivos e as escolas sofreram um brusco esvaziamento, em que cada um (que podia, obviamente), buscava proteger-se do vilão invisível, este Diabo extremamente perigoso e mortal ou, como sugeri no referido texto, daquele “inimigo cujas trancas, câmeras de segurança, cercas eletrificadas, guaritas ou quaisquer outros mecanismos não são capazes de evitar” (MAIA, 2020b, 115). Nosso medo era tão grande que, em certa medida, criamos ser possível transformar a casa em um verdadeiro *bunker* ou, talvez, em uma bolha asséptica, refratária à possessão pelo Coronavírus. Ele, contudo, mostrou-se implacável e, vencendo as barreiras físicas estabelecidas por portas e paredes, adentrou nossas vidas e nos atacou de diversas formas, submetendo-nos a toda sorte de sofrimento.

Na doutrina católica, segundo Sartin (2016, pp. 449-50), o ataque demoníaco pode se dar por meio da **vexação**, que é o momento em que o demônio causa feridas na saúde, nos bens, no trabalho e na vida afetiva da pessoa; pela **obsessão**, através da qual ele produz pensamentos repetitivos e destrutivos, deixando a pessoa prostrada, desesperada e, até mesmo, tentada ao suicídio; pela **possessão**, que, sendo o nível mais intenso da subalternização demoníaca, o indivíduo perde o controle do seu corpo sendo invadido pela alma das trevas, que fala e age por ele; e, por fim, através da **infestação**, que se configura como a fase na qual a ação diabólica se estende sobre as casas, os objetos e os animais da pessoa. Livrar a pessoa destes males exige o recurso ao exorcismo que, na qualidade de ritual de expurgação, “é o meio através do qual a sua presença [do Diabo] é designada, nomeada, assinalada” (SARTIN, 2016, p. 451).

Vale ressaltar que tanto o exorcismo quanto as diferentes expressões do ataque demoníaco aqui referidos não devem ser tomados de modo literal, em uma associação direta à tradição católica, mas penso que, enquanto metáforas, tais referências podem soar como interessantes. Cabe aqui abrir parênteses para dizer, a exemplo do sugerido por Lakoff e Johnson, que:

A metáfora está infiltrada na vida cotidiana, não somente na linguagem, mas também no pensamento e na ação. Nosso sistema conceitual ordinário, em termos do qual não só pensamos, mas também agimos, é fundamentalmente metafórico por natureza. (LAKOFF; JOHNSON, 2002, p. 45).

Assim, na qualidade de metáforas, é possível pensarmos os vários ataques que nos têm sido impingidos pelo Coronavírus (aqui elevado à categoria de demônio) como submissão ao sofrimento. E é sobre cada um deles que trataremos nas subseções a seguir.

## 2.1. Vexação

Entre aqueles que responderam ao questionário, a vexação foi o tipo de ataque mais mencionado, tendo sido percebida nos mais diferentes campos da vida. Daí, no presente artigo, ser ela a mais detalhada. Ficou evidente que o Diabo tem afetado seus corpos, comprometido sua saúde (tanto física, quanto mental), provocado danos irreparáveis nas suas atividades laborativas, na vida afetiva e relações familiares e de amizade, assim como nos seus projetos.

À exceção dos aposentados - 18%, como já informado anteriormente -, todos os demais sofreram algum tipo de impacto na dimensão do trabalho, seja em decorrência da alteração no modo de trabalhar (tendo a maioria passado a desenvolver suas atividades laborativas de casa, em regime remoto e/ou *home office*, para as quais não estavam preparados ou dispunham de condições ideais em seus domicílios), seja perdendo clientela, reduzindo ganhos/salários (autônomos ou “biscateiros”), seja sequer vendo perspectiva de ingresso ou retorno ao mercado formal de trabalho (situações vivenciadas, especialmente, pelos mais jovens, no primeiro caso, ou desempregados/informais, no outro).

No campo da vexação também se colocam todas as formas de evitação em relação ao outro que tiveram que desenvolver durante a pandemia, sendo as mais citadas aquelas que afastaram os filhos dos pais idosos, amigos, namorados, relações marcadas por beijos e abraços, que se tornaram práticas interdidas. Dentre os respondentes, 82% relataram que mantiveram total distanciamento social, criando estratégias de afastamento, inclusive dentro da própria casa, com aqueles com quem conviviam. Somente cinco entrevistados (5,3%) afirmaram continuar levando uma

vida normal, sem qualquer preocupação com o contexto pandêmico. Quanto aos demais, o distanciamento só foi rompido em situações excepcionais, em geral ligadas às demandas de trabalho, idas eventuais à farmácia, ao supermercado, ao banco, às consultas médicas, ou para responder à alguma necessidade apresentada por um familiar mais idoso ou com comorbidades, visando preservá-lo da circulação pelo espaço público, devido à sua maior vulnerabilidade.

Como forma de compensação do distanciamento, o acesso às redes sociais colocou-se como estratégia e, nesse contexto, os diversos usos que os respondentes fizeram delas confluem com o descrito por Cardoso e Lamy, que sugerem que elas se constituem a partir de:

Uma divisão possível em actividades de fortalecimento de laços sociais para com amigos e conhecidos (Mensagens, *Chats*, Alertas de Aniversários, Escrita na Parede), gestão de capital social (Procura de Amigos, Envio de Presentes, Jogos, Criação de grupos) entretenimento (*Quizzes* e Testes), expressão identitária (Colocação de Vídeos) e intervenção social (Apoio a Causas). (CARDOSO; LAMY, 2011, p. 79).

Através das redes sociais, durante a pandemia, tem sido possível amenizar a saudade, mas não a exorcizar por completo, dada a necessidade de manutenção do distanciamento social (sobretudo em respeito aos mais vulneráveis, como idosos e doentes crônicos). WhatsApp (76,3%), Facebook (63%), Instagram (52,1%), Zoom (44,7%), Google Meeting (44,7%) e Skype (9,6%) foram as plataformas/aplicativos mais mencionadas pelos inquiridos. Importante ressaltar que o maior destaque foi atribuído aos que permitem fazer reuniões, favorecendo, inclusive, que várias pessoas de uma mesma família ou grupos de amigos, bem como colegas de trabalho possam interagir, realizar festinhas e *happy hour*, tentando manter uma vida social ativa, na qual cada um permanece protegido dentro do seu próprio quadrado.

Muitas reuniões de trabalho, atividades escolares/acadêmicas migraram para este novo contexto – e, nestes casos, os encontros e as trocas assumiram uma função utilitária e compulsória, para além da dimensão afetiva, como verificado nas situações anteriores – e, por conseguinte, não foram encaradas com a mesma positividade observada nas interações realizadas entre familiares e amigos. Ao contrário, foram tratadas como um fardo.

Ainda no âmbito da vexação, o Coronavírus impôs a 45% dos respondentes algum tipo de conflito no contexto doméstico (ou vários deles, concomitantemente). O

mais mencionado foi aquele referente à distribuição das tarefas de casa (26,6%). As mulheres foram as que mais relataram essa situação. Apesar de todas as conquistas alcançadas por elas para além do espaço privado (como seu ingresso no mercado de trabalho e seu protagonismo político), a dimensão do cuidado, como já referi anteriormente, ainda lhe é imputada, quase que com exclusividade - seja em relação à casa, aos filhos, ao marido, ou aos pais<sup>3</sup>. Segundo Melo *et. al.*:

Essa mudança no papel feminino ao longo destas últimas décadas não teve como contrapartida uma transformação no papel masculino. Porque, na verdade, os papéis de cada ator social são desempenhados em interação com o outro, relação de troca e reciprocidade: se um muda, o outro tem que mudar. O papel feminino mudou sem que o papel masculino fosse fundamentalmente tocado. (MELO; *et al.*, 2007, 437)

Daí a razão principal dos dissensos, já que a maioria dos homens, quando muito, demonstraram-se dispostos a “ajudar”, e não a compartilhar. E isso, pelo que pude observar, fez uma enorme diferença na vida das minhas amigas do Facebook, já que as atividades ligadas ao cuidado somente foram realizadas pelos maridos e companheiros quando não chegaram a atrapalhar aquelas entendidas por eles como de sua competência. O pior é que, em várias situações, as crianças e os jovens acabaram por reproduzir comportamentos semelhantes e, da mesma maneira que os homens adultos, resistiram em “fazer a sua parte”. Nem o fato de todos estarem ali confinados, na experiência da “quarentena”, foi capaz de atribuir a visibilidade merecida ao trabalho doméstico, que impõe às mulheres horas a fio de dedicação, sem que tenham como contrapartida uma justa medida de seu valor no que toca à esfera da reprodução social. A seguir, dois “memes” que circularam na internet, naquele momento, bastante representativos desta situação.

---

<sup>3</sup>Em relação a essas e outras expressões das relações desiguais estabelecidas entre homens e mulheres, vale dizer que elas não se verificam só no Brasil. Os dados revelados pelo “Relatório de 2021 sobre a igualdade de gênero na UE”, publicado pela Comissão Europeia, é ilustrativo da questão, evidenciando um maior envolvimento das mulheres em atividades ligadas à saúde e à assistência social - 76% (logo, mais vulneráveis à contaminação pelo vírus e ao esgotamento físico e mental). Foram elas as que mais sofreram com o desemprego e que não conseguiram operar em *home office*, justamente por trabalharem em lojas, hospitais e cuidados de saúde. Para as mulheres, o trabalho doméstico consumiu grande parte dos seus dias, levando-as a gastarem, em média, 62 horas semanais no atendimento às crianças (contra 36 horas para os homens), ao passo que o cuidado com a casa lhes tomou 23 horas (contra 15 horas para os homens). Para mais detalhes, consultar: [≤https://ec.europa.eu/info/files/2021-report-on-gender-equality-in-the-eu\\_en>](https://ec.europa.eu/info/files/2021-report-on-gender-equality-in-the-eu_en). Acesso em: set. 2021.

**Figuras 2 e 3 - “Memes” sobre trabalho em casa.**



**Fonte:** Facebook (2021).

Esta discussão acerca do trabalho doméstico liga-se intimamente a uma outra dificuldade apontada por 20,2% dos inquiridos, que se refere à compatibilização entre atividades profissionais com atividades domésticas. Sobre isto, afirmam Mendes *et al.*:

A relação entre trabalho e rotina familiar é uma questão central para o *home office*. A percepção de atratividade do trabalho domiciliar costuma ter inicialmente maior impacto sobre indivíduos casados e com filhos, por acreditarem que terão mais tempo com a família ao economizar com o deslocamento até o posto de trabalho. Todavia, a proximidade com a família não significa que a pessoa conseguirá estar disponível e cuidar dos filhos a todo momento (TREMBLAY, 2002). A percepção sobre o equilíbrio entre tempo de trabalho e tempo livre ou familiar dependerá do tamanho da família e da habitação, do estilo de vida da família e da relação entre seus membros (BARROS; SILVA, 2010). De modo geral, o apoio e compreensão da família acerca da realidade de trabalho no domicílio, bem como o estabelecimento de limites entre as distintas rotinas (pessoal e profissional), são essenciais para que o ambiente seja saudável e equilibrado para ao trabalho (RAFALSKI; DE ANDRADE, 2015). (MENDES *et al.*, 2020, p. 168).

Os paradoxos que permeiam o *home office* – ou o trabalho remoto – parecem-me esclarecedores para a compreensão dos dramas vividos pelos inquiridos, sobretudo quando relacionamos a eles outras questões (ou conflitos) também relatadas (os), como a disputa por equipamentos entre os membros da família – adultos e crianças (e no contexto da pandemia, até os idosos) –, em um momento em que os

computadores, *smartphones*, *tablets*, tornaram-se fundamentais à conexão com o mundo exterior (seja para trabalho, compras, lazer, comunicação com amigos, jogos etc.); a falta de privacidade (levando a situações inusitadas, interferências familiares durante reuniões de trabalho, intromissão de olhares externos sobre o contexto doméstico – o que, para alguns, pode gerar desconforto).

**Figura 4:** - “Meme” sobre as “novas” formas de conexão com o mundo exterior.



**Fonte:** Facebook (2021).

**Figuras 5 e 6** - “Memes” sobre conflitos durante a pandemia.



**Fonte:** Facebook (2021).

O impacto que as redes sociais tiveram na vida das pessoas é sentido quando mencionaram o número de horas que se mantiveram conectados. Dentre os respondentes, somente cerca de 25% disseram passar menos de uma hora “plugados”; 26,6%, de uma a duas horas; 18,1%, de duas a quatro horas; 28,8% mais de quatro horas, alguns chegaram a mencionar que ficam conectados durante todo o dia. As redes sociais tornaram-se, para muitos, uma das principais “janelas para o mundo”<sup>4</sup> – nem sempre a mais segura –, já que, como bem sabemos, tanto podem conectar como podem provocar dissensos; podem informar, mas podem disseminar *fake news*; podem distrair ou, ao contrário, levar à dependência e à depressão. Este papel contraditório assumido pelas redes sociais e potencializado durante a pandemia é analisado pela pesquisadora Suely Deslandes, do Instituto Fernandes Figueira/FIOCRUZ:

Em primeiro lugar, o uso intensivo da internet pode gerar uma adição, um uso compulsivo, definindo uma dependência e centralidade do uso da internet em relação a qualquer outra ação cotidiana. A participação intensiva nas redes sociais também pode gerar um “excesso” de informação ou, em muitos casos, desinformação sobre a pandemia. O excesso de informação pode gerar ansiedade e a difusão da noção de um “medo global”, com ênfase no número de mortes e previsões das curvas de contágio. Por outro lado, a depender das redes a que se está vinculado, as redes sociais podem prover um conjunto de *fake news*, que descredibilizam a ciência, o conhecimento epidemiológico e as orientações sanitárias. No caso de crianças e adolescentes, o uso intensivo também pode aumentar as chances de sofrer e praticar violências na ambiência digital. (DESLANDES, 2021).

A suspensão e/ou o adiamento de projetos também foram mencionados de forma muito enfática e recorrente por parte dos(as) respondentes. Em uma das questões abertas apresentadas no questionário, muitos foram enfáticos ao expressar o desejo de retomá-los o quanto antes, tão logo as condições sanitárias permitam. Dentre os desejos/projetos mais mencionados, voltar a viajar foi aquele que obteve o maior número de menções. Se o associarmos a outros desejos como “voltar a ser livre”, “poder ir para a rua sem medo”, “passear pela cidade”, torna-se patente o quanto a pandemia

---

<sup>4</sup>Utilizo, mais uma vez, de uma metáfora ao me referir às redes sociais como janelas para o mundo. Compreendo, a bem da verdade, que elas, assim como outros “recursos” de comunicação, constituem fontes de mudança, valores, atitudes, formas de encarar o mundo, ideologias, olhares sobre o “outro”, mundos e futuros possíveis, a exemplo do que é sugerido por Cardoso e Lamy (2011, p. 74), tendo esta dimensão mais ampla ficado bastante evidente durante a pandemia.

alterou nossas referências espaço-temporais, o quanto constrangeu nossa mobilidade, quantas interdições impôs à nossa liberdade de ir e vir, quantas novas fronteiras (re)criou. O vírus foi capaz de colocar todos em uma situação tal de imobilidade, independentemente de classe social, em um contexto em que, segundo Bauman, “a mobilidade galga ao mais alto nível dentre os valores cobiçados – e a liberdade de movimentos, uma mercadoria sempre escassa e distribuída de forma desigual, logo se torna o principal fator estratificador de nossos tardios tempos modernos ou pós-modernos” (BAUMAN, 1999, p. 8). Tivemos que nos recolher à localidade. O “*stay home*” tornou-se, de certo modo, privilégio para aqueles, cujos limites de contato com o “exterior” passaram a ser as paredes, portas e janelas, e não mais os órgãos de controle migratório ou as aduanas, já que muitas fronteiras foram fechadas para evitar a circulação do vírus.

**Figuras 7, 8 e 9** – Memes sobre projetos e mobilidade.



**Fonte:** Facebook (2021).

Os mais expostos ao risco de contágio foram aqueles que, por força de suas atividades laborativas, continuaram a se movimentar pela cidade (entregadores, caminhoneiros, motoristas de ônibus, de transportes por aplicativos, profissionais de limpeza urbana, comerciários etc.), mantendo a roda da economia a girar, e, principalmente, os que estiveram na linha de frente de combate ao Coronavírus. A todos foi “concedido” o direito (ou imposto o dever) à mobilidade e, por gratidão ou cinismo dos que puderam se resguardar, foram alçados à categoria de “heróis da pandemia” – ainda que antes deste contexto nem todos tivessem seu valor devidamente reconhecido.

## 2.2. Obsessão

A obsessão – aqui tratada como o outro ataque feito pelo “Diabo invisível” –, foi igualmente experimentada pelos respondentes. Pensamentos repetitivos, negativos e o medo frequente de contágio pelo vírus e da morte, em função de complicações provocadas por ele, decorreram, segundo as respostas obtidas, de situações vistas como capazes de deixar a pessoa diante de maior vulnerabilidade. Neste sentido, a não utilização ou o uso inadequado de máscaras pelas pessoas nos espaços públicos foi encarada por 31,9% dos respondentes como motivo de pavor, seguida pela falta de vigilância por parte do Poder Público, de modo a fazer valer as medidas de combate ao Coronavírus (23,4%), a superlotação dos transportes públicos (12,8%), existência de pontos de aglomeração no bairro (12,8%), além de outros de menor relevância (como uso de elevador, circulação de estrangeiros pelo país etc.). Alguns “memes” circularam no Facebook, deixando claro este poder obsessivo do Coronavírus:

**Figuras 10 e 11** – “Memes” sobre situações de exposição ao vírus.



**Fonte:** Facebook (2021).

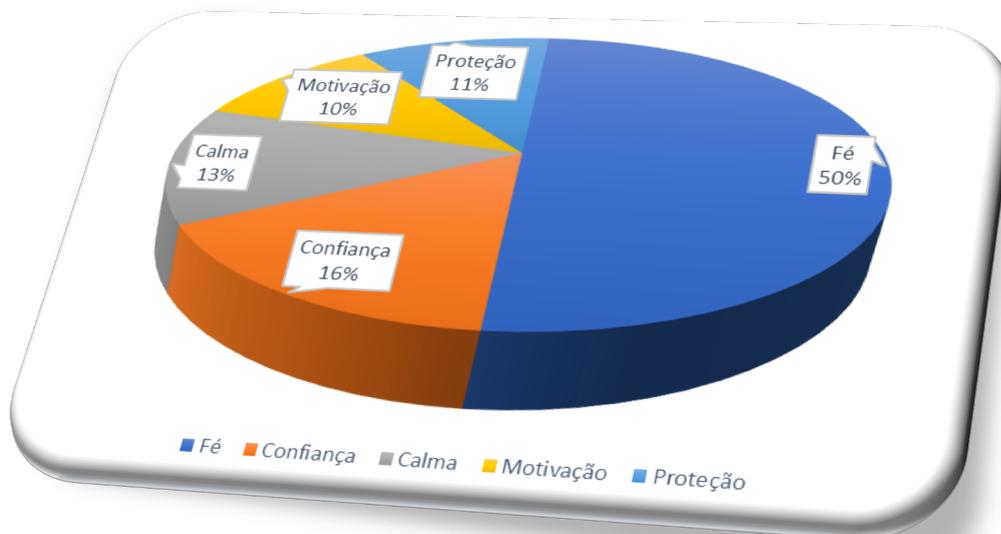
Especialmente em se tratando das máscaras, o relevo por elas assumido nas respostas dadas pelos(as) inquiridos(as) deve-se ao que, em um outro artigo, em coautoria, discutimos. No contexto da pandemia, elas tornaram-se vestimentas requeridas e compulsórias, redimensionando o próprio vestir que, tal como propõem Thieme e Eicher (1987), abrange:

Forma material, ato de vestir e significado sociocultural. Como forma material tem-se a própria máscara, seu uso e sua manipulação intencional relacionados à saúde pública; o ato de vestir nos conduz à produção e à obtenção das máscaras e ainda aos limites estabelecidos pelos governos, de diferentes esferas, à ausência de seu uso nos espaços públicos e coletivos; já o significado sociocultural se reflete na máscara como variável indicadora da posição do indivíduo na sociedade no tocante à sua possibilidade de aquisição deste artefato, ou ainda no modo como os sujeitos encaram a pandemia. (MAIA; MAIA, 2020, pp. 40-41).

Para aqueles que seguem as orientações oriundas das agências de saúde e/ou entidades científicas, manter-se diante de uma pessoa sem máscara pode significar estar suscetível ao contágio. Em muitas situações, este outro é visto como possível vetor da doença ou, nos termos que aqui sigo tratando, alguém cujo demônio já se apropriou do corpo, desejando estender seu domínio a outros indivíduos. Daí o medo ter se tornado um pensamento recorrente nesses tempos.

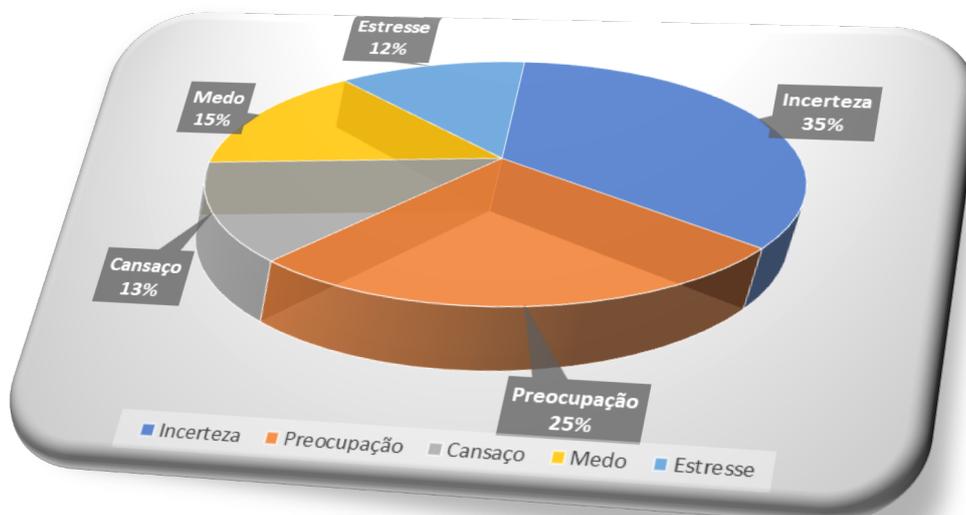
Mas ele – o medo–, não foi o único pensamento negativo e repetitivo surgido na pandemia. Indagados sobre a percepção a respeito do momento atual, dominou a sensação de enorme suscetibilidade a que o vírus submeteu toda a humanidade, afetando vários campos da vida (seja individual ou social). Os gráficos abaixo apresentam a frequência destes sentimentos, sendo que os respondentes puderam expressar até três, escolhidos de uma lista de 18, onde figuravam, dispostos de forma aleatória, aqueles supostamente “positivos” e “negativos”. Aqui, estarão representados os cinco mais referidos, em cada categoria:

**Gráfico 3** – Sentimentos/sensações positivos surgidos durante a pandemia.



Fonte: Autora (2021).

**Gráfico 4** – Sentimentos/sensações negativos surgidos durante a pandemia



Fonte: Autora (2021).

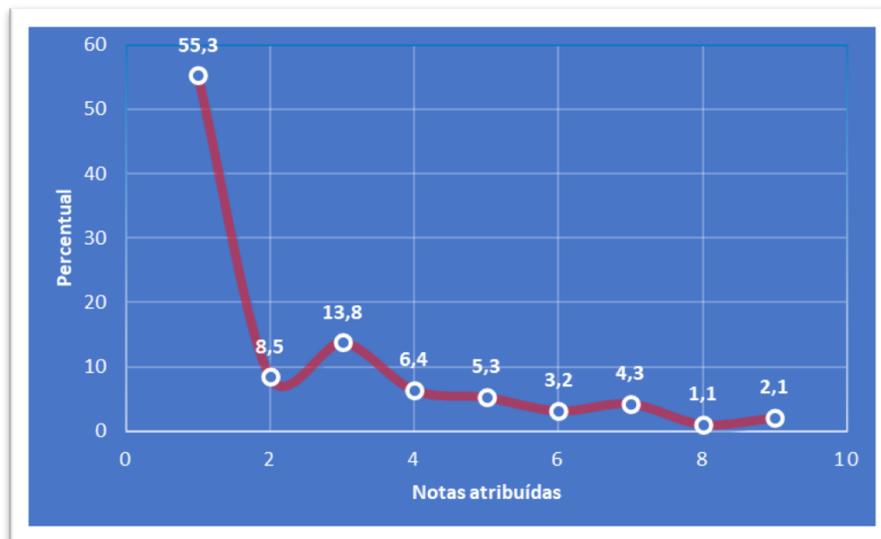
É notório que os sentimentos/sensações negativos, frutos do poder obsessivo assumido pelo Coronavírus, imobiliza cada um de nós, lança-nos em um mundo de incertezas quanto ao futuro. Bauman não viveu a experiência desta pandemia, mas

em sua obra “Medo Líquido” apresenta pistas para o entendimento de muitas das reações que temos frente a toda sorte de ameaças e constrangimentos a que ela nos impõe, colocando-nos em uma situação de impotência diante do Diabo, que nos parece onipresente e mortal:

O medo é mais assustador quando difuso, disperso, indistinto, desvinculado, desancorado, flutuante, sem endereço, nem motivos claros; quando nos assombra sem que haja uma explicação visível, quando a ameaça que devemos temer pode ser vislumbrada em toda parte, mas em lugar algum se pode vê-la. “Medo” é o nome que damos a nossa incerteza: nossa ignorância da ameaça e do que deve ser feito - do que pode e do que não pode - para fazê-la parar ou enfrentá-la, se cessá-la estiver além do nosso alcance. (BAUMAN, 2008, p. 8).

Estes sentimentos são potencializados, segundo os respondentes, em razão, principalmente, da novidade de viverem tal situação, do pouco conhecimento que ainda se tem em relação ao comportamento do vírus e das formas de combatê-lo de maneira eficaz e, principalmente, da atitude daqueles que deveriam afinar seus discursos e práticas às orientações emanadas da Ciência, mas que teimam em manter uma postura negacionista. Daí não serem surpreendentes os números resultantes da pergunta referente à avaliação da atuação dos governantes quanto ao enfrentamento do novo Coronavírus, conforme apresentado no gráfico abaixo, ficando evidenciada a insatisfação dos respondentes, em que mais de 50% a consideram sofrível, atribuindo nota 1. No outro extremo, não há ninguém que esteja plenamente satisfeito com as ações dos gestores e políticos, sobretudo em relação à atuação do Governo Federal, que teima em contradizer as evidências científicas e as orientações da Organização Mundial da Saúde. Muitos “memes” e *charges*, desde então, vêm sendo veiculados nas redes sociais, sendo um de seus principais alvos/protagonistas Jair Bolsonaro, nosso atual Presidente da República.

**Gráfico 5** – Avaliação quanto à atuação dos governantes no enfrentamento da pandemia – Notas de 0 a 10 (em %).



Fonte: Autora (2021).

**Figuras 12 e 13** – Memes sobre a postura dos governantes em relação à pandemia.



Fonte: Facebook (2021).

### 2.3 Possessão

O coronavírus tem (des)controlado nossos corpos, mortificado-os. A possessão – uma outra dimensão de ataque atribuída ao Diabo –, também foi experimentada por grande parte dos inquiridos. Somente 3,2% afirmaram não ter sofrido qualquer forma de alteração/transtorno na sua saúde ou nos seus hábitos cotidianos que possam

comprometê-la. Além da preocupação excessiva com a higiene pessoal – o que, pelos relatos/postagens feitos por alguns em seus perfis no Facebook, associados ao percentual de respostas ao questionário (62%), quase se assemelha ao TOC (Transtorno Obsessivo Compulsivo) –, as alterações no sono (55,5%), de peso (52,1%) e de hábitos alimentares (36,2%), além do sedentarismo (36%) e do envolvimento excessivo com atividades domésticas (40,4%) soaram aos inquiridos como marcas da pandemia, levando a algum nível de comprometimento dos estados de saúde física e/ou mental.

Embora a Covid-19, até a época de aplicação do questionário, supostamente não tivesse acometido 83% dos que se dispuseram a responder ao questionário (se tiveram, não chegaram a manifestar sintomas e também não se submeteram a qualquer tipo de teste), é fato que a possessão atribuída ao Coronavírus transcende a doença que lhe é associada diretamente: a balança está aí para demonstrar que muitos ganharam peso durante a pandemia, cresceram as fobias (pânico e agorafobia), os transtornos de ansiedade, a depressão, o uso abusivo de álcool – doenças do corpo e da “alma” que paralisam, mortificam os sujeitos. Whitaker, de certo modo na contramão desta perspectiva, tece considerações importantes ao tratar especificamente sobre tudo o que nos impacta emocionalmente durante este período tão excepcional:

Na verdade, quando lemos artigos que patologizam as respostas emocionais à pandemia, ficamos tentados a pensar: não seria um pouco anormal não nos sentirmos ansiosos ou inquietos nesses tempos de incerteza? Portanto, talvez a pandemia esteja nos oferecendo um referendo muito necessário sobre a patologização – e a medicação – das reações humanas comuns. [...] Em suma, a pandemia pode nos ajudar a redescobrir que sofrer em resposta a ambientes difíceis apenas significa que somos humanos. (WHITAKER, 2020, p. 30).

Alguns “memes” que circularam na internet, assim como “emojis”<sup>5</sup> que ganharam destaque ao longo de 2020, levam-me, de alguma forma, a considerar como pertinentes as reflexões feitas pelo citado autor. Nunca pude verificar, dentre os meus amigos de Facebook, tantas referências a imagens e pictogramas que remontavam à tristeza, ao pânico, à depressão, ao embotamento e à ansiedade, como ocorreu ao longo

---

<sup>5</sup>Sobre o destaque assumido pelos “emojis” ao longo da pandemia, consultar Maia (2020a).

do primeiro ano da pandemia. Em nenhum outro momento havia percebido tamanho uso de palavras como “surtado”, “estressado”, “deprimido”, “contaminado” e até “coronado”, antes deste período tão singular. É como se, de fato, o Diabo estivesse ali, manifestando-se como (des)controle dos corpos, provocando até males não passíveis de tratamento por via medicamentosa (quem sabe, por “exorcismo”!). Abaixo, alguns “memes” que circularam pelo Facebook durante o ano de 2020, inclusive nos perfis de alguns dos meus amigos:

**Figuras 14 e 15:** – “Memes” referentes à “possessão” dos corpos.



**Fonte:** Facebook (2020).

## 2.4 Infestação

A infestação, a última das formas de manifestação do poder demoníaco, tem gerado, desde o momento em que se reconheceu, no Brasil, o primeiro caso suspeito de contágio pelo Coronavírus, atitudes inusitadas (e jamais vislumbradas antes disto) em cada um de nós. A possibilidade de o Diabo fixar-se em superfícies, objetos, compras de supermercado, no ar que respiramos e, a partir deles, estender sobre nós seu poder devastador, levou-nos à adoção de uma série de medidas que, em determinadas circunstâncias, tornaram-se práticas ritualísticas.

**Gráfico 6** – Medidas adotadas em casa para afastar o Coronavírus:



Fonte: Autora (2021).

Alguns comportamentos que adquirimos durante a pandemia são tratados pela OMS e por especialistas como “regras de ouro” para o seu enfrentamento, como o distanciamento social, a lavagem frequente das mãos, a utilização de álcool em gel e o uso de máscaras, já anunciados ao longo deste artigo. Outros, acabamos por incorporar durante o período pandêmico: a limpeza constante de superfícies; a higienização de produtos que chegam por *delivery* ou que são comprados nos supermercados, feiras, farmácias ou quaisquer estabelecimentos comerciais; a evitação de contato direto com entregadores e prestadores de serviços etc. Quando o saco de arroz, o cartão de crédito, nossos calçados, as mãos de pessoas queridas e até as nossas próprias podem se transformar em hospedeiros do Diabo, tornando-o ávido por adentrar nossos corpos, o “exorcismo doméstico”, como aqui o chamarei, apresenta-se como fundamental.

**Figura 16** – Representação do “exorcismo doméstico”.



**Fonte:** Ilustração de Bárbara Maia (2021).

Considero importante frisar que as práticas derivadas das ameaças constantes a que o Diabo “Corona” nos submete tornaram-se ritualísticas e, enquanto tal, só podem ser entendidas se rompermos com perspectivas que polarizam duas maneiras de pensar e de viver, por vezes até irreconciliáveis: o racional e o lógico *versus* o não racional e o místico, como se fosse impensável a existência de nuances, havendo entre o preto e o branco muito mais que “cinquenta tons de cinza”. Além disso, só podemos considerar as práticas que passamos a desenvolver no ambiente doméstico como rituais, se estes forem extraídos do campo do sagrado, como muitos teimam em colocá-los como exclusividade. Os rituais existem em todas as sociedades e, de alguma forma, remetem a uma situação excepcional, a eventos especiais. Daí crer que o “exorcismo doméstico” direcionado ao Coronavírus possa assim ser tratado, em virtude da excepcionalidade do momento vivido por todos nós. Segundo Peirano, “quanto à natureza, os rituais podem ser profanos, religiosos, formais, informais, simples ou elaborados” (PEIRANO, 2003, p. 12). O que interessa, para que sejam tratados como tal, é que eles tenham uma forma específica, um certo grau de convencionalidade, de redundância, que combinem palavras e outras ações.

Aquilo que assumiu o caráter de ritual neste contexto da pandemia já era, de certo modo, presente no dia a dia, na sociedade, revelando suas representações e valores, mas foi ressaltado com a emergência do Coronavírus. É como se, neste contexto excepcional, estivéssemos, a todo instante, fazendo uma caricatura da nossa

própria vida através de práticas ritualizadas e, por intermédio delas, transmitindo conhecimentos, comunicando aos que nos cercam determinadas atitudes em relação ao combate ao vírus, revelando representações e valores em que acreditamos, ou no caso, em que temos sido orientados a dar maior relevo. Isto, em certa medida, corrobora com o que mencionam Silva *et al.*:

O ritual é uma forma de ação, sobretudo, maleável e criativa que, com conteúdos diversos, é utilizada para várias finalidades. Os elementos que entram no ritual já existem na sociedade, fazem parte de um repertório usual, mas são, então, reinventados. Se o ritual possui características marcantes de estereotipia, redundância, condensação e, às vezes, formalidade, esses são traços de eventos sociais em geral – no ritual eles apenas são reforçados. Rituais são, portanto, um tipo especial de evento, mas não qualitativamente diferente daqueles considerados usuais. (SILVA; *et al.*, 2009, p. 12).

No enfrentamento ao (pan)demônio, as regras de higiene ganharam destaque e alguns itens de limpeza tornaram-se fundamentais em nossas vidas. Nunca se produziu e consumiu tamanha quantidade de álcool 70 (seja líquido, ou em gel). Cloro e água sanitária, água e sabão tornaram-se os recursos utilizados no “exorcismo doméstico”, assumindo um lugar que, no ritual católico, a cruz costuma ter posição central. Engraçado pensar que, na nossa cultura, desde a mais tenra idade, somos orientados/ensinados a ter hábitos de higiene, como lavar as mãos antes de pegar em alimentos, depois do uso do banheiro, ao chegar da rua. Sempre soubemos que poderíamos, caso assim não agíssemos, contrair verminoses, ingerir bactérias, ter contato com vírus. Mas em tempo algum os cuidados com a higiene tornaram-se tão ritualísticos como agora. Em nenhuma outra ocasião tivemos a sensação de que algo, mesmo já tão presente no nosso cotidiano, assumisse uma condição tão excepcional (talvez até caricata) em função da forma como tem se imposto e sido tratado por cada um de nós.

Andando pelos corredores do meu prédio, vejo calçados diante de cada porta. Tirar os sapatos antes de entrar em casa já era uma prática comum em muitas sociedades, não só por uma questão de higiene (já que o hábito de limpar ou tirar os sapatos ao entrar em casa pode reduzir em até 85% a quantidade de toxinas, vírus e bactérias em um ambiente limpo e fechado), mas também por acreditarem que as más energias das ruas podem quebrar a harmonia do lar, visto como um lugar sagrado.

Para nós, este é um ritual que foi incorporado a partir da pandemia e, talvez, até permaneça para além dela.

Por consequência da introdução tão abrupta de certas práticas ao nosso cotidiano e, de certo modo, da dificuldade de lidarmos com o estresse e a pressão gerados por elas, o “exorcismo doméstico” também tem sido representado pela forma de “memes”. Alguns, que apareceram ao longo de 2020, trataram de forma irônica ou engraçada a forma como o demônio se apossou de nossas vidas, bem como os rituais repetidos várias vezes ao dia, levando-nos a confiar no poder do álcool, do cloro e do detergente, em associação à vassoura e ao vaporizador, como itens fundamentais de expurgação do “coisa ruim”.

**Figuras 17, 18 e 19** – Rituais domésticos.



**Fonte:** Facebook (2020).

### 3. Não há como concluir, pois o Diabo continua à solta

Já se passou mais de um ano, desde o momento em que iniciei minhas reflexões e apliquei o questionário. E o Coronavírus segue nos assombrando. Assim como nos escritos sagrados, o Diabo vem se transmutando (não em serpentes), assumindo outras formas (variantes) e colocando novos desafios à Ciência, aos gestores, aos profissionais de saúde. Ele, enquanto ser astuto e persuasivo, induz maliciosamente diferentes segmentos sociais a fazerem a sua vontade, levando-os a aglomerarem, a negligenciarem as regras de ouro capazes de combatê-lo. Talvez para se fortalecer, transforma em seus porta-vozes aqueles que insistem em negá-lo ou minimizar o seu poder e, para nos enganar e nos enredar ainda mais nas suas artimanhas, fala através deles:

A verdade, porém, é que não existo, nem eu, nem outra coisa qualquer. Todo este universo e todos os outros universos, com seus Criadores e seus diversos Satãs, mais ou menos adestrados, são vácuos dentro de vácuo, nadas que giram, satélites, na órbita inútil de coisa alguma. (PESSOA, 2004, p. 55).

A onipresença do Diabo “Corona” em todos os países do mundo e a dificuldade de combatê-lo eficazmente – dadas as ondas recorrentes de seus ataques – têm provocado, por vezes, tanto a emergência de um sentimento apocalíptico, como se estivéssemos na iminência do “fim do mundo”, quanto a referência ao “darwinismo” e, neste sentido, sobreviverão os mais fortes. Em uma ou na outra situação é como se estivéssemos fadados ao fracasso, posto que alguns parecem optar por viver “como se não existisse amanhã”. Na contramão dessas tendências, há os que insistem em combater ou proteger-se do vírus, buscando exorcizá-lo de suas vidas. Por isso, alto e bom som, gritam aos quatro cantos o “*Vade retro, Corona!*”, torcendo para que todo este (pan)demônio não os atinja mortalmente.

**Figura 20** – Representação do Diabo “Corona”.



**Fonte:** iStock Photo (2020).

Disponível em: <<https://www.istockphoto.com/br/vetor/personagem-do-v%C3%ADrus-angry-devil-corona-gm1219376919-356659723>>. Acesso em: set. 2020.

## Referências bibliográficas

BAUMAN, Z. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BAUMAN, Z. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

CARDOSO, Gustavo; LAMY, Cláudia. *Redes sociais: comunicação e mudança*. In: *Observare*. Universidade Autónoma de Lisboa. 2011. 2 (1). pp. 73-96. Disponível em: <[https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/13383/1/pt\\_vol2\\_n1\\_art6.pdf](https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/13383/1/pt_vol2_n1_art6.pdf)>. Acesso em: 08 jan. 2021.

DAWKINS, R. *O Gene Egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DESLANDES, Suely; COUTINHO, Tiago. *Pesquisa social em ambientes digitais em tempos de COVID-19: notas teórico-metodológicas*. In: *Caderno de Saúde Pública* 36(11), 2020, pp. 1-11. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/csp/v36n11/1678-4464-csp-36-11-e00223120.pdf>>. Acesso em: 08 jan. 2021.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metáforas da vida cotidiana*. Campinas: EDUC / Mercado de Letras, 2002.

MAIA, Rosemere. *A “vitória” dos emojis: sobre a força dos pictogramas em tempos de distanciamento social 2020a*. PILLAR M. G, TONIOL, R. (Org.). *Cientistas Sociais e o Coronavírus*. Tribo da Ilha: Florianópolis. Disponível em: [http://anpocs.com/images/stories/boletim/boletim\\_CS/livro\\_corona/Livro\\_Cientistas%20Sociais\\_eo\\_Coronavi%CC%81rus.pdf](http://anpocs.com/images/stories/boletim/boletim_CS/livro_corona/Livro_Cientistas%20Sociais_eo_Coronavi%CC%81rus.pdf) . Acesso em: 19 jun. 2021.

MAIA, Rosemere. *Feitiço do Espaço*. In: MOREIRA, Elaine; GOUVEIA, Rachel; GARCIA, Joana; ACOSTA, Luis; BOTELHO, Marcos; RODRIGUES, Mavi; KRENZINGER, Miriam; BRETTAS, Tatiana (Orgs.). *Em tempos de pandemia: propostas para defesa da vida e de*

direitos sociais. Rio de Janeiro: UFRJ, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Escola de Serviço Social, 2020b. pp. 112-118.

MAIA, Rosemere; MAIA, Carlos Eduardo S. *Cura ut Valeas! Múltiplos usos e faces das máscaras em tempos de pandemia*. In: Ateliê Geográfico - Goiânia-GO, v. 14, n. 2, ago/2020, pp. 29–50. Disponível em <<https://www.revistas.ufg.br/atelie/article/view/63589/35276>>. Acesso em: 15 ago. 2021.

MELO, Hildete Pereira de; CONSIDERA, Claudio Monteiro; DI SABBATO, Alberto. *Os afazeres domésticos contam*. In: Economia e Sociedade. Campinas, 2007, 16 (3): pp. 435-454. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-06182007000300006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-06182007000300006&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 15 fev. 2021.

MENDES, Diego; *et al.* *A realidade do trabalho home office na atipicidade pandêmica*. In: Revista Valore. 2020: 5. pp. 160-191. Disponível em: <<https://revistavalore.emnuvens.com.br/valore/article/view/655/456>>. Acesso em: 15 fev. 2021.

PEIRANO, Marisa. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 60.

PESSOA, Fernando. *A hora do diabo*. Assírio & Alvim, Lisboa, 2004.

SAMPAIO, Livia. *Mulheres brasileiras, isolamento e estado abusivo: sobreviveremos?* In: AUGUSTO, Cristiane Brandão e SANTOS, Rogerio Dultra dos (Organizadores). *Pandemias e pandemônio no Brasil*. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020. pp. 301-308. Disponível em: <<http://www.unicap.br/catedradomhelder/wp-content/uploads/2020/05/Pandemias-e-pandemonio%CC%82nio-no-Brasil.pdf>>. Acesso em: 22 jan. 2021.

SARTIN, Philippe Delfino. *A Igreja Católica, a possessão demoníaca e o exorcismo: velhos e novos desafios*. In: Temporalidades – Revista de História. 2016. Edição 21, 8 (2): 447-468. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/198461502126>>. Acesso em: 15 fev. 2021.

