

The background image is a photograph of a narrow market aisle. On the left, a blue corrugated metal stall displays stacks of woven baskets and other goods. On the right, a red stall is heavily laden with various items, including colorful bags, hats, and small figurines. The floor is made of cobblestones, and a person is visible in the distance at the end of the aisle.

REIA

Revista de Estudos e Investigações
Antropológicas

Vol. 10, N. 2

Vol. 10, N. 2 (2023)

ISSN 2446-6972

A Revista de Estudos e Investigações Antropológicas (REIA) é um periódico semestral em formato digital criado em 2014 por iniciativa de discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Além de difundir conhecimento antropológico através de dossiês e números com chamadas abertas e aceitando artigos em português e espanhol, a REIA tem um objetivo formativo para os e as discentes desta instituição em relação aos processos editoriais de forma geral.

Coordenação

Igor Holanda Vaz Arcoverde (PPGA/UFPE)

Maria Cinthia Pio Oliveira (PPGA/UFPE)

Comissão Editorial

Alexandre Teixeira (PPGA/UFPE)

Angélica Vieira (PPGA/UFPE)

Anna Raquel Alvarenga (PPGA/UFPE)

Fernanda de Carvalho Azevedo Mello (PPGA/UFPE)

Gabriela Pimentel (PPGA/UFPE)

Jairo Hely (PPGA/UFPE)

Maria Luísa Viana (PPGA/UFPE)

Maria Fernanda Viana (PPGA/UFPE)

Thaís Verçosa (PPGA/UFPE)

Yvisson Sabino (PPGA/UFPE)

Revisão Técnica

Igor Holanda Vaz Arcoverde (PPGA/UFPE)

Arte da capa

Alexandre Vieira (PPGA/UFPE)

Diagramação da capa

Igor Holanda Vaz Arcoverde (PPGA/UFPE)

Organizadores do volume

Igor Holanda Vaz Arcoverde (PPGA/UFPE)

Diagramação do volume

Igor Holanda Vaz Arcoverde (PPGA/UFPE)

Conselho Editorial

Alex Giuliano Vailati (PPGA/UFPE)

Bartolomeu F. de Medeiros (PPGA/UFPE)

Carmen Lúcia Silva Lima (PPGA/UFPI)

Danielle Maia Cruz (UNIFOR/CE)

Edwin Boudewijn Reesink (PPGA/UFPE)

Hugo Menezes (PPGA/UFPA)

Lady Selma Ferreira Albernaz (PPGA/UFPE)

Laure Marie-Louise Clémence Garrabé (PPGA/UFPE)

Leticia Maria Costa da Nóbrega Cesarino (PPGAS/UFSC)

Luciana Campelo de Lira (FACIC/PE)

Marion Quadros (PPGA/UFPE)

Mísia Lins Reesink (PPGA/UFPE)

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento (UFPI)

Renato Athias (PPGA/UFPE)

Rita de Cassia Domingues Lopes (UFT)

Revista de Estudos e Investigações Antropológicas

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Revista de Estudos e Investigações Antropológicas

AV. Prof. Moraes Rêgo, 1.235. 13º andar

Cidade Universitária

50.670-901 - Recife - PE - Brasil

Telefone: (81)2126-8286

E-mail: reiappga@gmail.com

Volume 10 (2), 2023
ISSN – 2446-6972

R E I A

Revista de Estudos e Investigações Antropológicas

ISSN 2446-6972



R E I A

Revista de Estudos e Investigações Antropológicas

Vol. 10, N. 2 (2023)
Imagens, Conhecimento e Espaços



Programa de Pós Graduação em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco
reiappga@gmail.com

Índice

Entrevista

Plano diretor e o social: entrevista com Horácio Antunes Sant'Ana Júnior – pp. 1-6
André Rodrigues Freitas, Júlia Kátia Borgneth Petrus e Horácio Antunes Sant'Ana Júnior

Ensaio Visual

Palco de reflexões e ações: um olhar fotográfico sobre os diálogos amazônicos – pp. 7-10
Nádile Juliane Costa de Castro e Dayanne de Nazaré dos Santos

Os santos públicos: uma etnografia visual de afro-religiões em espaço públicos em Caruaru, Pernambuco – pp. 11-13
Hugo Wesley Oliveira Silva

Paraíso apinhado: sobre outros enquadramentos dos Lençóis Maranhenses – pp. 14-16
Benedita de Cássia Ferreira Costa