SILVA, Mariângela B. R.; *et al.* *Imagem e símbolo: momentos ritualizados e a estabilização da comunicação nas organizações*. In: Anais do XXII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Curitiba: s/p., 2009. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2009/resumos/R4-2430-1.pdf>>. Acesso em: 09 fev. 2021.

WHITAKER, Robert. *O impacto psicológico da pandemia: contra a patologização de nosso sofrimento*. In: AMARANTE, Paulo *et al.* *O enfrentamento do sofrimento psíquico na pandemia: diálogos sobre o acolhimento e a saúde mental em territórios vulnerabilizados*. Rio de Janeiro: IdeiaSUS/Fiocruz: 2020. pp. 28-30. Disponível em: <[http://www.ideiasus.fiocruz.br/portal/publicacoes/livros/Livro\\_O\\_enfrentamento\\_do\\_sofrimento\\_psiquico\\_na\\_Pandemia\\_1ed.pdf](http://www.ideiasus.fiocruz.br/portal/publicacoes/livros/Livro_O_enfrentamento_do_sofrimento_psiquico_na_Pandemia_1ed.pdf)>. Acesso em: 20 fev. 2021.

## COMO REFERENCIAR

MAIA, Rosemere. Vade retro, Corona! Sobre corpos, espacialidades, ataque demoníaco e rituais de exorcismo em tempos de pandemia. *Latitude*, Maceió, v. 15, n. 2, p. 158-189, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/lte.2021.n.2.13257>



*Revista do Programa de Pós-  
Graduação em Sociologia da  
Universidade Federal de Alagoas  
(Ufal)*

ISSN: 2179-5428

---

## **ARTIGOS LIVRES**

## Territórios do agronegócio e projetos de parcerias na educação

### Agribusiness territories and partnership projects in education

#### **Aloísio Ruscheinsky**

*Unisinos, docente jubilado do PPGCS, doutor em sociologia e pós-doutorado na UAB, Barcelona, Espanha. E-mail: [aloisioruscheinsky@gmail.com](mailto:aloisioruscheinsky@gmail.com)*

#### **Enaide Tereza Rempel**

*Secretaria Municipal de Educação de Sinop-MT, Doutora em Políticas Públicas e Formação Humana (UERJ). E-mail: [enaiderempel@hotmail.com](mailto:enaiderempel@hotmail.com)*

#### **Resumo**

Este artigo resulta de pesquisa no território do agronegócio, em que se analisou a relação entre as parcerias e as práticas sociais, em particular no campo da educação. Objetivamos apreender as estratégias de construção cotidiana de consenso e de obtenção de hegemonia a partir da responsabilidade social e a presença da noção de sustentabilidade em projetos ambientais de empresa transnacional. O problema de pesquisa trata da responsabilidade social como uma ideologia, mediada pelo discurso político-pedagógico do desenvolvimento sustentável, conjugando educação, legitimidade e hegemonia. A coleta de dados se baseou em documentação e entrevistas com docentes e gestores educacionais. A pesquisa concluiu que o projeto político-pedagógico corporativo viabilizou práticas associadas à homogeneização de condições diferenciadas de vida e às formas de invisibilizar tensões e conflitos no território.

**Palavras-chaves:** Estado. Agronegócio. Parcerias. Educação. Hegemonia.

#### **Abstract**

This article results from research in the agribusiness territory where the relationship between partnerships and social practices was analyzed, particularly in the field of education. We aim to apprehend the strategies of daily building consensus and obtaining hegemony based on social responsibility and the presence of the notion of sustainability in corporate transnational company's environmental projects. The research problem deals with social responsibility as an ideology, mediated by the political-pedagogical discourse of sustainable development, combining education, legitimacy, and hegemony. Data collection was based on documentation and interviews with teachers and

educational managers. The research concluded that the corporate political-pedagogical project made possible practices associated with the homogenization of differentiated living conditions and ways of making tensions and conflicts invisible in the territory.

**Keywords:** State. Agribusiness. Partnerships. Education. Hegemony.

## Introdução

A proliferação de vulnerabilidades, como efeitos do agronegócio, desafia a repensar as políticas públicas, os territórios em conflito, bem como os paradigmas para explicá-los. O planejamento de políticas de apoio à expansão e à intensificação da produção, por certo tem como reverso o apoio à política de consolidação de consenso em face da ordem social. Para refletir sobre essa realidade crucial, estudamos propostas e disputas culturais e territoriais, como processos históricos, provocando novos entendimentos sobre a natureza dos conflitos políticos.

Esse fenômeno, na sua aparência, tomado como um processo de desenvolvimento econômico, aparece como abstração e como condição para produção de riquezas, a reprodução da sociedade e a satisfação do consumo material. No entanto, essa abstração esconde o que, para além do imediato, está engendrada pelas categorias de reprodução desse sistema, que é alimentado pela produção em escalas da produção de mercadorias para auferir lucros, concentrar e acumular.

O presente artigo objetiva abordar, do ponto das Ciências Sociais, alguns elementos empíricos compreendidos a partir das mediações da relação empresa-escola, como parcerias que se apresentam enquanto discursos e práticas da instituição e dos sujeitos, desenvolvidos pela empresa transnacional Monsanto, que atua no ramo da agricultura, como fornecedora de agroquímicos a regiões de concentração do agronegócio.

O problema de investigação se reporta à retórica da responsabilidade social por parte das corporações, como uma ideologia apropriada aos interesses de classe que, por sua vez, encontra-se mediada pelo discurso político-pedagógico da promoção do desenvolvimento sustentável, em cujo interim articulam-se as perspectivas da educação ambiental, da legitimidade e da hegemonia. As proposituras da empresa

multinacional na região da presente pesquisa abrangem territórios considerados focos relevantes do agronegócio, cabendo ao investigador a interrogação se a modernização e a tecnologia podem encaminhar de forma realista os infortúnios gerados no âmbito da ordem social, sanitária e ambiental.

O percurso da investigação parte de levantamento dos programas e projetos educativos patrocinados pela Monsanto e desenvolvidos em alguns municípios do Estado do Mato Grosso entre os anos de 2009 e 2018. Foram selecionados municípios que despontaram, nos últimos anos no cenário nacional, como grandes produtores agrícolas das monoculturas de soja, milho e algodão, colocando o estado na dianteira desta atividade, em que se observou haver uma cobertura maior da empresa na proposição de projetos educacionais. A coleta de dados foi realizada junto às secretarias municipais de educação e a um grupo de escolas dos municípios envolvidos na pesquisa, que receberam projetos na modalidade Parcerias Público-Privadas, com o patrocínio da Monsanto.

Foram selecionados três municípios do estado do Mato Grosso e nestes, alguns projetos de parcerias, nos quais vasculhamos o material pedagógico impresso, coletando depoimentos a propósito das práticas quanto à sua execução. A coleta de dados da pesquisa foi realizada junto às secretarias municipais de educação e escolas selecionadas dos respectivos municípios, tendo como objeto os projetos educativos patrocinados pela Monsanto. Os sujeitos participantes do estudo foram escolhidos a partir de critérios estipulados previamente: deter função diretiva ou ser docente do ensino fundamental há, pelo menos, dois anos em escola pública, possuir nível superior, atuar decididamente em projetos de educação ambiental em parceria com a empresa. A partir destes critérios selecionamos como partícipes da pesquisa: a) 4 (quatro) unidades escolares; b) 02 (dois) coordenadores de projetos educativos das SME; 5 (cinco) coordenadores pedagógicos das unidades escolares e 07 (sete) docentes.

Os dados foram levantados por meio de entrevistas semiestruturadas e análise documental. Consideramos isso um número suficiente, visto que no desenho da pesquisa se subscreve a premissa de que cada indivíduo, paradoxalmente, totaliza um sistema social, ao mesmo tempo que representa uma diminuta parcela do todo, sendo reconhecido como sujeito enquanto localiza-se nas teias sociais. Cada um dos entrevistados elabora uma narrativa própria, de acordo com sua inserção no sistema

simbólico, o seu lugar social do discurso, se bem que as representações explicitadas são construídas coletivamente. As categorias operacionais construídas para a análise dos projetos e das entrevistas foram: a relação empresa-escola e a metodologia na abordagem de temas socioambientais. Um mesmo projeto de parceria fora desenvolvido em diferentes unidades escolares.

A partir da análise dos dados, procuramos identificar os mecanismos e as estratégias pelos quais a empresa coloca em prática o seu projeto político-pedagógico na Educação Básica, como uma ação política e social no sentido de obter hegemonia. No estado do Mato Grosso, a face mais visível da agressão ao meio ambiente é o desmatamento, que atinge principalmente os biomas cerrado e floresta na área da Amazônia Legal<sup>1</sup>, sendo também, o ponto de partida para os processos de entropia gerados com as atividades de monoculturas e agropecuária. Como tem sido amplamente noticiado, em 2020 houve um aumento considerável no desflorestamento no bioma amazônico. Esse cenário revela-se parte da totalidade complexa e sua dinâmica contraditória evidencia a desconexão crescente ou ausência da dialética nas relações sociais com a natureza, gerando de um lado o esgotamento dos recursos naturais pelas práticas cotidianas, da contaminação de rios, da extinção da fauna e da flora, do uso intensivo de agrotóxicos nas culturas; de outro lado, os conflitos ambientais originados das disputas pelos espaços e seus recursos naturais.

Ainda mais há que ser compreendido, do ponto de vista das Ciências Sociais, as lutas de resistência de grupos sociais pela posse e permanência no território e de usufruir dos bens naturais, que se encontram ameaçados pela interferência de atividades ligadas ao modelo de desenvolvimento dominante. A tendência insólita de valorização e reconhecimento dos diversos grupos sociais, por parte das políticas no estado tem levado a conflitos agrários e ambientais, provocados pelo processo de colonização e pelas formas de apropriação e uso do território pelo agronegócio.

A princípio, no contexto em estudo, a tecnologia é tida como ficção de ser capaz de resolver de forma realista todas as contrariedades, inclusive aquelas referidas à

---

<sup>1</sup>O desmatamento na Amazônia Legal desde 2012, cuja taxa tem oscilado anualmente, até que, em 2019, atingiu 9.762 km<sup>2</sup> de florestas, valor 30% superior ao registrado no ano anterior. Mato Grosso passou de 1.490 km<sup>2</sup> em 2018 para 1.685 km<sup>2</sup> em 2019, com posição de destaque entre os estados desmatadores. BNDES. Relatório de Atividades do Fundo Amazônia 2019. Brasília, 2019. Disponível em: <[http://www.amazonfund.gov.br/export/sites/default/pt/.galleries/documentos/rafa/RAFA\\_2019\\_port.pdf](http://www.amazonfund.gov.br/export/sites/default/pt/.galleries/documentos/rafa/RAFA_2019_port.pdf)>. Acesso em: dez. 2020.

sustentabilidade social, ambiental e econômica. A educação, no território em análise, enquanto política pública, é impactada pelo movimento do capital, cujo objetivo é a reprodução das relações sociais de produção na perspectiva da racionalidade econômica<sup>2</sup>. A responsabilidade social empresarial tornou-se o principal elemento de narrativa que materializa uma nova agenda social e ambiental (CÉSAR, 2008) assumida por ONGs, empresários e organizações da sociedade civil no sentido de atuar na formulação de políticas públicas, reconfigurando os meios e as formas de atuação do Estado na prestação de serviços a grupos sociais em condições de vulnerabilidade social. As parcerias público-privadas são compreendidas como instrumentos de implementação de políticas públicas (DIAS, 2014), que no atual contexto econômico, político e social assumem parte do papel do Estado, sob o discurso de descapitalização dele, em que o orçamento e as receitas são incompatíveis com as despesas.

### **1. A narrativa da responsabilidade social como ideologia de classe**

As parcerias público-privadas, ao redimensionar o papel do Estado na oferta da educação, delegando a setores da sociedade civil a sua efetivação e incorporando metas de responsabilidade social, inaugura um novo formato de assistencialismo e filantropia (CÉSAR, 2008; MASCARENHAS; COSTA, 2011), no contexto do atual estágio do capitalismo, em que os níveis de pobreza representam ameaças reais às relações de poder (LAYRARGUES, 2018). O debate que envolve a ascendência do protagonismo das empresas, na definição de políticas públicas, tem o intuito de demonstrar o caráter político-ideológico das ações corporativas para a produção de consensos, cujo elemento central da disputa hegemônica reporta-se ao estatuto da questão social e ambiental.

A responsabilidade social tornou-se o mecanismo que possibilita a “intervenção social dos empresários no curso do desenvolvimento do capitalismo no Brasil, em uma dinâmica de continuidade e mudanças” (CESAR, 2008, p. 199). Pode ser compreendido também como o principal elemento de narrativa que materializa uma

---

<sup>2</sup>O conceito utilizado por Enrique Leff (2009), diz respeito às políticas neoliberais que promoveriam o equilíbrio ecológico pela via do crescimento econômico orientado pelo livre mercado, retórica presente no conceito de desenvolvimento sustentável.

nova agenda social do empresariado, pelo qual, foram orquestradas as intervenções na esfera do Estado, nas políticas e nos serviços públicos, e no reordenamento das relações dialéticas da sociedade-natureza. Nesse sentido, concebe-se a responsabilidade social como ideologia da classe empresarial para legitimar<sup>3</sup> a política de parcerias junto à sociedade civil e reconfigurar algumas políticas de gestão ambiental. Tal narrativa se enquadra na perspectiva de um novo consenso, no qual a empresa assume o papel de colaborador direto do desenvolvimento social, discurso que lhe confere uma face democrática e humanista.

Um posicionamento na luta de classes impõe o movimento que engendra tais reordenamentos em que, de um lado, encontra-se o capital tentando se apropriar do Estado por meio de mecanismos reformados de intervenção político-social (FREITAS, 2012). E de outro lado, os trabalhadores mobilizados exercendo a mesma pressão sobre o Estado, e diante da classe burguesa, exigindo o reconhecimento de direitos. A queda de braço, aguçada pelo processo destrutivo das relações capitalistas geradoras de conflitos, leva a uma crescente intervenção corporativa no sentido de amenizar o cenário de fortes tensões políticas e sociais, incrementando e legitimando seus interesses (LAYRARGUES, 2018).

No curso do desenvolvimento do capitalismo no Brasil, vamos encontrar certo grau de intervenção de instituições da sociedade civil mediando as questões sociais. Quadro em que se percebem níveis diferenciados de intervenção de frações da classe dirigente em controlar as ações do Estado, impondo novos contornos às relações sociais. O assistencialismo e a caridade sofrem mutações e passam a desempenhar o papel de produzir consenso, amenizando as tensões sociais sempre que se impõe um novo estágio de desenvolvimento do capitalismo. Essa mutação no trato da questão social que, ora incide mais sobre o Estado, ora com uma participação maior da sociedade civil, pode ser compreendida como uma forma particular de construção de hegemonia. Um processo evidenciado na trajetória histórica do assistencialismo no Brasil, que nos leva a perceber as nuances da intervenção social dos empresários na relação entre Estado e sociedade.

---

<sup>3</sup>Uma parcela dos estudos acadêmicos reforça ou endossa esta legitimação ao destacar a relevância do nexos entre indicadores para o sucesso corporativo, como em Bordin e Pasqualotto (2013), e muitos outros.

Com a emergência da burguesia industrial<sup>4</sup>, a questão social que desde séculos era tratada enquanto filantropia e caridade de cunho religioso e de grupos específicos da sociedade civil, transcenderá para outra forma de assistência assumida enquanto dever no Estado de Direito. O novo ciclo de expansão do capitalismo exigiu a reconfiguração das ações do empresariado quanto à questão social e à sustentabilidade ambiental (ALTVATER, 2016), em que as tensões sociais serão administradas sob o discurso do bem comum e da paz social como mediação da nova correlação de forças colocada pelo desenvolvimento capitalista (LOUREIRO; LIMA, 2012). Existem períodos que correspondem a fases de redemocratização, nas quais o empresariado passa a compor com o Estado, nas atribuições sociais, como forma de produzir hegemonia subsidiada pelo consenso<sup>5</sup>. Como parte dessa reconfiguração foram criados os grandes complexos assistenciais de regulação da relação capital e trabalho. As ações sociais são de caráter privado, de acordo com Cesar (2008, p. 230), “visavam com isso adaptá-los aos ritmos e padrões de produtividade do trabalho, controlar e/ou diluir os conflitos e tensões que faziam emergir a crise na forma de dominação burguesa no país”.

A questão social constitui-se um componente fundamental da contrarreforma do Estado, demarcando os papéis a serem desempenhados pelo setor privado e pelo Estado, com características diferenciadas nas situações históricas. A partir de então, verifica-se a atuação direta das empresas na questão social (FREITAS, 2012), em um esforço de sanar as sequelas sociais, tendo por base a narrativa da inoperância do Estado com gastos sociais.

Sob a figura da empresa comprometida com a responsabilidade social, amplia o seu campo de atuação a todos os espaços de formação em escolas, sindicatos, setores públicos e privados, se utilizando de recursos públicos sob diversas formas, desde a barganha para a isenção no pagamento de impostos, até a associação às instituições

---

<sup>4</sup>O Estado da era Vargas assume o papel de investidor e financiador das condições de reprodução do capital, em que intensifica a manutenção, reprodução da força de trabalho e o seu disciplinamento, tentando resolver os conflitos pela adoção de uma política de massas, na qual a atividade assistencial é promovida com a participação das organizações patronais, cuja estratégia hegemônica era a harmonização dos interesses sob a forma de coesão social.

<sup>5</sup>De acordo com Gramsci (1987), o conceito de hegemonia política sugere a formação de um bloco histórico ou projeto político-cultural abrangente, em que as elites dirigentes exercem domínio e poder de interferência, especialmente no terreno da difusão das ideias. Ou seja, na visão de mundo ou no terreno em que os indivíduos tomam ciência dos fatos da sua realidade.

do Estado, se apropriando do fundo público. De acordo com Coutinho (2006, p. 192), “o grande objetivo atual das forças do capital, no Brasil e no mundo, é consagrar a pequena política e a pseudoética do privatismo desenfreado como elementos fundamentais e de um senso comum que sirva de base à sua hegemonia”. Combinam-se ou estão permeadas uma subjetividade e uma objetividade, como nos advertem Oliveira e Paoli:

A falência do Estado constitui a pedra de toque da privatização do público. Este aparece como desnecessário. E uma reforma do Estado que o faça parecer-se com essa objetividade subjetivada, vale dizer, com a empresa privada e com a experiência burguesa cotidiana, constitui a reificação quase necessária desse movimento. (OLIVEIRA; PAOLI, 1999, p. 72).

Desta forma, a narrativa da ineficiência do Estado reside na sua falta de capacidade de atuar enquanto corretivo, no sentido de manter a coesão para a reprodução social que as transformações sociometabólicas do capital exigem (MÉSZÁROS, 2015). Como mecanismo de produção de consenso social ganha visibilidade o discurso que incorpora a administração da pobreza e o desenvolvimento sustentável como retórica humanista, que na realidade encobre o caráter destrutivo da era do capital<sup>6</sup> em todas as dimensões (ALTVATER, 2014). A prática da responsabilidade social eleva o conceito da empresa ao *status* de empresa cidadã, transformando-se em colaboradora do desenvolvimento social do país (CESAR, 2008). Assim, a responsabilidade social pode ser compreendida como ideia que visa compatibilizar a eficácia na produção e na lucratividade aliada a investimentos sociais (MASCARENHAS; COSTA, 2011), tornando-se o pressuposto fundamental sob o qual emergem as parcerias enquanto instrumentos de produção de consenso.

O termo RS expressa também a força política do empresariado brasileiro, que, historicamente, percorre uma trajetória crescente, atingindo o seu patamar mais elevado, intensificando o seu protagonismo iniciado na década de 1990, e caracterizada pelo empenho da classe no processo de organização e de mobilização enquanto ação coletiva de natureza econômica e política (MANCUSO, 2007). Nesse patamar de acirramento das relações capitalistas, a intervenção de empresários na

---

<sup>6</sup>Esta dimensão, também denominada de “capitaloceno”, como na obra organizada por Moore (2016), com reflexão sobre a nomenclatura de “antropoceno” ou “capitaloceno”, tendo em vista a história da crise engendrada pela depredação, engendrada pelo capitalismo.

questão social reflete a contribuição decisiva para a produção de uma hegemonia a nível universal que, em tese, ultrapassa o patamar econômico-corporativo.

## 2. Desenvolvimento sustentável no discurso político-pedagógico

Os conceitos de sustentabilidade, contudo de modo primordial o de desenvolvimento sustentável, são readequados aos interesses do capital e passam a constituir-se na principal narrativa de legitimação. Em torno disso, o empresariado pretende promover o comportamento ético que se configura em ações de responsabilização social, no sentido de responder à problemática que envolve o desastre ambiental (LAYRARGUES, 2018; RUSCHEINSKY, 2019). Esta discussão tornou-se o grande veículo que baliza as ações do setor privado, que vem se organizando em redes e mobilizando diversos setores produtivos a se inserirem no jogo político para influenciar políticas públicas.

A crise ecológica e social tem em sua origem múltiplos fatores econômicos, sociais, ecológicos e culturais. Para Foster (2014), estamos diante de uma falha irreparável no metabolismo, ou seja, nas formas de ação, mediação e controle da relação entre as relações sociais e a natureza, que resultam das relações capitalistas de produção. Os fatores implicadores situam-se em políticas que emergiram em um outro ordenamento para o devassamento e o assolamento dos ecossistemas pela imposição e expansão do mercado consumidor, que transforma a terra em mercadoria<sup>7</sup>; e pela subordinação das diferentes formas de conexão dialética de relações sociais/natureza às exigências da produção capitalista (MARTINS, 2009).

A dinâmica dos modos de reprodução do capital se caracteriza pela reinvenção e pela elaboração de novos arranjos que alteram ou não reconhecem a dialética sociedade-natureza, as condições da subjetividade humana na reconfiguração do território (HARVEY, 2011; CORRÊA *et al.*, 2020). A retórica de uma política de agricultura sustentável da Monsanto, associada à proteção da biodiversidade e recursos naturais, tem como suporte um sistema de soluções tecnológicas, como a biotecnologia do melhoramento genético e da gestão agrícola (ALTIERI, 1999). Isto intensificaria a produção, gerando menos passivos ambientais. Com o direcionamento

---

<sup>7</sup>Os projetos de produção de *commodities*, como fontes de energia, constituem uma versão de transmutar tudo em mercadoria (BAUMAN, 2008; RUSCHEINSKY, 2014).

de ações nessa perspectiva, a empresa garante a competitividade dos seus produtos no mercado, levando à concretização das metas da empresa de produzir mais, sem intensificar às agressões ao meio ambiente.

A valorização e a promoção do agronegócio têm como sustentáculos os impactos positivos da engenharia da evolução agrícola, que opera por meio de plataformas e permite obter melhores rendimentos da lavoura, por meio de registro em forma de mapas e análises em tempo real das operações de plantio, pulverização e colheita. O manejo biológico de plantas daninhas e pragas, que permite preservar espécies animais, como as abelhas e demais insetos benéficos ao ambiente, se apresenta também como instrumento de preservação. Aspectos estes sob suspeição, devido ao largo uso de agrotóxicos.

A política de sustentabilidade socioambiental da Monsanto oculta os impactos socioambientais decorrentes da prática do agronegócio, que se encontram amplamente identificados e divulgados. Por exemplo, os impactos do direito de propriedade intelectual sobre a produção de sementes e insumos, que têm levado a maior dependência dos pequenos agricultores aos produtos dessas empresas, criando um monopólio que concentra a produção agrícola nas mãos dessas grandes corporações (ALTIERI, 1999).

Nesse contexto, os conceitos de sustentabilidade e de desenvolvimento sustentável, em qualquer análise de realidade, carecem de serem devidamente problematizados e desnudados no que diz respeito ao seu caráter polissêmico. Submetê-los à crítica pressupõe explicitá-los na diversidade de sentidos e nas interpretações que lhes são atribuídas na tentativa de acomodá-los a interesses variados. Os pontos a destacar de Elmar Altvater residiam em uma perspectiva de abordagem dialética, de acordo com Exner (2018), em que se analisam práticas sociais concretas, nas quais as relações sociedade-natureza são mecanismos recorrentemente negociados. Os mecanismos de tais mediações precisam ser acompanhados de informação, verificação, readequação ou modificação dos instrumentos teórico-conceituais. À educação cabe tornar-se o canal para evidenciar e tencionar o campo hegemônico no qual o conceito de sustentabilidade se encontra inserido, cujo papel é de produção de consenso.

Os impactos sociais que envolvem as altas tecnologias, como a biotecnologia, estão visivelmente voltados a atender requisitos e interesses das grandes corporações, em detrimento das demandas da maioria dos pequenos produtores. As altas tecnologias são pouco acessíveis a essa classe pelos altos custos de implantação e pelas variedades agrícolas que interessam às grandes corporações, como as espécies modificadas, cujo objetivo é colocar no mercado produtos diversificados e, assim, assegurar espaço no mercado. Com isso, há a redução do espaço para a comercialização e a exportação dos produtos da agricultura tradicional e de pequeno porte, favorecendo as monoculturas, gerando pobreza e desemprego no campo e destruindo os saberes milenares da agricultura familiar e camponesa.

A Monsanto forja a condição de empresa compromissada com a sustentabilidade socioambiental, investindo em tecnologias verdes, componentes de um discurso ideológico que visa “ecologizar” o crescimento econômico (LENZI, 2006). Fato que precisa ser visto com preocupação por conta dos riscos e das consequências ambientais, sociais e de saúde pública que a tecnologia aplicada à produção agrícola pode promover (CORRÊA *et al.*, 2020). Para Altieri (1999), os transgênicos, desenvolvidos para o padrão da monocultura, levam à homogeneidade genética, tornando vulneráveis os sistemas agrícolas. A uniformização da monocultura e da biotecnologia quebram a diversidade dos recursos genéticos, combinada com uma complexidade biológica, como base da sustentabilidade dos sistemas ecológicos. As ameaças à biodiversidade estão nas graves consequências das monoculturas, o que reflete diretamente na questão da soberania alimentar das populações, uma vez que, as culturas geneticamente modificadas acabariam por eliminar a longo prazo as variedades selvagens e nativas das quais depende a agricultura tradicional.

A reconfiguração das relações sociais no campo representa a tentativa desesperada de superação de contradições, adotando novas estratégias na acumulação (AKIMOVA *et al.*, 2016). Sob essa ótica, o debate sobre a problemática ambiental, situa-se no esgotamento no modo de intercâmbio e controle humano sobre as forças da natureza sobre o domínio do capital. A noção de sustentabilidade, como princípio ecológico, propõe questionar e reorientar tal dinâmica do desenvolvimento econômico, reorganizando os padrões de produção e consumo, traduzindo-se em um

modelo de desenvolvimento fundado nas condições e potencialidades dos ecossistemas e no manejo prudente dos recursos (SACHS, 2004; LEFF, 2009).

A origem do conceito se encontra no movimento de denúncia à degradação ambiental da década de 1960, que suscitou novos padrões de relacionamento com a natureza e seus recursos. Nessa perspectiva, o termo sustentabilidade, originalmente, preconizou uma posição crítica ao ritmo desenvolvimentista e ao processo de modernização enquanto ideologia que faz emergir uma outra opção ou visão do movimento histórico, social e humano. Enquanto novo paradigma propôs a substituição da racionalidade instrumental por uma nova racionalidade ambiental (LEFF, 2009), fundada em outros valores éticos para com a alteridade e na articulação de processos ecológicos, culturais e tecnológicos.

No entanto, diante do imperativo do poder econômico e do processo de globalização, o conceito de sustentabilidade é suplantado pelo discurso do “desenvolvimento sustentável”, referendado pelo Relatório Brundtland de 1987, configurando-se uma estratégia política de produzir uma roupagem ecológica para a economia. De acordo com Lenzi (2006), a noção de desenvolvimento sustentável é concebida na literatura sociológica como um discurso em que o ecológico se subordina ao primeiro termo. Ou ainda, sobretudo, por ter sido absorvida pela lógica institucional e corporativa, portanto, contestável por ter sido redimensionada. Ao longo do tempo e em diferentes circunstâncias, demonstrou-se altamente flexibilizada, quando aplicada a contextos diferentes. Quanto à classificação conceitual e semântica é identificada na literatura sociológica com diferentes significados.

A primeira resposta é pautada por frustração e irritação e pode esconder um entendimento tecnocrático do conceito, pois deseja estabelecer uma definição única de DS. Uma segunda resposta é a simples rejeição do termo. Uma terceira resposta surge de críticos culturais que associam o conceito a modernismo, tecnocratismo, positivismo e a um realismo científico simplista. É importante notar que, mais do que uma rejeição completa, o que marca muitos trabalhos sociológicos é uma certa dubiedade perante o conceito. (LENZI, 2006, p. 90).

Desta forma é possível inferir que os dois conceitos ganham notoriedade como ideia revolucionária, no sentido de que estabelece um novo paradigma na relação sociedade e natureza, sendo também detentores de força política que expressa a

correlação de forças entre visões distintas de natureza e sociedade. Como conceito político é possível compreender o desenvolvimento sustentável como discurso e ideologia oficial do capital (LOUREIRO; LIMA, 2012), como definidor arbitrário de valores e normas, cuja finalidade é atender aos interesses dos agentes que pretendem manter o crescimento econômico por mecanismos de mercado.

O pano de fundo das circunstâncias de emergência da proposição da noção de desenvolvimento sustentável consiste no reconhecimento do sistema em face das situações irreversíveis da crise ecológica permanente, de um planeta completamente sobrecarregado e de seus recursos ameaçados pelo antropoceno<sup>8</sup> ou como dirá Altvater (2014) “capitaloceno”. A solução para as contradições é igualmente controversa, para uns a tecnologia e o livre mercado, para outros desarmar a bomba-relógio requer consideráveis intervenções regulatórias locais e globais.

Alguns dos atores engajados na propagação de tais ideias são a Associação Brasileira do Agronegócio (ABAG); o Conselho Empresarial Brasileiro para o Desenvolvimento Sustentável (CEBDS); o Instituto Ethos de Empresas e Responsabilidade Social (IE). São agências que oferecem suporte técnico e de conhecimento aos projetos de assistencialismo das empresas nacionais e internacionais associadas, como GLOBO Comunicações, VALE, MONSANTO, SADIA, Nestlé, Natura, entre outras. Esses atores e instrumentos constituem desdobramentos da agenda global de responsabilidade socioambiental, que é ampliada com a participação efetiva voluntária do setor empresarial que expressa “a decisão de contribuir voluntariamente em prol de uma sociedade melhor e um meio ambiente mais equilibrado e sadio”, voltado para a contribuição de uma governança em que o econômico, o social e o ambiental interajam de forma harmoniosa em favor do processo de desenvolvimento. A dimensão ambiental adquire claramente um efeito mercantil, uma vez que:

[...] pesquisas acadêmicas e de opinião mostram que vários atores sociais já fazem escolhas no processo de consumo favorecendo empresas que mostrem responsabilidade socioambiental corporativa. Consequentemente, em um cenário econômico cada vez mais competitivo, as melhorias das práticas, principalmente as ambientais, são cada vez

---

<sup>8</sup>A noção de antropoceno é recente, possui raízes empíricas, científicas e políticas e demarca as imensas transformações no planeta pela atividade humana (MOORE, 2016).

mais importantes para garantir a saúde financeira e a continuidade das empresas no mercado. (SILVA; HOLLNAGEL, 2018, p. 70).

Metas e planos de ação, que refletem a urgência premente de combater e minimizar as mazelas que o caráter destrutivo dos recursos naturais pelo capital promovem em seu percurso evolutivo ou “capitaloceno” (ALTVATER, 2014). Dentre os valores a serem construídos no contexto do Pacto Global encontram-se estabelecidos: “Princípio 7 - Adotar uma abordagem preventiva para os desafios ambientais; Princípio 8 - Tomar iniciativas para promover maior responsabilidade ambiental; Princípio 9 - Incentivar o desenvolvimento e a difusão de tecnologias ambientalmente sustentáveis”. ODS - Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (esta última para engajar as empresas em relação à Agenda 2030). Em consonância com os princípios da ODS, a rede atua como principal canal da ONU com o setor privado e tem a missão de engajar as empresas para a nova agenda de desenvolvimento.

De acordo com os seus relatórios, a Monsanto se apropria de conhecimentos científicos e tecnológicos para desenvolver mecanismos e ferramentas de redução dos impactos de suas atividades, mas que se constituem medidas superficiais porque maquiagem os reais interesses, que são de viabilizar a exploração em grau máximo dos recursos naturais, atendendo às exigências do mercado mundial e procurando ocultar a contradição presente na relação entre agronegócio e sustentabilidade dos ecossistemas. As ambiguidades, complexidades e contradições podem ser desvendadas com um olhar acurado e estabelecendo conexões implícitas.

Certificações são avaliações que atribuem valor ao mundo social e interseccionam ciência e política no mercado. Argumentamos que as certificações podem ser estudadas a partir do que denominamos de políticas de avaliação, definidas segundo questões sobre quem delas participa e quais competências os avaliadores mobilizam; quais e como são os testes e os *standards* aplicados; e, por fim, como as contingências são negociadas. (DAVID; GUIVANT, 2018, p. 21).

Nesse sentido, podemos afirmar que a relação do Estado com a questão ambiental materializada nas políticas de gestão ambiental e de educação ambiental, tendo como princípios orientadores o desenvolvimento sustentável, manteve-se na perspectiva da busca pelo consenso entre meio ambiente e desenvolvimento, negando

e ocultando os condicionamentos sociais, econômicos, políticos e culturais associados ao déficit ecológico. Neste debate, se manifesta o estigma da busca de legitimação pela ideologia dominante e a visualização de componente fundamental da reconstrução da hegemonia, na interpretação do nexos entre sociedade e natureza. O discurso corporativo aposta em estratégias tecnológicas e gerenciais, sem alterar ou questionar os modos de produção, os processos educacionais e as políticas públicas.

O paradoxo do século XXI consiste em criar formas de salvar a natureza com a mercantilização da natureza, em que os mecanismos do mercado criam formas de salvar a natureza dos mecanismos destrutivos do mercado, concluindo que o mercado é usado para proteger a natureza contra o próprio mercado e dos efeitos do mercado. Em síntese, a contradição entre proteção ambiental e crescimento no modelo de produção capitalista é aparentemente equacionada em benefício do capital.

### **3. Os projetos corporativos: educação, legitimidade e hegemonia**

Os projetos corporativos da Monsanto são desenvolvidos por meio de projetos educativos e comunitários sociais com o apoio de parceiros da iniciativa privada e de organizações sociais e, também, do seu grupo de voluntários formados por funcionários da empresa. São levados prioritariamente a regiões de atuação da empresa e voltam-se para a qualidade do ensino público, capacitação profissional (primeiro emprego e líderes do agronegócio), atividades culturais e esportivas. Os projetos educativos analisados foram desenvolvidos mediante a constituição de parcerias da empresa com as secretarias de educação e secretarias de meio ambiente dos municípios de atuação comercial da empresa<sup>9</sup>, tanto no âmbito da educação formal, rede pública de ensino em áreas rurais e urbanas quanto no âmbito informal, comunidade, agricultores e familiares.

A atuação do capital privado em forma de parcerias com o poder público na educação (DIAS, 2014), tem se estendido a várias frentes, desde os meios pelos quais o processo educativo é desenvolvido, a gestão, até os fins do processo pedagógico em suas diferentes áreas do conhecimento e das modalidades de ensino (LAYRARGUES;

---

<sup>9</sup>Na produção de *commodities* pela via da expansão de novas tecnologias: “Mato Grosso compõe este território de produção; alguns de seus municípios lideram o *ranking* nacional de produção agrícola e arrecadação, tais como Sorriso, Campo Novo do Parecis, Sapezal, Campo Verde e Nova Mutum” (CORRÊA *et al.*, 2020, p. 13).

LIMA, 2014). O investimento social da empresa é viabilizado pela captação de recursos públicos federais, incentivos fiscais, desonerações sobre a cobrança de impostos de produtos e de colaborações de parceiros e organizações da sociedade civil, visando o desenvolvimento da agricultura.

Os Relatórios de Sustentabilidade da Monsanto, objetos de análise da pesquisa, evidenciaram que os temas agricultura sustentável, segurança alimentar e nutrição, e meio ambiente são as matrizes fundamentais que permeiam as políticas de responsabilidade socioambiental da empresa. Identificados como sendo também os elementos estruturantes da Educação Ambiental nas intervenções didático-pedagógicas (LAYRARGUES; LIMA, 2014), e compreendidos como mediações importantes em torno dos quais a empresa elabora suas estratégias de obtenção do consenso e da hegemonia.

A categoria de hegemonia, na presente investigação, foi a lente sob a qual se buscou captar os elementos de singularidade, como ideias e valores presentes nas propostas educativas da Monsanto, pelas quais professores e alunos consentem em reproduzir a ideologia da empresa. O conceito de hegemonia em Gramsci, em seu sentido filosófico e político, está relacionado ao grau ou nível da consciência de classe, que impulsiona o movimento ativo, a luta dos sujeitos, a batalha entre as classes sociais, direcionada, ora no sentido da capacidade dirigente, ora simultaneamente no sentido de direção e dominação (GRAMSCI, 2017). A Monsanto patrocina os projetos com a finalidade de promover e legitimar os seus produtos perniciosos e o ramo do agronegócio, incrementando grandes proprietários, que são os seus consumidores diretos.

A partir da relação empresa/escola observamos que o movimento que resulta na construção do consenso se dá de duas maneiras. Um pela imposição dos projetos à escola pelas secretarias de educação dos municípios amparadas pela forma jurídica, e outro, pelo processo de cooptação desse espaço, legitimada pelo discurso da eficiência e qualidade em sua forma ideológica. Esses dois movimentos correspondem à fórmula coerção mais consentimento, que resulta do embate entre sociedade civil e Estado (LIGUORI & VOZA, 2017). Os depoimentos revelaram que tanto as empresas tomam a iniciativa de “convidar” o município a compor a parceria quanto os municípios,

através dos gestores da educação, se veem na responsabilidade de oferecer à escola para que a empresa aplique seus projetos.

Neste aspecto, é possível inferir que a escola se vê, de certa forma, pressionada a buscar recursos e meios de viabilizar a melhoria do ensino, havendo também cobranças sobre os gestores para encontrarem mecanismos que ajudariam a elevar os índices de aproveitamento da aprendizagem, atendendo à política de avaliação educacional do MEC. Sob a ótica empresarial, o que produz eficiência e eficácia é o ambiente controlado, em que os trabalhadores são gerenciados, fiscalizados e até mesmo coagidos a se adequarem às exigências alienadoras. Aspecto que resulta em cobranças dos gestores municipais sobre professores e diretores que, mesmo sem proporcionar os recursos e as condições adequadas ao trabalho pedagógico, transferem a responsabilidade sobre os resultados à escola. Desta forma, constata-se que a finalidade dos projetos educativos da Monsanto, quando comparados com o objetivo global da educação sob a ótica da emancipação dos sujeitos, (SEVERINO, 2019) não tem outra intenção a não ser a obtenção de consenso, que permite projetar sobre esses sujeitos uma concepção de educação em uma perspectiva de mercado.

Na visão da comunidade escolar, os projetos da empresa levam à escola uma perspectiva por algo a mais, “o novo e o diferente”, porém, sem que haja a análise das implicações sobre a sua própria prática pedagógica. Essa imprescindibilidade, pelo uso de algo de fora, cria um fetiche pelo consumo de práticas de resultados de médio prazo, desconsiderando que a construção dos saberes, tanto pelos alunos quanto pelos professores, são práticas longitudinais, protagonizadas a partir do cotidiano escolar.

A ajuda oferecida pelas empresas em forma de “doações”, à estrutura física e pedagógica, é um elemento importante ou até decisivo na produção e obtenção do consenso. Isso pôde ser confirmado na fala dos sujeitos ao se referirem aos projetos como, “os projetos são uma oportunidade que os alunos não teriam se não fosse essa parceria”; “abraçamos o projeto porque é de suma importância para nós”. Os depoimentos convergem quanto à visão da contribuição dos projetos no que tange à melhoria da aprendizagem dos alunos e nas mudanças das práticas dos professores. Fatores apontados se encontram na base de uma aceitação e de empenho da escola em buscar e desenvolver as parcerias.

A narrativa centrada na qualidade do ensino é a via de realização do *marketing* comercial e social da Monsanto, mobilizando professores a se engajarem na reprodução da ideologia da empresa através dos projetos. Uma prática educativa alinhada aos interesses da empresa e, portanto, destituída de princípios e valores atinentes à educação voltada à formação humana, representa uma atitude conformista e danosa, pois submete os sujeitos da escola a verem a empresa a partir do seu lugar de atuação, destituindo a ação educativa do seu papel de crítica da realidade social (FRIGOTTO, 2010). Os financiamentos estatais ao agronegócio levam ao aumento da competitividade e à modernização de ferramentas de interação, entre elas a ferramenta das parcerias, visando os interesses do Estado e das estruturas corporativas (AKIMOVA *et al.*, 2016), porquanto alienam os agentes locais.

O professor passa a desempenhar o papel de agente colaborador da perspectiva e da visão da empresa no processo educativo e, ainda que inconscientemente o professor tenha a percepção de que está contribuindo para a qualidade do ensino, torna-se mero reprodutor da ideologia empresarial. No conjunto dos projetos analisados podemos inferir que as empresas encontram na escola total anuência para operacionalizar o currículo, muitas vezes, dispensando o professor, que será substituído por um profissional da empresa e a definir o método de abordagem dos conteúdos, questão que implica na perda de autonomia docente.

A temática ambiental permeia as diversas áreas de atuação da empresa, assim como os projetos na área educacional, que conta com programas de treinamento agrícolas, orientações sobre procedimentos de segurança no manuseio dos agroquímicos, descarte correto de embalagens deles e orientações sobre as normas da legislação ambiental. Sobre a adequação às normas da legislação ambiental vigente, com a finalidade de minimizar os impactos causados pelos produtos que comercializa, principalmente dos agrotóxicos:

[...] a fiscalização é importante para garantir o cumprimento da legislação e coibir abusos, as falas remetem às dificuldades em realizá-la e ao discurso de legitimação do modelo do agronegócio como fomentador das economias locais, regionais e nacional, indispensável e hegemônico. A participação social nas políticas públicas com relação ao uso de agrotóxicos é vista pelos entrevistados como pouco efetiva e praticamente inexistente. (CORRÊA, 2020, p. 21).

Os educadores veem como sendo importantes porque estabelecem conexão com a realidade e com os enigmas socioambientais locais. No entanto, ao serem abordados dentro dos limites e objetivos desenhados pela política da empresa, e sem que haja a intervenção da comunidade escolar para ampliar o debate das questões evocadas pelos temas, no sentido de problematizá-los, a educação ambiental passa uma visão de sustentabilidade, que favorece a empresa e o setor do agro. A degradação, quase invisível dos recursos hídricos, leva a enfatizar “a degradação vertiginosa das águas e o estado calamitoso e de carência em que elas se encontram, em muitos contextos, encham-nos de profunda indignação” (RUSCHEINSKY; REINEHR, 2020, p. 12).

Uma concepção consensual de EA valora uma retórica superficial e suas metas, de forma inequívoca, atingem a todos. Verificamos uma visão compartilhada pelos sujeitos entrevistados que expressa confiança na política e nas práticas da empresa, por entenderem que ela, através dos projetos, não mede esforços em mitigar e corrigir os transtornos decorrentes, sobretudo, do uso dos agrotóxicos. Embora tenha sido apontada pela maioria dos entrevistados como um embaraço ambiental grave, a questão dos impactos dos agrotóxicos ainda não se apresenta como uma realidade a ser questionada e enfrentada com mais rigor através do currículo escolar. Tal posicionamento se encontra alinhado a uma visão homogeneizadora e superficial da EA nos projetos.

Evidenciou-se que as práticas de educação ambiental, no âmbito dos projetos da Monsanto, são redirecionadas para formar e legitimar determinados valores, habilidades e capacidades no âmbito do contexto investigado, para que a classe representada pelo agronegócio possa melhor dirigir e controlar as relações sociais naqueles territórios enquanto estratégias de intervenção para reeducar a sociabilidade (MARTINS, 2009). Para tanto, a empresa lançou mão de materiais didáticos, conteúdos e métodos de abordagem dos temas ambientais direcionados em benefício da classe dos agentes do agronegócio, da qual a Monsanto é a representante e expressa os desejos que movem essa classe, no sentido de defender a continuidade e ampliando suas atividades, sob o discurso da agricultura sustentável.

Os princípios que orientam a política da empresa para uma agricultura sustentável são: produzir mais (por meio da inovação agrícola); preservar mais (preservando a biodiversidade e diminuindo a pegada operacional) e melhorar vidas

(eficiências nos métodos de produção, ajudando a elevar a renda de pequenos proprietários e a difusão de boas práticas socioambientais)<sup>10</sup>. Evidenciou-se serem estes os pilares das práticas de educação ambiental levadas às escolas por meio dos projetos de parcerias. Entendemos que estes princípios direcionam a produção de consenso identificado a partir dos projetos e das falas dos entrevistados, e têm como finalidade integrar a comunidade escolar composta, em sua grande maioria, por filhos de trabalhadores, à política de sustentabilidade da empresa.

Os projetos de educação ambiental contribuem para promover a alienação, muito mais do que um projeto contra hegemônico. Esta questão é deveras complexa e pouco sinalizamos a este propósito, devido às contrariedades visibilizadas de uma resistência à informação empresarial e à formação tecnológica capturada como prioridade. O agronegócio se arvora em motor do desenvolvimento da região e, como tal, ofusca-se a sua atividade destruidora e agressora do meio ambiente. A superficialidade da educação ambiental se encontra associada ao não questionamento e, sobretudo, à ocultação dos determinantes que promovem a destruição ambiental, na qual o agronegócio é uma das faces do contexto investigado. Desta forma, os projetos desempenham papel de difusão e valorização dos interesses da classe dos grandes produtores rurais e da imagem do agronegócio nessa nova conformação do desenvolvimento capitalista. Dentro desta perspectiva, é possível afirmar que a Monsanto, através dos projetos educacionais que patrocina, contribui para a construção das bases do novo padrão de sociabilidade, tendo em vista a formação do homem coletivo (NEVES, 2005; MARTINS, 2009), ao cooptar a escola transformando-a em arena de difusão da ideologia do agronegócio. Sob esta ótica, os projetos são mecanismos que consolidam uma forma de atrair os agricultores a se alinharem à missão, aos valores e compromissos da empresa na perspectiva da ideologia do desenvolvimento sustentável com a finalidade última de viabilizar o aumento da produção e agregar elementos à propaganda e ao *marketing* da empresa.

## Considerações finais

---

<sup>10</sup>Relatório Monsanto de Ações Socioambientais 2014/2015. Monsanto do Brasil. São Paulo, 2015. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/17933185-Relatorio-monsanto-de-acoes-socioambientais-2014-2015.html>>. Acesso em: jul. 2019.

As parcerias público-privadas compõem um fenômeno de intervenção sócio-política, em que a sociedade civil ou as corporações assumem um protagonismo maior, representando a recomposição e o aprofundamento da hegemonia burguesa. Sob a lógica do empreendedorismo e da responsabilidade social, como elementos essenciais da reforma e da renovação do capitalismo, preservam-se os pilares que asseguram a posição e o controle de classe dominante e dirigente. Para isso, se imprimiu um novo papel às empresas e grandes corporações, o de ser um dos canais de soluções das mazelas sociais geradas, mas que, ao mesmo tempo, mantém a reprodução da estrutura de valores e visão de mundo deste, a fim de que possa manter e ampliar a acumulação.

A pesquisa, efetuada no campo empírico, permite atestar uma expansão dos aparelhos privados de hegemonia promovida com projetos de educação ambiental nas escolas municipais, como ações filantrópicas por setores empresariais na contemporaneidade do agronegócio. A classe empresarial trabalha no sentido de conquistar a unidade social por meio da obtenção do consentimento dos demais grupos de interesse, no caso também em torno do seu projeto educacional, com a retórica da promoção do desenvolvimento sustentável.

Sob a lógica da busca do consenso e da hegemonia, visada pelos projetos analisados, está sendo subordinada a uma diversidade de lutas sociais e de espaços organizativos, bem como, são um atestado do quanto a racionalidade corporativa encontra-se aninhada na agenda do próprio Estado. A Monsanto, através dos projetos educativos, forja uma unidade em consenso, disseminando o que ela denomina de sua política socioambiental junto aos grandes e pequenos produtores, aos seus funcionários e se apresenta à sociedade como produtora de tecnologia de produção de alimentos. Inicialmente pode-se afirmar que a obtenção do consenso em torno da aceitação do projeto educacional empresarial é materializada no fato de que as parcerias, enquanto instrumentos de política pública, imprimem um caráter de legalidade à conexão entre o público e o privado, sem retirar o caráter público dos serviços, em um processo de suposta inovação da gestão pública para alcance de eficiência e qualidade dos serviços. Desta forma, compreendemos que a política de sustentabilidade da empresa, presente nos projetos educativos, constitui-se em instrumento de disseminação da ideologia do agronegócio que, embora traga

iniciativas de preservação, não significa menos exploração do solo, redução do uso de agrotóxicos, proteção dos mananciais, mas sim, formas de potencializar a exploração e a degradação.

Assim sendo, as questões aventadas pela análise dos dados da pesquisa de campo reportam-se à legitimidade política e à hegemonia cultural, explorando a temática da sociabilidade de maneira consistente. Com o consentimento produzido, o processo educativo se torna fundamental na reprodução de saberes, entre os quais está o de projetar uma imagem invertida do agronegócio, ocultando o caráter destrutivo do “antropoceno”. Ao imprimir ao ato pedagógico o papel de produzir, no imaginário social, a visão de que o agronegócio é a fórmula de sucesso que garante o desenvolvimento da região, a empresa reforça a ideia de que este deve se sobrepor às demais formas de organização e de produção material naqueles espaços e territórios. Essa posição é robustecida pelo fator coerção que os grupos de interesses exercem sobre a região, dentro de uma lógica que se configura em uma disputa e controle do espaço e dos recursos naturais.

No plano da ideologia ou da difusão de uma visão de mundo, a pedagogia embutida nos projetos e nas práticas sociais examinadas desvela a estratégia do capital de educar para o consenso, mediante temáticas relevantes do cotidiano e do território. O fato de conectar a ciência, o desenvolvimento tecnológico e o aumento da produtividade, com bem-estar associado à preservação ambiental, parece um implacável apelo à legitimidade.

Como porta-voz da classe dos grandes produtores há uma associação que nutre os sentidos para produzir hegemonia, corroborando para a naturalização do processo de exploração e devastação dos biomas e da desestabilização das formas de reprodução material e cultural dos demais grupos sociais nos territórios investigados. Ao identificar as estratégias político-ideológicas que a Monsanto lança mão no âmbito dos projetos de parcerias para produzir consenso em torno da manutenção de interesses, a investigação constatou que escola se transforma em espaço de disputa da ideologia do agronegócio, em que os projetos desempenham o papel de educar, no sentido de seduzir e mobilizar a comunidade escolar a se colocar em defesa dos interesses da classe, que detém os meios dos modos de produção.

A investigação evidenciou também que as ações no campo da educação, no Estado do Mato Grosso, têm por desafio instrumentalizar práticas que visam a proteção e a preservação destes territórios e seus biomas, em face do projeto de desenvolvimento da região por meio do agronegócio. Entendemos que uma abordagem enfatizando o aspecto político-ideológico dos dilemas ambientais, em uma perspectiva de mudança social, encoraja as comunidades a se posicionarem frente aos embaraços locais, bem como direcionarem o debate sobre seu destino, mediando a problematização e historicização da constituição das relações sociais, oriundas da apropriação e da exploração desses territórios.

## Referências bibliográficas

AKIMOVA, Yulia A.; *et al.* *Public-private partnership in agribusiness*. International Review of Management and Marketing, v. 6, n. 4, 2016.

ALTIERI, Miguel. *Os mitos da biotecnologia agrícola: algumas questões éticas*. O Interior, v. 25, n. 893, 1999. Disponível em: <[https://biotek.iesa.ufg.br/up/160/o/mitos\\_biotecnologia.pdf](https://biotek.iesa.ufg.br/up/160/o/mitos_biotecnologia.pdf)>. Acesso em: out. 2019.

ALTVATER, Elmar. *Anthropozän. Steigerungsformen einer zerstörerischen Wirtschaftsweise*. Emanzipation, n. 3 (1), p. 71-88, 2014.

ALTVATER, Elmar. The Capitalocene or Geoengineering against Capitalism's Planetary Boundaries. In: MOORE, J. (Org): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*. Oakland: Pm Press, 2016, p. 138-152.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BORDIN, Danielle P.; PASQUALOTTO, Nayara. *A importância da Responsabilidade Social Empresarial para a sustentabilidade e o papel do Marketing Social*. Revista Capital Científico (RCC), v. 11, n. 2, p. 66-77, 2013.

CESAR, Monica J. *Empresa-cidadã: uma estratégia de hegemonia*. São Paulo: Cortez, 2008.

CORRÊA, Marcia L. M.; *et al.* *Agrotóxicos, saúde e ambiente: ação estratégica e políticas públicas em territórios do agronegócio*. Revista de Políticas Públicas, v. 24, n. 1, p. 11-27, 2020.

COUTINHO, Carlos N. O Estado Brasileiro: gênese, crise, alternativa. In: LIMA, Júlio C. F.; NEVES, Lucia M. W. (Orgs.). *Fundamentos da Educação Escolar do Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/EPSJV, 2006.

DAVID, Marília L. GUIVANT, Julia S. *Uma abordagem sociológica das certificações: o caso do selo de aprovação SBC*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 33, n. 98, p. 1-21, 2018.

DIAS, Osório C. *Parcerias Público-privadas como Instrumento de Implementação de Políticas Públicas*. Brasília, 2014. pp. 336, Tese (Doutorado) – PPPGA/UNB. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/16328>>. Acesso em: mai. 2020.

EXNER, Andreas. Elmar Altvater und die ökologische Frage. *PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft*, 48(193), p. 587–594, 2018.

FOSTER, John B. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FREITAS, Luiz C. *Os reformadores empresariais da educação: da desmobilização do magistério à destruição do sistema público de educação*. Educação e Sociedade, v. 33, n. 119, p. 379-404, 2012.

FRIGOTTO, Gaudêncio. *Educação e a crise do capitalismo real*. 6ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.

GRAMSCI, Antônio. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1987.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere, volume 3: Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

HARVEY, David. *O enigma do capital e as crises do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

LAYRARGUES, Philippe P.; LIMA, Gustavo F. C. *As macrotendências político-pedagógicas da educação ambiental brasileira*. Ambiente & sociedade, v. 17, n. 1, p. 23-40, 2014.

LAYRARGUES, Philippe P. *Subserviência ao capital: educação ambiental sob o signo do antiecológico*. Pesquisa em Educação Ambiental, n. 13(1), p. 28-47. 2018.

LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LENZI, Cristiano L. *Sociologia ambiental: risco e sustentabilidade na modernidade*. Bauru: EdUSC, 2006.

LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (Orgs.). *Dicionário gramsciano (1926-1937)*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 832.

LOUREIRO, Carlos F. B.; LIMA, Maria J. G. S. *A hegemonia do discurso empresarial de sustentabilidade nos projetos de educação ambiental no contexto escolar: nova estratégia do capital*. Revista Contemporânea de Educação, v. 7, n. 14, 2012.

MANCUSO, Wagner P. *O empresariado como ator político no Brasil: balanço da literatura e agenda de pesquisa*. Revista de Sociologia e Política, n. 28, p. 131-146, 2007.

MARTINS, André S. *A direita para o social: a educação da sociabilidade no Brasil contemporâneo*. Juiz de Fora: UFJF, 2009.

MASCARENHAS, Maria P. V.; COSTA, Cristiana A. F. *Responsabilidade Social e Ambiental das Empresas: Uma perspectiva sociológica*. *Latitude*, vol. 7, n° 2, pp. 141-167, 2011.

MÉSZÁROS, István. *A montanha que devemos conquistar: reflexões acerca do Estado*. São Paulo: Boitempo, 2015.

MONSANTO. Relatório Monsanto de Ações Socioambientais 2014/2015. Monsanto do Brasil. São Paulo, 2015. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/17933185-Relatorio-monsanto-de-acoes-socioambientais-2014-2015.html>>. Acesso em: jul. 2019.

MOORE, Janson. (Org). *Anthropocene or Capitaloceno? Nature, History and the Crisis of Capitalism*. Oakland: 2016.

NEVES, Lúcia M. W. (Org.). *A nova pedagogia da hegemonia: estratégias do capital para educar o consenso*. São Paulo, Xamã, 2005.

OLIVEIRA, Francisco; PAOLI, Maria C. (Orgs.). *Os sentidos da democracia: Políticas do dissenso e hegemonia global*. Petrópolis: Vozes; Brasília: NEDIC, 1999.

RUSCHEINSKY, Aloísio. Périplo pela incorporação da dimensão socioambiental: incertezas, desafios e tensões em trajetórias universitárias. In: RUSCHEINSKY, Aloísio *et al.* (Org.) *Ambientalização nas instituições de educação superior*. São Carlos - SP: EESC/USP, p. 99-124, 2014.

RUSCHEINSKY, Aloísio. *Prácticas sociales, (des)protección de derechos ambientales y acciones estratégicas*. Letras Verdes, n. 26, p. 111-131, 2019.

RUSCHEINSKY, Aloísio; REINEHR, Rosmarie. *Governança, Riscos Socioambientais e Educação das Águas*. Editora Appris, 2020.

SACHS, Ignacy. *Desenvolvimento sustentável: desafio do século XXI*. Ambiente & Sociedade. Vol. 7, n. 2, 2004, p. 214-216.

SEVERINO, Antônio J. *Paulo Freire: etnoconhecimento, interculturalidade e emancipação na teoria e na prática educativas*. Revista de Ciências da Educação, 2019, p. 53-66.

SILVA Raquel B.; HOLLNAGEL, Heloisa C. O potencial de geração de receita ambiental aliada à redução de gases do efeito estufa em empresas de pequeno porte. In: ANDRADE, Darly F. (Editor). *Sustentabilidade e Responsabilidade Social em foco*. Belo Horizonte: Editora Poisson, 2018, p. 64-77.

## COMO REFERENCIAR

REMPEL, Enaide Tereza; RUSCHEINSKY, Aloísio. Territórios do agronegócio e projetos de parcerias na educação. *Latitude*, Maceió, v. 15, n. 2, p. 196-220, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/lt.2021.n.2.11636>

## O Neoliberalismo nos Livros Didáticos de Sociologia: A exemplificação como recurso didático

### Neoliberalism in Sociology Textbooks: Exemplification as a didactic resource

#### **Ricardo Cortez Lopes**

Coordenador de Materiais na Faculdade CMB; Doutorado em Sociologia na UFRGS.

E-mail:

[rshicardo@hotmail.com](mailto:rshicardo@hotmail.com)

#### **Aline Bernardi Capriolli**

Secretaria da Educação de Esteio; Especialista em Ensino da Sociologia para Professores do Ensino Médio da UFRGS. E-mail:

[alinecapriolli@gmail.com](mailto:alinecapriolli@gmail.com)

#### **Resumo**

O presente trabalho trata de um estudo da utilização do recurso da exemplificação em livros didáticos de Sociologia, de maneira a compreender parte de como o processo se desenrolou nos ditos instrumentos educativos. Por meio de uma revisão conceitual, foi determinado que o exemplo pode assumir uma polissemia, que parte desde a metonímia, da demonstração ou de um modelo comportamental, de modo que também discutimos a sua utilidade para o processo didático em um geral e em específico para a didática do ensino de Sociologia. O *corpus* empírico foi baseado em três livros didáticos de Sociologia para o Ensino Médio, selecionados do Programa Nacional do Livro e do Material Didático (PNLD): “Sociologia para o Ensino Médio” (2012), “Sociologia para Jovens no Século XXI” (2015) e “Sociologia Hoje” (2018). O foco do estudo foi no conceito de neoliberalismo, cujas recorrências no material foram investigadas por uma análise de conteúdo.

**Palavras-chaves:** Ensino de Sociologia. Livro Didático. Neoliberalismo.

#### **Abstract**

The present paper deals with a study of the use of the resource of exemplification in textbooks of Sociology, in order to understand part of how the process unfolded in the called educational instruments. Through a conceptual review, it was determined that the example can assume a polysemy, starting from metonymy, from the demonstration or from a behavioral model, so that we also discuss its usefulness for the didactic process in general and specifically for the didactics of Sociology teaching.

The empirical corpus was based in three textbooks on Sociology for High School: “Sociologia para o Ensino Médio” (2012), “Sociologia para Jovens no Século XXI” (2015) and “Sociologia Hoje” (2018). The focus of the study was on the concept of neoliberalism, whose recurrences in the material were investigated by a content analysis.

**Keywords:** Sociology teaching. Textbook. Neoliberalism.

## Introdução

O uso da exemplificação é um recurso comunicativo cotidiano bastante frequente, especialmente por facilitar o acesso a universos compartilhados entre os interlocutores. Por conta de a Educação implicar em um processo comunicativo, os professores e os materiais didáticos também utilizam exemplos como recurso didático. Mais especificamente é possível indagar-se: qual é a relação dos livros didáticos com o uso de exemplo, visto que sua atividade é assíncrona<sup>1</sup> em relação à sala de aula? O presente estudo se foca, de maneira mais direta, na dimensão do livro didático de Sociologia do Ensino Médio, utilizando o exemplo como recurso educativo. Para proceder a investigação foram eleitos três livros didáticos, aprovados por uma comissão de especialistas selecionadas pelo Programa Nacional do Livro Didático, segundo critérios que vão ser descritos na próxima seção – já é possível adiantar que estudaremos as edições de 2012, 2015 e 2018.

A primeira política pública para a confecção de livros didáticos se deu com o governo Getúlio Vargas, em 1938 – e se fortaleceu em 1945, com a isenção de impostos para a importação de papéis, que se intensificou de vez nos anos 1950 (BODART; DE SOUZA, 2019). E, até o ano 1985, houve uma série de iniciativas governamentais (especialmente as do governo militar) para sistematizar a produção, a circulação e o uso de manuais de Sociologia (CASSIANO, 2007). A partir de 1985 foi iniciado o Plano Nacional do Livro Didático (PNLD), que tinha como objetivo o de democratizar o acesso a essas obras; mas essa política foi reformulada em 1996, no governo Fernando Henrique Cardoso: os seus recursos financeiros foram assegurados e mais três

---

<sup>1</sup>O ensino síncrono é aquele em que o professor e os alunos estão interagindo no mesmo momento. Portanto, livros didáticos podem ser utilizados assincronicamente, quando o aluno os lê fora do horário de aula.

alterações foram propostas, a saber: “a efetiva universalização da distribuição dos livros ao aluno do Ensino Fundamental; a implementação de uma avaliação governamental dos livros comprados e distribuídos pelo Estado; e a ampliação significativa desse programa” (CASSIANO, 2007, p. 15).

A análise incorreu na exemplificação do conceito de neoliberalismo, explicado aos alunos nas três obras. A opção por esse conceito se deu pelo seu cruzamento de uma série de assuntos caros à pesquisa sociológica: desigualdade, economia, relações sociais, política e cultura. Como veremos adiante, muitos sociólogos definem o neoliberalismo como uma narrativa total e que explica os fenômenos sociais da atualidade. Logo, entender como ele está sendo descrito no espaço escolar pode ajudar a entender parte da sua recepção fora da academia. Ademais, o conceito de exemplificação não é muito comum na literatura de pesquisa, de modo que iniciamos a investigação pela definição de dicionário. Nela pudemos perceber que o exemplo pode ser uma metonímia, uma orientação comportamental, ou mesmo uma aplicação. Dessa definição avaliamos três livros didáticos da disciplina com o fito de observar o procedimento de uso desse exemplo.

Tal estudo se justifica porque, ainda que na área das Ciências Sociais exista uma diversidade de trabalhos que abordem a temática do neoliberalismo (em seus diferentes aspectos, tais como o político, o econômico e o cultural), o campo do Ensino de Ciências Sociais precisa de mais estudos, em especial no ensino de Sociologia, na temática da análise de conteúdo por meio dos exemplos enquanto recursos didáticos. Tendo em vista essa contribuição, elaboramos uma estrutura para esse texto: descrever a metodologia, em seguida definir os conceitos úteis à pesquisa, contextualizar o ensino de Sociologia e os livros didáticos para, por fim, analisar a exemplificação no *corpus*.

## **1. Metodologia e transposição didática**

Esse estudo foi de caráter qualitativo e buscou entender a apropriação do conceito de neoliberalismo em livros didáticos de Sociologia. Após definir o problema de pesquisa, realizamos um levantamento dos livros didáticos de Sociologia, que foram disponibilizados para os alunos da rede de escolas públicas brasileiras,

informação que consta no documento chamado Guia do Livro Didático, que aborda todos os componentes curriculares. Esse Guia do PNLD é atualizado a cada edição do PNLD, e é divulgado após a seleção dos livros pelas comissões de especialistas. Como funciona o processo?

[...] chamada pública às editoras e aos autores interessados em inscrever seus livros para avaliação [...]. O edital de convocação [...] é o documento que estabelece todos os critérios técnicos a serem observados pelas editoras e pelos autores, assim como os princípios didático-pedagógicos que regem todas as áreas de conhecimento e os componentes curriculares que a compõem. Sua elaboração é de responsabilidade da Coordenação Geral de Materiais Didáticos (COGEAM/MEC), que conta com a assessoria de uma comissão técnica formada por professores universitários, que representam cada um dos 11 componentes curriculares do Ensino Médio [...]. Cabe à comissão técnica supervisionar todo o processo de avaliação. (BRASIL, 2018, p. 8).

Ou seja, uma obra passa por muitos filtros seletivos até o momento de sua aprovação. Após a aprovação no edital, as obras são listadas no guia do PNLD. Cumpre notar que nos voltamos para as versões distribuídas em escolas públicas e não nas suas versões comerciais, vendidas no mercado formal. Os livros didáticos de Sociologia estiveram presentes em três editais – 2012, 2015 e 2018. O resultado desse levantamento de datas, livros e autores foi o seguinte:

**QUADRO 1** – Levantamento de datas, livros e autores.

Ano	Título do Livro	Autores
2012	Tempos Modernos, Tempos de Sociologia.	Helena Maria Bomeny Garchet; Bianca Stella Pinheiro de Freire Medeiros.
	Sociologia para o Ensino Médio.	Nelson Dacio Tomazi.
2015	Sociologia para o Ensino Médio.	Nelson Dacio Tomazi.
	Tempos Modernos, Tempos de Sociologia.	Helena Maria Bomeny Garchet; Bianca Stella Pinheiro de Freire Medeiros.

	Sociologia.	Silvia Maria de Araújo; Maria Aparecida Bridi; Benilde Lenzi Motim.
	Sociologia em Movimento.	Afrânio Silva; Bruno Loureiro; Cassia Miranda; Fátima Ferreira; João Catraio Aguiar; Lier Pires Ferreira; Marcela M. Serrano; Marcelo Costa; Marcelo Araújo; Martha Nogueira; Otair Fernandes de Oliveira; Paula Menezes; Raphael M. C. Corrêa; Ricardo Muniz de Ruiz; Rodrigo Pain; Rogério Lima; Tatiana Bukowitz; Thiago Esteves; Vinicius Mayo Pires.
	Sociologia Hoje.	Igor José de Renó Machado; Henrique Amorim; Celso Rocha de Barros.
	Sociologia para jovens no Século XXI.	Luiz Fernandes de Oliveira; Ricardo Cesar Rocha da Costa.
2018	Sociologia.	Silvia Maria de Araújo; Maria Aparecida Bridi; Benilde Lenzi Motim.
	Sociologia Hoje.	Igor José de Renó Machado; Henrique Amorim; Celso Rocha de Barros.
	Tempos Modernos, Tempos de Sociologia.	Helena Maria Bomeny Garchet; Bianca Stella Pinheiro de Freire Medeiros.
	Sociologia em Movimento.	Afrânio Silva; Bruno Loureiro; Cassia Miranda; Fátima Ferreira; João Catraio Aguiar; Lier Pires Ferreira; Marcela M. Serrano; Marcelo Costa; Marcelo Araújo; Martha Nogueira; Otair Fernandes de Oliveira; Paula Menezes;

		Raphael M. C. Corrêa; Ricardo Muniz de Ruiz; Rodrigo Pain; Rogério Lima; Tatiana Bukowitz; Thiago Esteves; Vinicius Mayo Pires.
	Sociologia para Jovens do Século XXI.	Luiz Fernandes de Oliveira; Ricardo Cesar Rocha da Costa.

**Fonte:** Adaptado de Brasil (2012, 2015, 2018).

O intento deste estudo é o de lançar um olhar panorâmico desses 3 livros didáticos, de modo que selecionamos três livros, que apareceram no mínimo em uma dessas “gerações” – no sentido de que são provenientes de diferentes edições. Optamos por analisar a obra que não se repetiu – “Sociologia para o Ensino Médio de 2012” –, aquela que se repetiu em todas as versões – “Tempos Modernos”, “Tempos de Sociologia” na versão 2015 – e, por fim, o que mais referiu<sup>2</sup> ao assunto entre os restantes – “Sociologia Hoje”, na edição de 2018 – sem ser utilizando o conceito apenas como adjetivo para caracterizar a época atual. A estratégia analítica adotada foi a de Análise de Conteúdo, de Laurence Bardin (2009), para buscar a mediação que está subjacente ao texto.

Com relação às obras escolhidas é preciso tecer algumas considerações acerca de suas estruturas. A primeira foi escrita por Nelson Tomazi, chamado “Sociologia para o Ensino Médio”. Qual a lógica de sua didática<sup>3</sup>?

Nelson Dacio Tomazi divide o livro em sete unidades, com temas centrais para o iniciante ao estudo da sociedade. Situa a importância dos conteúdos selecionados ao lado de outras áreas de conhecimento das ciências humanas, seja em história, ciência política, antropologia, economia, entre outras [...]. O livro pode ser considerado “aberto”, por possibilitar escolhas, tanto do professor como do aluno, para aprofundar os temas fundamentais e clássicos através de certos conhecimentos sugeridos. (LOPES, 2009, p. 595).

<sup>2</sup>Foi realizada uma contagem entre os livros do termo “neoliberalismo”, e este livro foi o que resultou com o número de vezes mais recorrente.

<sup>3</sup>Elencamos análises de outros autores justamente por conta da visão mais aprofundada deles, que se complementa com a intenção original das obras didáticas e as coloca em termos acadêmicos.

A obra em questão, portanto, se caracteriza pelo seu ímpeto interdisciplinar, relegando a parte prática de sala de aula em aberto para a decisão final dos professores. Assim, deve-se levar em conta esse componente para a análise da obra, considerando o intento do diálogo. O segundo livro é focado na interdisciplinaridade também, porém propondo outro *hall* disciplinar:

Por meio de uma proposta inovadora interdisciplinar que “inclui a Antropologia e a Ciência Política”, o livro didático Sociologia Hoje, de Igor José de Renó Machado, Henrique Amorim e Celso Rocha de Barros (2013), sugerido e distribuído para circulação nas escolas públicas brasileiras nos anos de 2015 a 2017, traz uma proposta de discussão e abordagens dos temas pela aproximação e atravessamento de específicos campos do conhecimento indelevelmente caros às Ciências Sociais, e que até então vinham sendo desconsiderados das reflexões da Sociologia enquanto disciplina obrigatória do Ensino Médio (PONTES, 2017, p. 29).

Ou seja, se o primeiro livro se vincula ao bloco das Ciências Humanas como um todo, essa segunda obra volta-se para a consolidação das Ciências Sociais dentro do currículo escolar, o que provavelmente remonta à manutenção da Sociologia como uma disciplina escolar própria e autônoma enquanto contribuidora, por meio das diferentes Ciências Sociais – uma vez que a antropologia e a ciência política instam competências e habilidades importantes no ambiente escolar. O último livro, por sua vez, é focado na Sociologia internamente:

Em Sociologia para Jovens do Século XXI é possível dizer que o tema está bem inserido no livro tanto de forma casada com outras discussões, como a família brasileira e suas novas configurações, socialização, cultura, identidade, ideologia, movimentos sociais e diversidade sexual, quanto no que diz respeito ao tratamento conceitual e teórico. Mobilizando autores do eixo ocidental de produção acadêmica, em sua maioria, sociólogos, sem, no entanto, perder o tom de diálogo feito em linguagem clara e simples, direcionado aos alunos, os autores apresentam uma produtiva abordagem. (LIMOEIRO, 2017, p. 61).

Nesse caso, o livro se direciona às questões teóricas especificamente sociológicas na comparação com os outros dois, nutrindo a intenção de as traduzir para a linguagem estudantil. O enfoque, portanto, é na desnaturalização por meio da

epistemologia, o que o alia, no mínimo em um sentido, à Filosofia escolar, que também adentrou o currículo no ano de 2008.

Segundo o próprio edital, o que deve haver em comum entre os livros didáticos aprovados é a busca da mediação didática, que é pré-requisito para a aprovação no edital:

1. Assegurar a presença dos conteúdos das três áreas que compõem as Ciências Sociais: Antropologia, Sociologia e Ciência Política.
2. Respeitar o rigor teórico e conceitual.
3. Realizar a mediação didática.
4. Contribuir para a apreensão do conhecimento sociológico pelo estudante.
5. Garantir a autonomia do trabalho pedagógico do professor. (GUIA DE LIVROS DIDÁTICOS PNLD 2018, p. 8).

É interessante ressaltar que a mediação didática é uma adaptação do conceito de transposição didática, que possui uma longa trajetória no campo da Educação. Ele começou com Michel Verret, na década de 1970, e foi desenvolvido pelo matemático Yves Chevallard (BOLIGAN, 2003). Esse conceito parte de uma representação triangular do sistema didático:

[...] destacando a complexidade das relações estabelecidas entre os três polos desse sistema: o saber (S), aquele que ensina/professor (P), aquele que aprende/aluno (A). Argumenta que o enfoque psicológico dominou a análise desse sistema, restringida assim à relação professor-aluno. Dessa forma, o saber escolar não seria usualmente problematizado, o que contribuiria para sua naturalização no entendimento daqueles que participam dessas relações. A teoria da transposição didática pretende desestabilizar esse entendimento, expondo enfaticamente a necessária distância entre o saber ensinado e seus saberes de referência. Mais do que isso, propõe-se a pensar o sistema didático a partir dessa dimensão, com base na abordagem epistemológica do saber ensinado<sup>4</sup>. (CARVALHO, 2013, p. 63).

Ou seja, a transposição didática busca mediar a relação entre professor e aluno por meio de um saber legitimamente escolar, sem se reduzir ao saber de referência. Desse ponto partiram outros autores, que pensaram, por exemplo, uma transposição interna e outra externa. A segunda trabalharia com objetos de fora do ambiente

---

<sup>4</sup>Não lançamos mão diretamente dos autores porque buscamos a adaptação deles para o contexto brasileiro, o que vai influenciar diretamente na transposição didática.

escolar, enquanto a primeira se traduz na criação das situações de ensino (BARROS, 2012), o que inclui diálogo com outras disciplinas. Já Lopes (1997) coloca a mediação como o reconhecimento de que o saber científico não ser unicamente o conhecimento de referência, permitindo que outros conteúdos possam ser também ensinados. É a partir dessas ferramentas que vamos analisar o exemplo, mas precisamos definir o que ele é.

## **2. O que é um exemplo e como ele entra no processo didático?**

A palavra “exemplo” se origina do “[...] Latim *exemplum*, “uma amostra”, literalmente “o que é retirado”, do verbo *eximere*, “tirar, remover”, de “*ex*”, “fora”, mais *emere*, originalmente “tirar” (AZEVEDO, 2017, s/p). Ou seja, etimologicamente, o exemplo é algo que existe previamente ao ato comunicativo e que é retirado para determinado fim. Nesse caso, o exemplo é algo que depende de outro ser para existir, pois é parte dele, não possui origem e existência independente. Portanto, não existe exemplo se não houver aquilo do que ele é retirado. No entanto, o exemplo consegue ser representativo, ele contém a estrutura do que compõe, e por essa razão ele é válido. Assim, didaticamente, um exemplo é menos complexo em extensão do que o seu referente, porém é mais compreensível porque encadeia menos elementos e tornam as suas relações internas mais perceptíveis, tal como uma amostra representativa dentro de um universo. No entanto, essa formulação acaba sendo um “exemplo” do que é um exemplo, pois a sua definição conceitual é mais ampla, o que a leva, ironicamente, a adquirir uma existência independente.

Curiosamente, não é muito comum encontrar estudos sobre o exemplo em si, nem mesmo nas áreas de Filosofia e de Letras. Podemos mencionar o diálogo de Sócrates com Teeteto, quando este último dá exemplos dos conceitos e não o conceito em si e tem sua atenção chamada por Sócrates – e assim se constrói a sua maiêutica (PLATÃO, 2005). Portanto, foi necessário buscar uma definição em outros espaços, como dicionários, para partir de alguma definição – nestes espaços é que determinamos que o exemplo é um termo polissêmico. A primeira definição é a de dicionário:

exemplo | z |  
nome masculino

1. Frase ou palavra citada para apoiar uma definição, uma regra.
2. Aquilo que pode ou deve ser imitado. (PRIBERAM, s/d, s/p).

Assim, podemos apontar, no mínimo, dois sentidos possíveis: uma regra (a ser seguida) e aquilo que deve ser imitado (duplicado). Observe-se que, nesses dois sentidos, há de fundo a ideia de que o exemplo constitui-se em um parâmetro a ser observado para se manter a correção, seja para evitar desvios, seja para se alcançar um ideal maior do que os envolvidos. Outras definições ampliam esse aspecto inicial:

[...] O exemplo pode ser usado como uma citação de autor que se refere a basear uma regra ou uma opinião [...]. No mesmo sentido, referido termo também é usado como a expressão “por exemplo,” usado em uma frase amplamente utilizada para apresentar um exemplo concreto do que está para ser explicado. (OQUEE, s/d, s/p).

Além das duas definições propostas pelo dicionário, ainda surge a questão de que o exemplo pode conceder concretude para a explicação, que pode ser abstrata demais para o entendimento de todos os comunicantes. Nesse sentido, o exemplo consegue trazer o didatismo, no sentido de que desenreda algo da teia das ideias e o coloca no mundo objetivado, disponível para os outros sentidos. Mas segue: “dentro da aplicação deste termo, como não poderia deixar de ser, consta a célebre expressão “por exemplo”, um recurso que se utiliza para incorporar uma prova ou uma aclaração dentro de um texto”<sup>5</sup>. Ou seja, nesta definição depreende-se que um exemplo pode servir como a prova de um argumento, e que demonstra a sua veracidade. O restante das definições apenas saturou os sentidos aqui levantados e por essa razão não será apresentada nesse espaço.

Após essa breve revisão, podemos afirmar que o exemplo pode, portanto, ser caracterizado em três sentidos: (a) metonímia (substituindo o todo para explicá-lo); (b) aplicação de um conceito (o reforça ou o comprova); e (c) parâmetro comportamental. Ou seja, o exemplo pode assumir papéis desde o de uma figura de linguagem até o de um facilitador de compreensão. A partir dessa formulação procedemos a busca dentro dos materiais. No entanto, é preciso, antes situar os

---

<sup>5</sup>Disponível em: <<https://conceito.de/exemplo>>. Acesso em: fev. 2022.

objetos de estudo dentro de um quadro teórico amplo, problematizar os livros didáticos de Sociologia (o suporte midiático) e o próprio ensino de Sociologia (a finalidade pedagógica).

### **3. O ensino de Sociologia**

A Sociologia, enquanto disciplina, foi criada por Auguste Comte no começo do século XIX, pretendida a ser uma disciplina dentro da área politécnica. Já a Sociologia acadêmica se instalou dentro das universidades, no fim do mesmo século com Émile Durkheim e Max Weber. Porém, inicialmente, ela se vinculou com os cursos de Filosofia, e somente em 1920 foi criado um “Certificat de Morale et Sociologie” (CARVALHO FILHO, 2014, p. 7), no momento em que a disciplina foi introduzida nas escolas normais. Em 1924 foi criado o “L’Institut Français de Sociologie”, um grupo de intelectuais voltados para a pesquisa sociológica e que teve duração até 1962, composto por especialistas em diferentes áreas (como História, Etnologia e Geografia). Cumpre notar que estes não desejavam que a Sociologia fosse ensinada nas escolas básicas, e que foi, de fato, efetivamente suprimida em 1934 na França. Posteriormente, a disciplina foi desacreditada pelos tomadores de decisões políticas após a II Guerra Mundial. O que não impedia que existissem três cátedras na França (Paris, Bordeaux e Strasbourg), porém ainda dentro do campo da Filosofia. Mas, no pós-guerra, finalmente foram criados institutos de pesquisa (como o Centre d’Études Sociologiques) e o curso de licenciatura em Sociologia (em 1958), que compreendia os títulos de “Sociologia Geral, Psicologia Social, Economia Política e uma opção a escolher, em uma lista restrita (Demografia, História Econômica e Social). A partir daí, a licenciatura se espalhou por algumas grandes cidades” (CARVALHO FILHO, 2014, p. 66). Em 1965 acontecem dois colóquios, que ajudaram no reconhecimento da Sociologia para os anos posteriores – porém, nos Estados Unidos, a Sociologia já era um campo autônomo, pois já existia a Escola de Chicago desde 1892, e a Sociologia sempre foi uma disciplina forte neste país (CARVALHO FILHO, 2014).

No caso brasileiro, a Sociologia chegou ao Brasil e passou por 3 fases: 1880-1930 – quando ela é exercida por intelectuais não especializados, tais como advogados, engenheiros etc. – 1930-1940 – quando aparece nos ensinos superior e

secundário, além de institutos de pesquisa – e de 1940 em diante – quando surgem as escolas sociológicas de São Paulo e do Rio de Janeiro, capitaneadas, respectivamente, por Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos (CARVALHO FILHO, 2014). Ou seja, tal como nos Estados Unidos, também no Brasil a Sociologia se consolidou mais rapidamente do que na França. Em relação à presença da Sociologia na Educação Básica, esta foi inserida no currículo pela primeira vez no final do século XIX, por meio dos esforços de Rui Barbosa e de Benjamin Constant na proposição de leis na recente República – porém, poucas instituições educacionais a ela aderiram. Somente em 1916, o Rio de Janeiro ofereceu a disciplina “Educação Moral, Noções de Sociologia e Direito Usual” nas escolas normais, porém não há evidências de que ela foi ofertada de fato (BODART; FEIJÓ, 2020). A Reforma Rocha Vaz, impetrada em 1925, colocou a Sociologia como obrigatória no sexto ano do ensino secundário do Colégio Pedro II. Já em 1931 ocorreu a reforma Francisco Campos, e a Sociologia começou a ser obrigatória nos cursos de tipo complementares, destinados ao acesso ao Ensino Superior. Em 1942 ocorreu a Reforma Capanema, que postulou que a Sociologia não era mais obrigatória para o Ensino Secundário. Mas, em 1971, a Lei Jarbas Passarinho fez com que ela se tornasse optativa, eletiva entre dezenas de disciplinas – o que a fez ser oferecida majoritariamente para cursos de magistério. Em 1982, as leis focaram-se em alocar as Ciências Humanas no currículo escolar, porém a Sociologia continuava não sendo obrigatória – o que mobilizou alguns setores da sociedade civil; porém alguns estados adotaram voluntariamente a matéria nos currículos de suas escolas. Posteriormente, no texto da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB 9394/96), a Sociologia foi mencionada como sendo necessária para o saber global dos alunos, mas isso não trouxe de volta a disciplina, de modo que em 1998 ela foi apresentada como trabalhável de forma transdisciplinar. Em 1999, ela foi aprovada dentro das instituições de deliberação educacionais e no Congresso Nacional, no entanto sofreu veto presidencial no mesmo ano. Todos esses movimentos indicam que o paradigma disciplinar já estava sendo questionado por meio das mudanças curriculares que estavam sendo propostas, de modo que os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio (PCNEM) de 2000 intensificam esse processo ao colocar a Sociologia como uma possibilidade de aumento da interdisciplinaridade dentro do componente “Ciências Humanas e suas

Tecnologias”. Em 2006 houve a aprovação das Orientações Curriculares para o Ensino Médio (OCEM), que descreviam o papel essencial da Sociologia e que recomendavam a sua obrigatoriedade, o que não ocorreu de fato. Somente em 2008 é que foi aprovada a obrigatoriedade da Sociologia e da Filosofia no Ensino Médio, dentro da área de “Ciências Humanas Aplicadas”. Essa presença foi incentivada ao ganhar espaço em “Plano Nacional do Livro Didático (2012, 2015 e 2018), o Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID) (2009-2020) e, recentemente, a Residência Pedagógica (2019-2020)” (BODART; FEIJÓ, 2020, p. 223). No ano de 2017 foi aprovada, por medida provisória, a Base Nacional Comum Curricular, que instituiu a disciplina Sociologia como não sendo obrigatória – embora seus saberes e suas práticas precisem aparecer no currículo do Ensino Médio de alguma maneira.

A Sociologia procede pesquisas científicas sobre a sociedade, de onde partem uma série de epistemologias que definem de diferentes maneiras os objetos de estudo (BECKER, 2008). Quando se trata do ensino de Sociologia, ela precisa realizar adaptações do saber proveniente de pesquisa, que é aquele verificado e embasado. O processo acaba sendo semelhante: deve-se articular teoria e realidade empírica (que parte do senso comum dos alunos), variando o fluxo teoria-realidade ou realidade-teoria, buscando o salto epistemológico que os torna palatáveis a um aluno de Ensino Médio, com o objetivo de causar o estranhamento e a desnaturalização da realidade social em que ele vive (OLIVEIRA, 2011). Como os livros didáticos entram nessa dinâmica?