Ensaaios

Por uma minoridade científica: ética do cuidado e produção científica na Antropologia – pp. 17-28
Ana Paula Marcelino da Silva

O ressentimento na sociedade brasileira: de revolta submissa à potência transformadora – pp. 29-37
Thiago Vinícius dos Anjos

Harriet Martineau e Anna Julia Cooper: Um Diálogo sobre a Condição da Mulher – pp. 38-48
Ian Rebouças, Thaís Mendes e Thayná Diógenes

Plano diretor e o social: entrevista com Horácio Antunes Sant'Ana Júnior

André Rodrigues Freitas ¹

Júlia Kátia Borgneth Petrus ²

Horácio Antunes Sant'Ana Júnior ³

Horácio Antunes Sant'Ana Júnior é professor do Departamento de Sociologia e Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão. Coordenador do grupo de estudos: desenvolvimento, modernidade e meio ambiente. É bacharel em ciências sociais, mestre em educação, ambos pela Universidade Federal do Goiás, doutor em ciências humanas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e bolsista de produtividade do CNPq Nível 2. Participa do Movimento de Defesa da Ilha – MDI, grupo social que, dentre outras ações, promove o amplo debate sobre políticas públicas e foi sobre esta temática que concedeu entrevista sobre o Plano Diretor de São Luís, aprovado em 1º de março e sancionado em 12 de abril de 2023.

A entrevista se dá de forma remota, com envio de questionário com nove perguntas relacionando a aprovação do Plano Diretor de São Luís e as influências acerca da política de desenvolvimento sustentável propagada durante as Sessões Ordinárias dos dias 1º e 13 de março que, respectivamente, aprova o Projeto de Lei nº 174/2019 e os Anexos I, II e III da, sancionada em 12 de abril, Lei nº 7.122/2023.

A. R. F. - Em 1º de março de 2023, a Câmara aprovou o Projeto de Lei nº 174/2019 acerca da atualização do Plano Diretor Municipal de São Luís. Após quase 17 anos desde a última aprovação, em 2006, utilizado então como ‘necessidade urgente’ para o ‘desenvolvimento

¹ Arquiteto e urbanista, Mestre em Geografia (UFMA) e Especialista em Planejamento Urbano (UCAM). Professor Assistente no curso de Engenharia Civil (UEMA) e Orientador de Geografia (UEMANET). Reside na Cidade Patrimônio da Humanidade, São Luís (MA).

² Graduada em Geografia (UNIP), Mestre e Doutora em Geografia, Planificación Territorial y Gestión Ambiental (UB/UFRN). É Professora Adjunta do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Maranhão.

³ Graduado em Ciências Sociais (UFGO), Mestre em Educação Escolar Brasileira (UFGO) e Doutor em Ciências Humanas (Sociologia) (UFRJ). É professor titular no Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão.

sustentável da cidade’ pergunta-se: o que deveria ser o Plano Diretor de São Luís e como ele se apresenta na proposta sancionada em abril de 2023?

H. A. S. J. - Uma primeira condição para que um Plano Diretor seja eficiente, democrático e atenda a todo o município é que seu processo de elaboração e sua votação na Câmara Municipal sejam acompanhados de ampla divulgação, informação qualificada para o conjunto da municipalidade e instrumentos efetivos de participação popular. Isso não aconteceu em todo o processo de formulação e aprovação que vem desde 2015. Devido à pouca divulgação e escassa discussão pública, um dos principais resultados de todo processo foi a drástica redução da Zona Rural de São Luís, que ocorreu apesar da contestação explícita de lideranças comunitárias rurais nas poucas e mal divulgadas audiências públicas e do não cumprimento de ritos e orientações previstos na legislação ambiental brasileira. O apelo de lideranças das comunidades rurais não foi ouvido pelo Executivo e pelo Legislativo Municipal. Juntamente com essa redução da zona rural, abriu-se espaço para ampliação da degradação ambiental do município, que já é bastante significativa; para a ampliação da especulação imobiliária e para a expansão de atividades industriais e de infraestrutura poluidoras. Esses desdobramentos do Plano Diretor poderão ser, como já anunciado pelo empresariado e por autoridades públicas, garantidos com maior precisão na futura Lei de Zoneamento, Parcelamento, Uso e Ocupação do Solo.