#### **4. Livros didáticos de Sociologia**

Em uma definição estrita, um livro didático é um consolidado voltado para cumprir com objetivos de ensino-aprendizagem, dialogando com a atuação de diferentes professores em suas respectivas turmas. Porém, há outras definições que são mais amplas:

É uma mercadoria, um produto do mundo da edição que obedece à evolução das técnicas de fabricação e comercialização pertencente aos interesses do mercado, mas é também um depositário dos diversos conteúdos educacionais, suporte privilegiado para se recuperar os conhecimentos e as técnicas consideradas

fundamentais por uma sociedade em uma determinada época. Além disso, ele é um instrumento pedagógico [...]. E, finalmente, o livro didático deve ser considerado como veículo portador de um sistema de valores, de uma ideologia, de uma cultura. (BITTENCOURT, 1993, p. 3).

Ou seja, um livro didático é um produto que possui fins educativos bem delimitados. Essa avaliação, segundo palavras da autora abaixo, é reverberada no livro didático de Sociologia:

A primeira dimensão que pretendemos pontuar é o caráter de mercadoria do livro didático. Em comparação com os demais livros produzidos pela indústria editorial, este caráter é especialmente destacado. Os livros didáticos distinguem-se dos convencionais em muitos aspectos, especialmente pelas condições de sua produção. Em particular, nas grandes editoras há uma sofisticada divisão do trabalho, que se impõe ao autor de livros didáticos, composta por revisores, pedagogos, ilustradores, diagramadores, diretores de arte, pareceristas, etc. (MEUCCI, 2014, p. 211).

Parte da organização de seu conteúdo, portanto, é voltada para o fim pedagógico e outra parte é para finalidade mercadológica. O livro didático pode ajudar a promover a construção sistemática da socialização e, por isso, um sistema de valores, por meio dos conhecimentos e técnicas desenvolvidos até aquele momento para aquela área, ou ao mínimo espera-se que esse processo aconteça. Essa característica faz com que o material seja, em teoria, atualizado com as discussões recentes do respectivo campo para manter sua credibilidade – porém esse processo depende de muitos fatores, tais como ano de publicação, formação dos autores, edital do PNLD, formação e atualização dos autores, entre outros.

A partir desse marco temporal há mais regularidades do que mudanças estruturais, de modo que encerramos aqui essa revisão.

## 5. Neoliberalismo

Antes de partir para a análise dos exemplos do neoliberalismo, convém revisar, rapidamente, o que seria o fenômeno para a Sociologia acadêmica, visto que ela é a fonte primária para o ensino de Sociologia e, assim, os exemplos ganham alguma substância para além deles mesmos. Assim, o neoliberalismo é, ao mesmo tempo,

fenômeno secundário para esse estudo, porém é um fenômeno a ser explicado pelas obras didáticas.

Portanto, a definição do que o neoliberalismo é de fato mais importante do que a investigação do fenômeno em si, pois será dessa base que vai se gerar a formação dos professores de Sociologia. Uma definição importante de neoliberalismo é a de Antony Giddens, que a define como segunda via:

A "segunda via" - o neoliberalismo, ou fundamentalismo de mercado - foi descartada até mesmo pela maioria de seus adeptos direitistas. A crise do leste asiático de 1997-8 revelou quão instáveis e desestabilizadores podem ser mercados mundiais desregulamentados, e especialmente os financeiros. Eles fazem pouco para ajudar a mitigar as extremas desigualdades existentes entre os países mais pobres e os mais ricos. Dentro das sociedades desenvolvidas, o eleitorado se resguardou de políticas neoliberais, que sugerem caber aos indivíduos arranjar-se sozinhos em um mundo marcado por altos níveis de incerteza e mudança tecnológica. O retorno de partidos de esquerda ou de centro ao governo de tantos países transmite a clara mensagem de que as pessoas não querem ficar desprotegidas ante o mercado global. (GIDDENS, 2007, p. 19).

A definição de Giddens, portanto, parte do ponto de vista econômico, focado na desregulamentação dos mercados. Essa dinâmica de trocas reforça as situações de desigualdades. Por essa razão, essa é uma via que foi abandonada, o que fica retratado pelas eleições e serve como uma oportunidade para o estabelecimento da terceira via, a social democracia.

Outra referência no assunto é Perry Anderson:

Terceira lição: não aceite nenhuma instituição estabelecida como imutável. Quando o neoliberalismo era um fenômeno marginalizado e negligenciado durante a grande ascensão do capitalismo nas décadas de 1950 e 1960, parecia inconcebível ao consenso burguês da época que, nos países ricos, cerca de quarenta milhões de pessoas ficassem desempregadas, sem que isso causasse graves transtornos sociais. Da mesma forma, parecia impensável proclamar abertamente a redistribuição de renda dos pobres para os ricos em nome do valor da desigualdade. A mera possibilidade de privatizar petróleo, água, Correios, hospitais, escolas e até prisões, também era inimaginável. Como bem sabemos, quando a correlação de forças mudou após a longa recessão, tudo isso se tornou evidente, como uma alternativa viável e até necessária. A mensagem dos neoliberais foi, nesse sentido, eletrizante: nenhuma instituição, por

mais consagrada que seja, é, em princípio, intocável. (ANDERSON, 1999, p. 84, tradução livre).

Assim, partindo das palavras do autor, além do desemprego gerado pelo neoliberalismo, também houve a privatização de serviços públicos, algo que foi concebido como necessário pela Filosofia neoliberal. Assim, os neoliberais privatizariam os serviços que foram, outrora, considerados como responsabilidade do Estado, considerando-os mais adequados para a iniciativa privada, e esse pensamento avançou com velocidade. O argumento contra o neoliberalismo afirma que a privatização prejudica o acesso a direitos fundamentais ao condicioná-los à renda, e isso vai ficar muito claro na próxima definição e nos próprios livros didáticos.

Outra conceituação que pode ser muito relevante é a do sociólogo brasileiro Octavio Ianni, por meio da condensação de sua teoria em um artigo:

O neoliberalismo compreende a liberação crescente e generalizada das atividades econômicas, englobando produção, distribuição, troca e consumo. Funda-se no reconhecimento da primazia das liberdades relativas às atividades econômicas, como pré-requisito e fundamento da organização e funcionamento das mais diversas formas de sociabilidade, compreendendo não só as empresas, corporações e conglomerados, mas também as mais diferentes instituições sociais. “Neo” liberalismo porque se impõe e generaliza em escala mundial, alcançando inclusive os países nos quais se havia experimentado ou continua a se experimentar o regime socialista ou o planejamento econômico centralizado. Sob o neoliberalismo, reforma-se o Estado tanto dos países que se haviam organizado em moldes socialistas como os que sempre estiveram organizados em moldes capitalistas. Realizam-se a desregulamentação das atividades econômicas pelo Estado, a privatização das empresas produtivas estatais, a privatização das organizações e instituições governamentais relativas à habitação, aos transportes, à educação, à saúde e à previdência. O poder estatal é liberado de todo e qualquer empreendimento econômico ou social que possa interessar ao capital privado nacional e transnacional. Trata-se de criar o “Estado mínimo”, que apenas estabelece e fiscaliza as regras do jogo econômico, mas não joga. Tudo isto baseado no suposto de que a gestão pública ou estatal de atividades direta e indiretamente econômicas é pouco eficaz, ou simplesmente ineficaz. O que está em causa é a busca de maior e crescente produtividade, competitividade e lucratividade, tendo em conta mercados nacionais, regionais e mundiais. (IANNI, 1998, p. 28).

Assim, o sociólogo considera como a liberação da atividade econômica às expensas de questões sociais – e daí se deriva a diminuição do Estado, especialmente

o Estado de bem-estar social, que implicaria, necessariamente, na ampliação das dimensões estatais. A hegemonia desse pensamento, no entanto, indica qual dos polos entre capital e trabalho, em sua constante luta, está vencendo. Como isso aparece no *corpus* empírico?

## 6. Análise dos livros

Nesta seção vão ser expostos os tipos de exemplos, segundo a investigação do *corpus* textual. Os trechos serão analisados no modo como os exemplos buscaram as mediações, identificando se elas operam por elementos internos (geralmente das outras disciplinas) ou externos (com relação a elementos da cultura). Assim vai ser possível investigar em como eles foram aplicados, situação a situação, e produzir uma análise mais ampla.

Vamos começar pela obra de Tomazi, na sua explicação conceitual, que promove uma associação:

Nasceu dessa maneira o que se convencionou chamar de Estado neoliberal. As expressões mais claras da atuação dessa forma estatal foram os governos de Margareth Thatcher, na Inglaterra, e de Ronald Reagan, nos Estados Unidos. Mas mesmo no período desses governos o Estado não deixou de intervir em vários aspectos, mantendo orçamentos militares altíssimos e muitos gastos para amparar as grandes empresas e o sistema financeiro [...]. Reforçavam, assim, os valores e o modo de vida capitalistas, o individualismo como elemento fundamental, a livre iniciativa, o livre mercado, a empresa privada e o poder de consumo como forma de realização pessoal (TOMAZI, 2012, p. 101).

A explicação, aqui, está vinculando o neoliberalismo diretamente com o Estado. O exemplo aplicado são os governos de Margaret Thatcher (1979 a 1990) e Ronald Reagan (1980 a 1984), que, nesse caso, demonstram o conceito com dois mandatos políticos historicamente existentes. No entanto, o exemplo, por si só, não é o suficiente para quem não é um(a) cidadão(a) britânico(a) ou estadunidense das respectivas épocas, ou tomou lições desses tópicos. O exemplo do que seria o neoliberalismo se amplia com a incorporação de conceitos sem o pré-requisito histórico: orçamentos militares e gastos para se manter grandes empresas, que são mais palatáveis para todos os estudantes. Adicionalmente, o texto descreve o capitalismo como composto

por valores mais facilmente executáveis pelo sucesso do neoliberalismo. Nesse caso, os exemplos estão funcionando não como o conceito condensado, mas sim como a concretização desse núcleo teórico, por meio de um recurso interno, o saber de outras disciplinas. Apesar das presenças dos governos de Thatcher e Reagan, essa exemplificação como mediação didática não é essencialmente histórica, é mais ideal-típica e conceitual.

Em seguida, o conceito é aplicado para outro caso empírico, o brasileiro. Neste trecho o exemplo é histórico, pois esse pré-requisito já é cumprido pelas aulas do currículo de História:

Na tentativa de integrar a economia do país à globalização, o Estado neoliberal promoveu a privatização de empresas estatais (nos setores de siderurgia, energia e comunicações) e abriu o mercado nacional a produtos estrangeiros, derrubando barreiras às economias mais poderosas do mundo [...] No sistema financeiro, foi permitida a livre atuação dos bancos e o movimento de capitais no mercado interno; renunciou-se ao controle da moeda nacional e da política cambial, atrelando à moeda nacional ao dólar, para facilitar as transações no mercado financeiro (TOMAZI, 2012, p. 122).

Quando se trata de exemplos históricos, a temporalidade não é o foco. Os itens, assim, são exibidos de maneira paralela, o que não seria interessante para um rigor do ponto de vista de uma história do Direito, que discrimina a data de criação das leis. O exemplo aparece como um diálogo interdisciplinar e que dá sentido para os fatos relatados, o que leva à mediação a ser feita internamente, entre as disciplinas. Nesse caso, o exemplo vai servir para expressar essa lógica maior, uma metonímia. Assim, esse livro, em específico, se foca nos exemplos de tipo-ideal, porém utilizando uma definição ampla no sentido de lugares que fornecem casos de exemplo.

Já o segundo livro é distinto e utiliza uma definição mais ampla:

As características centrais do Estado Neoliberal (neoliberalismo) são: a) Governo mínimo, com cortes no contingente de servidores públicos; b) Privatizações de estatais e transferência das questões econômicas para o mercado; c) Flexibilização das leis trabalhistas, permitindo a intensificação e a maior exploração do trabalho; d) Livre circulação de capitais internacionais, o que pressupõe a abertura dos países periféricos às multinacionais e incentivos à política de baixos impostos. (MACHADO, 2018, p. 146).

Aqui acontece uma definição na qual o exemplo adiciona elementos para apresentar o conceito, e não para lhe dar suporte – o que o torna uma metonímia no sentido de mostrar a dinâmica do Estado Neoliberal em um círculo menor, demonstrando uma consequência direta no círculo de vivência do aluno (que pode compreender esse quadro maior e significar diferentemente o fato). Assim, as consequências culturais não são problematizadas, embora a presença da desigualdade possa servir para deduzir<sup>6</sup> as interações resultantes. Mas o assunto não se esgotou, e o autor retoma a argumentação alguns momentos depois:

Na política neoliberal, o Estado transfere para o mercado setores que antes considerava estratégicos. Por exemplo, a telefonia no Brasil esteve até os anos 1990 nas mãos do Estado. Porém, com base em uma política de cortes nos gastos públicos, foi concedida às empresas atuantes no mercado a possibilidade de explorar a telefonia. (MACHADO, 2018, p. 147).

Se anteriormente o foco fora na economia, nesse parágrafo o enfoque recaiu na política, direcionando-se na questão do decréscimo de papéis do Estado como aplicação do conceito de política neoliberal, com o objetivo de concretizar as ideias liberais. O exemplo dado foi com a questão da telefonia no Brasil, que serviu como uma lógica menos complexa que explica uma maior. Assim, a mediação ocorreu externamente, com base na telefonia, eivando uma questão cultural externa ao ensino escolar.

Em seguida, começam os exemplos históricos:

A incorporação dessa base tecnológica foi impulsionada pelo avanço do neoliberalismo dos governos Fernando Collor (1990 a 1992) e Fernando Henrique Cardoso (1995 a 2002), que promoveram a abertura econômica, a privatização de empresas estatais e a desregulamentação de leis de proteção ao trabalhador. Essas medidas tiveram como consequências centrais o aumento do desemprego formal e, em razão disso, o aumento do trabalho informal, reduções salariais significativas, a precarização do trabalho e o enfraquecimento político da classe trabalhadora. (MACHADO, 2018, p. 177).

---

<sup>6</sup>A dedução é o processo de apreciar um caso particular sobre a ótica de uma regra geral.

Nesse ponto, a história da política brasileira torna paralelos os governos Fernando Henrique Cardoso e Fernando Collor, atribuindo-os à produção dos exemplos, que nesse caso são aplicações concretas: eles são exemplos da ideia de deixar o mercado cuidar das questões sociais, que resultam em outros itens. Os exemplos seguem com enumerações de externas: “[...] podemos citar o desenvolvimento da produção de mercadorias, o neoliberalismo, o processo de financeirização da economia e o surgimento de ações políticas coletivas distintas daquelas do início do século XX até meados dos anos 1960 e 1970” (MACHADO, 2018, p. 184). Para o livro didático, o neoliberalismo não é a realidade total, o que demonstra uma mudança de escala, possibilitada pelo enfoque sociológico. As consequências para as relações sociais, são, no entanto, bem específicas: a desigualdade está criando uma cultura e o exemplo está integrando fatores internos na sua mediação.

O conceito é retomado uma última vez em algumas páginas posteriores:

Surge, com isso, o Estado neoliberal, que tem como característica central a flexibilização das leis trabalhistas e de proteção ao trabalhador. Configura-se um novo modo de vida, baseado na precarização do trabalho e em formas informais e terceirizadas de trabalho. (MACHADO, 2018, p. 377).

No presente trecho, o neoliberalismo deixa de ser um projeto e se torna socialização – ou seja, ele é cultural e social por ser um “modo de vida” – por meio da aplicação, uma ambientação que se foca na perpetuação do mercado. Portanto, a oposição entre capital e trabalho fica bem reforçada por meio dos exemplos, que a comprova, mesmo que investigando apenas um dos lados. Assim, há elementos externos que estão auxiliando no processo de mediação.

Sobre o último livro a ser analisado, vamos começar pelo seguinte trecho:

Chamamos de neoliberalismo a ideologia que serve de suporte à expansão da atual globalização capitalista. Esse “novo liberalismo” é caracterizado por alguns elementos inspirados no liberalismo clássico dos séculos XVIII e XIX, tais como:

- Maior liberdade de comércio entre as nações (fim de barreiras alfandegárias);
- Redução do aparato do Estado e da sua intervenção na atividade econômica (política orientada para as privatizações de empresas estatais);
- Redução da autonomia e da soberania política e econômica dos países periféricos, em favor dos países capitalistas centrais, das suas

instituições políticas (como a OTAN – Organização do Tratado do Atlântico Norte) e econômicas (FMI, BIRD, OMC), das grandes corporações multinacionais/transnacionais e do capital financeiro internacional. (OLIVEIRA; COSTA, 2015, p. 159).

Neste livro, já é citado – caso único no *corpus* – o liberalismo nos séculos XVIII e XIX – as outras obras focaram-se na atitude de valorização do mercado – e o exemplo está implementando outras concretizações do conceito, que não foi tão bem explicitado como ocorreu no segundo livro. Ele está expresso nos exemplos, que acabam contendo a argumentação em si, o que é um elemento externo de mediação e que busca produzir uma indução no aluno, a partir de sua vivência. Isso fica bem evidente na seguinte formulação:

1. Limitação das despesas do Estado, estimulando o fim de todos os subsídios à agricultura ou à indústria. Isto significa que o Estado deve gastar menos, deixando de financiar, com empréstimos, a produção agrícola e industrial. Mas “gastar menos” também subentende – não está escrito, mas ocorreu na prática – diminuir os investimentos em saúde, educação e outras políticas sociais.
2. Liberalização do mercado financeiro. Ou seja, liberdade para investidores de ações apostarem onde quiserem, em qualquer país.
3. Liberalização do comércio, eliminando aos poucos as taxas alfandegárias. Na prática, a importação e a exportação de produtos e mercadorias ficariam cada vez mais isentas de impostos e burocracia.
4. Favorecimento do investimento estrangeiro. Com isso, toda e qualquer empresa estrangeira estaria livre para investir em qualquer país, sem restrições burocráticas.
5. Privatização das empresas estatais. Com esta medida, empresas petrolíferas, de fornecimento de energia elétrica, de abastecimento de água, Correios, universidades públicas deveriam ser vendidas (como muitas foram no Brasil e no Chile), para empresas privadas. Assim, na visão dos neoliberais, o Estado não teria mais despesas com elas em termos de investimentos e salários, e benefícios de funcionários públicos. Por outro lado, as riquezas geradas por essas empresas não poderiam mais beneficiar a população, pois seriam apropriadas pelos empresários.
6. Introdução da concorrência nos diversos setores da economia. Ou seja, em todos os setores da economia, sem distinção, teríamos empresas competindo no mercado – esta regra valeria, inclusive, para hospitais e escolas.
7. Garantia legal do direito de propriedade, com respeito às “patentes”. Por exemplo: se uma empresa biotecnológica de ponta, americana ou japonesa, do setor, pesquisando ervas medicinais na Amazônia, encontrar um determinado produto e registrá-lo (patenteá-lo) como “descoberta” sua (mesmo que seja uma erva medicinal cultivada e utilizada há séculos pelos povos indígenas

locais), passa a ter exclusividade de produção e direito a receber pagamento pela sua utilização por terceiros.

8. Reforma do sistema tributário. Proposta que significa na prática que os governantes e os deputados e senadores devem criar leis para diminuir os impostos, principalmente dos empresários.

9. Reforma trabalhista. Significa propor que, para diminuir os custos da produção e as despesas dos empresários, o Estado deve se preocupar em acabar com os direitos trabalhistas, tais como, por exemplo, 13º salário, auxílio-férias, o FGTS etc. (OLIVEIRA; COSTA, 2015, p. 159).

Aqui o exemplo está, justamente, reforçando a ideia de que o neoliberalismo beneficia a atividade do mercado, em especial a das empresas e, em particular, dos empresários, focando nas questões da disputa entre o capital e o trabalho – o que leva à compreensão das relações sociais e culturais por meio da dimensão de trabalho. Mas nesse trecho também há metonímias no sentido de que a privatização, por exemplo, ilustra o macroprocesso do neoliberalismo como um todo. Assim, a transposição acontece com elementos internos ao apelar para outras disciplinas, mas as ideias seguem sendo desenvolvidas:

A dominação ideológica do neoliberalismo foi tão forte que, mesmo a chegada ao poder, principalmente no final da década de 1990, de partidos mais progressistas, antes defensores das políticas de distribuição de renda – características do Estado de Bem-estar Social – não significou a retomada do crescimento econômico, a ampliação dos direitos dos trabalhadores e a geração de novos empregos. (OLIVEIRA; COSTA, 2015, p. 161).

Aqui o neoliberalismo se transforma em ideologia, que se expressa em uma mentalidade histórica. Assim, nos anos 1990 houve uma preponderância do polo de trabalho (os “partidos mais progressistas”, do “Bem-estar Social”), porém já seria tarde, e as características exemplificadas como consequências da distribuição de renda não tiveram resultado além da desigualdade. Esse é um exemplo por aplicação do conceito, cuja enumeração por si só reforça a grande escala de sujeitos envolvidos nos processos, o que exige elementos internos de outras disciplinas. Ainda, na lógica da preponderância do polo de trabalho, os ataques de um dos lados se intensificam em cima de “conquistas”:

Aliado a esta reestruturação, o neoliberalismo reformula os direitos do trabalhador, tentando cortar todas as suas garantias jurídicas e

regulamentações (como aviso prévio, FGTS, estabilidade, salário-desemprego, férias, 13º salário etc.). Isto possibilita ainda mais a precarização, a terceirização e o enxugamento das empresas. (OLIVEIRA; COSTA, 2015, p. 174).

Neste parágrafo, o recurso do exemplo é utilizado duas vezes, de maneira aplicada: o das garantias dos trabalhadores (“aviso prévio, FGTS, estabilidade, salário-desemprego, férias, 13º salário”) e das consequências desse alinhamento no interior do mundo do trabalho (“precarização, a terceirização e o enxugamento das empresas”). Ou seja, esses exemplos reforçam a ideia primária de que esses eventos explicam satisfatoriamente a constituição política e econômica do mundo social (nas suas relações), embora seja um tanto difícil de entendê-los sem uma base prévia em conhecimentos econômicos, que seria o elemento externo.

Em seguida, o livro apresenta exemplos muito detalhados:

O avanço da robotização e da tecnologia no Brasil é tão veloz quanto nos demais países. O aumento da produtividade, com a utilização das máquinas, incentiva as demissões em massa. A indústria e o setor rural, assim como o comércio e o setor de serviços estão precisando cada vez menos de trabalhadores. O comércio e o setor de serviços, que são aqueles que mais crescem nas cidades, não são capazes de absorver toda a mão de obra que existe à sua disposição, e isto traz como consequência o aumento das contratações precárias, terceirizadas e sem carteira de trabalho assinada, práticas estimuladas pela adoção do pensamento neoliberal pela maioria dos governos dos países capitalistas. Segundo o IBGE, em março de 2006 existiam cerca de 2.890.000 (dois milhões e oitocentos e noventa mil) de pessoas trabalhando sem carteira assinada, em um universo de 22.242.000 (vinte e dois milhões e duzentos e quarenta e dois mil) de pessoas pesquisadas nas regiões metropolitanas de Porto Alegre, São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador e Recife. (OLIVEIRA; COSTA, 2015, p. 177).

Nesse caso, o incremento tecnológico é um exemplo de como o neoliberalismo afeta diretamente o índice de desemprego, o que o faz um exemplo de tipo de metonímia: a dinâmica da tecnologia permite que se compreenda o neoliberalismo como um todo por conta da exclusão digital, o que é um elemento interno por conta de o aluno ser um excluído em potencial. Claramente, o livro considera que o único trabalho digno é aquele regulamentado pelas leis de sua época (pois elas garantem o cumprimento de direitos sociais, o que redundava em relações sociais), e tudo que escapa desse espectro de relação econômica produz a barbárie:

Iniciamos, desde então, a viver sob a hegemonia do neoliberalismo. A luta pela cidadania plena sofreu, então, um duro golpe, do qual até hoje ainda não se recuperou. Um bom exemplo disso foram os inúmeros distúrbios que abalaram os subúrbios da França em 2006 e que se repetiram em outros anos. (OLIVEIRA; COSTA, 2015, p. 207).

Este trecho tratou-se, portanto, de um exemplo por aplicação: os distúrbios da França são explicados porque os manifestantes discordaram das “jogadas” do capitalismo – e, nesse caso, o trabalho está se opondo ao capital de maneira frontal e direta, com preponderância do segundo. Assim, o livro consegue demonstrar a abrangência dessas ideias pela enumeração dos fenômenos influenciados, criando uma indução por meio de elementos que são externos, porém são da contemporaneidade histórica (e que não exigem o conhecimento disciplinar, pois são acessíveis pelo Jornalismo). Por fim, finalmente, o exemplo busca a vida escolar do aluno:

Ora, existe uma ideia neoliberal dominante no Ensino Médio, em especial nas escolas que oferecem também a educação profissional, que é chamada de produtivista, isto é, a educação oferecida por essas escolas assume o ideário da reestruturação produtiva, subordinando-se à lógica única, que é determinada. (OLIVEIRA, COSTA, 2015, p. 180).

Um exemplo do neoliberalismo aplicado, portanto, é na escola, com o produtivismo, que leva ao sofrimento do aluno. Neste caso, se trata de uma outra metonímia: a lógica escolar, vivida pelo aluno e que lhe é um elemento interno, reflete a ordem social mais ampla – e o professor pode discutir o sistema de notas, por exemplo. A nota, então, pode ser problematizada como criadora das desigualdades entre professores e alunos e entre os próprios discentes. Assim, a mediação ocorre por meio do sistema escolar e gera a indução do que é neoliberalismo.

## 7. Análise global

Na contagem total, a metonímia contou com 2 ocorrências no total do *corpus* analisado, enquanto a aplicação de um conceito teve a contagem de 7. Ou seja, os ditos

livros estão utilizando os exemplos para demonstrar os conceitos, mais do que exercer a função propriamente didática, explicativa, o que difere do objetivo de mediar. Isso implica mencionar que os exemplos estão, nos trechos, sendo “empilhados”, enquanto a explicação detalhada do conceito foi menos verificada. Possivelmente, a análise de livros de outras disciplinas poderia indicar que esse é um fenômeno compartilhado, o que pode ter implicações didáticas, uma vez que o exemplo mal costurado pode redundar em dificuldades adicionais para o aluno (que pode achar que precisa se focar na memorização dos itens).

Sem dúvida não foram utilizados, nesse espaço, o exemplo no sentido de parâmetro comportamental – embora haja, de maneira latente, a ideia de que é errado explorar os trabalhadores, e nas outras partes da obra há discussões relacionadas à discriminação e à construção de um cidadão, mas não há nessas obras um caráter sistematicamente moralizador. Os outros dois tipos de exemplos acabam aparecendo e costurando uma relação específica: a metonímia é empregada para exemplos ideais-típicos (com itens dispostos em sequência) e a concretização é viabilizada para exemplos de tipos históricos (que são localizados). Muitas concretizações contam com o conhecimento prévio dos alunos das disciplinas História e Geografia, o que os torna eivados de recursos internos ao espaço escolar. Já os exemplos ideais-típicos são voltados para a economia e para a política, o que exige informações externas ao ambiente escolar.

Outro aspecto para o qual os dados apontam, em primeiro lugar, é que há uma teoria por trás de todas as argumentações e exemplos, que é a oposição entre capital e trabalho, bastante patente na teoria crítica. Partindo desse núcleo central, podemos observar que os livros articulam seus exemplos em volta dessa chave de leitura, em particular na abordagem da desigualdade. Por isso, os dois primeiros livros associam diretamente o neoliberalismo com o estado e o último já se foca na ideologia – o que talvez explique porque o terceiro abordou o assunto em muito maior extensão.

A partir dos resultados é possível problematizar como os exemplos são acionados como recursos didáticos para mediar o conteúdo. Nos livros analisados, eles partiram de saberes acadêmicos de outras áreas ou diretamente do cotidiano de indivíduos de baixa renda, alternando esses elementos internos e externos. Assim, os

dados também indicam que a mediação do conceito ocorreu a partir de um estereótipo de aluno periférico, que é interessado pelo mundo social por contestar a desigualdade.

## Considerações finais

Neste artigo tratamos da utilização do recurso da exemplificação em livros didáticos brasileiros de Sociologia, produzidos após 2012, ano em que foram aprovados os primeiros exemplares. Os resultados apontaram que o exemplo foi utilizado como recurso para mediação em, ao menos, dois sentidos: de metonímia e de aplicação do conceito. Com esse intuito foram utilizadas as transposições interna (com outras disciplinas) e externa (com cotidiano ou outros contextos), com o fito de promover processos indutivos ou dedutivos. Por meio da análise de conteúdos de livros selecionados, concluimos que os exemplos partem de uma imagem de um aluno periférico e contestador da desigualdade, o que não necessariamente reflete a realidade dos usuários do livro didático.

Concluimos esse texto com a ideia de que a exemplificação do neoliberalismo cumpre papel central nos maiores objetivos do ensino de Sociologia no geral, desnaturalização e estranhamento. Isso porque o exemplo facilita a compreensão do conceito, e o conceito é que permite um cotejamento com o saber prévio do aluno, pois ele permite reagrupar impressões antigas e, assim, produzir a reflexividade. Nesse caso, refletir sobre a utilização do exemplo é vital para uma aula de Sociologia mais eficiente em sua epistemologia.

## Referências bibliográficas

ANDERSON, Perry. Más allá del neoliberalismo: Lecciones para la izquierda. In: SADER E., GENTILLI, P. (Org.). *La trama del neoliberalismo*. Mercado, crisis y exclusión social. Buenos Aires: CLACSO-EUDEBA, 1999.

AZEVEDO, Pedro Raimundo de. *Origem da palavra exemplo*. 2017. Origem da Palavra. Disponível em: <<https://origemdapalavra.com.br/palavras/exemplo/>>. Acesso em 13 set. 2020.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2009.

BARROS, Eliana Merlin Deganutti de. *Transposição didática externa: a modelização do gênero na pesquisa colaborativa*. Raído, v. 6, n. 11, p. 11-35, 2012.

BECKER, Howard. *Segredos e Truques da Pesquisa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. *Livro didático e conhecimento histórico: uma história do saber escolar*. 1993. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

BODART, Cristiano das Neves; FEIJÓ, Fernanda. *As ciências sociais no currículo do Ensino Médio brasileiro*. Rev. Espaço do Currículo, João Pessoa, v. 13, n. 2, p. 219-234, maio/agos. 2020.

BODART, Cristiano das Neves; DE SOUZA, Ewerton Diego. *Os manuais de Sociologia Educacional nos anos de 1940: contexto de produção, autores, estruturas didáticas e perspectivas teóricas*. Em Tese, v. 16, n. 1, p. 40-67, 2019.

BOLIGIAN, Levon. *A transposição didática do conceito de território no ensino de Geografia*. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Instituto de Geociências e Ciências Exatas. Rio Claro, 2003.

BRASIL. *Programas do Livro*. 2012. Ministério da Educação e Cultura. Disponível em: <<https://www.fnde.gov.br/index.php/programas/programas-do-livro/pnld/guia-do-livro-didatico>>. Acesso em 06/01/2021.

BRASIL. *Programas do Livro*. 2015. Ministério da Educação e Cultura. Disponível em: <<https://www.fnde.gov.br/index.php/programas/programas-do-livro/pnld/guia-do-livro-didatico>>. Acesso em 06/01/2021.

BRASIL. *Programas do Livro*. 2018. Ministério da Educação e Cultura. Disponível em: <<https://www.fnde.gov.br/index.php/programas/programas-do-livro/pnld/guia-do-livro-didatico>>. Acesso em: 06 jan. 2021.

CARVALHO, Roberta Strazzacappa de. *Transposição didática do ensino de Geografia - a proposta curricular 2008 da Secretaria da Educação de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Geografia). Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

CARVALHO FILHO, Juarez Lopes de. *O ensino de Sociologia como problema epistemológico e sociológico*. Educ. Real., v. 39, n. 1, p. 59-80, mar. 2014.

CASSIANO, Célia Cristina de Figueiredo. *O mercado do livro didático no Brasil: da criação do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) à entrada do capital internacional espanhol (1985-2007)*. 2007. 252 f. Tese (Doutorado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

GIDDENS, Anthony. *O debate global sobre a terceira via*. São Paulo: UNESP, 2007.

IANNI, Octavio. *Globalização e neoliberalismo*. São Paulo em perspectiva, v. 12, n. 2, p. 27-44, 1998.

LIMOEIRO, Beatrice Cavalcante. *Gênero e sexualidade como temas da sociologia escolar: uma comparação entre livros e didáticos* (PNLD 2012 e 2015). *Perspectiva Sociológica: A Revista de Professores de Sociologia*, n. 19, p. 53-65, 2017.

LOPES, Doraci Alves. Reseña de *Sociologia para o ensino médio*, de Nelson Dacio Tomazi. *Revista Brasileira de Educação*, v. 14, n. 42, p. 594-596, 2009.

LOPES, Alice Ribeiro Casemiro. *Conhecimento escolar em Química: processo de mediação didática da ciência*. *Química Nova*, v. 20, n. 5, p. 563-568, 1997.

MACHADO, Igor José de Renó. *Sociologia hoje*. Volume único. 1ª ed. São Paulo: Ática, 2018.

MEUCCI, Simone. *Notas sobre o pensamento social brasileiro nos livros didáticos de sociologia*. *Revista Brasileira de Sociologia-RBS*, v. 2, n. 3, p. 209-232, 2014.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de.; COSTA, Ricardo Cesar Rocha da. *Sociologia para jovens do século XXI*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2015.

OQUEE. *O que é exemplo?* Sem Data. O que é? Disponível em: <<https://oquee.com/exemplo/>>. Acesso em: 01 out. 2020.

PLATÃO. *Teeteto*. Lisboa: Gulbenkian, 2005.

PONTES, Diego. *Páginas contingentes: gênero e sexualidade no livro didático Sociologia Hoje*. *Perspectiva Sociológica: A Revista de Professores de Sociologia*, n. 19, p. 23-43, 2017.

PRIBERAM. *Significado da palavra Exemplo*. Sem Data. Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/exemplo>>. Acesso em: 01 out. 2020.

TOMAZI, Nelson Dacio. *Sociologia para o ensino médio*. São Paulo: Saraiva, 2012.

## COMO REFERENCIAR

LOPES, Ricardo Cortez; CAPRIOLLI, Aline Bernardi. O Neoliberalismo nos Livros Didáticos de Sociologia: A exemplificação como recurso didático. *Latitude*, Maceió, v. 15, n. 2, p. 221-248, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/lt.2021.n.2.12709>

## **Relações familiares e adoecimento psíquico: uma análise sociológica a partir do método biográfico**

### **Family relationships and psychic illness: a sociological analysis based on the biographical method**

#### **Vanilda Maria de Oliveira**

Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília. Mestre em Sociologia pela UFG. Professora de Sociologia e Socioantropologia da UNEMAT.

E-mail: [vanildamo@gmail.com](mailto:vanildamo@gmail.com)

#### **Resumo**

Este trabalho se encaixa nos estudos sobre relações familiares e saúde psíquica e tem, como objetivo, discutir um lado menos evidenciado desses relacionamentos, o adoecimento psíquico causado por relações familiares cruéis. Para tanto, adoto a perspectiva sociológica a fim de chamar atenção para a reconhecida causa subjetiva e sociocultural da depressão. Utilizei o método biográfico para a composição do corpus da pesquisa que se faz de histórias de vidas de sujeitos que foram diagnosticados com depressão. Estas contribuíram para a compreensão de quais aspectos da vida são considerados definitivos no desenvolvimento desse adoecimento psíquico. Foi possível observar que o sofrimento advindo de relações familiares violentas, de abandono, abusos e miséria afetiva ocupa lugar central, convergindo ao pensamento do sociólogo Ehrenberg (2008), para quem o deprimido é o sujeito que se reconhece sobretudo pelo que falta, ou seja, pelo que lhe foi negado.

**Palavras-chaves:** Relações familiares. Depressão. Gênero. Método biográfico.

#### **Abstract**

This work fits into the studies on family relationships and psychic health and aims to discuss a less evident side of these relationships, the psychic illness caused by cruel family relationships. To this end, I adopt the sociological perspective in order to draw attention to the recognized subjective and sociocultural cause of depression. I used the biographical method to compose the corpus of the research that is made of the narratives of the lives of

subjects who were diagnosed with depression. These contributed to the understanding of which aspects of life are considered definitive in the development of this psychic illness. It was possible to observe that the suffering resulting from violent family relationships, abandonment, abuse and affective misery occupies a central place, converging to the thinking of the sociologist Ehrenberg (2008), for whom the depressed is the subject who recognizes himself mainly for what he lacks, that is, for which it was denied.

**Keywords:** Family relationships. Depression. Gender. Biographical method.

## Introdução

A depressão atinge milhões de pessoas no mundo, atualmente, e há diversas ciências apontando diferentes razões para o seu desenvolvimento. Somente no Brasil, 16,3 milhões de pessoas com mais de 18 anos sofrem de depressão, segundo dados da Pesquisa Nacional de Saúde (PNS), realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)<sup>1</sup>. A pesquisa mostra ainda que houve um crescimento de 34,2% no número de casos de 2013 para 2019. As mulheres são as que mais sofrem de depressão: 14,7%, frente a 5,1% dos homens.

Ao adotar a perspectiva sociológica, quero chamar atenção, aqui, para a reconhecida causa subjetiva e sociocultural da depressão. Segundo o sociólogo Ehrenberg (2008), o deprimido é o sujeito que se reconhece sobretudo pelo que falta, seja a falta de afeto, de amparo, de sucesso, de dinheiro, de reconhecimento, ou seja, de algo que tem importância central, para ele, na definição de si mesmo, mas que o foi negado. Ele se constitui pelo que não conseguiu, não alcançou, não recebeu. O deprimido sofre na mente e no corpo a perda do que poderia ter sido e não foi. Da vida que poderia ter tido e, no caso das/o participantes dessa pesquisa, das famílias que poderiam ter tido, das infâncias que lhes foram negadas, do afeto e apoio familiar que não receberam. Essas perdas e ausências formaram o material do qual elas/e ergueram o próprio eu. O deprimido é, sobretudo, aquele sujeitado no sofrimento advindo da sensação de insuficiência.

---

<sup>1</sup> Pesquisa nacional de saúde, 2019: percepção do estado de saúde, estilos de vida, doenças crônicas e saúde bucal, Brasil e grandes regiões / IBGE, Coordenação de Trabalho e Rendimento. - Rio de Janeiro: IBGE, 2020.

Nesse aspecto, é importante retomar a observação de Gaulejac (2007) sobre como o psíquico e o social estão interligados de modo que não se pode entender um sem o outro. A nossa família, escola, trabalho, instituições diversas estabelecem as normas e valores que definem o contexto sócio histórico. Desse modo, se formam tanto os suportes quanto os limites para o sujeito pensar, agir e se relacionar com os outros. Psique e social estão sempre em uma relação sistemática e recursiva e, é essa relação e o registro do que fica dela, que permite ao sujeito tornar-se quem é. Subjetivação é uma combinação de registros psicológicos, sociais e familiares que explicam a singularidade do sujeito.

Embora a família seja mostrada com frequência como um conjunto de relações de cuidado e complementaridade e, em muitos casos, de fato é, família pode também ser o centro do sofrimento e adoecimento psíquico dos sujeitos. A família é o grupo primário de reconhecimento de si, fonte de identidade, afetos, amparo, mas também de sofrimento, como já discutiu Carsten (2014a):

Uma das coisas que eu acho ser realmente importante sobre parentesco, que acho que já disse, mas de qualquer forma eu disse em algum lugar, é que parentesco é, para a maioria das pessoas – contemporâneas, modernas, “tradicionais”, rurais, urbanas –, parentesco é realmente onde se produz boa parte do seu material imaginativo. Enfim, é também onde elas vivem suas vidas, mas é onde elas pensam sobre o futuro, o passado, onde elas especulam sobre o que poderia ser se tudo fosse maravilhoso, mas também o que é terrível em suas vidas. Porque as famílias na maioria dos lugares também são fonte de dor, dificuldade e sofrimento (CARSTEN, 2014a, p. 156).

Família tem sido comumente definida como um conjunto de pessoas ligadas por laços de parentesco que habitam a mesma residência. Mas, para além de um agrupamento doméstico, família possui uma forte carga simbólica, pois agrega aquelas pessoas cujas relações sociais são ou deveriam ser marcadas pelo cuidado, afeto e responsabilização.

Tendo em vista a centralidade das relações familiares para a constituição do eu, apresento, aqui, algumas histórias familiares de pessoas deprimidas que compreendem que essas relações foram fonte de sofrimento e adoecimento. Nessas histórias, violências morais, psíquicas e físicas marcaram a vida de sujeitos que, por sua vez, desenvolveram um sofrimento patológico, a depressão. As/o colaboradoras/colaborador da pesquisa falam, por exemplo, em desejo de morte,

autodepreciação, tentativas de suicídio, raiva e tristezas profundas e constantes. Antes de adentrar a essas questões, apresento e justifico as perspectivas metodológicas assumidas nesta pesquisa.

## **Perspectivas metodológicas**

Os dados apresentados, neste artigo, são resultantes de minha pesquisa de doutorado que, por seu turno, objetivava compreender como sujeitos em depressão explicam as origens, desenvolvimento e enfrentamento de sua depressão.

Utilizei o método biográfico e a técnica de entrevista narrativa a fim de possibilitar, aos sujeitos da pesquisa, a apresentação de suas trajetórias, assim como os sentimentos e interpretações do que ocorreu.

Esse foi o método adotado tendo em vista que possui como vantagem epistemológica colocar as/o colaboradoras/colaborador do estudo na posição de autoras/autor e intérpretes de sua história, como analisa Franco Ferrarotti (1991). O método biográfico tornou-se valorizado a partir da ótica de que as pessoas são árbitros de sua própria presença no mundo e, por isso, precisam ter a palavra sobre ela. Desse modo, nos textos produzidos pelas/os pesquisadoras/es é importante refletir os discursos das pessoas que procuram dar significado e forma às suas histórias.

Então, o objetivo central do uso desse método foi recuperar as tramas, bastidores e as estruturas de eventos significativos para os sujeitos. É preciso atentar que a narrativa biográfica não trata tão somente de uma enumeração de fatos passados, mas pressupõe uma espécie de reflexão sobre o que aconteceu, uma interpretação do vivido. Sendo assim, o indivíduo lançaria mão de um código de interpretações de suas experiências passadas e presentes (Schutze, 2010).

Não se trata aqui de acreditar em um conjunto de enunciados ou fatos verdadeiros e incorrer no que Bourdieu (2005) chamou de ilusão biográfica, que consiste em partir de uma “ilusão de unidade do eu”. Nem em um sujeito com uma identidade coerente e uma ideia de vida linear, como um caminho, um trajeto, uma série de acontecimentos sucessivos que formam um todo ordenado cronologicamente. Na verdade, parto da consciência que, ao relatar suas vidas, os sujeitos o fazem com o apoio de seus recursos de memória, emoções e interpretações de suas vivências.

Mas, um objetivo dessa pesquisa é mesmo compreender os acontecimentos tomados como significativos para os sujeitos para que sejam os rememorados e interpretados como causadores de sofrimento e adoecimento psíquico. A seleção é proposital e a construção de uma história linear não é feita pelo sujeito da pesquisa, mas por um trabalho do pesquisador para melhor apresentar os dados.