A. R. F. - Como você define função social da cidade? Existe equivalências/contrastes entre essa ideia e o contemporâneo da cidade?

H. A. S. J. - Para a cidade cumprir sua função social, o seu planejamento deveria ser voltado para superar as históricas injustiças espaciais resultantes das desigualdades econômicas e sociais. O planejamento municipal deveria atender a demandas de comunidades colocadas em situação de periféricas e a comunidades rurais que tradicionalmente ocupam parcelas significativas do município. Atualmente, vivemos numa cidade que segrega, cria zonas de conforto para parcelas mais ricas da população, desconsidera os processos de crescimento acelerado resultantes do êxodo do campo e mantém ou cria novos espaços degradados para parcelas da população como menor poder aquisitivo. O Plano Diretor, na forma em que foi aprovado, não cria instrumentos para superação desses graves problemas e não se constitui um instrumento de viabilização da função social da cidade

A. R. F. - Segundo sua visão, quais as maiores influências na aprovação do Plano *Diretor em 2023*?

H. A. S. J. - O empresariado da construção civil (em grande medida formado por empresas que não são maranhenses) e o empresariado vinculado às atividades de expansão portuária e industrial formaram as principais forças sociais de defesa do Plano Diretor tal como foi aprovado. Uma comprovação disso está em um seminário promovido pela Federação das Indústrias do Maranhão (FIEMA), em 2015, em que foi apresentado para a Prefeitura um projeto já elaborado de Plano Diretor e Lei de Zoneamento. O poder público executivo e legislativo, municipal e estadual associado ou submetido ao poder econômico do empresariado atuou em todo processo para garantir a aprovação dos interesses empresariais. Por outro lado, houve reação, principalmente, de liderança de comunidades rurais em conjunto com pesquisadores universitários, religiosos, sindicalistas, ativistas de movimentos sociais e profissionais liberais que atuaram por garantir alternativas à proposta empresarial que fossem mais justas socialmente e adequadas ambientalmente. Porém, apesar de uma longa resistência de 8 anos (desde 2015), as forças econômicas do empresariado se mostraram maiores.

A. R. F. - Existe preocupações acerca do planejamento para o futuro da cidade? Poluição, Meio ambiente, Zona Urbana, Zona Rural...

H. A. S. J. - Sim. Como o Plano Diretor aprovado criou as bases para uma Lei de Zoneamento que permita aumentar o gabarito dos prédios a serem construídos no município, diminuir o perímetro de área de uso restrito como duna e o Sítio Santa Eulália, ampliar os usos industriais permitidos e a área de abrangência de indústrias, portos, retroportos e outros equipamentos de infraestrutura, a Natureza de São Luís que já se encontra tão devastada tende a ter sua devastação ampliada, as praias tendem a permanecer poluídas ou aumentar sua poluição; os peixes contaminados por metais pesados; o ar, as águas e os solos cada vez mais contaminados, aumentando as doenças e mortes.

A. R. F. - Com você definiria a participação da população no processo de aprovação do Plano Diretor Municipal?

H. A. S. J. - Não houve a criação de instrumentos efetivos de participação popular. As audiências públicas não foram ou foram parcamente divulgadas, não houve o uso de meios de comunicação de massa ou da internet para informar e incentivar a participação popular. Cabe uma ressalva à significativa e diferenciada mobilização e participação de parte das comunidades da Zona Rural (as audiências públicas com maior número de pessoas ocorreram na Zona Rural), que, em função da redução de seu tamanho, sentiram mais diretamente as ameaças sobre seus territórios. Apesar de ter sido o segmento da população que mais participou do processo de discussão do Plano Diretor, a Zona Rural não teve sua principal reivindicação (manutenção de seu território) atendida. Destacam-se também as tentativas permanentes de manipular e conduzir a participação popular por parte de agentes públicos.

A. R. F. - Quais as maiores falhas deste Plano Diretor de São Luís?

H. A. S. J. - A principal falha do Plano Diretor aprovado foi a redução da Zona Rural e, conseqüentemente, de algumas áreas de preservação. Além disso, a própria Prefeitura, ao vetar 16⁴ emendas aprovadas pela Câmara Municipal (vetos esses derrubados posteriormente 3 pela própria Câmara), já apontava nelas desconformidades com legislações superiores, o que é um sinal das irregularidades que permeiam a lei aprovada.

A. R. F. - Quais os impactos urbanos e sociais que poderão ser vistos com o novo Plano Diretor?

H. A. S. J. - Manutenção e ampliação das desigualdades na ocupação espacial do município, abertura de áreas que perspectivas de conservação para atividades degradadoras. Porém, é necessário chamar atenção para que as principais consequências somente serão sentidas a partir da Lei de Zoneamento, na medida em que o Plano Diretor fornece as diretrizes gerais, mas quem detalha as formas de uso e ocupação do solo é a Lei de Zoneamento⁵.

A. R. F. - Você entende a terminologia Plano Diretor Integrado? O projeto aprovado possui tais características?

⁴ O prefeito Eduardo Salim Braide (PSD) vetou 18 ementas dos parlamentares que, no dia 24 de abril, analisaram e derrubaram tais vetos

⁵ A Câmara dos Vereadores tem o prazo de 180 dias da sanção da Lei nº 7.122/2023 para votar a Lei de 4 Zoneamento da cidade.

H. A. S. J. - Não conheço essa denominação e, por isso, não tenho instrumentos para avaliar se o projeto aprovado corresponde a tais características.

A. R. F. - Sobre ‘segregação, espaço e territorialidade’, como você aponta a São Luís contemporânea?

H. A. S. J. - São Luís é uma cidade altamente segregadora. A distribuição espacial da população corresponde à alta concentração de renda que marca a cidade. Para atender a estratos médios de grandes empreendimentos que passaram a chegar na cidade a partir da década de 1980, estão sendo constituídos espaços de lazer e comércio (como Shoppings Centers) e lugares de moradia voltados para esse público que excluem os extratos mais pobres da população. Além disso, lugares como a Península da Ponta da Areia vão se especializando de forma a contemplar a parte ínfima da elite local que ainda permanece na cidade ou volta a ela esporadicamente (boa parte dos extratos superiores da elite maranhense mora, se diverte, estuda, faz tratamentos de saúde em outros centros urbanos do país ou do exterior). Para a grande maioria da população ludovicense sobram espaços degradados, com péssimo fornecimento de água, sem esgotamento sanitário, péssimas condições de mobilidade, insuficientes estruturas de lazer.

Breve conclusão

Esta entrevista parte de metodologia de pesquisa para embasamento crítico de dissertação e teve anuência da orientadora, sendo também, indicação de banca de qualificação.

Os procedimentos ocorrem da seguinte forma: convite formal escrito e encaminhado via e-mail institucional entre o entrevistador e o entrevistado; apresentação da pesquisa e aceite pelo entrevistado; encaminhamento do questionário e devolução junto a termo de compromisso, responsabilidade, permissão de uso e divulgação da mesma, através de formulário assinado digitalmente pelo portal do Governo Federal. Por agenda de viagens do entrevistado e assuntos pessoais do entrevistador, a condução da entrevista seguiu os ritos formais e foram registrados de forma escrita pelas partes. A apresentação se dá inteiramente àquilo exposto pelo entrevistado, não foram alterados em nenhum sentido suas palavras e a ordem aqui demonstrada foi a mesma enviada pelo professor.

A escolha pelo professor Horácio se deu primeiramente por seu envolvimento no grupo Movimento de Defesa da Ilha, ao qual integrei em fevereiro de 2023. Sua postura acadêmica e influencia acerca de assuntos relevantes de antropologia, sociedade e política foram decisivos para tal. Ficam aqui os agradecimentos e o convite para leitura na íntegra da pesquisa que possibilitou esta entrevista.

Referências Bibliográficas

BRASIL. Lei nº 10.257, de 10 de julho de 2001. Estatuto da Cidade e Legislação Correlata. 2. ed., atual. Brasília, DF: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002, 80p.

BURNETT, Carlos Frederico Lago. 2009. *Da tragédia urbana à farsa do urbanismo reformista: a fetichização dos planos diretores participativos*. Tese (Doutorado em Políticas Públicas). São Luís: Universidade Federal do Maranhão. (<https://tedeabc.ufma.br/jspui/bitstream/tede/756/1/CARLOS%20FREDERICO%20LAGO%20BURNETT.pdf>; acesso em 13/08/23).

CÂMARA MUNICIPAL. Audiência Pública - Novo Plano Diretor (2 de fevereiro de 2023). YouTube, 2023a. (https://www.youtube.com/watch?v=2-7wcJZ_yBM&t=334s; acesso em 09/03/23).