Gaulejac (2006) traduz o modo como devemos entender o relato de uma história de vida como expressão de três dimensões essenciais: os desejos e angústias inconscientes; a sociedade a qual o sujeito pertence; e a dinâmica existencial que o caracteriza. Portanto, o relato é um modo de falar sobre o vivido e, a partir daí, dizer como o sujeito habita a história e como ele a sente. Gaulejac (2006) ressalta que a família é fundamental na forma como nos tornamos sujeitos, como enxergamos a nós mesmos, o mundo, e como aprendemos a olhar para nossas histórias.

Para a pesquisa, procurou-se por sujeitos que haviam, em seus itinerários terapêuticos, adotado diversas terapias para a depressão, inclusive as Práticas integrativas complementares, conhecidas como PICs. Por isso, para chegar até eles, foi solicitado a terapeutas holísticos de Goiânia que enviassem a carta convite de pesquisa para seus terapeutas que tratavam da depressão que, caso se interessassem em participar da pesquisa, deveriam entrar em contato voluntariamente com a pesquisadora.

Em relação à preocupação com a ética em pesquisa, esta foi submetida ao Comitê de ética em pesquisa, via Plataforma Brasil, e foi aprovada conforme parecer 493.060. Foram adotados procedimentos que salvaguardam os participantes da pesquisa, tais como o uso do termo de consentimento livre e esclarecido, que deixava claro para a/o voluntária/o da pesquisa seus direitos, os objetivos da pesquisa, sobre o uso dos dados e a garantia do sigilo em relação à sua identidade.

## **Relações familiares e depressão**

Aqui será importante destacar, sobretudo, como as famílias são sujeitos partícipes dessas histórias pessoais e que, ao contrário de muitos discursos que objetivam apresentá-la como homogênea ou linear, a família é um território privilegiado, ao mesmo tempo, de apoio e abandono, carinho e violência, cumplicidade

e ameaça, segredos e partilhas, enfim, de múltiplas relações e possibilidades. Notamos que entre os sujeitos da pesquisa havia uma relação muito próxima entre as relações de parentesco que marcaram de forma intensa as suas trajetórias.

Todas/o as/o entrevistadas/o reconheciam na família uma fonte importante de mal-estar e narraram episódios mais ou menos repetitivos sobre violência, abandono, discriminação, maus-tratos diversos sofridos na infância e adolescência que julgavam definitivos no desenvolvimento da depressão. Ainda que todas/o já estivessem na vida adulta, esses episódios apresentavam-se como marco de deflagração de um quadro de sofrimento patológico que os acompanharia por grande parte da vida.

Selecionei relatos trazidos em quatro das dez histórias pesquisadas, no doutorado, em que essa influência das relações familiares no desenvolvimento da depressão foi considerada como decisiva entre as colaboradoras/colaborador participantes.

Porém, antes de iniciar a análise, é preciso salientar como gênero é uma categoria importante para se compreender o processo de adoecimento psíquico, particularmente, a depressão que é compreendida, no presente artigo, como resultante de relações sociais adoecedoras. Admito que as normas relativas à produção de si como sujeito generizado e as relações desiguais de gênero suscitam vulnerabilidades àquelas/es identificadas/os como subalternas/os, por serem mulheres, ou aos que rompem com essas normas de gênero, como os homossexuais.

Assim, os estudos de gênero contribuíram para evidenciar o modo como homens e mulheres experimentam diversos aspectos de sua vida de forma desigual, como o amor, o sexo, a política, a saúde, a violência; e em diferentes espaços, como o lar, o trabalho, a escola/universidade, o espaço público, os hospitais.

Contudo, os estudos de gênero são marcados pela sua diversidade de temas, teóricas e recortes. Considerados em sua intersecção com raça, classe, etnia, nacionalidade, orientação sexual, idade, escolaridade, entre outros marcadores sociais, eles têm contribuído para problematizar a produção acadêmica, questionar políticas e evidenciar os efeitos das desigualdades de gênero na vida concreta de homens e mulheres.

Para a antropóloga feminista Gayle Rubin, por exemplo, o feminino e o masculino são definidos a partir de símbolos, discursos e representações que implicam

na configuração de instituições, relações de dominação, normas, papéis sociais, identidades subjetivas e coletivas. A partir do conceito de sistema sexo/gênero, Rubin (1973) procurou explicar a opressão social feminina. Esse sistema consistiria em um conjunto de arranjos pelos quais a sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, permitindo analisar a ação social e o sentido das ações relativas à sexualidade, à reprodução, parentesco, herança, divisão do trabalho e a dominação socialmente legitimada das mulheres pelos homens. A diferenciação sexual definiria também normas, valores e direitos políticos, econômicos e sociais distintos para homens e mulheres.

Joan Scott (1995) também procurou compreender gênero como um conjunto objetivo de referências que estruturam a percepção e a organização concreta e simbólica de toda vida social, além de estabelecer distribuições de poder diferencial entre homens e mulheres. Scott contribuiu especialmente para os estudos feministas quando destacou que adotar gênero como categoria analítica, tal como as de raça e classe, promoveria a inclusão das/os oprimidas/os na história e possibilitaria a análise do significado e da natureza da sua opressão.

Sendo assim, gênero, enquanto uma categoria de análise permitiria apreender como as relações de dominação entre homens e mulheres são socialmente construídas e a dinâmica dessa dominação é forjada histórica, discursiva e simbolicamente, o que as reforça e as reproduz.

Trago, agora, para o centro da discussão, as quatro histórias de vida que compõem o corpus deste estudo.

### **Rubi – uma história de abandono parental**

Rubi é uma mulher jovem, alta, magra, de pele branca, cabelos castanhos lisos e curtos. Terminou o ensino médio e trabalhava como repositora de mercadorias em supermercados quando ocorreu a entrevista. Ela faz parte de uma família com um antigo histórico de pobreza, rejeição, abandono e falta de afeto.

Rubi foi entregue pela mãe para ser criada pela avó no começo da infância, com menos de três anos de idade. A mãe alegou que não tinha condições financeiras para criá-la sozinha, já que o pai as rejeitou. A avó, por sua vez, detestava a mãe e o

pai da criança e a criou com muita severidade, privação financeira e sem afeto. Rubi conta que a avó até a impedia de sair de casa e ter amigos. Rubi relatou que tinha fantasias infantis em relação às figuras materna e paterna como doadoras de cuidado e amor. Na sua compreensão, se o pai e a mãe estivessem cuidando dela, não faltaria afeto. Ela narrou que passou toda a infância desejando que os pais viessem buscá-la e livrá-la do tratamento cruel dispensado por sua avó.

Na história de Rubi, o caráter biológico e social do parentesco se cruza em diversos momentos, mas representava sobretudo uma herança maldita de família. Rubi relatou que havia um histórico na família de pais que abandonavam filhas e maridos que abandonavam esposas que, por sua vez, não criavam as filhas desses homens. Para Rubi, o abandono de sua mãe por seu pai teria sido a causa de a mãe também abandoná-la. Ademais, o abandono de sua avó pelo seu avô teria feito com que sua avó não gostasse de nenhuma delas.

Eu falo: “Gente, como é que a minha mãe me deixou morar com a minha avó sendo que a minha avó nem gostava dela?”. Porque a minha mãe é a única filha que fisicamente se assemelha ao meu avô. Ela é mais morena, do olho verde e a minha avó, ela é muito branca, galeguinha, do cabelo loirinho. E os outros filhos todos saíram loiros da pele mais clara. Então, ela é a única que saiu mais morena, igual ao meu avô. E ela, quando o meu avô abandonou ela, quando ela tinha mais ou menos uns 40 anos, minha avó, ela dispensou toda a raiva que ela tinha do meu avô em cima da minha mãe. Então, a minha mãe tinha essas coisas de xingamento, de briga e tal, da minha avó tentar tirar ela de perto, dar ela para as minhas tias criarem, essas coisas, por ela ser parecida com o meu avô. E a minha avó deixava isso bem claro (Rubi, 29 anos).

Como perceberam Moreira e Guedes (2007) em uma pesquisa sobre abandono feminino no Ceará, em uma cultura patriarcal, a mulher é culpabilizada e estigmatizada por ter sido abandonada pelo marido. No patriarcado, as mulheres têm como responsabilidade a manutenção da família e, caso não obtenham sucesso, são colocadas em posição de fracassadas, imorais, mulheres defeituosas e descartáveis. Daí talvez a compreensão da razão da avó xingar a mãe de vagabunda.

A estereotipia decorrente do rompimento alicerça-se na representação da mulher renegada e usufruída, portanto descartável. Ser descartável iguala-se à posição de “mulher da vida” ou “rapariga” ou, em termos mais formais, de prostituta. Daí a vergonha e a necessidade de recolhimento, reconhecendo-se como fracassada em não ter conseguido manter tal instituição. (MOREIRA; GUEDES, 2007, p. 79).

Moreira e Guedes (2007) observaram ainda que vivenciar o abandono e as represálias sociais advindas dele podem gerar problemas psíquicos e somáticos nas mulheres. Portanto, podemos deduzir nível de sofrimento experimentado quando duas gerações de mulheres são expostas a isso.

Em se tratando de Rubi, o psicanalista Joel Birman (2007) atenta que a fragilidade dos investimentos narcísicos primários, suscita perturbações psíquicas que promovem descargas sobre o corpo e a ação dos sujeitos. Cria na criança uma dificuldade de se relacionar com os outros e consigo mesma. Sentindo-se ainda desamparado, pois não foi capaz de superar o desamparo infantil, o sujeito produz defesas psíquicas e formas de agir que podem resultar em violências contra si mesmo e o outro. Rubi tentou suicídio pela primeira vez com nove anos de idade, seguidos de outras tentativas.

Além da falta de afeto, severidade e isolamento, Rubi narrou que sua avó a criou com constantes violências psicológicas e morais baseadas na relação dela com os pais. A avó disse para a menina durante toda a infância que ela só poderia se tornar uma vagabunda, haja vista que era filha de um vagabundo que abandona mulheres e uma vagabunda que faz filho sem casar. Aqui podemos retomar a ideia de mutualidade do ser, de Sahlins (2013), como em relações de parentesco há um “emaranhado de participações intersubjetivas” (p. 17). Nessa perspectiva, uma criança herda algo mais do que genético dos pais, eles fazem parte do que ela é como sujeito. Rubi era acusada pela avó de ter herdado uma essência moral deles, mesmo sem ter convivido com eles. Essa essência ruim deles teria sido transmitida para ela, teria a constituído.

A avó teria conseguido a obediência da neta cobrando que ela negasse sua suposta herança parental da imoralidade. Mas, na verdade, Rubi também compreendia que a frieza de sua avó era fruto de uma herança familiar de desafeto.

A minha avó foi criada num regime de que filho é lá no quintal, brincando, não pode ficar muito perto dos mais velhos, não pode dar opinião e ela que passou isso pros filhos. Então, a dificuldade em que foi criada, ela passou isso pros filhos e pros netos que ela foi criando. Então, zero de amor, zero de carinho (Rubi, 29 anos).

Passos (2011) destaca que há tanta desintegração na sociedade contemporânea que a família poderia ser o lugar de refúgio e certezas, mas não é o

que tem ocorrido. Há muitas famílias incapazes de cumprir com suas funções de cuidar, educar e socializar seus membros. Lidam com as crianças de forma que causam desilusões, fragilidades na formação do eu, nas relações intersubjetivas. Uma boa formação psíquica e física de uma criança exige um processo de parentalização que permita o seu amadurecimento, privilegie uma aproximação entre pais e filhos e formem cuidadores capazes de investir psiquicamente nas crianças em situação de desamparo. Todas estas são questões fundamentais à criação dos laços, indispensáveis ao amadurecimento e à saúde psíquica.

Rubi ficou com a avó até os 14 anos de idade, quando pediu para a mãe aceitá-la em casa. Ao chegar na cidade da mãe, para morar com ela, já na rodoviária ouviu da mãe que sua decisão foi a pior coisa que lhe aconteceu.

Aí com 14 anos eu vim pra Goiânia. Eu lembro muito bem do dia que eu cheguei, minha tia me trouxe, minha mãe foi me pegar na rodoviária, ela disse o seguinte: “Pérola, a pior coisa que aconteceu na minha vida foi a Rubi ter vindo pra Goiânia”. Nisso ela já tinha uma outra filha quando eu cheguei aqui em Goiânia e aí você fica com aquele sentimento: “Putz, a outra ela criou, a outra ela cuidou, querendo ou não. Eu, eu chego e ela me rejeita” (Rubi, 29 anos).

Já em Goiânia, sendo rejeitada pela mãe, Rubi tentou uma reaproximação com o pai, que também não foi bem-sucedida.

Como não sou só eu filha do meu pai, todos se reuniram no dia dos pais, que era antes do meu aniversário, que meu pai nunca lembrava também, nunca. Ok. Eu fui e, mais uma vez, eles falam sem pensar, eu do lado, atrás, ele sentado conversando com um primo, ele fala: “Nada, filho é igual cachorro. Ele, se quiser, corre atrás do dono”. Falei: “Pois bem, essa cachorra aqui tem vergonha na cara e ela não corre atrás de dono nenhum”. Desse dia em diante eu falei pra minha mãe, falei: “Nunca mais vou atrás dele, nunca mais. Eu não vou ficar atrás de ninguém que nunca se importou comigo” (Rubi, 29 anos).

Como mostrou Finamori (2018), nas relações entre pais e os filhos que eles não criaram, a falta de uma relação no passado justifica a falta de cuidados e de afeto no futuro. Mesmo reconhecida a paternidade, a criação de relações de cuidado, responsabilidade e parentesco, para serem efetivadas, precisam mobilizar elementos que vão muito além da consanguinidade. A relação dos pais com filhos, em nossa cultura, está profundamente vinculada à convivência e não a uma ligação biológica, sobretudo com os homens. Afeto e cuidado paterno envolvem relação cotidiana, não

vinculação genética. Depois de tentativas frustradas de contato com esse pai, pareceu à Rubi a melhor opção ignorá-lo. Finamori (2014) teorizou como parentesco é uma construção baseada em cuidado e afeição. Na ausência paterna e desses vínculos cuidadosos, é provocada uma problematização desse parentesco.

Aos 17 anos, Rubi tornou-se a provedora da casa, em decorrência do desemprego da mãe. Mas, ao contrário de isso perturbar, foi mais uma solução para escapar da convivência familiar e, ao mesmo tempo, tentar conquistar a admiração da mãe. Nessa fase, ela já começou a ter sérias crises depressivas e começou o tratamento com o psiquiatra. Mas o início do tratamento se deveu à gravidade dos sintomas pois, segundo ela, teria sido deprimida a vida inteira. Durante toda a vida até aquele momento não conheceu nada além de uma profunda angústia e tristeza. Faltava-lhe um bem-estar que ela acreditava que uma família seria capaz de dar.

O insucesso em conquistar o desejado vínculo afetivo tanto com o pai quanto com a mãe, mesmo sendo provedora da casa dela, despertou em Rubi o desejo de criar sua própria família e obter dela a realização de pertencer a um ambiente familiar repleto de amor. Casou-se aos 18 anos, com o primeiro namorado. No entanto, descobriu que o marido não era um homem com quem pudesse realizar esse sonho. O marido era caminhoneiro, viajava muito, deixava ela sozinha com frequência. Além disso, ganhava pouco e era irresponsável com as finanças, o que fez com que ela ocupasse de novo o lugar de provedora da família. Como agravante, sempre que o marido estava em casa ele bebia muito, o que a incomodava. Rubi decidiu não ter filhos com um caminhoneiro, ausente e alcoólatra, segundo avaliou, e se separou.

Quando participou da pesquisa, estava morando sozinha, sem contato com a família do ex-marido, com seu pai, sua avó e com pouquíssimo contato com sua mãe. Rubi relatou na entrevista que teria descoberto na solidão uma paz que não encontrava quando em família. Ela morava com três cachorros, fazia psicoterapia e terapias holísticas para aliviar a depressão e estava em processo de retirar os remédios psiquiátricos.

### **Ágata e o abuso sexual à que meninas são submetidas no ambiente doméstico-familiar**

Ágata é uma mulher negra, cabelos “black power”, alta, graduada em teatro

pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Estava em seu terceiro casamento e grávida de 8 meses da primeira filha na época da entrevista.

Ágata justificou sua depressão por duas razões em especial: ter sofrido abuso sexual na infância, por um tio e primos; e ser violentada pelos maridos quando adulta. Um dos maridos de Ágata era alcoólatra, ela não suportava o casamento, mas sentia culpa por querer se divorciar de alguém tão dependente dela. O outro, era muito ciumento e a agredia fisicamente em decorrência desses ciúmes, a ponto de ter quebrado seu braço em uma das agressões. Considerava que a depressão era um reflexo de sua trajetória submetida à violência dos homens, desde a infância.

Segundo sua análise, a depressão teve origem na infância, em decorrência do abuso sexual infringido pelo tio. O acontecimento ficou esquecido por anos, até que ela sentiu a necessidade de entender a tristeza profunda e constante que a acompanhava desde a infância.

A minha história que eu acredito, no meu histórico de depressão, começou na infância é... por volta dos oito, nove anos ou menos. Eu não tenho certeza sobre isso, que a minha memória é bem fraca, sabe. Começou com abuso, eu sofri abuso sexual de um tio que morava na mesma casa que a gente. Ele morou durante um período muito curto, sabe. Eu me lembro muito pouco dos episódios, muito pouco mesmo, mas eu sei sobre isso, que isso é uma coisa que me machucou muito. Anos depois eu me recordei dos acontecimentos porque eu entrei numa busca para entender porque eu sentia tanta tristeza, do porque eu me submetia a tantas situações que me faziam mal, né. Então, o meu histórico começa nesse momento, quando eu sou criança e sofro esse abuso sexual.

Ágata narrou que o tio ficou desempregado e pediu para sua mãe para morar na sua casa por um tempo. Sua mãe ficou feliz em poder receber o irmão. A mãe de Ágata trabalhava durante o dia e as filhas ficavam com o pai, que trabalhava a noite. Sua mãe sonhava em fazer faculdade e viu na vinda do irmão para casa a possibilidade de poder estudar, deixando as filhas aos cuidados de alguém confiável. Eram três irmãs, sendo Ágata a mais velha. O tio, no entanto, começou a abusar das sobrinhas.

Conforme o relato de Ágata, o tio tirava suas roupas e as dela e “trocava carinhos” que, entre outras carícias, envolvia sexo oral. Depois de cada abuso, o tio dizia a ela que se ela contasse para alguém, mataria sua mãe. Ágata afirmou ter visto o tio fazer o mesmo com a irmã do meio, mas não tinha certeza sobre a irmã mais

nova. A menina ficava dividida entre o sofrimento advindo do abuso e o medo de ser a responsável pelo assassinato da mãe. Os abusos duraram alguns meses, até que o tio se mudou. Nenhuma delas jamais revelou o acontecido. Mas Ágata revelou compreender que isso já teria deixado uma marca importante na concepção da sua relação com os homens, como reservada a atender seus desejos de forma silenciosa e submissa.

Essa marca fez com que Ágata fosse abusada sexualmente pelos primos na adolescência. Segundo relatou, os primos esfregavam os genitais rígidos em seu corpo quando brincavam com ela e a mandava ficar quieta e calada. Ameaçavam bater se ela contasse para alguém. Amparados por dados recentes do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), Cerqueira e Coelho (2014) apontam que 68% dos estupros e abusos sexuais no Brasil são praticados contra crianças e adolescentes. Além disso, 70% dos estupros são cometidos por parentes ou amigos/conhecidos da vítima, sobretudo pais, padrastos, tios, primos e vizinhos e, na maioria das vezes, a violência ocorre dentro dos lares dessas crianças e adolescentes. Mais ainda, os dados mostram que uma criança abusada tem mais chance de ser vítima de abuso novamente do que uma que nunca foi abusada. O abuso sexual enfrentado por Ágata é uma amostra do que ocorre em milhões de famílias brasileiras.

Segundo Ágata, as violências psicológicas e físicas provocadas pelos maridos, quando adulta, só foram superadas quando ela encarou na terapia o quanto as violências sofridas na infância afetaram a sua relação com os homens. Fez psicoterapia e diversas terapias holísticas, tendo recusado o uso de psicotrópicos. Com as terapias, Ágata se fortaleceu para enfrentar o marido violento e pedir o divórcio, se tornou feminista e passou a aceitar apenas relacionamentos amorosos em que havia respeito e cuidado mútuos. Segundo ela, estava curada da depressão.

### **Jade, as relações abusivas familiares e os segredos de gênero**

Jade é uma mulher jovem, magra, de cabelos bastante curtos, castanhos, pele branca, estatura baixa. Formada em ciências sociais pela UFG, estava casada e grávida de sua primeira filha quando deu a entrevista.

Jade também foi uma garota com a infância e a juventude marcada por

violências e conflito familiar. Seus pais foram qualificados por ela como alcoolistas e violentos. Narrou que apanhava muito e tinha que cuidar da casa e da irmã caçula desde muito cedo. Por causa do alcoolismo dos pais, teve que amadurecer para cuidar da casa e da irmã porque eles estavam cotidianamente embriagados.

Eu tenho essas lembranças de tomar a responsabilidade quando ninguém estava consciente, os adultos. E no outro dia apanhar porque não fechei a casa direito, ou porque não fiz algo que eles esperavam que eu fizesse. Isso foi uma rotina é... de muita gritaria e de apanhar muito por qualquer situação, mais da minha mãe. O meu pai era ausente, tava sempre no boteco ou levava a gente no boteco com ele, todos os dias, dormindo em carro. Isso era algo que me desagradava bastante (Jade, 29 anos).

Na adolescência, aos 15 anos, ela conheceu um rapaz da igreja católica do bairro e começaram a namorar. Um dia, o rapaz a convidou para ir à casa dele conhecer a avó, mas ao chegar lá não tinha ninguém em casa e o rapaz a estuprou. Jade ainda era virgem e esse estupro resultou em uma gravidez. Resolveu falar com sua mãe sobre o que tinha acontecido. No entanto, a mãe não acreditou que ela tinha sido estuprada, já que não contou antes, apenas depois que descobriu sobre a gravidez. Preocupada com a honra familiar, a mãe deu a Jade a opção de se casar com o estuprador e ter o filho deles ou abortar. Jade preferiu o aborto a ter que se casar com seu estuprador. A solução da mãe foi provocar um aborto e guardar segredo do estupro e do aborto entre as duas.

É... mais na adolescência, quando eu sofri uma violência sexual e teve toda uma questão de uma gravidez em decorrência da violência, foi algo que foi bem marcante, eu posso considerar que foi o evento traumático que em termos de sofrimento, foi um divisor de águas. Daí pra frente, eu perdi a força pra... pra tentar viver, eu fiquei muito tempo só indo da casa pra escola, com muita vergonha e com muita culpa. E aí virou um tabu, não tinha ninguém pra conversar, e eu chorava todos os dias (Jade, 29 anos).

Como mostrou Porto (2009), o estupro e o aborto, assim como o incesto, são acontecimentos que, se revelados, podem romper com códigos culturais e sociais que são base para a manutenção das famílias. Estabelece-se então um “segredo de gênero”, em que as mulheres raramente irão expor essas práticas, a fim de preservar as relações familiares. No entanto, Porto (2009) ressalta que o segredo tem um lado perverso, pois contribui para a incompreensão e culpabilização das jovens pelo que foi feito a elas.

Lidar com o alcoolismo dos pais, sofrer violência, ser estuprada, ter que

provocar um aborto e silenciar sobre o que havia lhe ocorrido marcou profundamente a história de Jade. A angústia, a tristeza profunda e a culpa preencheram grande parte de sua juventude, a ponto de ela ter passado toda ela em tratamentos psicológicos, psiquiátricos e holísticos para lidar com seus ciclos de depressão.

### **Berilo e a produção da masculinidade na família**

Berilo é um rapaz jovem, branco, de estatura mediana, cabelos castanhos e cacheados, curtos. Um universitário, estudante da UFG, de família de baixa renda e homossexual. Grande parte da história de Berilo estava relacionada ao sofrimento causado pela discriminação e violência sofrida desde a infância, na escola e em casa, em razão de sua orientação sexual. Violência essa perpetrada especialmente pelo pai, mas também por colegas de escola. Em seu depoimento foi destacado como sua infância e juventude foram marcadas pela necessidade de esconder das pessoas que ele sentia atração por meninos.

Negar sua “anormalidade” (forma como ele se referia a sua homossexualidade) era uma autodefesa contra a violência que ele julgava sempre eminente. Seu relato trata da criação dolorosa e minuciosamente ensaiada de uma performance de masculinidade que lhe era exigida. Deslizes de performance lhe rendiam violências físicas, morais e ameaças que fizeram de sua infância e adolescência um período de profunda angústia e medo. A falta de aceitação, pelos outros, de sua homossexualidade, algo que passou a defini-lo muito fortemente, as violências e a necessidade de uma performance teatralizada, foram apresentadas como as grandes razões do seu estado depressivo.

O comportamento considerado como feminino, prova de homossexualidade, passou a ser alvo de vigilância do pai e, por consequência, de si mesmo. Berilo era constantemente sujeitado à violência psicológica realizada pelo pai, que afirmava e mostrava que homossexuais não eram dignos de afeto e respeito, mas de violência. Retomando aqui a ideia de parentalidade em Carsten (2014b) como fornecedora de vínculo, afeto e identidade, a rejeição do pai na infância resultou na falta de estima por si mesmo.

Ainda criança, a repressão do pai à homossexualidade de Berilo transformou-se em violência física. Ele narrou uma cena cotidiana, vendo televisão com o pai, em que teve um gesto de indiferença à tentativa do pai de estimulá-lo a comentar sobre uma mulher que apareceu na tela mas, posteriormente, de forma espontânea, demonstrou admiração por um homem dizendo que o considerava bonito. Logo após esse comentário que lhe pareceu inocente, foi surpreendido com uma surra aplicada pelo pai. A partir de então, passou a fantasiar que seria assassinado pelo pai em razão de gostar de meninos.

Aí eu lembro que a partir de determinada situação ele ficou mais incisivo ainda, eu estava assistindo televisão com ele uma vez na sala e eu lembro que ele estava deitado no sofá e eu deitado no colchonete no chão e aí em uma determinada cena ele comentou de uma mulher, falou que ela era bonita, tinha um corpo de tal forma, “Olha, olha como que ela é meu filho”. E eu olhei e fiquei lá e não falei nada. Logo depois apareceu um homem e eu comentei “Eu acho esse homem bonito”, eu falei bem exatamente isso. E eu lembro que foi uma coisa bem espontânea, eu devia ter uns nove anos na época. Eu me lembro que ele ficou bastante assustado, com uma cara bastante irritada, levantou do sofá em um movimento brusco e me pegou pelas pernas, de cabeça para baixo, e foi me batendo até me jogar na cama no quarto. E eu comecei a fantasiar que a qualquer momento ele poderia descobrir que eu era gay e isso mais ou menos com meus 10 anos já, qualquer momento ele poderia descobrir que eu era gay e me matar (Berilo, 24 anos).

O medo da violência do pai fez com que Berilo tivesse que começar a encenar uma masculinidade que não reconhecia como sua, mas que o protegia da violência. Por isso, cada gesto e comportamento em público passou a ser cuidadosamente desempenhado para não confirmar aos outros sua homossexualidade. Ele passou a falar e andar menos na frente das pessoas para que seu jeito de falar e andar não entregasse o seu segredo.

Como mostra Butler (2003), gênero está relacionado a um “agir como”, a exibir uma performance que demonstre que a subjetividade está produzida de modo a atender às normas. O eu é produzido a partir da reiteração das normas relacionadas ao gênero e à sexualidade. A resistência a essas normas é possível, mas o sujeito que resiste é colocado no lugar do inteligível, abjeto, desprezível e odiado. Como afirma a filósofa:

Dessa forma, a nomeação do sexo é um ato performativo de dominação e coerção que institui uma realidade social através da construção de uma

percepção da corporeidade bastante específica. A partir dessa perspectiva pode-se entender que o gênero é uma 'identidade construída através do tempo' por meio de uma repetição incorporada através de gestos, movimentos e estilos (Butler, 2003, 200).

Berilo estava tão triste por não ser aceito como era, pela sua família, e com tanto medo de que se o pai descobrisse sobre sua homossexualidade o assassinasse, que decidiu ele mesmo se matar. Contudo, sua mãe, que iria passar o final de semana fora com o irmão, desistiu do passeio e voltou para casa a tempo de encontrar o filho e salvá-lo.

Aí eu estava extremamente triste com tudo aquilo. Eu voltei, fui para casa. Minha mãe falou, eu estava sabendo que minha mãe ia sair numa sexta, meu irmão também, iam voltar só no domingo, e aí eu fui para casa e pesquisei aqueles medicamentos, pesquisei na internet, pensei em numa dose que levaria a morte. Fui na farmácia, comprei um remédio para evitar o vômito, bebi duas horas antes, aí bebi todos aqueles medicamentos para a depressão, muitos, muitos medicamentos e desmaiei no quarto. Minha mãe e meu irmão voltaram para casa antes, me levaram ao médico e eu voltei (Berilo, 24 anos).

A tentativa fracassada de suicídio fez com que seus pais se sensibilizassem e aceitassem sua homossexualidade. No entanto, segundo relatou, ele não deixava de fantasiar seu pai o assassinando, fator que causava medo, angústia e tristeza constante.

## **Discussão dos resultados - deprimir em uma sociedade adoecida**

Importantes contribuições têm sido dadas pela sociologia no sentido de compreender o adoecimento psíquico como reflexo de uma sociedade adoecedora. Atenta-se aqui para algumas interpretações sociológicas desse fenômeno.

Segundo Lasch (1983), a contemporaneidade é marcada pelo excesso de consumo, crescente individualismo, enfraquecimento dos vínculos, escassez de tempo e, especialmente, pela cultura do narcisismo. A característica principal desta cultura é que os sujeitos estão cada vez mais centrados em si mesmos. Não são mais questões públicas, mas as privadas que tomam conta da vida do sujeito. Por isso, são as violações ao eu que mais afligem os sujeitos na contemporaneidade.

Lasch (1986) acredita que a sociedade contemporânea produziu um "individualismo contra o indivíduo", no qual se cria uma ilusão de que estão dadas

todas as condições para a realização plena dos indivíduos, quando na realidade ele está sempre defrontado com o abismo entre a realidade e as fantasias das publicidades, que raramente são satisfeitas. Confrontados com a realidade, os sujeitos se deparam com violências, humilhações e limitações diversas, que fazem aflorar a insegurança e angústia e, daí diversos agravos psíquicos.

Na sociedade individualista, voltando-se somente para si e tendo de permanente só a si mesmo, é exigido dos sujeitos todo investimento na própria realização. O bem-estar e o sucesso são sua obrigação consigo mesmo. Esse conjunto de situações produz consequências desastrosas para o sujeito, desencadeando como danos psíquicos: a permanente insegurança, a ansiedade advinda da pressão exercida pelos riscos e desafios cada vez mais altos, humilhação, vergonha.

Bauman (1998) chama a atenção para um aspecto importante da sociedade em que vivemos atualmente, denominada por ele de pós-moderna, em que os indivíduos se tornam mais livres das amarras de antes, sem vínculos obrigatórios, grandes ideologias, porém afligidos pelo reverso da moeda: nada mais é certo ou seguro. O sujeito pós-moderno é tomado pela insegurança, “a desgraça dos livres” (BAUMAN, 1998, p. 10). Em uma nova configuração, sem regras imutáveis, vínculos eternos, estaríamos absortos em um jogo de cada um por si e, conseqüentemente, desorientados.

Conforme Bauman (1998), liberdade, autonomia, o acúmulo de bens, experiências e informações proporcionadas pela contemporaneidade vem acompanhados da insegurança e da incerteza. Os sujeitos estão constantemente ameaçados pela possibilidade de perda, seja do emprego, da posição, de algum vínculo ou da própria vida. Mais ainda, a possibilidade de satisfação está sempre distante, tendo em vista que há sempre novas ofertas de produtos ou ideais. O sujeito pós-moderno permanece no mal-estar por não atingir a satisfação e ainda mais atormentado devido à falta de certezas.

Não é difícil perceber nas histórias dos sujeitos colaboradores dessa pesquisa o quanto havia de insegurança física e ontológica, de ameaças de perdas da posição familiar e dos vínculos. A insegurança, incerteza e desamparo que atingiram as/os entrevistadas/os é a mesma que atinge tantos sujeitos na contemporaneidade.

A centralidade do eu e o individualismo não significam que os sujeitos estejam livres de constrangimentos estruturais: desemprego, pobreza, racismo, sexismo, homofobia e violência contra as mulheres são resultado de um tipo de sociedade que produz e não elimina desigualdades sociais. No entanto, o que tem sido destacado por esses autores é que, na sociedade ocidental contemporânea, problemas que afetam as vidas dos sujeitos têm sido considerados da ordem do subjetivo. Desse modo, cada sujeito é obrigado a lidar com as consequências das desigualdades e violências sociais impostas a eles. Com frequência, são exibidos na mídia modelos de sucesso de sujeitos que tiveram que enfrentar dificuldades na vida. A mensagem da sociedade atual é de que é preciso gerir a si mesmo, suas emoções, potencialidades e seu destino para se realizar.

Relacionado a isso, segundo Ehrenberg (2004), a depressão é um sinal de uma transformação social importante: a passagem de uma sociedade que se refere à disciplina (interdição, obediência, autoridade, etc.) para uma sociedade que se encontra sob o primado da autonomia, isto é, a decisão e ação pessoais. Nessa sociedade, sucesso ou fracasso, felicidade ou infelicidade são resultado da ação individual em prol de si mesmo. Nesse sentido, o sujeito de sucesso é aquele capaz de conquistar bem-estar para além dos constrangimentos sociais. Uma lógica perversa que cria uma sensação de que se não há sucesso é por falta de ação do próprio sujeito para atingir esse fim. Em sua análise, Ehrenberg apresenta uma nova explicação causal para a depressão, segundo à qual, a explicação freudiana de neurose como um conflito do desejo dá lugar a uma patologia que coloca em questão a ação individual. A depressão, para além de um problema de saúde individual ou coletiva, representa, na contemporaneidade, uma patologia da sociedade da autonomia.

Esse julgamento se deve às observações de Ehrenberg (2008) que apontam problemas como desemprego, precariedade econômica, insegurança, falta de vínculos etc. como os principais elementos articuladores do sofrimento depressivo. De acordo com a explicação de Ehrenberg, no mundo contemporâneo a norma é agir e, a partir da ação, conseguir demonstrar eficácia individual e, assim, produzir reconhecimento social e ascensão econômica. Entra em vigor como norma aquela que impõe ao sujeito uma constante necessidade de construção de si mesmo. O sujeito, fatigado pela exigência de construção de si, muitas vezes deprime. Isso seria um reflexo da cultura

atual que aguça o narcisismo e aponta para uma perseguição constante do eu ideal no lugar do ideal do eu. Violado, empobrecido, discriminado, abandonado, o sujeito é ainda responsabilizado pelo seu sofrimento. Não resta muito a não ser voltar-se contra si mesmo, adoecer no processo de recusa a si mesmo, deprimir.

Nesta perspectiva, além de uma patologia da ação, a depressão seria uma “patologia da responsabilidade”, pois o deprimido sente-se aquém da empreitada da iniciativa individual e da sua responsabilidade sobre seu sucesso e felicidade. Cansado de ter que permanentemente “tornar-se si mesmo”, o eu ideal, expressa assim um sentimento de insuficiência. O fracasso surge como sendo o outro lado da moeda da demanda de performance. De um lado, destaca-se a ideia de triunfo, de excelência, de qualidade total, engendrando o imaginário da perfeição e da superação de si próprio. De outro, têm surgido novas formas de exclusão, produzindo o imaginário da inutilidade, que acenam aos valores de fracasso, de falta de inserção e desqualificação. No entanto, a liberdade e autonomia para governar a si mesmo fazem dele também o único responsável pela sua trajetória. Se você não se sente feliz, é porque não fez o suficiente por si mesmo.

O vigoroso exercício de realização de si exige de cada vez mais de cada um. O indivíduo torna-se um peso para si mesmo. A depressão seria resultado dessa fadiga de ser si mesmo. Do enorme cansaço provocado pelas atribuições de tornar-se você na sua melhor versão, de acordo com as exigências sociais e os modelos midiáticos (EHRENBERG, 2008). Em uma cultura que exige o domínio de si, psíquico e afetivo, capacidade de ação, impõem a todos “a tarefa de adaptação permanente a um mundo que perde precisamente sua permanência, um mundo instável, provisório, feito de fluxos e de trajetórias irregulares” (EHRENBERG, 2008, p. 200-201).

O que acontece é que, na verdade, apesar do suposto triunfo do eu na contemporaneidade, o sujeito não tem todo esse controle de suas vidas. Condições como precariedade econômica, insegurança, abandono, violência familiar ocorrem como parte de uma sociedade onde predomina injustiça diante de violação de direitos e desigualdades sociais. A depressão ameaça um indivíduo aparentemente emancipado dos interditos, mas certamente marcado pela separação entre o possível e o impossível, entre o ideal e o real.

As colaboradoras da pesquisa disseram ouvir com frequência questões como “Por que você é deprimida se você tem beleza, juventude e saúde?” Os sujeitos geralmente tratam os deprimidos como se a superação da depressão dependesse exclusivamente da ação pessoal. No entanto, as histórias de sofrimento apresentadas aqui estavam profundamente relacionadas a uma vida de pobreza, às desigualdades de gênero e aos relacionamentos familiares.

É relevante discutirmos que, quando se trata de família, há no Brasil discursos diversos que constroem a ideia de família como benéfica, uma instituição de amor, acolhimento e apoio mútuo. Contudo, em nossa cultura patriarcal, a casa e a família representaram perigo de violência eminente para as mulheres e para homossexuais. A família brasileira tem como pilares o sexismo e a homofobia e coloca mulheres e crianças em situação de vulnerabilidade no ambiente doméstico-familiar.

Não é por acaso que os dados indicam que as mulheres deprimem três vezes mais do que os homens. A violência de gênero é produzida em contextos relacionais de poder entre mulheres e homens, configurados pela subalternidade feminina e pelas assimetrias que determinam as normas e regras sociais em relação aos comportamentos de mulheres e homens. A cultura patriarcal estabelece uma hierarquia que invade todos os espaços da sociedade, mas que se corporifica primeiramente nas relações de poder familiares, reafirmando a violência de gênero. A violência de gênero nas relações familiares revela a existência do controle do homem sobre o corpo e a sexualidade feminina, evidenciando, por um lado, a diferença que se estabelece entre masculino e feminino na família e na sociedade, e, por outro, a manutenção das estruturas de poder e dominação disseminadas na ordem patriarcal (Saffioti, 2004).

Em uma cultura patriarcal, a família também é a dimensão de todo um contexto de preconceito, violação de direitos, adoecimento e morte. Sendo assim, não é possível continuar lidando com o adoecimento psíquico que nasce nas relações familiares como um problema individual que necessita ser terapêutico e medicalizado. É preciso transformar as famílias e as sociedades e entender que há situações estruturais que vulnerabilizam ainda mais mulheres e crianças na família. É preciso lembrar, como destaca Hernández (2018), que algumas estão em condições

sociais que as deixam ainda mais vulneráveis nas relações familiares, pois em uma sociedade desigual, estão menos protegidas pelo Estado.

De todos estos tipos, la violencia doméstica o intrafamiliar destaca como el tipo de violencia que con mayor frecuencia enfrentan las mujeres, perpetrado casi siempre por la pareja o algún familiar. Asimismo, cabe constatar que a pesar de que la violencia de género afecta a mujeres de todos los niveles socioeconómicos, existen grupos con mayor vulnerabilidad frente a la violencia de género, como las mujeres migrantes, las mujeres pobres, las mujeres indígenas y las niñas, y esto, dadas las condiciones particulares de discriminación a las que se enfrentan y por la falta de acceso a una forma efectiva de la protección del Estado (HERNÁNDEZ, 2018 , p. 52-53).

Por isso, vale lembrar como as/o participantes da pesquisa, apresentadas acima, partilhavam alguns aspectos da vida: sofreram violência física e/ou sexual; vinham de famílias pobres; cresceram socialmente isoladas, muito restritas a família nuclear. Essas famílias, longe de representar vínculos que forneciam amparo e afeto, foram descritas como causas principais do adoecimento psíquico. A convivência com o abandono, o preconceito e a violência, assim como a falta de afeto, provocaram sofrimentos que, com o tempo, se tornaram patológicos.

Retomando Ehrenberg (2008), esses sujeitos se mostraram sobretudo exaustos de si mesmos, de tentar encontrar ou construir uma vida social, afetiva, familiar que lhes proporcionasse alguma segurança, gratificação, felicidade, como sugerem os ideais familiares, mas encontraram desamparo, violência, abandono e sofrimento. Cansados do sofrimento, da raiva e da tristeza constantes, adoeceram e tentaram livrar-se do peso de ser si mesmos seja via tentativas fracassadas de suicídio ou uso de terapias diversas para transformar o eu em alguém já não deprimido. Na sociedade da autonomia, você é o responsável pela gestão da sua saúde e emoções. Coube a cada um procurar auxílio para seu sofrimento. Ajuda essa novamente individualizada em medicamentos ou terapias. Na sociedade da autonomia e do individualismo, o sofrimento é localizado no corpo e o controle dele cabe ao adoecido.

As histórias relatadas nos defrontam fortemente com a cultura e sociedade de nossa época. Tratam da dor de sujeitos que tiveram que lidar desde a infância com a violência física, sexual e psíquica, praticadas pelo pai, mãe, tio, namorado ou marido. Violência que perdura porque conta com o silêncio e a impunidade, suas vítimas geralmente não disfrutavam de apoio social ou institucional.

Silenciamento e submissão também foram posturas marcantes nos depoimentos das mulheres e de Berilo. Submeter-se foi a saída para conseguir companhia, para conquistar afeto ou aprovação da família. Silêncio garantido pelo medo de que falar não geraria apoio, empatia ou justiça, mas julgamento, violência ou intensificação da culpa. Mas esse silêncio também não é reflexo de uma escolha individual, mas da legitimação da violência de gênero na nossa sociedade.

Para Chauí (1984), a violência contra a mulher envolve uma relação de forças que converte as diferenças entre os sexos em profunda desigualdade e promove uma cultura que legitima a condição de inferioridade da mulher e a violência contra a mesma. Violentar as mulheres tem sido permitido ao longo de nossa história legal. Mais ainda, os homens que as violentam têm sido protegidos por uma forte prática de amparo social. Sua violência é justificada e validada por meio da impunidade recorrente.

Obviamente, os danos psíquicos causados por situações como essas foram severos. Unem-se mal-estar social, pela escassez afetiva e material, ao mal-estar subjetivo, a construção de uma imagem negativa de si mesmo e de sua vida. Esperando viver conforme ideais de vida, confrontados com o cansaço de ser eles mesmos, em toda a precariedade de suas vidas, deprimem.

Os aspectos ressaltados pelos analistas que consideram as neuroses como sintoma social são diversos, como o crescente individualismo, consumismo, narcisismo, o enfraquecimento dos vínculos sociais junto com a precarização do trabalho. Essa lógica perversa, torna-se ainda mais cruel quando volta para o próprio sujeito a responsabilidade sobre seus fracassos. Uma sociedade que vende fantasias, modelos de família, de vida e de eu inalcançáveis para a grande parte da população, mas que condena quem não os alcança. Por fim, quando adocece, ele é culpabilizado pelo seu adoecimento, diagnosticado, classificado e medicalizado. O deprimido é o culpado pelo seu fracasso profissional, pessoal e social e ainda se sente em dívida com a sociedade por não atender ao ideal social. Portanto, como resultante desse cenário, há o desencadeando de psicopatologias diversas e a depressão tem predominado entre elas.

## **Considerações finais**

É importante aqui retomar a observação de Gaulejac (2006) de como o psíquico e social estão interligados de modo que não se pode entender um sem o outro. A nossa família, escola, trabalho, instituições diversas, estabelecem as normas e valores que definem o contexto sócio histórico. Desse modo, se formam tanto os suportes quanto limites para o sujeito pensar, agir e se relacionar com os outros. Psique e social estão sempre em uma relação sistemática e recursiva e é essa relação e o registro do que fica dela, que permite ao sujeito tornar-se quem é. Subjetivação é uma combinação de registros psicológicos, sociais e familiares, que explicam a singularidade.

Gaulejac (2006) acrescenta que não apenas a subjetividades, mas as neuroses precisam ser vistas a partir do entrelaçamento entre psique e social. Portanto, as neuroses seriam geradas por expectativas normativas irrealistas, que atribui a cada um a responsabilidade pelas falhas criadas por estruturas sociais. É cobrado do sujeito que gerencie de forma coerente a si mesmo e sua participação em uma sociedade que já não guarda coerências. Mas, longe de pensar o sujeito determinado por constrangimentos externos a ele, mas muitas vezes muito próximos, em casa, na família.

Como visto, as colaboradoras e o colaborador da pesquisa acreditam que a depressão emergiu especialmente de aspectos socioculturais e eventos dolorosos que causam rupturas biográficas importantes. Abuso, abandono, violências física e sexual, hostilidade e pobreza foram vivenciadas por elas e ele. Em relações familiares que as/o fizeram sentir desvalorizadas/o, rejeitadas/o e violentadas/o, as/o participantes voltaram a depreciação para si mesmas. Por causa dos impactos deixados pelas experiências de vida, sobretudo as familiares, elas/e fizeram de si mesmas/o e de suas histórias de vida seu principal objeto de angústia, tristeza e revolta. Ficaram deprimidas/o.

As considerações mais importantes sobre a depressão foram as de que a vida infringe sofrimentos dos quais não conseguimos nos defender e que de tão severos podem nos adoecer. No entanto, é possível repensar o vivido e reconstruir sua história, atribuindo novos valores para sujeitos e relacionamentos que antes pareciam tão importantes. O “viver com” pode ser menos importante do que “viver bem”. Assumir

que relacionamentos negativos podem adoecer foi importante para decidirem quem deveria ficar em suas vidas e com que qualidade de relacionamento.

Embora não tenha sido abordado o tratamento que conseguiu gerar bem-estar para esses sujeitos, é importante revelar aqui que, nessas histórias, tratar a depressão que emergiu do sofrimento imposto pelas relações familiares exigiu ressignificar o papel da família e dos familiares. Um recurso importante para encontrar bem-estar foi a compreensão de que somos com e de uma família, mas somos também além e apesar dela. Não se trata necessariamente de um rompimento com as relações familiares, mas sobretudo de um rearranjo do papel e significado dessas relações em nossas vidas. Mais do que isso, foi necessária a delimitação de fronteiras entre o eu e o outro na construção desse nós, chamado família, como mecanismo defensivo na produção do bem-estar.

## Bibliografia

- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BIRMAN, Joel. Arquivos do mal-estar e da resistência. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- BIRMAN, Joel. Laços e desenlaces na contemporaneidade. *Jornal de Psicanálise*, v. 40, n. 72, p. 47-62, 2007. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0103-58352007000100004&script=sci\\_abstract&tlng=es](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0103-58352007000100004&script=sci_abstract&tlng=es). Acesso em: 01 mar. 2018.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (org.). *Usos & abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 183-191.
- BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Editora Record, 2003.
- CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. *Rau – Revista de Antropologia da UFSCAR*, v. 6, n. 2, p. 147-159, 2014a.
- CARSTEN, Janet. “Entrevista com Janet Carsten”, Entrevista concedida a Igor José de Renó Machado e Ana Cláudia Marques. *Revista de Antropologia da UFSCar*, n. 6, v. 2, São Carlos (SP), Universidade Federal de São Carlos, p. 147-159, jul./dez. 2014b. Disponível em: <https://bdpi.usp.br/item/002777081>. Acesso em: 02 ago. 2018.
- CERQUEIRA, Daniel e COELHO, Danilo de Santa Cruz. *Estupro no Brasil: uma radiografia segundo os dados da Saúde (versão preliminar)*. 2014.
- CHAUÍ, Marilene. Participando do debate sobre mulher e violência. *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro: Zahar; 1984. p. 23-62.

EHRENBERG, Alain. *La fatigue d'être soi: dépression et société*. Odile Jacob, 2008.

EHRENBERG, Alain. Depressão, doença da autonomia? Entrevista de Alain Ehrenberg a Michel Botbol. *Ágora*, Rio de Janeiro, 2004, vol.7, n.1, pp. 143-153.

EHRENBERG, Alain. *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. Aparecida: Idéias e Letras, 2010.

FERRAROTTI, Franco. Sobre a autonomia do método biográfico. *Sociologia: problemas e práticas*, n. 9, p. 171-177, 1991.

FINAMORI, Sabrina. Cuidado e consanguinidade na atribuição de responsabilidades intergeracionais. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 18, p. 243-263, 2015. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522015000400243&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522015000400243&script=sci_arttext). Acesso em: 02 ago. 2018.

FINAMORI, Sabrina. Família e cuidado em narrativas de vida marcadas pela ausência paterna. *PerCursos*, v. 14, n. 27, p. 87-115, 2014. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/view/1984724614272013033087/3020>. Acesso em: 02 ago. 2018.

GAULEJAC, Vincent de. *Gestão como doença social*. São Paulo: Ideias e Letras, 2007.

GAULEJAC, Vincent de. *As origens da vergonha*. São Paulo: Via Lettera Editora e Livrar, 2006.

HERNÁNDEZ, Gloria Ramírez. La violencia de género, un obstáculo a la igualdad. *Trabajo Social UNAM*, n. 10, p. 43-58, 2018. Disponível em <http://revistas.unam.mx/index.php/ents/article/view/56366> . Acesso em 14 de março de 2019.

LASCH, Christopher. *A Cultura do Narcisismo: A Vida Americana numa Era de Esperanças em Declínio*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1983.

LASCH, Christopher. *O Mínimo Eu: Sobrevivência Psíquica em Tempos Difíceis*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

MOREIRA, Virginia; GUEDES, Dilcio. ¡Dejada por el marido! El estigma vivido por mujeres en Tanguá-Ce. *Psicol. estud.*, Maringá , v. 12, n. 1, p. 71-79, Apr. 2007. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-73722007000100009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722007000100009&lng=en&nrm=iso) . Acesso em 17 de março de 2019.

PASSOS, Maria Consuelo. Família, Laços e Sofrimento Psíquico. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, v. XI – n. 3, p. 1013-1031, set/2011.

PORTO, Rozeli Maria. *Aborto legal e o cultivo ao segredo: dramas, práticas e representações de profissionais de saúde, feministas e agentes sociais no Brasil e em Portugal*. Tese de doutorado. Florianópolis, UFSC, 2009.

RABELO, M.; ALVES, P. e SOUZA, I. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: Notas sobre a economia política do Sexo. In: REITER, R. (org.). *Toward an anthropology of women*. Nova York: Monthly Review, 1973.

SAHLINS, Marshall. 2013. *What kinship is-and is not*. Chicago: University of Chicago Press.

SCHÜTZE, Fritz. Pesquisa biográfica e entrevista narrativa. In: WELLER, Wivian; PFAFF, Nicolle (org.). *Metodologias da pesquisa qualitativa na educação: teoria e prática*. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 210-222.

SAFFIOTI Heleieth IB. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo (SP): Editora Fundação Perseu Abramo; 2004.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & realidade*, v. 20, n. 2, 1995.

#### COMO REFERENCIAR

OLIVEIRA, Vanilda Maria de. Relações familiares e adoecimento psíquico: uma análise sociológica a partir do método biográfico. *Latitude*, Maceió, v. 15, n. 2, p.249-275. 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/te.2021.n.2.10626>



*Revista do Programa de Pós-  
Graduação em Sociologia da  
Universidade Federal de Alagoas  
(Ufal)*

ISSN: 2179-5428

---

## **TRADUÇÃO**

## Sociologia à escala individual, psicologias e neurociências<sup>1</sup>

### Sociology at the individual level, psychologies and neurosciences

*Autor*

**Bernard Lahire**

Professor de Sociologia na École Normale Supérieure de Lyon, na França, e membro sênior do Institut Universitaire da France. Publicou vinte livros, entre eles: *The Plural Actor* (Polity Press, 2010) e *This Is Not Just a Painting: Essay on Art, Domination, Magic and the Sacred* (Polity Press, 2019). Ele foi premiado com a Medalha de Prata do CNRS para as ciências humanas e sociais em 2012.

*Tradutora:*

**Renata Dermenjian**

*E-mail:* [rederme@gmail.com](mailto:rederme@gmail.com)

*Revisor Técnico:*

**Plácido Adriano de Moraes Nunes**

*Mestre em Sociologia (UFAL)*

*Revisor Técnico de tradução e*

*Gerente de Assuntos*

*Internacionais da Latitude*

*E-mail:*

[placido.adriano@hotmail.com](mailto:placido.adriano@hotmail.com)

#### Resumo

A tradição sociológica francesa há muito tempo considera o “indivíduo” como uma realidade situada fora de sua área de compreensão e investigação. Segundo Durkheim, o indivíduo é um objeto psicológico por excelência. A sociologia há muito tempo favorece o estudo dos coletivos (grupos, classes, categorias, instituições, microcosmos), sugerindo que o indivíduo era uma realidade que, por si só, ficava aquém do social. O artigo discute um método, a partir de meados da década de 1990, de pesquisar a sociologia em uma escala individual. Essa abordagem está essencialmente inserida na tradição sociológica francesa, de Durkheim a Bourdieu, via Halbwachs, apesar das inflexões e críticas que possam existir nessa tradição, ao mesmo tempo em que ela se baseia no principal conhecimento teórico da sociologia relacional e focada em processos de Norbert Elias. A partir da realização empírica na reflexividade metodológica e teórica, este programa de pesquisa tem progredido em diálogo com vários tipos de conhecimento científico mais classicamente orientados para o indivíduo e suas realidades mentais, como a psicologia cultural, a psicanálise, a psicologia cognitiva ou as neurociências.

#### Palavras-chaves:

Contextualista, disposicionalista, neurociências, psicologia, sociologia à escala individual.

<sup>1</sup> Tradução de ‘Sociology at the individual level, psychologies and neurosciences’ originalmente publicado na revista *European Journal of Social Theory* (2020, vol. 23, n. 1, p. 52-71).

### **Abstract**

The French sociological tradition has long regarded the ‘individual’ as a reality situated outside its area of intellection and investigation. According to Durkheim, the individual is a psychological object par excellence. Sociology has thus long favored the study of collectives (groups, classes, categories, institutions, microcosms), suggesting that the individual was a reality which, in itself, fell short of the social. The article discusses a method from the mid-1990s of researching sociology at an individual scale. This approach is essentially embedded in the French sociological tradition, from Durkheim to Bourdieu via Halbwachs, despite the inflections and criticisms it might have of this tradition, while also drawing on the main theoretical knowledge of Norbert Elias’ relational and process-focused sociology. From empirical realization in methodological and theoretical reflexivity, this research program has progressed in dialog with various types of scientific knowledge more classically oriented toward the individual and their mental realities, such as cultural psychology, psychoanalysis, cognitive psychology or the neurosciences.

**Keywords:** Contextualist, dispositionalist, neurosciences, psychology, sociology at the individual level.

### **Introdução**

A sociologia disposicionalista e contextualista em escala individual nem sempre foi um projeto bem compreendido ou bem percebido. A tradição sociológica francesa há muito tempo considera o “indivíduo” como uma realidade situada fora de sua área de compreensão e investigação. Segundo Durkheim, o indivíduo é um objeto psicológico por excelência. Seu raciocínio parece implacável: o indivíduo é apenas uma parte de um todo que é social (sociedade ou grupo); o todo é mais do que a soma de suas partes, portanto, as partes não são elas mesmas sociais.<sup>1</sup> A sociologia tem funcionado amplamente sobre esse entendimento desde Durkheim, afugentando qualquer desvio considerado psicologizante.<sup>2</sup> A disciplina, portanto, por muito tempo

favoreceu o estudo dos coletivos (grupos, classes, categorias, instituições, microcosmos), sugerindo que o indivíduo era uma realidade que, por si só, estava aquém do social. O grupo ou o coletivo para a sociologia, o indivíduo para a psicologia: a divisão parecia clara e passava como puro senso comum.

No entanto, sem perceber e especialmente sem extrair todas as suas consequências teóricas, a sociologia se interessou progressivamente tanto por indivíduos socializados como tais e por suas ações, quanto pelos grupos sociais, estruturas sociais ou instituições dos quais participam. Estudos de caso, retratos, histórias de vida ou abordagens biográficas permitiram perscrutar singularidades individuais sem perder de vista o objetivo de explicar o social pelo social (BERTAUX, 1977; 2005; ELIAS, 1991A; PENEFF, 1997; THOMAS AND ZNANIECKI, 1958 [1919]).<sup>3</sup>

Para responder às necessidades das minhas pesquisas (por exemplo, compreender os casos estatisticamente improváveis de sucesso acadêmico, compreender as variações intraindividuais de práticas e preferências culturais, apreender as práticas criativas de um escritor singular, interpretar sociologicamente produções oníricas etc.), fui levado a desenvolver uma sociologia em escala individual desde meados da década de 1990. Esta abordagem está essencialmente inserida na tradição sociológica francesa, de Durkheim a Bourdieu via Halbwachs, apesar das inflexões e críticas que poderia ter dessa tradição, ao mesmo tempo em que se baseia no principal conhecimento teórico da sociologia relacional e focada em processos de Norbert Elias. A partir da realização empírica em reflexividade metodológica e teórica, este programa de pesquisa tem progredido em diálogo com diversos tipos de conhecimento científico mais classicamente/tradicionalmente orientados para o indivíduo e suas realidades mentais, como psicologia cultural, psicanálise, psicologia cognitiva ou neurociências. Este artigo tem como objetivo apresentar este programa de pesquisa e as apostas dessa forma de sociologia à escala individual, destacando sua relação com diferentes aspectos das ciências psicológicas e cognitivas.

## A sociologia à escala individual é possível?

### O individual e o coletivo

Qualquer mudança em escala de observação e de redefinição de desencadear uma série de questionamentos e inquietações. O indivíduo não é um terreno reservado a diferentes psicologias (psicologia cognitiva experimental, psicologia social, psicologia diferencial, psicologia cultural ou psicanálise)? A sociologia não é obrigada a lidar exclusivamente com realidades coletivas, ou seja, com objetos em que os indivíduos desaparecem como seres socialmente singulares em favor de agregados, grupos, organizações, campos, quadros de interações, etc.?

A imagem comum da sociologia como uma “ciência generalista” da sociedade, dos coletivos e grupos sociais ou, pior ainda, como uma “ciência das médias”, incapaz de explicar as singularidades individuais, tem suas raízes, em parte, na concepção durkheimiana de uma separação entre a consciência coletiva e a consciência individual. A separação dentro de cada indivíduo de dois “seres” ou dois “grupos de estados de consciência” (DURKHEIM, 1987, p. 330), individual e coletivo, foi operacionalizada inicialmente com a intenção de distinguir a sociologia da psicologia (como “a ciência do indivíduo mental” [Durkheim, 1981, p. 17] e prevenir toda tentativa de reduzir o social ao psicológico.

Com mais audácia sociológica, no entanto, Durkheim escreveu, em 1900, que "a psicologia também está destinada a se renovar em parte" sob a influência da pesquisa sociológica, "porque se fenômenos sociais penetram o indivíduo de fora, há todo um domínio da consciência individual que depende em parte das causas sociais, das quais a psicologia não pode prescindir sem se tornar ininteligível" (DURKHEIM, 1975, p. 35, n. 5). Ou ainda, em 1908, que "toda a sociologia é psicologia, mas uma psicologia *sui generis*" e que "essa psicologia está destinada... a renovar um grande número de problemas atualmente levantados por uma psicologia puramente individual e até, como consequência, pela teoria do conhecimento" (DURKHEIM, 1975, p. 61).

A sociologia, no fundo, "em si resulta em uma psicologia", mas em uma psicologia que Durkheim julga, em 1909, como "mais concreta e complexa do que a

faz os psicólogos puros" (DURKHEIM, 1975, p. 185) de seu tempo. Com seus alunos (Mauss e Halbwachs, em particular), ele não hesita em falar de "sociologia psicológica", de "sociopsicologia" ou de "psicologia coletiva" para designar as direções da pesquisa que ele pressente situar o pesquisador até o ponto onde a fronteira entre as disciplinas psicológicas e sociológicas desaparece.

No que diz respeito à psicologia, testemunhamos, ao longo do século XX, um movimento de aproximação das ciências humanas e sociais (antropologia e sociologia) com a psicologia histórico-cultural.<sup>4</sup> Os psicólogos dessas correntes pretendem integrar plenamente a dimensão cultural (que varia de acordo com o tempo, o grupo e o contexto) nos domínios tradicionais de estudo (estudo do desenvolvimento da linguagem, cognição, percepção, memorização etc.): “Toda a história da psicologia transcultural pode ser vista como uma longa luta para reunir o que havia sido separado como resultado da divisão das ciências humanas em ciências sociais e em humanidades” (COLE, 1996, p. 327–8).

Da mesma forma, em um processo de reapropriação crítica da teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu, a sociologia disposicionalista e contextualista à escala individual que desenvolvi tende, por sua vez, a abrir os cofres misteriosos e lacrados que o sociólogo costumava se contentar com evocar ao falar de esquema, de disposição,<sup>5</sup> de estruturas mentais ou cognitivas, de *habitus* etc.<sup>6</sup> Essa sociologia, assim como a psicologia histórica e cultural, permanece ancorada em sua disciplina: nem para essa sociologia ou para essa psicologia, há uma questão de aproximação interdisciplinar ou de uma prática multidisciplinar. As duas abordagens convergem, no entanto, em suas visões teóricas e em suas orientações epistemológicas: elas concordam com o caráter cultural (ou social) das estruturas mentais e comportamentais e pretendem apreender variações sociais, históricas, geográficas e culturais..., em vez de enfatizar o caráter universal das características humanas, como poderiam fazer a biologia ou as neurociências.

Essas congruências e convergências nos lembram que a fronteira entre o campo da sociologia e o campo da psicologia mudou constantemente ao longo da história dessas disciplinas. Para citar apenas um exemplo emblemático, hoje canonizado como um sociólogo mundialmente reconhecido, Erving Goffman foi percebido em seus primeiros dias – no final dos anos 1950 – como um pesquisador com um perfil muito

de “psicologia social” (WINKIN, 1988, p. 87), pelo fato de se interessar por questões de interações interindividuais ou de relações dos indivíduos em situações sociais, e menos por grupos e suas relações. Por que o que pode parecer, em uma época, ser psicologia social, pode, em outra época, ser percebido como o cerne da disciplina sociológica? A evolução das concepções sobre o que é sociológico e o que não é levanta o delicado problema da definição do “social” ou, mais precisamente, a questão das lutas científicas que têm por jogo o monopólio da definição legítima do “social”.

### **O que é um indivíduo para um sociólogo?**

Em primeiro lugar, a sociologia parte da constatação de que um indivíduo não seria o que é, com seus gostos e desgostos, seus modos de falar, pensar ou agir, sem todas as experiências que viveu com os outros indivíduos desde o seu nascimento. A sociologia, portanto, distingue-se de todos os pensamentos que isolam o indivíduo (e sua psique) do mundo social considerado como uma realidade externa. Os "sistemas dos filósofos clássicos" consideram o homem como "um sujeito à parte de todos os outros em seu redor e fora de suas conexões com eles" (HALBWACHS, 2015, p. 48).

Um indivíduo pode ser definido sociologicamente pela multiplicidade e complexidade de suas experiências de socialização. Cada pessoa não é jamais caracterizada por uma única propriedade (por exemplo, o fato de ser um trabalhador pouco qualificado ou um gerente de uma grande empresa). Assim, um trabalhador não é apenas um trabalhador, mas acumula o fato de ser um homem ou uma mulher, de possuir (ou não) um diploma de tal e tal natureza, de pertencer a tal e tal geração, de participar de tais e tais atividades políticas, esportivas, religiosas, culturais e assim por diante. Mais do que isso, essa complexidade de pertencimentos sociais ou de lugares sociais ocupados por cada indivíduo em grupos ou instituições diversos se desdobra ao longo do tempo: o mesmo trabalhador pode, assim, ter sido também uma criança única, o representante da classe na escola, um coroinha, um atleta na adolescência, um trabalhador agrícola, um sindicalista, etc. Cada grupo ou cada instituição frequentado contribui para forjar modos específicos de ver, sentir ou agir, e a combinação de todas essas experiências harmoniosas ou contraditórias compõe a singularidade (relativa) de cada indivíduo. Porque as "influências" que ele sofre

começam antes mesmo que ele tenha idade suficiente para estar consciente delas, e porque essas mesmas influências são tão numerosas que ele não consegue mais ver de onde elas provêm, acaba tomando por desejos pessoais o que foi realmente impresso sobre ele por essas múltiplas experiências, das quais ele nunca foi o mestre. Mais uma vez, Halbwachs é um dos que nos ajudam melhor a compreender a situação indissociavelmente psíquica e social de cada indivíduo: é, ele diz, "esse conjunto de influências sociais que nos penetra sem que suspeitemos, desde o despertar de nossa consciência", o que nos faz "acostumados a confundi-los com nós mesmos" (HALBWACHS, 2015, p. 50).

A metáfora do "social em estado dobrado ou desdobrado" (LAHIRE, 2013) pode aqui se revelar útil no raciocínio. Por exemplo, quando o sociólogo estuda o protestantismo e descreve suas propriedades ou traços relevantes, quando analisa o funcionamento de suas instituições, as atitudes, o *ethos* ou os valores a ele vinculados, fala de um fenômeno que afetou milhões de indivíduos na história, protestantes comuns, ascetas ou teólogos famosos, todos diferentemente engajados, mais ou menos fortemente definidos por seu pertencimento confessional. Consequentemente, falar de "protestantismo" é operar uma formidável (e bastante legítima) abstração em relação a esses milhares, ou milhões, de modos de viver (e fazer viver) o protestantismo. A descrição necessariamente ideal-típica (no sentido de Max Weber) de uma cultura ou ética protestante é uma descrição desindividualizada, dessingularizada, desparticularizada que, no entanto, inevitavelmente se apoia nos traços de múltiplas atividades e ações, representações individuais, particulares, singulares. E o mesmo raciocínio diz respeito também às culturas de classe, à instituição escolar, ao Estado etc.; ou seja, ao conjunto de objetos macrossociais aos quais as ciências sociais nos habituaram, que implicam uma multiplicidade de atores individuais. Por meio de reconstruções históricas, estatísticas ou etnográficas, os sociólogos operam assim regularmente totalizações abstratas, que transcendem cada caso individual e não se deixam confinar a nenhum caso particular. No entanto, ao estado corporificado, o mundo social vive de um modo não desdobrado e abstrato, mas dobrado, ou seja, sob a forma de combinações matizadas e concretas de múltiplas disposições para ver, sentir e agir. Cada indivíduo é, de certa forma, o repositório de disposições que são produto de suas múltiplas experiências socializantes, mais ou

menos duradouras e intensas, em diversos coletivos, dos mais micros aos mais macros.

Nesta versão dobrada da realidade social em escala individual, o indivíduo não é redutível ao seu protestantismo, ao seu pertencimento de classe, ao seu nível de cultura ou a seu sexo. Ele é definido pelo conjunto de suas relações, compromissos, afiliações e propriedades, passados e presentes. Nele, se sintetizam ou se combatem, se combinam ou se contradizem, se articulam harmoniosamente ou coexistem mais ou menos pacificamente os elementos e as dimensões de sua cultura (no sentido amplo do termo), que são geralmente estudados separadamente por pesquisadores em ciências sociais. A realidade social de cada indivíduo não respeita as divisões científico-institucionais, e é a mesma pessoa que é homem, filho de um trabalhador e o próprio trabalhador, estudioso, católico, e assim por diante. Depois de desdobrado o social, pode ser útil redobrá-lo, analisando os indivíduos em sua relativa singularidade.

Um indivíduo é, portanto, uma realidade social caracterizada pela complexidade de sua herança de disposições, complexidade que se manifesta na variação de seus comportamentos observáveis nos diferentes campos de prática ou microcontextos nos quais ele inscreve suas ações.

### **A singularidade individual**

Constituir o indivíduo como um objeto sociológico legítimo leva a redefinir o “social” e, em particular, a pensar que a chamada realidade “social” não pode ser reduzida à de grupos ou classes. Assim que se evoca a existência de “diferenças sociais”, pensa-se, em efeito, muito espontaneamente em diferenças entre classes sociais ou grupos sociais. Pensa-se um pouco mais raramente nas diferenças socialmente construídas entre os sexos ou nas diferenças entre gerações, que muitas vezes são diferenças entre diferentes estados do mundo social e as condições de socialização dos indivíduos. Mas quase nunca surge espontaneamente a ideia de que as diferenças mentais ou comportamentais entre dois indivíduos singulares, do mesmo meio social, ou melhor, da mesma família, ainda são diferenças sociais, no sentido de que foram engendradas socialmente por experiências sociais

(socializadoras) diferenciadas. Da mesma forma, é bastante raro considerar a realidade social sob o ângulo da variação dos comportamentos de um mesmo indivíduo, de acordo com as situações sociais em que ele se encontra imerso.

No entanto, é importante salientar que a realidade social não pode ser reduzida às relações sociais entre grupos e, em particular, às diferenças socioprofissionais, socioeconômicas ou socioculturais, se não se quiser pensar que as diferenças entre os indivíduos, ou mesmo entre os diferentes comportamentos de um mesmo indivíduo, não são mais socialmente engendradas e que, conseqüentemente, as estruturas mentais e comportamentais individuais estão fora do campo da compreensão sociológica.

Ao tomar o ator individual como objeto de pesquisa, não se pretende, à maneira do individualismo atomístico, torná-lo a unidade última ou o átomo lógico de toda análise. Tampouco há a intenção de atribuir "autonomia" e "racionalidade" a todos os atores, colocando os mesmos traços psicológicos rudimentares na origem de todas as suas práticas. Cada indivíduo é o que suas múltiplas experiências sociais fizeram dele. Longe de ser a unidade mais elementar da sociologia, o indivíduo é, sem dúvida, a realidade social mais complexa de se apreender. E entendemos que a sociologia não poderia começar com a análise desses compostos complexos de experiências sociais mais ou menos heterogêneas que constituem os indivíduos. No fundo, ao contrário do que as concepções atomísticas podem nos levar a crer, é menos complexo estudar universos sociais, grupos sociais, instituições ou quadros de interação do que casos individuais. Os indivíduos atravessaram o passado e atravessam permanentemente os múltiplos contextos sociais (universos, instituições, grupos ou situações); eles são portadores de todas as experiências (nem sempre compatíveis e, às vezes, claramente contraditórias) que vivenciaram em múltiplos contextos.

### **Os atores plurais e a variedade de seus contextos de ação**

Raros são os trabalhos sociológicos que têm como objetivo “seguir” um mesmo ator (e não globalmente um mesmo grupo de atores) em situações muito diferentes de sua vida (diferentes domínios de existência, diferentes universos sociais, tipos de interação diferentes). Estudando atores em cenas particulares, nos apressamos na

maioria das vezes em deduzir da análise de comportamentos observados nessas cenas particulares as disposições gerais, *habitus*, visões de mundo ou relações gerais com o mundo. No entanto, o estudo de comportamentos observáveis em circunstâncias limitadas e determinadas não permite tais deduções gerais.

A sociologia disposicionalista e contextualista da ação à escala individual implica, como consequência, novas exigências metodológicas.<sup>7</sup> Para compreender a complexidade interna dos atores, é necessário nos equipar com dispositivos metodológicos que nos permitam observar diretamente ou reconstruir indiretamente (através de diversas fontes, incluindo longas e repetidas entrevistas) a variação dos comportamentos individuais de acordo com os contextos sociais. Somente esses dispositivos metodológicos possibilitam avaliar até que ponto certas disposições são transferíveis de uma situação para outra, enquanto outras não, bem como avaliar o grau de heterogeneidade ou homogeneidade do patrimônio de disposições incorporadas pelos atores no curso de suas socializações anteriores. Se a observação direta de comportamentos continua a ser o método mais pertinente, raramente é inteiramente possível, na medida em que “seguir” um ator em diferentes situações de sua vida é uma tarefa ao mesmo tempo pesada e que pode se tornar rapidamente problemática a partir de um ponto de vista deontológico. Mas a entrevista e o trabalho sobre arquivos variados podem ser também reveladores de múltiplas pequenas contradições, de heterogeneidades comportamentais despercebidas pelos atores.

Não se trata de apenas comparar as práticas, modos, atitudes, comportamentos, etc., dos mesmos atores em universos sociais, como o local de trabalho, a família, a escola, a vizinhança, a igreja, o partido político, o mundo de lazes e da cultura, mas também de diferenciar as situações no interior desses diferentes grandes domínios. É frequente que os sociólogos estudem o comportamento dos atores no quadro de um só domínio de atividade (sociologia da família, sociologia da escola, sociologia do trabalho, sociologia da religião etc.). O ator individual é sempre situado em uma só e única cena social. Ele é, conforme o caso, um funcionário, um escolar, um parente de aluno, um pai ou uma mãe de família, um marido ou uma esposa, um eleitor, um leitor, etc. É mais raro que os sociólogos comparem os mesmos participantes em duas cenas diferentes. A situação é, no entanto, comum a todos os que tentam compreender os fenômenos da contradição ou da diferença culturais. A

sociologia da educação, por exemplo, está acostumada a esse tipo de comparação: práticas educativas familiares/ práticas escolares, saberes populares/saberes escolares, práticas linguísticas de um grupo de pares/ práticas linguísticas escolares, modos de exercer autoridade parental/ modo escolar de exercer autoridade. Ainda que o acento seja muitas vezes mais particularmente colocado numa cena (familiar ou escolar), este tipo de investigação constitui um primeiro passo para a abordagem sociológica à escala dos indivíduos e da sua complexidade própria. Por outro lado, é muito difícil citar os trabalhos que teriam “observado” sistematicamente os mesmos atores em mais de duas cenas.

Foi justamente isso que eu tentei fazer em um trabalho sobre as práticas culturais dos franceses (LAHIRE, 2004), que ao mesmo tempo critica, integra e generaliza o modelo desenvolvido pelo sociólogo americano da cultura, Richard A. Peterson (1992), ao mostrar que as variações intraindividuais dos comportamentos culturais são o produto da interação entre, por um lado, a pluralidade de disposições e as competências culturais incorporadas (assumindo a pluralidade de experiências culturais socializantes em matéria cultural) e, por outro lado, a diversidade de contextos culturais (domínios ou subdomínios culturais, contextos relacionais ou circunstâncias da prática) em que os indivíduos têm que fazer escolhas, praticando, consumindo, apreciando etc. A origem e a lógica dessas variações são, portanto, plenamente sociais.

### **Por que sociologizar o indivíduo?**

É a lógica da pesquisa que conduz a conceitualizar o indivíduo como um objeto legítimo das ciências sociais. Quando se leva a estudar o comportamento singular de um indivíduo determinado, e não o comportamento coletivo de indivíduos considerados membros de grupos, comunidades ou classes, não podemos mais nos contentar em descrever e analisar a realidade a grandes traços. Procurar compreender a natureza da obra de um artista ou de um escritor (BOURDIEU, 2013; ELIAS, 1991A; LAHIRE, 2010), os sucessos ou insucessos acadêmicos estatisticamente improváveis de determinados alunos (HENRI-PANABIÈRE, 2010;

LAHIRE, 1995), a passagem ao ato criminoso de tal indivíduo, a tentativa de suicídio de tal ou tal pessoa, ou o destino singular de um indivíduo, com suas etapas obrigatórias e suas bifurcações e rupturas surpreendentes (DENAVE, 2015), exige entrar na complexidade tanto das determinações disposicionais quanto contextuais.

### **Hume, a sociologia disposicionalista, a psicanálise e a psicologia cognitiva experimental.**

A sociologia disposicionalista busca iluminar o passado incorporado dos indivíduos. A natureza exata desse passado faz corpo; a questão da constituição, do reforço ou do ajustamento dos esquemas ou das disposições ao longo de uma série de experiências socializadoras mais ou menos coerentes; a forma como esses esquemas ou disposições se tornam práticas; o caráter inconsciente desse passado incorporado; essas são questões de interesse primordial para o sociólogo disposicionalista, mas que não deixam de estar relacionadas com questões próprias da psicanálise ou da psicologia cognitiva experimental.

As práticas humanas são assombradas por esquemas ou disposições que são testemunhas de um passado sedimentado no interior do corpo socializado. Para compreendê-las verdadeiramente, é preciso, portanto, encontrar por trás de um determinado comportamento as estruturas historicamente e biograficamente constituídas, que se manifestam através desse comportamento. As estruturas que presidem a produção de comportamentos (atos ou formas de expressão) preexistem à análise e são os produtos de uma história incorporada; são esquemas ou disposições internalizadas pelos indivíduos.

Os conceitos de "esquemas" ou de "disposições" – mas também uma série de outros conceitos, como o de "estrutura" – são um verdadeiro desafio ao positivismo, já que o positivismo requer ver as coisas antes de aceitar a sua existência. Um esquema ou uma disposição são realidades que não são observadas diretamente, mas que devemos pressupor que são ativas para poder explicar a coerência do que observamos. Por exemplo, uma disposição ascética pode se manifestar em uma relação passada no trabalho escolar, na sua relação atual com o trabalho, nas maneiras como o orçamento familiar é gerenciado, nas suas escolhas esportivas e na forma como os esportes são

praticados, etc. Argumentar que ninguém jamais viu uma disposição ou um esquema para refutar o disposicionalismo é um erro grosseiramente positivista. Nenhum disposicionalista jamais pretendeu que uma disposição seja observável. O que é observável são os efeitos que as disposições produzem nas práticas e representações.<sup>8</sup>

Sigmund Freud também colocou em prática um raciocínio disposicionalista implícito quando distinguiu os “pensamentos latentes” ou o “conteúdo latente” do sonho, dos “pensamentos manifestos” ou do “conteúdo manifesto”. (2007 [1914]). A noção de “latência” refere-se apenas a uma existência virtual, não manifestada, mas potencialmente manifestável. O status do inconsciente está, portanto, próximo ao da disposição: é um passado incorporado que é estruturante, mas que só se manifesta em ocasiões ou circunstâncias determinadas.

### **Os modos de atualização do passado incorporado**

Freud distinguiu dois modos pelas quais o passado incorporado poderia retornar ao presente: o primeiro é a rememoração consciente (a recordação); o segundo consiste na repetição vivida de um esquema (relacional ou afetivo), que se refere à atualização não consciente, no cerne da cura analítica (com o fenômeno da “transferência” para o analista) ou na vida ordinária, de disposições incorporadas. Essa distinção é fundamental e deve ser mantida em mente para evitar reduzir o retorno do passado ao presente apenas para a memória, ou para falar dos efeitos do hábito através da linguagem da memória com fez Piaget quando escreveu que “a criança se limita primeiro a aplicar os esquemas que ela conhece... a questão é lembrar esses esquemas no momento certo e adaptá-los à situação atual” (Piaget, 1978, p. 201). Porque não nos “lembramos” de um esquema cognitivo ou sensorial-motor da maneira como nos lembramos de um evento passado. A memória-hábito, como Bergson disse, não tem nada a ver com memória-recordação (em francês, *mémoire-souvenir*): “O hábito, mais do que a memória, joga com nossa experiência passada, mas não evoca a sua imagem” (BERGSON, 1908, p. 164). É uma “memória do corpo” que se mostra nas maneiras de ser e fazer e não nas “imagens-recordações”.

O segundo modo é o mais crucial para compreender que os indivíduos estão permanentemente reproduzindo as cenas que viveram no passado, sem saber que

estão repetindo-as. Eles adotam as mesmas atitudes, retornam para as mesmas posições ou para as mesmas posturas, agem ou reagem da mesma maneira e, às vezes, produzem os mesmos efeitos. Memória involuntária, “força atuante”, o passado toma a forma de disposições e, portanto, ressurgem não apenas como recordação de atos, palavras, sentimentos ou pensamentos circunstanciais. O passado incorporado age sobre nossas percepções, nossas representações, nossos afetos ou nossas ações, sem que estejamos conscientes disso. Foi Hume quem enfatizou que nossa “experiência passada” age na mente de uma maneira tão “insensível” que pode escapar totalmente de nossa consciência. E é de fato uma memória sem “recordações” que está em jogo quando uma pessoa “interrompe sua caminhada quando um rio cruza o seu caminho”, ao prever “as consequências que terá se prosseguir”, graças ao conhecimento prático proporcionado pela experiência passada:

Podemos pensar que, nessa ocasião, ele reflete sobre qualquer experiência passada e invoca a recordação de casos que ele viu ou ouviu falar, a fim de descobrir os efeitos da água sobre corpos animais? Não certamente; este não é o método que ele prossegue em seu raciocínio. A ideia de imersão está tão intimamente ligada com a da água, e a ideia de sufocamento com a da imersão, que a mente faz a transição sem a ajuda da memória. O costume age antes de termos tempo de refletir. (HUME, 1978 [1738], p. 103-4).

Em todo o caso, que o passado retorne ao modo de um "me lembra isso" ou de "me força a agir, pensar ou sentir assim", são as situações atuais que abrem ou fecham as possibilidades de uma reativação do nosso passado incorporado. Passado incorporado e contextos presentes nunca existem um sem o outro. A cada momento, percebemos as situações em que estamos imersos do ponto de vista do que nosso passado incorporado nos ensinou a perceber; a cada momento, as situações que se nos apresentam, e que nem todos controlamos, reativam o nosso passado incorporado sem que nenhuma decisão consciente seja tomada.

Levar em conta essas diferentes modalidades de atualização do passado incorporado permite apontar o risco de superestimar os efeitos da verbalização na cura analítica e em muitas formas de psicoterapia. Fazer com que os pacientes com distúrbios falem, sem dúvida, ajudou a conduzi-los no caminho da recuperação, mas não se trata apenas de questões de consciência, de expressão libertadora de

experiências enterradas, ocultas, reprimidas ou de liberação pela fala. Há também disposições para agir de um certo modo, disposições para acreditar, pensar, sentir etc., solidamente ancoradas que conduzem a fazer que os mesmos problemas se repetam incansavelmente. Os transtornos são compulsivos apenas porque são o resultado de seres socializados, acostumados ou habituados cujas forças disposicionais conduzem a reproduzir os mesmos problemas, a repetir as mesmas sequências de ação ou interação, ou a se reposicionar incansavelmente nas mesmas situações problemáticas.

### **O cérebro estatístico ou a antecipação prática**

Por sua vez, as neurociências encontram, por suas próprias vias e meios, os mesmos tipos de problemas sobre os quais a filosofia humeana ou a sociologia disposicionalista, entre outras, nunca deixaram de trabalhar. Os seres humanos são seres de experiência, que constantemente confiam, sem saber, em suas experiências passadas para agir no presente. Eles dão sentido ao que veem e ouvem, de acordo com o que viveram no passado e, inconscientemente, antecipam que as coisas virão com base em seu passado incorporado: palavras que devem ser ditas, os gestos que devem ser feitos, os eventos que ocorrerão etc.

O cérebro bayesiano<sup>9</sup> ou o cérebro estatístico é a estrutura teórica que guia muitos trabalhos de psicologia cognitiva sobre a percepção, a linguagem e a ação. É um modelo que considera o cérebro um complexo sistema de cálculos probabilísticos não conscientes. Tudo acontece como se o cérebro estivesse fazendo apostas permanentes de que o que acontece, ou vai acontecer, é apenas o prolongamento de experiências passadas internalizadas; “ele usa o passado para prever o presente” (DEHAENE, 2012). Pode-se dizer que, no fundo, o conjunto de cálculos probabilísticos não conscientes realizados pelo cérebro são comumente chamados de intuição, ou o significado do jogo. A “hipótese do cérebro Bayesiano”, escreve o psicólogo cognitivo Stanislas Dehaene:

Postula que nosso cérebro infere, com base em entradas sensoriais, um modelo interno do mundo externo. Por sua vez, este modelo interno pode ser usado para criar antecipações sobre as entradas sensoriais. Essa

hipótese de codificação preditiva pressupõe que o cérebro gera permanentemente essas antecipações, e um sinal de surpresa ou erro quando essas predições são violadas por entradas sensoriais inesperadas. (DEHAENE, 2012).

Esses avanços nas neurociências mostram que a cada momento o fluxo fino de operações conscientes esconde uma multiplicidade de operações ou cálculos inconscientes que são responsáveis por interpretar as informações sensoriais e trazer ou não de volta ao espaço consciente certo entre elas. “Com toda evidência”, escreve Dehaene, “um enorme número de cálculos é feito sem nosso conhecimento, a fim de montar a cena que está sendo realizada diante de nossos olhos e nossos ouvidos, e que erroneamente tomamos como um mero dado de nossos órgãos dos sentidos” (2014, p. 95). Mas como este conjunto de operações que estão sendo processadas dentro de nós permanece inacessível à nossa consciência, nós subjetivamente pensamos que o único esforço intelectual que nosso cérebro realiza ocorre nos momentos em que estamos envolvidos em uma árdua tarefa intelectual. E mesmo nesses momentos de intenso esforço intelectual, como seria no caso de resolver um problema matemático, operações inconscientes ainda estão em ação:

A todo instante, sem que estejamos conscientes disso, o nosso sistema visual resolve problemas de reconhecimento de padrões que excedem todos os nossos programas atuais de computação de *software*. Contamos com o extraordinário poder de cálculo do inconsciente sempre que tentamos resolver problemas matemáticos. (DEHAENE, 2014, p. 125).

Dehaene apresenta a metáfora sociopolítica para evocar esse desequilíbrio entre a ponta consciente do iceberg e a imensa massa inconsciente imersa abaixo:

A psicologia cognitiva moderna considera, assim, o acesso à consciência como um "gargalo central", uma "segunda etapa de tratamento", ou uma sala VIP, onde apenas alguns convidados sortudos são convidados. Outra metáfora surgiu nas décadas de 1960 e 1970. Esta comparou a consciência a um "sistema de supervisão central", um poderoso conselho de administração que controla o fluxo de informações no cérebro”. (DEHAENE, 2014, p. 231).

Mas, pode-se perguntar: como todos esses cálculos podem levar a uma estrutura relativamente coerente e estável do mundo? A resposta está, para mim, na própria estrutura mesma do mundo (física como social). Esses cálculos são as

antecipações práticas, as previsões pré-reflexivas ou não conscientes, fundadas sobre uma série relativamente coerente de experiências passadas internalizadas pelos indivíduos, e que a sociologia disposicionalista chama de disposições. Nos debates filosóficos entre os empiristas mais radicais (Berkeley) e os aprioristas (Kant), os aprioristas se opuseram aos argumentos de seus oponentes, sugerindo que se não tivéssemos uma mente pré-estruturada, a multiplicidade de experiências entre as que vivemos tornaria impossíveis percepções e representações estruturadas do mundo. A solução para o problema levantado por esses debates reside, assim, na existência de estruturas inatas de percepção e representação, que preexistem à toda experiência.

O que os aprioristas e os empiristas esquecem é que o mundo já está sempre estruturado e que o cérebro é capaz de detectar as regularidades ou recorrências que se impõem a ele, que elas sejam sociais (a maneira como uma interage com a outra) ou físicas (fenômenos naturais que se lhes apresentam). Os seres humanos, graças às habilidades de seu cérebro, são capazes de deduzir regularidades mentais e comportamentais da regularidade do mundo:

Desde o nascimento, o cérebro é bombardeado com informações sobre o mundo. Anos de interação com um ambiente estruturado permitem que o cérebro recolha uma grande quantidade de estatísticas sobre a frequência com que diferentes sensações ocorrem simultaneamente ou em uma sucessão próxima. Com a experiência, a aprendizagem dedica conjuntos de neurônios específicos às combinações recorrentes que caracterizam objetos familiares. Uma vez estabelecidos, esses conjuntos neuronais conservam a sua seletividade, mesmo durante uma anestesia geral – uma prova manifesta de que essa forma de ligação não requer consciência. (DEHAENE, 2014, p. 96).

O que temos em nós mesmos não é uma mente pré-estruturada antes de toda a experiência, mas um cérebro esperando para ser estruturado por suas experiências do mundo. O que isso significa é que um cérebro humano é feito para procurar as estruturas, as formas e as realidades relativamente invariantes no mundo. O cérebro pode tomar todas as formas imagináveis possíveis, desde que haja formas identificáveis. “Sem que saibamos, nosso cérebro age constantemente como um estatístico, procurando a menor regularidade escondida atrás de dados que parecem aleatórios para nós. Este aprendizado estatístico opera incansavelmente, inclusive enquanto dormimos” (DEHAENE, 2014, p. 121).

As disposições ou os esquemas que a sociologia identifica, portanto, têm fundamentos neuronais que objetivam hoje as neurociências:

Mesmo antes de nosso nascimento, nossos neurônios se adaptam às estatísticas do mundo exterior, modificando suas sinapses. As centenas de milhares de bilhões de sinapses que pontuam nosso córtex mantêm um traço latente de toda a nossa vida. Milhões de sinapses fazem-se e desfazem-se todo dia, particularmente durante os primeiros anos de vida, quando nosso cérebro se adapta ao seu ambiente... Acumuladas, todas essas informações acabam por lançar os fundamentos de uma rica intuição do mundo. Nas áreas visuais, nossas conexões corticais acumulam as estatísticas sobre as combinações de características e cores que compõem as imagens. Nas regiões auditivas e motoras se inscreve uma intuição inconsciente da música: os anos de prática de piano induzem mudanças detectáveis na densidade da matéria cinzenta. (DEHAENE, 2014, p. 268).

Essas contribuições das neurociências reforçam o disposicionalismo sociológico, fundado sobre todos os outros métodos (longas entrevistas e observações): o cérebro detecta as regularidades em um ambiente estruturado (através de formas de vida sociais, as leis da física e da biologia, etc.) e as internaliza sob a forma de esquemas ou disposições que funcionam à maneira de antecipações práticas. Isto é o que vamos abordar agora.

### **A internalização das regularidades da experiência**

O disposicionalismo sociológico tem as suas raízes nas reflexões filosóficas de Aristóteles sobre a virtude e nas de David Hume sobre o entendimento. Mas essas reflexões filosóficas estão sendo confirmadas pelos trabalhos de psicólogos que trabalham com crianças e com interações pais-filhos.

Em primeiro lugar, Aristóteles nos diz, em essência, que é multiplicando atos de um certo tipo que se adquire um certo poder para agir em inúmeras outras situações futuras. Assim, ele distingue o que nos é dado por natureza e o que devemos adquirir:

Além disso, tudo o que surge em nós por natureza, primeiro nós o recebemos em estado de potência e depois e que o fazemos passar a ato como é manifesto no caso das faculdades sensíveis (porque não é o resultado de uma miríade de atos de visão ou uma miríade de atos de audição que nos adquirem os sentidos correspondentes, mas é o contrário: já tínhamos os sentidos quando os usamos, e não foi depois de tê-los usado que os tivemos). Para as virtudes, ao contrário, sua posse supõe um

exercício prévio, como também para as outras artes. De fato, as coisas que devemos ter aprendido para fazê-las, é fazendo-as que as aprendemos: por exemplo, é construindo que nos tornamos construtores, e tocando cítara que nos tornamos citaristas; assim, é ainda praticando ações justas que nos tornamos justos, ações moderadas que nos tornamos moderados e ações corajosas que nos tornamos corajosos. Esta verdade é ainda atestada pelo que acontece nas cidades, onde os legisladores tornam os cidadãos bons fazendo-os contrair certos hábitos. (ARISTÓTELES, 1959).

Em seu Tratado sobre a Natureza Humana, David Hume (1995) destaca a importância de nossas experiências que, quando se repetem, criam hábitos mentais e funcionam, na prática, como antecipações pré-reflexivas dos fenômenos por vir. O fogo está associado, na mente de quem já o experimentou, com o calor e a própria possibilidade de ser queimado, assim como a água está associada à impossibilidade de respirar debaixo d'água. O contato com esses elementos implica atitudes imediatas de prudência ou medo. Qualquer pessoa que tenha experimentado fogo ou água tem sido capaz de observar os mesmos fenômenos todas as vezes, e acaba antecipando, sem cálculo ou reflexão, os efeitos do contato com esses elementos.

É, portanto, com base na experiência repetida que uma disposição ou um esquema é, por hábito, pouco a pouco formado. E é essa disposição ou esquema que permite ao indivíduo que percebe e age inconscientemente projetar no futuro o produto internalizado de experiências passadas, assumindo que “o futuro se conformará ao passado” (HUME, 1995, p. 205). Sejam tipos de interação com pessoas, objetos ou animais, tipos de comportamento ou atitudes morais, culturais, estéticas ou políticas, modos de exercício da autoridade ou modos de raciocínio, o indivíduo incorpora uma miríade de hábitos que se ajustam e se combinam entre si permanentemente na prática. Diante dessa ou daquela situação, ele age ou reage de acordo com o que acredita reconhecer imediatamente os imperativos vinculados a essa situação de acordo com suas experiências passadas. A ação presente está repleta de todo um passado incorporado.

O vocabulário disposicionalista do sociólogo, assim como a filosofia humeana da experiência, carrega a ideia de recorrência, de repetição relativa, de série ou de classe de eventos. O cérebro de um indivíduo detecta regularidades porque existem regularidades objetivas no mundo (tanto físicas quanto sociais) a serem detectadas. É porque os pais têm um estilo de comportamento e hábitos que os filhos podem internalizar resumos ou condensados de experiências, na forma de esquemas ou

disposições incorporados, funcionando como resultado da antecipação prática e da projeção sobre uma situação presente do produto de experiências passadas. A regularidade está tanto no mundo exterior a cada indivíduo como no interior de cada um deles.

A psicologia é, do meu ponto de vista, uma boa sociologia dos processos de incorporação ou internalização quando olha para a internalização de conflitos ou relações pais-filhos. Jean Laplanche e Jean-Baptiste Pontalis escreveram que o conceito de internalização na psicanálise refere-se ao “processo pelo qual as relações intersubjetivas são transformadas em relações intrassubjetivas (internalização de um conflito, de uma interdição etc.)”:

Falamos de internalização quando o processo é sobre relacionamentos. Por exemplo, a relação de autoridade entre o pai e a criança é internalizada na relação do superego com o ego. Esse processo pressupõe uma diferenciação estrutural dentro da psique, de tal forma que as relações e os conflitos possam ser vivenciados no nível intrapsíquico. (LAPLANCHE e PONTALIS, 1990, p. 206).

Mas os processos de internalização são tanto os objetos de afeto, percepção, representação ou esquemas relacionais que são objeto de processos de internalização.<sup>10</sup>

O exemplo das relações entre mães ansiosas ou depressivas e seus bebês recém-nascidos, evocado pelo psicanalista e psicólogo de desenvolvimento Martin Dornes, é significativo ao estabelecer no bebê os esquemas de ação e reação por meio de repetidas interações com sua mãe. Se existe um ator que é particularmente dependente da situação presente e sem um passado (pesado), é o bebê. O bebê é o ator dos pragmatistas por excelência, infinitamente mais sensível às determinações contextuais e, neste caso, às determinações interacionais, pelo fato de suas bases disposicionais estarem muito pouco solidificadas: “O bebê não se ressentir”, explica Dornes,

[...] e de fato não pode se ressentir porque seu estado afetivo depende da realidade interacional atual, e a mudança dessa realidade muda também sua situação afetiva. O adulto ofendido, porque pode fantasiar constantemente sobre a situação ofensiva, pode manter um sentimento de ofensa ou vingança independentemente ou além de tal situação. (DORNES, 2002, p. 49).

Os bebês não falam e não têm a capacidade de observar ou analisar um adulto, mas internalizam as ansiedades de suas mães reagindo aos seus comportamentos através de suas interações:

Uma mãe pode ter, por exemplo, uma fantasia consciente ou inconsciente de que seu bebê pode morrer de fome. A criança não pode compreender esta fantasia mesmo que ela lhe tenha sido comunicada. O que o bebê entende, entretanto, é o seguinte: para controlar sua ansiedade sobre a fome, a mãe irá alimentá-lo em qualquer ocasião, oportuna ou inoportuna (ver exemplos em Cramer, 1987). A compulsão para se alimentar invade a interação à qual o bebê reage de maneira aversiva. A criança vai engasgar, vomitar, recusar-se a comer, ou seja, seguir o caminho da fome e realizar, ou “introjetar”, a fantasia da mãe. A introjeção precoce significa, portanto, que as fantasias e afetos dos pais são comunicados por meio de correlatos interacionais e que, dessa forma, são compreendidos pela criança. A “introjeção” em recém-nascidos não é um processo psíquico intencional e ativo, no qual um conteúdo psíquico estranho é introduzido; é uma retomada, uma assimilação dos correlatos expressivos das fantasias parentais, ou uma reação a essas fantasias. (DORNES, 2002, p. 38-9).

Como resultado, o bebê finalmente se recusa a comer, a fim de resistir ao excesso de comida fornecido por sua mãe e, assim, confirmando o seu medo.

Da mesma forma, em casos de mães depressivas com motricidade lenta, rosto triste, corpo mole e voz embotada, os bebês se prendem interativamente ao comportamento da mãe e acabam internalizando assim os sinais de um estado depressivo:

Após esforços iniciais e tenazes para normalizar o comportamento de sua mãe – ele sorri ainda mais, vocaliza mais e intensifica de maneira geral suas ofertas de interação – o bebê se afasta da interação. Seus olhos perdem o brilho, a respiração torna-se plana. Alguns bebês simplesmente permanecem nesse estado; outros começam a gritar; outros mantêm-se na fase de romper qualquer contato visual. Na maioria dos casos, um estado de abstinência finalmente segue a depressão simulada da mãe. (DORNES, 2002, p. 55-6).

Em alguns casos, também, quando as tentativas do bebê de “reviver” sua mãe são bem-sucedidas, o bebê pode deduzir que ele deve permanecer ativo, sedutor e atraente para evitar a desvitalização da mãe e continuar recebendo atenção e se sentindo amado (DORNES, 2002, p. 69-70). As disposições e esquemas de comportamentos são assim transmitidos pela adoção do “estilo interacional afetivo-

motor lento” dos pais, desde que se torne crônico: “Uma introjeção da depressão ocorre nos níveis comportamental e corporal” (DORNES, 2002, p. 56). E no nono mês, o bebê é capaz de vincular suas reações a outros, com base nos hábitos interacionais adquiridos com seus pais.

Os trabalhos de um pesquisador como Daniel Stern, que também combina o fato de ser psicanalista e psicólogo do desenvolvimento, confirma indiretamente as hipóteses de um cérebro bayesiano detector de regularidades ou invariantes:

Uma das tendências fundamentais da psique que a criança prontamente mostra é a tendência de introduzir uma ordem no mundo buscando as invariantes. Uma estrutura em que cada variação sucessiva seja familiar (a parte que se repete) e original (a parte que é nova) é ideal para ensinar o bebê a identificar invariantes interpessoais. (STERN, 1989, p. 102).

Ele também mostrou que as interações repetidas entre a mãe e a criança permitem que a criança antecipe corretamente os gestos de sua mãe e os comportamentos a adotar: "Essa memória generalizada é uma antecipação pessoal e individualizada do modo como as coisas provavelmente ocorrerão ao longo de uma sucessão de momentos" (STERN, 1989, p. 129-30).

Por exemplo, os momentos das refeições constituem os rituais com pequenas variações, que permitem ao bebê armazenar em sua memória não todos os episódios particulares da refeição, mas o "protótipo de um episódio de amamentação", que é uma espécie de "média das experiências", ou a estrutura invariante construída pouco a pouco a partir da série relativamente coerente de episódios de amamentação. O que o bebê interioriza, portanto, são esquemas ou padrões de interação, não a multiplicidade de interações que realmente ocorreram. Cada “esquema-de-ser-com”<sup>11</sup> comporta ações, sensações, percepções visuais, os afetos, e forma um todo que o bebê domina praticamente, através do corpo. Os bebês não se lembram de situações anteriormente vividas, mas “ao invés disso, eles sinalizam apenas pelo comportamento que algo foi armazenado no passado que influencia o comportamento atual” (DORNES, 2002, p. 292). E o que Stern também mostra é o fato de que quanto mais um tipo de interação ou situação se repete, mais um protótipo é reforçado, e mais difícil é para a criança integrar mudanças em seu comportamento: “Quanto mais a experiência é importante”, escreve Stern, “mais o impacto e a mudança provocadas

por qualquer episódio isolado particular será fraco. A história aumenta a inércia” (1989, p. 151).

## **Conclusão**

Neste artigo, esforcei-me para mostrar como, em uma prática sociológica de pesquisa aberta à psicologia e às neurociências, os enriquecimentos científicos mútuos podem se produzir, sem que se perca a alma disciplinar ou se sinta lesado por qualquer reducionismo. Para concluir, explicarei com breves palavras a origem dos tipos de obstáculos mencionados bem como as condições progressivas para superá-los. A implementação de uma reflexividade sobre as condições de sua formação científica deve ser um pré-requisito para qualquer pesquisador. Todo verdadeiro progresso científico supõe avançar com, mas também contra sua própria formação e é só tomando consciência do que nos leva a pensar de uma certa maneira que seremos capazes de nos libertar de nosso passado, quando for necessário.

Quando comecei meus estudos de sociologia na França, no início dos anos 1980, a divisão do trabalho científico já havia chegado a um estágio muito avançado, e aprendi, como todos os estudantes da minha geração, a desconfiar de duas disciplinas científicas que representavam aos olhos de nossos professores um grave perigo para a sociologia: a biologia (a repulsa absoluta da época sendo a sociobiologia de Edward Osborne Wilson, seguida de perto por tentativas de explicações genéticas do comportamento) e a psicologia (qualquer que fosse sua natureza). “Naturalizar o mundo social” (e, em alguns casos, “medicalizá-lo”) ou “psicologizar o mundo social”: eram duas correntes que um sociólogo digno deste nome deveria absolutamente evitar. Essa desconfiança constituiu o sinal de uma bem-sucedida socialização profissional e, logicamente, conduziu a uma focalização monodisciplinar bastante clara: cada disciplina tem o direito de desenvolver seu ponto de vista específico e deve se defender contra qualquer tentativa de “reduzir” seus objetos de pesquisa a pontos de vistas disciplinares concorrentes. Tudo isso se assemelhava, no fundo, a uma espécie de defesa corporativista, tanto institucional quanto cognitiva.

Uma série de elementos, de ordens muito diferentes, contribuiu, no entanto, para pôr em causa essa desconfiança e esse corporativismo. Entre a multiplicidade de causas dessa mudança de ponto de vista, mencionarei: um interesse pessoal pelas questões relacionadas à construção social dos indivíduos, o que também me levou a ler tanto a psicologia cultural, histórica ou cognitiva quanto a psicanálise; o choque provocado pela leitura de Norbert Elias (cujas obras estavam apenas sendo descobertas por sociólogos franceses no final da década de 1980), que não só articulava habilmente história, sociologia e psicanálise em seus trabalhos sobre o processo de civilização (ELIAS, 1973; 2003), mas também afirmava que sempre parecia impossível para ele fazer sociologia sem saber como funcionava o corpo humano (ele começara estudando medicina), em particular o cérebro e o sistema nervoso (ELIAS, 1991b); as discretas observações de Pierre Bourdieu sobre as relações entre o funcionamento do cérebro, trazido à luz pelas neurociências e os mecanismos de socialização estudados pelos sociólogos,<sup>12</sup> ou a necessidade de combinar psicanálise e sociologia para compreender melhor os fatos sociais;<sup>13</sup> uma curiosidade científica pessoal pela história das ciências que me levou a observar que a grande maioria dos avanços científicos mais significativos foi feita por pesquisadores abertos ao trabalho de diferentes disciplinas (tirando delas conceitos, raciocínios, métodos, pontos de vista, atitudes face aos problemas que tinham de resolver); e, por último, mas não menos importante, uma reflexão crítica que continuou a se afirmar durante as minhas pesquisas sobre os múltiplos efeitos problemáticos da divisão do trabalho científico (LAHIRE, 2012).<sup>14</sup>

Todos esses elementos, e sem dúvida muitos outros que as falhas da minha memória me impedem de restaurar, têm progressivamente me levado a questionar as rigorosas medidas disciplinares que nossos antecessores nos impuseram, a fim de tentar estabelecer pontes entre disciplinas, ou pensar em objetos de pesquisa como sociólogo, levando em conta a perspectiva desenvolvida por disciplinas relacionadas ou muito distantes no espaço das disciplinas científicas<sup>15</sup>, seja porque essas disciplinas tornam possível nomear fenômenos ou processos de forma mais explícita e clara do que nas ciências humanas e sociais (veja, por exemplo, os conceitos de variações inter e intraindividuais emprestados da psicologia diferencial, ou os conceitos do inconsciente retirados da psicanálise ou neurociência), ou porque essas

disciplinas confirmam, de outro ponto de vista e com outros métodos, resultados científicos obtidos com métodos específicos das ciências sociais, ou novamente porque conhecer essas disciplinas a longo prazo nos permite sintetizar alguns resultados que de outra forma estão dispersos, ou, finalmente, porque a atitude dos pesquisadores mais cientificamente criativos e fecundos, seja qual for a disciplina a que pertencem, pode ser muito inspiradora para os outros.

## **Notas:**

1. Na lógica e nos limites desse raciocínio, ver Lahire (2013, p. 59-113).
2. A vitória científica de Durkheim sobre seus oponentes na época, e especialmente sobre Gabriel Tarde, que defendia uma “psicologia intermental”, deve-se essencialmente à extraordinária fecundidade teórico-empírica de Durkheim e seus seguidores (Célestin Bouglé, Paul Fauconnet, Maurice Halbwachs, Marcel Mauss e François Simiand, para citar apenas os mais famosos). Da mesma forma, a vitória científica mais recente de Pierre Bourdieu (que pode ser considerado um dos descendentes distantes de Durkheim) sobre seus oponentes que defendiam um “individualismo metodológico” (Raymond Boudon em particular), tem uma base científica bastante óbvia, se considerarmos a produção sociológica desses programas concorrentes.
3. Devemos mencionar também o papel desempenhado pelo movimento antropológico americano chamado "Cultura e Personalidade", com Abram Kardiner (1891-1981) e Cora Alice Du Bois (1903-91), que inspirou sociólogos e antropólogos, como Roger Bastide (1898-1974) ou Georges Devereux (1908-85), e o psicanalista Erich Fromm (1900-1980), que todos combinaram sociologia ou marxismo e psicanálise.
4. Como o trabalho de Jérôme S. Bruner, Michael Cole, Ignace Meyerson, Richard Shweder, Lev S. Vygotski, e Henri Wallon.
5. Uma “disposição” é, de certa forma, um hábito geral e flexível, que é adquirido através da repetição (nunca idêntica) de experiências relativamente semelhantes.
6. Essa sociologia disposicionalista e contextualista à escala individual não pressupõe nem a natureza sistemática e coerente do conjunto de disposições incorporadas; nem a sustentabilidade e transferência de todas as disposições; essa sociologia dá um papel ao contexto atual de ação na interpretação das práticas (Lahire, 1998; 2002; 2004; 2012; 2013).
7. A abordagem metodológica que consiste em registrar variações intraindividuais encontra apoio no trabalho do sociolinguista americano William Labov (1972) e dos psicólogos franceses “diferencialistas” (Huteau, 1985; 1995, Loarer, Chartier, Huteau e Lautrey, 1995).
8. Foi assim que o antropólogo americano Ralph Linton argumentou sobre o interesse do conceito de “personalidade” (ou de “estrutura de personalidade”) (Linton, 1945).
9. A palavra “Bayesiano” vem do nome do matemático britânico Thomas Bayes (1702-61), que realizou pesquisas sobre probabilidades. Sobre o uso deste modelo teórico para a compreensão dos mecanismos cognitivos humanos, refiro-me a Xu e Tenenbaum (2007), Perfors, Tenenbaum, Griffiths e Xu (2011) e Kersten, Mamassian e Yuille (2004).

10. É lamentável que autores de diferentes disciplinas (sociologia, antropologia, psicologia experimental, psicanálise, neurociências) tenham contribuído com seu vocabulário díspare (introjeção, internalização, assimilação, incorporação, subjetivação, apropriação subjetiva, mentalização) para ocultar os processos comuns que buscavam trazer essas coisas à tona.

11. Em inglês no texto original.

12. “Quando se fala em seres vivos, negar a existência de disposições adquiridas equivale a negar a existência da aprendizagem como uma transformação seletiva e duradoura do corpo, que se realiza pelo fortalecimento ou enfraquecimento das conexões sinápticas” (Bourdieu, 1997, p. 163).

13. De acordo com Bourdieu (1997, p. 198-9): a sociologia e a psicanálise devem unir seus esforços (mas seria necessário que superem seus preconceitos mútuos) para analisar a gênese do investimento em um campo de relações sociais, constituindo-se, assim, como objeto de interesse e de preocupação, no qual a criança está cada vez mais envolvida e que constitui o paradigma e também o princípio do investimento no jogo social.

14. Não é preciso dizer que todos os elementos da minha biografia científica, com suas singularidades, no entanto, relacionam-se com fatos coletivos que são bastante objetivos, pois estão historicamente localizados na década de 1990: a irresistível ascensão das neurociências e das ciências cognitivas; a crescente insatisfação sentida nas ciências sociais sobre a hiperespecialização dos pesquisadores; a tradução para o francês de várias obras importantes de Norbert Elias; as limitações, percebidas coletivamente, de um uso rotineiro da noção de *habitus*; e a disposição de questionar sua definição, bem como testar um certo número de pontos tomados como garantidos (em particular, a transferência e a durabilidade dos esquemas ou disposições) etc.

15. Isso constitui minha pesquisa recente sobre sonhos (Lahire, 2018).

### Referências bibliográficas:

- ARISTOTLE (1959). *Éthique à Nicomaque* (trans. Tricot, J.). Paris: Vrin.
- BERGSON, H. (1908). *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 5th edn. Paris: Félix Alcan.
- BERTAUX, D. (1977). *Destins personnels et structure de classe*. Paris: PUF.
- BERTAUX, D. (2005). *Le Récit de vie*. Paris: Armand Colin.
- BOURDIEU, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, P. (2013). *Manet: Une révolution symbolique*. Paris: Seuil.
- COLE, M. (1996). *Cultural Psychology: A Once and Future Discipline*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CRAMER, B. (1987). Objective and subjective aspects of parent-infant relations: an attempt at correlation between infant studies and clinical work. In: Osofsky, J (ed.) *Handbook of Infant Development*, 2nd edn. New York: Wiley, pp. 1037–57.

- DEHAENE, S. (2012). Résumé de cours au Collège de France. Paris, 21 February.
- DEHAENE, S. (2014). *Le Code de la conscience*. Paris: Odile Jacob.
- DENAVE, S. (2015). *Reconstruire sa vie professionnelle: Sociologie des bifurcations biographiques*. Paris: PUF.
- DORNES, M. (2002). *Psychanalyse et psychologie du premier âge* (trans. Vincent, C). Paris: PUF.
- DURKHEIM, É. (1975). *Textes 1 – Éléments d’une théorie sociale*. Paris: Minuit.
- DURKHEIM, É. (1981). *Les Règles de la méthode sociologique*, 20th edn. Paris: PUF.
- DURKHEIM, É. (1987). *La Science sociale et l’action*. Paris: PUF.
- ELIAS, N. (1973). *La Civilisation des mœurs* (trans. Kamnitzer, P). Paris: Calmann-Lévy.
- ELIAS, N. (1991a). *Mozart: Sociologie d’un génie* (trans. Étoré, J, Lortholary, B). Paris: Seuil.
- ELIAS, N. (1991b). *Norbert Elias par lui-même* (trans. Capèle, JC). Paris: Fayard.
- ELIAS, N. (2003). *La Dynamique de l’Occident* (trans. Kamnitzer, P). Paris: Calmann-Lévy.
- FREUD, S. (2007 [1914]). *Remémoration, répétition et perlaboration*. In: Freud, S (ed.) *La Technique psychanalytique*. Paris: PUF, pp. 117–26.
- HALBWACHS, M. (2015). *La Psychologie collective*. Paris: Champs classiques.
- HENRI-PANABIÈRE, G. (2010). *Des héritiers en ‘échec scolaire’*. Paris: La Dispute.
- HUME, D. (1978 [1738]). *A Treatise of Human Nature* (ed. Selby-Bigge, LA), 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.
- HUME, D. (1995). *L’Entendement: Traité de la nature humaine*. Paris: GF-Flammarion, Book I and Appendix.
- HUTEAU, M. (1985). *Les Conceptions cognitives de la personnalité*. Paris: PUF.
- HUTEAU, M. (1995). *Manuel de psychologie différentielle*. Paris: Dunod.
- KERSTEN, D., Mamassian, P., Yuille, A. (2004). *Object perception as Bayesian inference*. *Annual Review of Psychology* 55: 271–304.

LABOV, W. (1972). *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania.

LAHIRE, B. (1995). *Tableaux de familles: Heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*. Paris: Gallimard/Seuil, Hautes Études.

LAHIRE, B. (1998). *L'Homme pluriel: Les ressorts de l'action*. Paris: Nathan.

LAHIRE, B. (2002). *Portraits sociologiques: Dispositions et variations individuelles*. Paris: Nathan.

LAHIRE, B. (2004). *La Culture des individus: Dissonances culturelles et distinction de soi*. Paris: La Découverte.

LAHIRE, B. (2010). *Franz Kafka: Éléments pour une théorie de la création littéraire*. Paris: La Découverte.

LAHIRE, B. (2012). *Monde pluriel: Penser l'unité des sciences sociales*. Paris: Seuil.

LAHIRE, B. (2013). *Dans les plis singuliers du social: Individus, institutions, socialisations*. Paris: La Découverte.

LAHIRE, B. (2018). *L'Interprétation sociologique des rêves*. Paris: La Découverte.

LAPLANCHE, J., Pontalis, J. B. (1990). *Vocabulaire de la psychanalyse*. 10th edn. Paris: PUF.

LINTON, R. (1945). *The Cultural Background of Personality*. Oxford: Appleton-Century.

LOARER, E., Chartier, D., Huteau, M., Lautrey, J. (1995). *Peut-on éduquer l'intelligence? L'évaluation d'une méthode d'éducation cognitive*. Berne: Peter Lang.

PENEFF, J. (1997). *La Méthode biographique*. Paris: Armand Colin.

PERFORS, A., Tenenbaum, J. B., Griffiths, T. L., Xu, F. (2011) A tutorial introduction to Bayesian models of cognitive development. *Cognition* 120(3): 302–21.

PETERSON, R. A. (1992) Understanding audience segmentation: from elite and mass to omnivore and univore. *Poetics* 21: 243–58.

PIAGET, J. (1978) *La Naissance de l'intelligence chez l'enfant*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé.

STERN, D. N. (1989 [1985]) *Le Monde interpersonnel du nourrisson* (trans. Lazatigues, A, Pérard, B). Paris: PUF.

THOMAS, W. I., Znaniecki, F. (1958 [1919]) *The Polish Peasant in Europe and America*. New York: Dover.

WINKIN, Y. (1988) Erving Goffman: portrait du sociologue en jeune homme. In: Goffman, E. (ed.) *Les Moments et leurs hommes*. Paris: Seuil/Minuit, pp. 13–92.

XU, F., Tenenbaum, J. B. (2007) Word learning as Bayesian inference. *Psychological Review* 114(2): 245–72.

### COMO REFERENCIAR

LAHIRE, Bernard. Sociologia à escala individual, psicologias e neurociências. *Latitude*, Maceió, v.15, n. 2, p.277-305, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/lt.2021.n.2.13531>



*Revista do Programa de Pós-  
Graduação em Sociologia da  
Universidade Federal de Alagoas  
(Ufal)*

ISSN: 2179-5428

---

## **ENTREVISTA**

---

## A Sociologia disposicionalista hoje: entrevista com Bernard Lahire

### Dispositionalist Sociology today: interview with Bernard Lahire

#### *Entrevistado*

#### **Bernard Lahire**

École Normale Supérieure de  
Lyon

#### *Entrevistadores*

#### **Cristiano das Neves Bodart**

Doutor em Sociologia (USP).  
Universidade Federal de Alagoas  
(UFAL).

*E-mail:*

[cristianobodart@gmail.com](mailto:cristianobodart@gmail.com)

#### **Plácido Adriano de Moraes Nunes**

Mestre em Sociologia pela  
Universidade Federal de Alagoas  
(UFAL).

*E-mail:*

[placido.adriano@hotmail.com](mailto:placido.adriano@hotmail.com)

#### **Resumo**

A teoria disposicionalista ganhou destaque especialmente por meio de Pierre Bourdieu e dos esforços mais recentes derivados de suas contribuições. Nesse contexto, temos presenciado avanços substantivos e criativos, destacando-se as contribuições de Bernard Lahire, pesquisador que é, sem dúvida, um dos principais sociólogos disposicionalistas da contemporaneidade, sobretudo por apresentar progressos em relação à Sociologia de Pierre Bourdieu. Autor de "L'homme pluriel" (1988), "Portraits sociologiques" (2002), "La culture des individus" (2014), ele vem dedicando-se, nos últimos anos, à análise sociológica dos sonhos, tendo publicado dois volumes da obra "L'interprétation sociologique des rêves" (2018; 2021). Aqui, trazemos uma entrevista com esse pesquisador de reconhecimento internacional.

**Palavras-chaves:** Teoria Disposicionalista. Bernard Lahire. Trajetórias. Sonho.

#### **Abstract**

The dispositionalist theory gained prominence especially through Pierre Bourdieu and the more recent efforts derived from his contributions. In this context, we have witnessed substantive and creative advances, highlighting the contributions of Bernard Lahire, a researcher who is undoubtedly one of the main dispositionalist sociologists of contemporary times, especially for presenting progress in relation to Pierre Bourdieu's Sociology. Author of "L'homme pluriel" (1988), "Portraits sociologiques" (2002), "La culture des individus" (2014), he has been dedicating himself, in recent years, to the sociological analysis of dreams, having published

two volumes of the work "L'interprétation sociologique des rêves" (2018; 2021). Here, we bring an interview with this researcher of international recognition.

**Keywords:** Dispositionalist Theory. Bernard Lahire. Trajectories. Dream.

### ***Professor, como se deu a sua aproximação com a Sociologia disposicionalista?***

**Lahire:** Quando comecei meus estudos em Sociologia na universidade, eu me beneficieei de um amplo espectro de professores-pesquisadores, que representavam “correntes” sociológicas muito variadas (do interacionismo de Goffman à teoria de Marx, passando por Touraine, Bourdieu e alguns outros). Pude comparar progressivamente os programas científicos e constatei à época que o programa, tanto teoricamente poderoso quanto empiricamente muito fecundo era aquele sustentado por Pierre Bourdieu, que, de fato, é uma mistura das Sociologias durkheimiana, weberiana e marxista, para ser breve. Então, segui essa trilha, continuando a ler os outros autores (senti que o dogmatismo, tanto dos discípulos marxistas quanto o dos bourdiesianos eram profundamente incompatíveis com o espírito científico). A teoria do *habitus* apreendeu as dimensões da vida social, que me interessavam particularmente (processo de socialização ou incorporação, internalização das estruturas do mundo social, sociogênese dessas disposições, atualização dessas disposições etc.). Batalhei muito com o conceito de *habitus* (que nunca usei em meus trabalhos), que pressupunha que as disposições se organizassem na forma de “sistemas”, que elas se transferiam necessariamente de um contexto a outro, que elas fossem todas tão fortes quanto umas às outras etc., tantos pontos problemáticos do meu ponto de vista. Discuti, então, teoricamente, cada ponto da teoria do *habitus* [em obras como “O Homem plural” (1998), “Nas dobras singulares do social” (2013), “Mundo plural” (2012)] e conduzi pesquisas que me permitiram decidir em debates teóricos [“Tabelas de famílias” (1995), “Retratos sociológicos” (2002), “A cultura dos indivíduos” (2004), “Franz Kafka” (2010)]. Foi assim que desenvolvi uma Sociologia disposicionalista mais adaptada à pesquisa.

***O senhor é considerado um dos pesquisadores mais exitosos na busca por avanços no interior da Sociologia disposicionalista. Notamos que o senhor não se utiliza do conceito de “habitus”, tal como proposto do Bourdieu. Isso estaria ligado a uma opção teórica de reduzir o peso das classes sociais dos indivíduos na explicação das disposições sociais destes?***

**Lahire:** Minha disputa científica com Bourdieu não está de forma alguma ligada à questão da classe social. A classe social, ou mais exatamente a classe de condições de existência, é central tanto para mim quanto para Bourdieu. Alguns leitores pensaram que meu interesse pelas singularidades individuais [por exemplo, os casos de sucessos escolares estatisticamente improváveis em ambientes populares, as variações intraindividuais das práticas e preferências culturais em “A cultura dos indivíduos” (2004), o estudo do trabalho de criação literária em “Franz Kafka”, ou o estudo dos sonhos] significava um abandono da determinação de classe. Uma simples leitura dos meus trabalhos permite ver que este não é absolutamente o caso. Trabalhei sempre nas realidades de classe [desde o meu primeiro trabalho de tese sobre o fracasso escolar de crianças de ambientes populares até “Infâncias de Classe” (2019), que estudou as desigualdades de classe visíveis, desde a infância] e mesmo quando conduzo os estudos de caso de indivíduos singulares, eles estão sempre situados no espaço social, nas classes e nas frações de classe. Mas o que estou dizendo é que a classe social não é suficiente para “definir” socialmente um indivíduo. Um indivíduo singular tem uma origem social, uma trajetória social, um gênero, um tipo de formação escolar e, às vezes, de formação política ou religiosa, um tipo de orientação profissional etc.

***Também observamos em seus escritos um distanciamento em relação ao conceito bourdiesiano de “Campo”...***

**Lahire:** Fiz com o conceito de campo o que fiz com o conceito de *habitus*: submeti-o a uma crítica para ver como ele poderia ser útil. Tratava-se de mostrar que qualquer contexto pertinente não é necessariamente um “campo”, nem mesmo um

“mundo” (no sentido de Howard Becker ou de Anselm Strauss), e que além disso é útil distinguir os vários tipos de “campos” (por exemplo, “jogos”, como “jogo literário”, como “campos secundários”). Progride-se cientificamente, frequentemente, quando se consegue mostrar que um conceito que se apresenta sob a forma de um conceito geral, como os de *habitus* e de *campo*, é de fato apenas um caso particular de um fenômeno mais geral.

Posso resumir o resultado da minha reflexão e de minhas pesquisas sob a forma das seguintes cinco proposições:

1) Existem sociedades “sem campo” (como existem sociedades “sem Estado”, “sem escrita”, “sem escola” ou “sem esfera de atividade econômica diferenciada”). Os campos têm uma história e só têm sentido no contexto de sociedades diferenciadas. O conceito de campo, portanto, não é universalmente pertinente e a existência de um campo depende da natureza histórica das configurações sociais que os atores sociais formam entre si.

2) Mesmo em sociedades diferenciadas, nem todo contexto de ação pertinente é necessariamente um campo. Os campos são universos próprios das classes dominantes ou das elites. São, antes de tudo, “campos de poder” (como os precisou, às vezes, Bourdieu). Os campos não cobrem, além disso, a integralidade da realidade da divisão do trabalho no cerne das classes dominantes. São maneiras particulares de olhar essas realidades sob o ângulo das competições e lutas permanentes pela apropriação de um capital específico (político, jurídico, jornalístico, religioso, científico, econômico, artístico, literário, esportivo etc.) ou pela redefinição desse capital.

Essa simples constatação deve conduzir os pesquisadores a desenvolver uma reflexão e projetos de pesquisa:

- Em universos sociais (mundos, instituições, configurações mais ou menos amplas de relações de interdependência ou quadros de interação) que não são campos (por exemplo, a família que não é, no sentido preciso do termo, um “campo”);

- Em todos os momentos fora do campo (por exemplo, práticas “amadoras” ou de lazer, sem outras questões locais e que não deem lugar a lutas de mesma natureza que nos campos) onde agem e interagem os atores pertencentes ou não, além disso, a um campo (por exemplo, o conjunto de interações informais da vida cotidiana entre

desconhecidos ou entre próximos, os “eventos de linguagem improvisados e passageiros” (Cicourel), que não são sempre atribuíveis a campos específicos de atividades e que, muitas vezes, foram o objeto de análises interacionistas ou etnometodológicas);

- Em cenas socialmente mistas, em que entram em interação os indivíduos membros de um campo e aqueles que não participam na competição organizada no cerne do campo, mas que são simples apoios ou ajudas para os “competidores” (por exemplo, o conjunto de equipes técnicas subordinadas, sem as quais as competições não teriam lugar, mas que não são elas mesmas os agentes do campo);

- Nas cenas dominadas, sem grandes questões de poder, que põem em jogo exclusivamente os dominados (não há evidentemente “campos” das classes populares? Das donas de casa? Dos desempregados de longa duração? Dos sem-teto?, etc.). Isso não quer dizer que toda a competição estaria ausente dos grupos ou categorias dominados. Mas a existência de concorrências, de competições ou de lutas não é, contudo, suficiente para se poder falar de “campo”.

3) Quando se está lidando com um campo, no sentido histórico do conceito, ou seja, de um microcosmo social que historicamente se diferenciou de outros microcosmos existentes e onde se travam as lutas pela apropriação de “poder” específico, pode-se ainda operar diferenças entre famílias de campos. A tomada em consideração das propriedades específicas dos diferentes campos, e não apenas de suas propriedades invariantes, que tinham sido muito amplamente privilegiadas até então pelos usuários do conceito, conduz à necessária especificação dessa teoria.

4) Podemos deplorar o deslize para uma explicação reducionista das práticas ou das produções (por exemplo, obras, discursos etc.) pelo campo: tudo se explicaria pela posição no campo; a verdade de qualquer prática dentro do campo seria encontrada inteiramente nos limites do campo, e os atores sociais são assim reduzidos a seu ser-como-membro-do-campo. Do avanço científico, que consistia em especificar os determinantes sociais que pesavam sobre as condutas (conforme notadamente as análises marxistas, que relacionam tudo à estrutura das relações de classe), caminhamos para o confinamento nos limites restritos do campo. O pesquisador então esquece que a vida fora do campo (anterior à entrada no campo - na família, na escola

e em toda uma série de outros quadros de socialização - mas também paralela à vida no campo) é importante para compreender o que se está jogando em seu interior.

5) A crítica aos desvios reducionistas da teoria de campo é tanto mais pertinente porque estamos lidando com o que chamei de “jogo”. Levar em consideração os espaços e os tempos fora do campo coloca parcialmente em questão a noção muito vaga de “autonomia” à qual podemos preferir aquelas de especificidade e independência. O que se joga no jogo literário é específico e irredutível ao que se joga nos campos filosófico ou sociológico, mas de forma alguma separável do que vive, ou viveu, os escritores no exterior do jogo (“A condição Literária”, 2006).

***Ao analisar trajetórias em busca de “captar” os processos de incorporação de disposições sociais, não há o risco de cair naquilo que Bourdieu denominou “ilusão biográfica” e ter um resultado de pesquisa enviesado por essa “ilusão”? Como contornar ou superar isso?***

**Lahire:** Bourdieu clamou vigilância em relação aos estudos biográficos porque viu muitas reconstruções biográficas mal feitas. Por exemplo, alguns faziam como se cada biografia fosse a realização de um destino inscrito desde a origem. Por exemplo, você sabe que Sartre ou Flaubert tiveram uma carreira excepcional nos mundos filosófico ou literário, e você faz como se o destino deles estivesse selado desde o nascimento. É uma visão teleológica que faz como se tudo fosse jogado de antemão. E, então, Bourdieu pensou, com razão, que a vida não se desenrola como a história que se conta dela e qual borracha apaga todas as hesitações, as repetições, as bifurcações, as crises etc. Mas seu artigo foi usado por seus discípulos como um tipo de condenação a qualquer abordagem biográfica, o que é perfeitamente absurdo. É absurdo porque mesmo a teoria do *habitus* exige tal abordagem para poder reconstruir a sociogênese das disposições ao longo de uma trajetória de vida. Discuti tudo isso em “Franz Kafka: elementos para a teoria da criação literária” (2010). Uma biografia sociológica digna desse nome deve ser uma biografia das diferentes etapas e dos diferentes quadros de socialização do indivíduo (familiar, escolar, profissional, religiosa etc.).

***O senhor defende ser profícuo aplicar uma sociologia disposicionalista ao estudo e à interpretação dos sonhos. Em linhas gerais, quais são as potencialidades e vantagens sobre outros métodos e teorias sociológicas?***

**Lahire:** Para compreender um sonho, ele deve ser apreendido na interseção do passado incorporado do sonhador (disposições ou esquemas de experiência incorporada) e do tempo presente do sonho (o quadro do sono caracterizado por um conjunto de propriedades). Acredito que, se não reconstruir o passado incorporado, não se pode acessar o sentido do sonho, pois o sonhador encena em seus sonhos os grandes problemas que permanecem sem solução em sua existência. Uma grande parte desses problemas remonta à infância, à adolescência ou à vida adulta passada e raramente se relacionam com problemas muito recentes, exceto em casos de sonhos pós-traumáticos. É necessário, portanto, conhecer bem a vida passada das pessoas. E para isso é preciso reconstruir a biografia sociológica delas.

***Professor, a sua pesquisa sobre os sonhos demandou uma estreita aproximação com os colaboradores entrevistados. Em situações como essa, como garantir que a aproximação seja profícuo para uma coleta de dados e tenha valor científico?***

**Lahire:** Freud não registrava as suas sessões com os seus pacientes, não tomava notas durante as sessões e atendia vários pacientes no curso de um mesmo dia. Além disso, ele não fazia perguntas aos pacientes e apenas coletava um número limitado de sonhos, às vezes um único sonho. É impossível, nessas condições, fazer um trabalho cientificamente rigoroso. Procedi com grande rigor e sistematicidade. Eu coletei uma série de relatos de sonhos (até mais de 1.000 para uma mesma pessoa). Esses sonhos foram escritos sob condições precisas. Depois, conduzi entrevistas biográficas e entrevistas focadas nos próprios sonhos, fazendo perguntas precisas sobre os diferentes elementos que constituem os sonhos. As entrevistas foram gravadas e transcritas, e eu fiz até 61 horas de entrevistas com a mesma pessoa. É

todo esse trabalho que garante a solidez das interpretações que formulo em “La part rêvée” (2021). Nesse segundo volume, publico os sonhos e suas interpretações, especificando as condições metodológicas que acabo de expor brevemente. Todos serão, portanto, capazes de julgar, com base nas evidências, a pertinência de minha abordagem.

***A Sociologia, quando investiga a intimidade dos indivíduos, não corre o risco de ser confundida com a Psicologia social ou a Psicanálise? Quais precauções são necessárias nesse tipo de pesquisa para que nós não nos afastemos de um fazer sociológico?***

**Lahire:** Não penso que haja qualquer confusão possível. Nem a teoria, nem o método são idênticos. Teoricamente, a Sociologia não está interessada apenas na família, na primeira infância e na dimensão sexual dos comportamentos. E metodologicamente, já tive a ocasião de descrever as diferenças durante o nosso intercâmbio. Além disso, se a entrevista sociológica pode ter efeitos terapêuticos, como quando se confia a um amigo que o escuta durante várias horas, ao contrário de Freud, não estou aqui para tratar as pessoas, mas para trazer-lhes um conhecimento precioso sobre si mesmas. Enfim, ao apontar as raízes sociais de nossos problemas ou de nossas preocupações, a Sociologia dos sonhos não só permite um efeito terapêutico, mas possibilita uma política de transformação do mundo (das estruturas sociais).

***A sua produção é extensa e de duração temporal considerável. Entre a publicação de “L’homme pluriel”, em 1998, e os dois volumes de “L’interprétation sociologique des rêves”, de 2018 e 2021, há concepções conceituais e/ou metodológicas que tenham se modificado de forma substantiva? Ou seja, a sua Sociologia sofreu alterações substantivas nesse período?***

**Lahire:** ela não mudou, mas tornou-se mais refinada, às vezes, complexificada. Por exemplo, a fórmula geral de interpretação das práticas [Disposições (passado

incorporado) + Contexto (presente) = Práticas] tornou-se complexificada para ter em conta as especificidades dos contextos (por exemplo, do contexto literário ou do quadro do sono) ou da natureza das práticas ou produções estudadas (escolares, culturais, literárias ou oníricas). Toda pesquisa científica permite progredir, complexificar ou, ao contrário, simplificar no momento que a sofisticação torna as coisas menos claras. Tenho a impressão, por exemplo, de que dei um passo importante com meu trabalho sobre Kafka, depois com esse trabalho sobre os sonhos. Tive, por exemplo, que forjar a noção de “problemática existencial” (conjunto de problemas que cada um de nós carrega dentro de si em função de suas experiências de socialização e seu percurso pessoal), para compreender o trabalho de criação literária ou o trabalho de produção onírica, que são as transposições desses problemas.

***Quais são os principais desafios da Sociologia disposicionalista hoje, em termos da agenda de pesquisa?***

**Lahire:** Conquistar repetidamente os novos territórios, os novos objetos! A única conquista aceitável é metafórica: é a conquista do conhecimento! Quando eu tinha 30 anos, não pensava poder um dia fazer uma Sociologia dos sonhos, uma Sociologia da criação literária ou uma Sociologia da infância. Há tanta coisa a fazer e a descobrir, que só espero viver o suficiente para ainda poder fazer algumas grandes descobertas.

***Recebido em: 29 de nov. 2021.***

***Aceito em: 29 de dez. 2021.***

**COMO REFERENCIAR**

LAHIRE, Bernard. A Sociologia disposicionalista hoje: Entrevista com Bernard Lahire. Entrevista concedida a Cristiano das Neves Bodart e Plácido Adriano de Moraes Nunes. *Latitude*, Maceió, v. 15, n. 2, p.307-315. 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/lt.2021.n.2.13532>

---

## La sociologie dispositionnaliste aujourd'hui: Entretien avec Bernard Lahire

### Dispositionalist Sociology today: interview with Bernard Lahire

#### *Entrevistado*

#### **Bernard Lahire**

École Normale Supérieure de  
Lyon

#### *Entrevistadores*

#### **Cristiano das Neves Bodart**

Doutor em Sociologia (USP).  
Universidade Federal de Alagoas  
(UFAL).

*E-mail:*

[cristianobodart@gmail.com](mailto:cristianobodart@gmail.com)

#### **Plácido Adriano de Moraes Nunes**

Mestre em Sociologia pela  
Universidade Federal de Alagoas  
(UFAL).

*E-mail:*

[placido.adriano@hotmail.com](mailto:placido.adriano@hotmail.com)

#### **Résumé**

La théorie dispositionnaliste a pris de l'importance surtout grâce à Pierre Bourdieu et aux efforts plus récents dérivés de ses contributions. Dans ce contexte, nous avons assisté à des avancées substantielles et créatives, mettant en lumière les contributions de Bernard Lahire, chercheur qui est sans doute l'un des principaux sociologues dispositionnalistes de la contemporanéité, notamment pour présenter des avancées par rapport à la Sociologie de Pierre Bourdieu. Auteur de «L' homme pluriel» (1988), «Portraits sociologiques» (2002), «La culture des individus» (2014), il s'est consacré, ces dernières années, à l'analyse sociologique des rêves, ayant publié deux tomes de l'oeuvre «L' interprétation sociologique des rêves» (2018; 2021). Ici, nous apportons un entretien avec ce chercheur internationalement reconnu.

**Mots-clés:** Théorie dispositionnaliste. Bernard Lahire. Trajectoires. Rêve.

#### **Abstract**

The dispositionalist theory gained prominence especially through Pierre Bourdieu and the more recent efforts derived from his contributions. In this context, we have witnessed substantive and creative advances, highlighting the contributions of Bernard Lahire, a researcher who is undoubtedly one of the main dispositionalist sociologists of contemporary times, especially for presenting progress in relation to Pierre Bourdieu's Sociology. Author of "L'homme pluriel" (1988), "Portraits sociologiques" (2002), "La culture des individus" (2014), he has been

dedicating himself, in recent years, to the sociological analysis of dreams, having published two volumes of the work "L'interprétation sociologique des rêves" (2018; 2021). Here, we bring an interview with this researcher of international recognition.

**Keywords:** Dispositionalist Theory. Bernard Lahire. Trajectories. Dream.

***Professeur, comment vous êtes-vous rapproché de la sociologie dispositionnaliste?***

**Lahire:** Quand j'ai commencé mes études de sociologie à l'université, j'ai bénéficié d'un large spectre d'enseignants-chercheurs qui représentaient des "courants" sociologiques très variés (de l'interactionnisme de Goffman à la théorie de Marx, en passant par Touraine, Bourdieu et quelques autres). J'ai pu progressivement comparer les programmes scientifiques et j'ai constaté à l'époque que le programme à la fois puissant théoriquement et empiriquement très fécond était celui porté par Pierre Bourdieu, qui est en fait un mixte de sociologies durkheimienne, weberienne et marxiste, pour dire vite. J'ai donc emprunté cette voie, tout en continuant à lire les autres auteurs (je sentais que le dogmatisme des disciples marxistes comme bourdieusiens étaient profondément incompatibles avec l'esprit scientifique). La théorie de l'habitus appréhendait des dimensions de la vie sociale qui m'intéressait tout particulièrement (processus de socialisation ou d'incorporation, intériorisation des structures du monde social, sociogenèse de ces dispositions, actualisation de ces dispositions, etc.). J'ai beaucoup bataillé avec le concept d'habitus (que je n'ai jamais utilisé dans mes travaux), qui présupposait que les dispositions s'organisaient sous la forme de "systèmes", qu'elles se transféraient forcément d'un contexte à l'autre, qu'elles étaient toutes aussi fortes les unes que les autres, etc., autant de points problématiques de mon point de vue. J'ai donc discuté théoriquement chaque point de la théorie de l'habitus (dans des ouvrages tels que *L'Homme pluriel* (1998), *Dans les plis singuliers du social* (2013), *Monde pluriel* (2012)) et mené des enquêtes qui me permettaient de trancher dans des débats théoriques (*Tableaux de familles* (1995), *Portraits sociologiques* (2002), *La Culture*

*des individus* (2004), *Franz Kafka* (2010)). C'est comme cela que j'ai développé une sociologie dispositionnaliste plus adaptée à la recherche.

***Vous êtes considéré comme l'un des chercheurs les plus réussis dans la recherche d'avancées au sein de la sociologie dispositionnaliste. Notons que vous n'utilisez pas le concept d'«habitus», tel que proposé par Bourdieu. Est-ce lié à une option théorique pour réduire le poids des classes sociales des individus dans l'explication de leurs dispositions sociales?***

**Lahire:** Mon différend scientifique avec Bourdieu n'est pas du tout lié à la question de la classe sociale. La classe sociale, ou plus exactement la classe de conditions d'existence, est centrale chez moi comme chez Bourdieu. Certains lecteurs ont pensé que mon intérêt pour les singularités individuelles (par exemple les cas de réussites scolaires statistiquement improbables en milieux populaires, les variations intra-individuelles des pratiques et préférences culturelles dans *La Culture des individus* (2004), l'étude du travail de création littéraire chez Franz Kafka, ou l'étude des rêves) signifiait un abandon de la détermination de classe. Une simple lecture de mes travaux permet de voir que cela n'est absolument pas le cas. J'ai toujours travaillé sur des réalités de classe (de mon premier travail de thèse sur l'échec scolaire des enfants de milieux populaires jusqu'à *Enfances de classe* (2019), qui a étudié les inégalités de classe visibles dès l'enfance) et même quand je mène des études de cas portant sur des individus singuliers, ces derniers sont toujours situés dans l'espace social, dans des classes et fractions de classe. Mais ce que je dis, c'est que la classe sociale ne suffit pas à "définir" socialement un individu. Un individu singulier, c'est une origine sociale, une trajectoire sociale, un genre, un type de formation scolaire et parfois de formation politique ou religieuse, un type d'orientation professionnelle, etc.

***Nous avons également noté dans vos écrits une rupture avec le concept bourdieusien de "Champ..."***

**Lahire:** J'ai fait avec le concept de champ ce que j'ai fait avec le concept d'habitus : je l'ai soumis à une critique pour voir en quoi il pouvait être utile. Il s'agissait de montrer que tout contexte pertinent n'est pas forcément un « champ », ni même un « monde » (au sens de Howard Becker ou d'Anselm Strauss), et qu'il est par ailleurs utile de distinguer plusieurs sortes de « champs » (e. g. les « jeux », comme le "jeu littéraire", en tant que « champs secondaires »). On progresse souvent scientifiquement lorsqu'on parvient à montrer qu'un concept qui se présente sous la forme d'un concept général, comme ceux d'habitus et de champ, n'est en fait qu'un cas particulier d'un phénomène plus général.

Je peux résumer le résultat de ma réflexion et de mes recherches sous la forme des cinq propositions suivantes :

1) Il existe des sociétés « sans champ » (comme il y a des sociétés « sans État », « sans écriture », « sans école » ou « sans sphère d'activité économique différenciée »). Les champs ont une histoire et n'ont de sens que dans le cadre de sociétés différenciées. Le concept de champ n'est donc pas universellement pertinent et l'existence d'un champ dépend de la nature historique des configurations sociales que forment entre eux les acteurs sociaux.

2) Même dans les sociétés différenciées, tout contexte d'action pertinent n'est pas nécessairement un champ. Les champs sont des univers propres aux classes dominantes ou aux élites. Il s'agit avant tout de « champs du pouvoir » (comme le précisait parfois Bourdieu). Les champs ne recouvrent d'ailleurs pas l'intégralité de la réalité de la division du travail au sein des classes dominantes. Ce sont des manières particulières de regarder ces réalités sous l'angle des compétitions et luttes permanentes pour l'appropriation d'un capital spécifique (politique, juridique, journalistique, religieux, scientifique, économique, artistique, littéraire, sportif, etc.) ou pour la redéfinition de ce capital.

Cette simple constatation devrait conduire les chercheurs à développer une réflexion et des chantiers de recherche :

- sur les univers sociaux (mondes, institutions, configurations plus ou moins larges de relations d'interdépendance ou cadres d'interaction) qui ne sont pas des champs (e. g. la famille qui n'est, au sens précis du terme, pas un « champ »);

- sur tous les moments hors champ (*e. g.* les pratiques « amateurs » ou de loisirs, sans enjeux autres que locaux et qui ne donnent pas lieu à des luttes de même nature que dans les champs) où agissent et interagissent les acteurs appartenant ou non, par ailleurs, à un champ (*e. g.* l'ensemble des interactions informelles de la vie quotidienne entre inconnus ou entre proches, les « événements langagiers impromptus et passagers » (Cicourel), qui ne sont pas toujours assignables à des champs spécifiques d'activités et qui font souvent l'objet d'analyses interactionnistes ou ethnométhodologiques);

- sur les scènes socialement mixtes, où entrent en interaction les individus membres d'un champ et ceux qui ne participent pas à la compétition organisée au sein du champ mais qui sont de simples supports ou aides aux « compétiteurs » (*e. g.* l'ensemble des personnels techniques subalternes, sans qui les compétitions n'auraient pas lieu, mais qui ne sont pas eux-mêmes des agents du champ);

- sur les scènes dominées, sans grands enjeux de pouvoir, qui mettent en jeu exclusivement des dominés (il n'y a évidemment pas de « champs » des classes populaires ? des femmes au foyer ? des chômeurs de longue durée ? des sans-abris ?, etc.). Cela ne veut pas dire que toute compétition serait absente des groupes ou catégories dominés. Mais l'existence de concurrences, de compétitions ou de luttes ne suffit cependant pas pour pouvoir parler de « champ ».

3) Lorsqu'on a bien affaire à un champ, au sens historique du concept, c'est-à-dire à un microcosme social qui s'est historiquement différencié des autres microcosmes existants et où se jouent des luttes pour l'appropriation d'un « pouvoir » spécifique, on peut encore opérer des différences entre familles de champs. La prise en compte des propriétés spécifiques des différents champs, et pas seulement de leurs propriétés invariantes, qui ont très largement été privilégiées jusque-là par les usagers du concept, conduit à la nécessaire spécification de cette théorie.

4) On peut déplorer le glissement vers une explication réductionniste des pratiques ou des productions (*e. g.* œuvres, discours, etc.) par le champ : tout s'expliquerait par la position dans le champ ; la vérité de toute pratique au sein du champ serait tout entière à trouver dans les limites du champ et les acteurs sociaux sont ainsi réduits à leur être-comme-membre-du-champ. De l'avancée scientifique qui consistait à

*spécifier* les déterminants sociaux pesant sur les conduites (cf. notamment les analyses marxistes rapportant tout à la structure des rapports de classes), on glisse vers un enfermement dans les limites restreintes du champ. Le chercheur oublie alors que la vie hors champ (antérieure à l'entrée dans le champ – dans la famille, à l'école et dans toute une série d'autres cadres de socialisation – mais aussi parallèle à la vie dans le champ) est importante pour comprendre ce qui se joue à l'intérieur.

5) La critique des dérives réductionnistes de la théorie des champs est d'autant plus pertinente que l'on a affaire à ce que j'ai appelé un « jeu ». La prise en compte des espaces et des temps hors champ remet partiellement en question la notion trop floue d'« autonomie » à laquelle on peut préférer celles de *spécificité* et d'*indépendance*. Ce qui se joue dans le jeu littéraire est spécifique, et irréductible à ce qui se joue dans les champs philosophique ou sociologique, mais en aucun cas séparable de ce que vivent, ou ont vécu, les écrivains à l'extérieur du jeu (*La Condition littéraire*, 2006).

***Lorsqu'on analyse des trajectoires à la recherche de «capturer» les processus d'incorporation des dispositions sociales, n'y a-t-il pas de risque de tomber dans ce que Bourdieu appelait «l'illusion biographique» et d'avoir un résultat de recherche biaisé par cette «illusion»? Comment contourner ou surmonter cela?***

**Lahire:** Bourdieu a appelé à la vigilance par rapport aux études biographiques parce qu'il voyait beaucoup de reconstructions biographiques mal faites. Par exemple, certaines faisaient comme si chaque biographie étaient la réalisation d'un destin inscrit dès l'origine. Par exemple, vous savez que Sartre ou Flaubert ont eu un parcours exceptionnel dans les mondes philosophique ou littéraire et vous faites comme si leur destin est scellé dès leur naissance. C'est une vision téléologique qui fait comme si tout était joué d'avance. Et puis Bourdieu pensait, à juste titre, que la vie ne se déroule pas comme le récit qu'on en fait et qui gomme, efface toutes les hésitations, les retours en arrière, les bifurcations, les crises, etc. Mais son article a été utilisé par ses disciples comme une sorte de condamnation de toute démarche biographique, ce qui est parfaitement absurde. C'est absurde parce que même la théorie de l'habitus exige une telle approche pour pouvoir reconstruire la sociogenèse

des dispositions tout au long d'une trajectoire de vie. J'ai discuté de tout cela dans *Franz Kafka. Éléments pour théorie de la création littéraire* (2010). Une biographie sociologique digne de ce nom doit être une biographie des différentes étapes et des différents cadres de socialisation de l'individu, (familiale, scolaire, professionnelle, religieuse, etc.)

***Vous soutenez qu'il est utile d'appliquer une sociologie dispositionnaliste à l'étude et à l'interprétation des rêves. En général, quels sont les potentiels et avantages par rapport aux autres méthodes et théories sociologiques?***

**Lahire:** Pour comprendre un rêve, il faut le saisir au croisement du passé incorporé du rêveur (dispositions ou schèmes d'expérience incorporée) et du temps présent du rêve (le cadre du sommeil caractérisé par un ensemble de propriétés). Je crois que si l'on ne reconstruit pas le passé incorporé, on ne peut pas accéder au sens du rêve, puisque le rêveur met en scène dans ses rêves les grands problèmes restés irrésolus dans son existence. Une grande partie de ces problèmes remontent à l'enfance, à l'adolescence ou à la vie adulte passée et ne concernent que rarement des problèmes très récents, sauf dans les cas des rêves post-traumatiques. Il faut donc bien connaître la vie passée des personnes. Et pour cela il faut reconstruire leur biographie sociologique.

***Professeur, votre recherche sur les rêves a exigé une relation étroite avec les collaborateurs interrogés. Dans de telles situations, comment s'assurer que l'approche est fructueuse pour la collecte de données et a une valeur scientifique?***

**Lahire:** Freud n'enregistrait pas ses séances avec ses patients, ne prenait pas de notes durant le temps des séances et enchaînait plusieurs patients au cours d'une même journée. Par ailleurs, il ne posait pas de questions aux patients et ne recueillait qu'un nombre limité de rêves, parfois un seul rêve. Il est impossible dans de telles conditions de faire un travail scientifiquement rigoureux. J'ai procédé avec beaucoup de rigueur et de systématisme. J'ai recueilli des séries de récits de rêves (jusqu'à plus

de 1000 pour une même personne). Ces rêves étaient écrits dans des conditions précises. Puis je menais des entretiens biographiques et des entretiens tournés sur les rêves mêmes en posant des questions précises sur les différents éléments composant les rêves. Les entretiens étaient enregistrés et transcrits et j'ai fait jusqu'à 61 heures d'entretien avec la même personne. C'est tout ce travail qui garantit la solidité des interprétations que je formule dans *La Part rêvée* (2021). Dans ce second volume, je publie les rêves et leurs interprétations en précisant les conditions méthodologiques que je viens de rappeler brièvement. Tout le monde pourra ainsi juger sur pièce de la pertinence de ma démarche.

***La sociologie, lorsqu'elle enquête sur l'intimité des individus, ne risque-t-elle pas d'être confondue avec la psychologie sociale ou la psychanalyse? Quelles sont les précautions nécessaires dans ce type de recherche afin que nous ne déviions pas d'une pratique Sociologique?***

**Lahire:** Je ne pense pas qu'il y ait de confusion possible. Ni la théorie ni la méthode n'est identique. Théoriquement la sociologie ne s'intéresse pas qu'à la famille, à la petite enfance et à la dimension sexuelle des comportements. Et méthodologiquement j'ai déjà eu l'occasion de décrire les différences au cours de notre échange. Par ailleurs, si l'entretien sociologique peut avoir des effets thérapeutiques, comme lorsqu'on se confie à un ami qui vous écoute pendant plusieurs heures, à la différence de Freud, je ne suis pas là pour soigner les gens mais pour leur apporter une précieuse connaissance sur eux-mêmes. Enfin en pointant les racines sociales de nos problèmes ou de nos soucis, la sociologie des rêves ne permet pas seulement un effet thérapeutique, elle rend possible une politique de transformation du monde (des structures sociales).

***Votre production est vaste et d'une durée considérable. Entre la publication de «L'homme pluriel», en 1998, et les deux volumes de «L'interprétation sociologique des rêves», de 2018 et 2021, y a-t-il des conceptions conceptuelles et / ou méthodologiques qui ont profondément changé? En d'autres termes, votre sociologie a-t-elle beaucoup changé au cours de cette période?***

**Lahire:** Elle n'a pas changé mais s'est affinée, parfois complexifiée. Par exemple la formule générale d'interprétation des pratiques (Dispositions (passé incorporé) + Contexte (présent) = Pratiques) s'est complexifiée pour tenir compte des spécificités des contextes (par exemple du contexte littéraire ou du cadre du sommeil) ou de la nature des pratiques ou productions étudiées (scolaires, culturelles, littéraires ou oniriques). Toute recherche scientifique permet de progresser, de complexifier ou contraire de simplifier là où la sophistication rendait les choses moins claires. J'ai l'impression par exemple d'avoir fait un pas important en avant avec mon travail sur Kafka, puis ce travail sur les rêves. J'ai dû par exemple forger la notion de "problématique existentielle" (ensemble de problèmes que chacun d'entre nous porte en lui en fonction de ses expériences socialisatrices et son parcours personnel), pour comprendre le travail de création littéraire ou le travail de production onirique qui sont des transpositions de ces problèmes.

***Quels sont les principaux défis de la sociologie dispositionnaliste aujourd'hui en termes d'agenda de recherche?***

**Lahire:** Conquérir encore et encore de nouveaux territoires, de nouveaux objets! La seule conquête acceptable est métaphorique : c'est la conquête de la connaissance ! Quand j'avais 30 ans, je ne pensais pas pouvoir un jour faire une sociologie des rêves, une sociologie de la création littéraire ou une sociologie de l'enfance. Il reste tellement de choses à faire et à découvrir que j'espère seulement vivre assez vieux pour pouvoir encore faire quelques grandes découvertes.

***Reçu:*** 19 nov. 2021.

***Accepté:*** 31 déc. 2021.

***COMMENT RÉFÉRER***

LAHIRE, Bernard. La sociologie dispositionnaliste aujourd'hui: Entretien avec Bernard Lahire. Interview accordée à Cristiano das Neves Bodart et Plácido Adriano de Moraes Nunes. *Latitude*, Maceió, v.15, n. 2, p.316-324, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/lte.2021.n.2.13533>



*Revista do Programa de Pós-  
Graduação em Sociologia da  
Universidade Federal de Alagoas  
(Ufal)*

ISSN: 2179-5428

---

## **RESENHA**

---

## RESENHA

### NOTAS PARA UMA REVOLUÇÃO BISSEXUAL

#### **Inácio Saldanha**

Mestrando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).  
E-mail: inaciosants@gmail.com

#### **Dados da obra**

EISNER, Shiri. *Bi: Notas para uma revolução bissexual*. São Paulo: Editorial Linha a Linha, 2021. p. 320.

Shiri Eisner é uma ativista *genderqueer*<sup>1</sup> israelense engajada com os movimentos trans, bissexual e de solidariedade à Palestina no seu país e uma figura fundamental no debate contemporâneo sobre bissexualidade no mundo. Fundadora do Panorama, um grupo de bi e pansexuais organizados, e criadora do blog *Radical Bi* (escrito em inglês e hebraico), ela publicou seu influente livro *Bi: notas para uma revolução bissexual*, em 2013. Nesta obra, que ela define como um “manual de campo” para o ativismo em torno da bissexualidade, defende sua proposição de um movimento bissexual interseccional e “radical”.

Embora não seja dos movimentos sociais de maior notoriedade, pela relativa invisibilidade da própria bissexualidade como tema social, o movimento de pessoas bissexuais tem se organizado desde, pelo menos, o começo da década de 1970, e se difundido e fortalecido em todo o mundo nas últimas décadas, inclusive no Brasil. A tradução para o português brasileiro e a publicação do livro pela editora Linha a Linha no país foram realizadas através de uma campanha de financiamento

---

<sup>1</sup>Eisner define como uma categoria que nomeia as identidades de gênero, que escapam à definição estrita de “homem” e “mulher”.

coletivo lançada em 2019, que contou com o apoio e a divulgação de pesquisadores e ativistas. É também uma mostra da influência que esse livro tem tido no debate sobre o tema, particularmente no âmbito do movimento bissexual internacional na última década. Trata-se da primeira edição e da primeira tradução desde a publicação original, o que também nos indica o fortalecimento recente do movimento “bi” do Brasil.

Embora Eisner seja uma pessoa de formação acadêmica (cursou um mestrado em estudos de gênero), seu livro não se propõe a seguir modelos científicos em seus desenvolvimentos teóricos, mas a usar a produção acadêmica disponível de forma pragmática para refletir sobre a atuação ativista. Ao propor um movimento bissexual “radical”, ela se opõe (e opõe seu próprio ativismo) às demandas por visibilidade e reconhecimento da bissexualidade como uma identidade estável e inteligível dentro da oposição binária entre homo e heterossexualidade. Sua crítica aponta para as lutas históricas do movimento bissexual por reconhecimento e visibilidade, que culminaram, entre outras coisas, na inclusão da letra B nas siglas do movimento LGBTQ+.

Eisner defende que a bissexualidade não é inteligível dentro dos parâmetros binários de sexualidade que estruturam a sociedade ocidental, e que o movimento deveria se aliar a outros movimentos de transformação da sociedade, e não de mera inclusão. Embora possa provocar (e venha provocando) estranhamento e exaltar os ânimos, seu pensamento não pode ser lido de forma descontextualizada. Eisner é influenciada pelas discussões do ativismo *queer* e mesmo do movimento “bi” dos anos 1990 e pela sua própria experiência em um contexto de *pinkwashing*<sup>2</sup> empreendido pelo estado de Israel e pela ocupação da Palestina, no qual ela vê uma cumplicidade do movimento LGBTQ+ local, ou, como ela própria nomeia, uma postura homonacionalista (PUAR, 2017).

Em um relato de quase 60 páginas de seus esforços de introduzir as discussões sobre bissexualidade e o protagonismo bissexual nos eventos do

---

<sup>2</sup>O termo utilizado para um conjunto de estratégias, que visam promover imagens positivas através de uma postura pró-LGBT é muito empregado no caso de Israel. Geralmente é usado como forma de denúncia dessas práticas “progressistas”, como fachada para a ocupação da Palestina.

movimento, particularmente nas Paradas do Orgulho de Tel Aviv e Jerusalém, Eisner descreve como uma tentativa de protesto pacífico (após a negativa aos pedidos de bissexuais por fala no palanque) acabou em sua experiência traumática de espancamento por um segurança do evento (EISNER, 2012). Além disso, seu ativismo de solidariedade ao povo palestino é fundamental para que Eisner conclua que uma demanda social por reconhecimento não tem futuro se direcionada a instituições que se fortalecem através de um processo de genocídio. Sua busca por alternativas desembocaria na realização da Parada Radical, organizada por grupos trans e bissexuais em prol do povo palestino e contra o *pinkwashing*, e na publicação do livro que esse ano chegou ao público brasileiro.

Teoricamente, sua proposição não é exatamente inédita. Eisner coloca como suas principais referências para discussão política os artigos *The epistemic contract of bisexual erasure* de Kenji Yoshino (2000) e *Deconstructing biphobia* de Miguel Obradors-Campos (2011). Yoshino defendeu que a bissexualidade sofre um processo de apagamento sistemático de motivações políticas, em que homo e heterossexuais se beneficiariam e se envolveriam ora de formas iguais, ora diferentes. Este “apagamento” se manifestaria na negação da existência da bissexualidade, no não reconhecimento da identidade bissexual de outrem e em um conjunto de estigmas atribuídos à bissexualidade, e teria implicações epistemológicas, políticas e jurídicas. Já Obradors-Campos se esforçou em fazer a noção de “bifobia” corresponder a um modelo pronto de sete itens, que definiriam uma “opressão estrutural”, noção contemporânea que ele julgou importante para legitimar politicamente as violências específicas sofridas por pessoas bissexuais, especialmente como diluídas no conjunto geral de instituições e relações da sociedade.

Inspirada por essas elaborações, Eisner incorpora as noções dos autores de “apagamento” e “bifobia” a outros termos correntes no movimento bissexual, como “monossexismo”, o princípio lógico de que qualquer pessoa tem ou deveria ter atração por apenas um gênero, e que fundamentaria as violências. Diferente de suas referências, porém, seu livro não engaja em uma única noção que julga mais

frutífera analiticamente, e lança mão de todo esse vocabulário na forma de um grande esquema. A proposição de um movimento bissexual radical em oposição a posturas “assimilacionistas”, por sua vez, aparece pelo menos desde um texto de Jill Nagle de 1996: *Framing radical bisexuality*, publicado no livro *Bisexual Politics* de Naomi Tucker (NAGLE, 2013). O texto de Nagle se encontra na interseção entre a retórica do ativismo *queer* e o fortalecimento dos próprios ativismos e epistemologias bissexuais nos anos 1990, que apostaram na bissexualidade como ponto de partida para novas formas de interpretar e transformar a sociedade. A originalidade de seu livro, na verdade, está na forma como Eisner desenvolveu e aprofundou o argumento de forma interseccional a outras questões sociais relevantes, como raça e transgeneridade, em seus oito capítulos.

Os dois primeiros capítulos são voltados para questões conceituais da bissexualidade como tema social, iniciando pela controvérsia em torno da própria definição de “bissexual”. Eisner segue um caminho comum de apresentar a variabilidade de sentidos desse termo ao longo do tempo, primeiro como sinônimo de “hermafrodita”, depois como uma categoria importante para as teorias de Sigmund Freud e, enfim, como uma forma de orientação sexual de menor destaque na sexologia pós-kinseyana e no vindouro movimento LGBTQ+. Já orientada pelas críticas dos emergentes movimentos *queer*, intersexo e trans não binários aos fundamentos da psicanálise e da Escala Kinsey (para dar apenas exemplos), apresenta também as definições que surgiram no interior do movimento bissexual nas últimas décadas, de forma a incluir essas pessoas: atração por mais de um gênero, atração pelo mesmo gênero e por outros, e como um termo guarda-chuva, que visa englobar diferentes identidades (pansexual, polisssexual, *queer*, fluido etc.) em uma comunidade politicamente organizável.

Mesmo tendo consciência de que a história não se dá de forma linear e as diferentes definições coexistem na contemporaneidade, Eisner apresenta essa variação de forma quando busca nos primeiros sentidos de bissexualidade as origens de noções “hegemônicas”, que ela apresenta como violências potencialmente destrutivas: de que a bissexualidade não existe, pessoas bissexuais

estão confusas, indecisas ou apenas passando por uma fase, são promíscuas ou inerentemente infiéis, são portadoras ou vetores de HIV e outras infecções sexualmente transmissíveis (ISTs), são na verdade *gays* ou héteros ou, podem escolher ser *gays* ou héteros. Seu intuito, afinal, é criticar a forma como o movimento bissexual tem se esforçado em negar esses discursos de forma defensiva, pois acredita que cada um deles parte da noção de que a bissexualidade é uma ameaça aos princípios morais e sociais. Em seu ponto de vista, o movimento deveria ver esse sentido de ameaça como algo produtivo, de forma a subverter e desestabilizar esses princípios.

Sua crítica a leva a trazer as noções de “apagamento”, “bifobia” e “monossexismo” como estruturantes de relações de violência sistemática, às quais o “assimilacionismo” do movimento bi seria uma alternativa incongruente. Algo bastante original em seu argumento é sua observação crítica de que o movimento tende a enfatizar as violências advindas de *gays* e lésbicas, como forma de legitimar a ideia de que sofrem formas de violência específicas, e não apenas “homofobia” e demais noções afins.

Mas talvez a parte mais polêmica de seu livro seja a discussão sobre “privilégio” e “passabilidade”, noções correntes no ativismo para se referir ao acesso a condições confortáveis em relações de opressão por pessoas que ocupam o lugar de opressoras ou de oprimidas, respectivamente. Em vez de apenas rejeitar as ideias de que pessoas bissexuais ocupam posições mais confortáveis que *gays* e lésbicas, seja “passando” por heterossexuais ou usufruindo de seus privilégios, Eisner propõe que se valorize a capacidade de pessoas bissexuais de tensionar noções e posições binárias baseadas nas classificações da sexualidade. Sua ênfase nesse “potencial subversivo” da bissexualidade desemboca na lista de 29 privilégios monossexuais (categoria quase tão antiga quanto sua antítese: “bissexuais”), originalmente publicada em seu *blog*. Em vez de segmentar pessoas monossexuais como um grupo estável, Eisner usa a noção de privilégio (que lhe é muito cara) para nos provocar a perceber como algumas identidades e grupos são tornados inteligíveis e outros não, e os impactos da ininteligibilidade direcionada para

sujeitos fundados na fluidez do desejo e do gênero, especialmente na saúde mental e na vulnerabilidade à violência sexual<sup>3</sup>. Não à toa, o primeiro privilégio de sua lista é “a sociedade garante que minha identidade sexual é real e que há outras pessoas como eu” (EISNER, 2021, p. 85).

Os capítulos 4 e 5 buscam interseções entre bissexualidade e feminismo no que toca as mulheres e os homens, respectivamente. O primeiro é teoricamente limitado, baseando-se no conceito de patriarcado para tecer longas críticas à pornografia como uma expressão dessa estrutura e engajando em uma disputa com as teorias feministas lésbicas, que elegeram a identidade lésbica como uma posição mais avançada de subversão. Para ela, a mulher bissexual não só ocuparia essa posição, como muitas das violências sofridas por lésbicas teriam motivações “bifóbicas” por presumirem (por exemplo, em casos de estupros corretivos), que teriam atração sexual por homens. Aqui fica bastante clara a orientação metodológica do livro, mais preocupado em fundamentar um repertório político preexistente do que em chegar a novos conceitos e categorias, a partir dos caminhos analíticos.

Um debate mais próprio do movimento bissexual, o de que a bissexualidade feminina seria mais visível, ou mesmo aceita do que a masculina, é explorado por Eisner de forma mais precisa e criativa, ao ver a suposta visibilidade das mulheres bissexuais como a expressão de sua sexualização e objetificação, e sua maior incidência no movimento bi como resultado do enfraquecimento da presença masculina, a partir da crise da AIDS e da adoção de princípios feministas nos primeiros eventos nacionais nos Estados Unidos, em 1990. O que há de mais incisivo no capítulo sobre os homens, porém, é a descrição do debate científico sobre a existência ou não desses sujeitos, baseada em noções binárias e discriminatórias de gênero e raça.

---

<sup>3</sup>Suas evidências empíricas são baseadas, principalmente, no conjunto de pesquisas quantitativas reunidas no *Bisexuality Invisibility Report* da Comissão de Direitos Humanos da cidade de San Francisco (2011). Hoje, dez anos depois, as evidências estatísticas desses e outros impactos de violências direcionadas às pessoas bissexuais, muitas vezes piores que os de homossexuais, se multiplicam e avançam em novos campos de análise.

Um estudo coordenado por Michael Bailey Jr. concluiu em 2005 que homens bissexuais não existem medindo o grau de ereção de homens “saudáveis”, em resposta a diferentes tipos de pornografia, sendo noticiado no “New York Times”; um novo estudo, anos mais tarde, seria realizado com o mesmo método com o financiamento do American Institute of Bisexuality, chegando ao resultado oposto. Eisner parte desse episódio para tecer uma interessante crítica do processo de medicalização da bissexualidade masculina, da parcialidade científica e de seu papel na produção de classificações e violências de cunho binarista. Por que a bissexualidade seria definida por critérios estatísticos de desejo equivalente a ambos os gêneros? E se considerassem que há outros gêneros? Por que a existência da bissexualidade deveria ser comprovada ou não? Quais homens seriam considerados “saudáveis” para participar desse estudo? Intersexos, assexuais e trans, certamente não. Homens como esses não poderiam ser bissexuais também? E por que um instituto de pesquisa politicamente comprometido com a causa bissexual financiaria uma pesquisa, que promove definições excludentes sobre quem é um homem bissexual? Até que ponto valeria a pena se limitar à postura defensiva de reafirmar que a bissexualidade existe e excluir os seus?

Os capítulos 6 e 7, “Bi e Trans” e “Bissexualidade e racialização”, trazem discussões ainda pouco desenvolvidas no Brasil. Tudo, porém, a partir de contextos que são bem diferentes dos nossos. Os relatos de Eisner sobre bifobia em espaços trans e de transfobia em espaços bi são elucidativos da complexidade desses campos. Se a autora teve dificuldade em levar a pauta bissexual para os coletivos e as redes sociais que tinha como pessoa trans (muitos preferiam falar em pansexualidade por supor que seria menos binária), os movimentos e teorias bissexuais não teriam cedido suficiente espaço e protagonismo, mesmo sendo o movimento um dos primeiros a se aliar e abrir as portas para pessoas trans no mundo.

A racialização conectaria a produção histórica da categoria bissexual aos mitos racistas de primitivismo, promiscuidade, infantilidade e hipersexualização em teorias científicas e políticas imperialistas. Aqui, Eisner reúne autoras

importantes nesse incipiente debate e traz relatos sobre o processo de ocupação da Palestina e a desigualdade entre judeus de origem europeia e asiática na formação do moderno Estado de Israel. A própria autora, uma judia racializada nesse processo, chama a atenção para a interseção entre as discussões sobre bissexualidade com as de raça e imperialismo na atualidade. Suas proposições políticas, porém, são de valorizar e aproximar lugares de trânsito que tensionam oposições binárias de raça e gênero, como a *mestiza* de Gloria Anzaldúa (1987), o ciborgue de Donna Haraway (2009), os *queers* dos Estados Unidos noventistas de seu ativismo bissexual radical. Esta, é claro, torna-se uma aposta política e teórica complicada em um país como o Brasil, originado de grupos muito diversos, com processos próprios de genocídios e políticas de branqueamento, e discussões sobre mestiçagem, que têm tomado rumos diferentes, especialmente a partir de autores negros e indígenas.

Afinal, como a própria Eisner coloca, suas análises partem de contextos que não podem ser universalizados, e este é um cuidado que devemos ter no Brasil. Há, também aqui, manifestações de críticas a posturas tidas como assimilacionistas ou imperialistas, para as quais sua obra torna-se mais atrativa. No capítulo final especialmente, em que traz já velhas críticas à ênfase militante *gay* no casamento igualitário e à participação no exército nos Estados Unidos ou ao apoio do governo de Israel às paradas do orgulho. Aqui, Eisner conclui, de forma claramente localizada e associada às experiências desses dois países, que o caminho da validação da identidade bissexual junto às instituições opressoras seria inviável, e advoga por um separatismo em relação ao movimento que ela chama de GGGG (expressão especialmente usada na internet na época do lançamento do livro, para enfatizar o protagonismo de *gays* nas narrativas do movimento LGBTQ+).

A experiência pessoal como elemento fundamental para sua obra não é um fator negativo, ao contrário, mas os seus cada vez mais numerosos usos e apropriações por pesquisadores, especialmente no Brasil, não devem também perder de vista que o livro de Eisner não pode ser tomado como um trabalho estritamente acadêmico, pois nem sequer foi concebido como tal. Ainda assim, é

uma contribuição para o avanço do debate sobre bissexualidade no Brasil em direções ainda insuficientemente estudadas, como raça, história, discursos coloniais, transgeneridade, não binaridade, diferença regional e outros. É também o primeiro material publicado no Brasil que traz informações consistentes e relatos cuidadosos sobre os debates e caminhos do movimento bissexual internacional. Seu impacto no ativismo bissexual brasileiro já ganha forma há alguns anos na categoria “monodissidente”, criada com o intuito de aproximar diferentes identidades sob inspiração das ideias de Eisner (VAS, 2021). Acredito que a publicação do livro na Língua Portuguesa, em um momento de florescimento do campo de estudos sobre bissexualidade no Brasil, dará novos frutos nos próximos anos.

### Referências bibliográficas

ANDALZÚA, Gloria, *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Nooks, 1987.

EISNER, Shiri. *Bi: notas para uma revolução bissexual*. São Paulo: Editorial Linha a Linha, 2021.

EISNER, Shiri. *Love, rage and the occupation: bisexual politics in Israel/Palestine*. Journal of Bisexuality, v. 12, n. 1, p. 80-137, 2012.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

NAGLE, Jill. *Framing radical bisexuality: toward a gender agenda*. In: TUCKER, Naomi (ed.). *Bisexual Politics: theories, queries and visions*. Nova York: Routledge, 2013.

OBRADORS-CAMPOS, Miguel. *Deconstructing Biphobia*. Journal of Bisexuality, v. 11, n. 2-3, p. 207-226, 2011.

PUAR, Jasbir K. *Terrorist Assemblages: homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press, 2017.

SAN FRANCISCO. San Francisco Human Rights Commission. LGBT Advisory Committee. *Bisexual Invisibility: impacts and recommendations*. San Francisco, 2011.

VAS, Dani. *Militância enquanto convite ao diálogo: o caso da militância monodissidente*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

YOSHINO, Kenji. *The epistemic contract of bisexual erasure*. Stanford Law Review, v. 52, n. 2, p. 353-478, jul-dez, 2000.

#### COMO REFERENCIAR

SALDANHA, Inácio. Notas para uma revolução bissexual. [Resenha] *Latitude*, Maceió, v. 15, n. 2, p. 326-335, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/lte.2021.n.2.13241>