CÂMARA MUNICIPAL. Sessão Ordinária (13 de Março de 2023). YouTube, 2023c. (<https://www.youtube.com/watch?v=JfKEo6c0Iiw>; acesso em 13/03/23).

CÂMARA MUNICIPAL. Sessão Ordinária (1º de Março de 2023). YouTube, 2023b. (<https://www.youtube.com/watch?v=d4aiXFxVU4&t=71s>; acesso em 08/03/23).

SÃO LUÍS, Prefeitura Municipal. Lei nº 4.669 de 11 de outubro de 2006. Câmara Municipal de São Luís. 2006. (<https://www.camara.slz.br/download/dispoe-sobre-o-plano-diretor-do-municipio-de-sao-luis-e-da-outras-providencias/>; acesso em 10/03/23).

SÃO LUÍS, Prefeitura Municipal. Ofício nº 49/2022 – GAB. Gabinete do prefeito. São Luís, 5 de abril de 2022. (<https://www.camara.slz.br/download/plano-diretor-pl-174-2019-alteracoes/>; acesso em 09/03/23).

SÃO LUÍS, Prefeitura Municipal. Projeto de Lei nº 174 de 25 de junho de 2019. Câmara Municipal de São Luís. 2019. (https://www.camara.slz.br/wp-content/uploads/2022/05/PLANO_DIRETOR_SLZ_2022.pdf; acesso em 21/01/23). Fontes textuais/correspondência

SANT'ANA JÚNIOR, Horácio Antunes. Maio de 2023. Entrevistador: Freitas, André. São Luís, Maranhão. 9 de maio de 2023. Arquivo pessoal. 2023.

Palco de reflexões e ações: um olhar fotográfico sobre os diálogos amazônicos

Nádile Juliane Costa de Castro ¹

Dayanne de Nazaré dos Santos ²

Resumo: O objetivo desse trabalho foi capturar as dinâmicas no evento intitulado “Diálogos Amazônicos” e sua relação intrínseca com a Cúpula da Amazônia. As imagens aqui apresentadas transcendem o registro visual, transformando-se em testemunhas visuais da colaboração, reflexão e ação coletiva que ocorreu durante esse encontro primordial e retratam cenários de convergência de vozes e aspirações em prol da preservação da região amazônica. Os registros foram realizados entre 4 e 6 de agosto de 2023 e capturam as expressividades e de que forma elas podem evidenciar a responsabilidade climática.

Palavras-chave: Amazônia; Antropologia visual; Desmatamento; Saúde global; Desenvolvimento Sustentável.

A região amazônica emerge como protagonista de indiscutível magnitude sobre sua biodiversidade tanto no âmbito nacional quanto global, que transcende fronteiras geográficas, com relações diretas com comunidades tradicionais e povos indígenas, que há séculos coexistem em harmonia com os recursos e este ecossistema singular (Castro, 1998; Sá, 2000; Linhares, 2009; Nunes et al, 2023)

¹ Doutora em Ciências Socioambientais (NAEA/UFGA). Mestre em Doenças Tropicais (NMT/UFGA). Graduada em Enfermagem (Escola de Enfermagem Magalhães Barata/UEPA). Pós-graduada em Saúde Pública e metodologia do ensino de artes. Docente da Universidade Federal do Pará, na Faculdade de Enfermagem e no Programa de Pós-graduação em Enfermagem (PPGENF-UFGA). Líder do Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Diversidade, Saúde e Ambiente com e para povos indígenas e comunidades tradicionais da Amazônia (GEDIVERSA). Coordena projetos e programas de extensão para fins de implementação da formação para o cuidado de povos indígenas e comunidades tradicionais da Amazônia.

² Enfermeira pós-graduada em Atenção Primária com ênfase na Estratégia Saúde da Família, realizando linhas de pesquisas e estudos com e para populações tradicionais, e sua interface com o ambiente e também atuações voltadas para Saúde Coletiva. Compõe o Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Diversidade, Saúde e Ambiente com e para povos indígenas e comunidades tradicionais da Amazônia (GEDIVERSA). Mestre em Enfermagem em Saúde Pública e Epidemiologia de Doenças na Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em Enfermagem (PPGENF-UEPA/UFAM). Atuou como enfermeira na Estratégia Saúde da Família CDP, e na Unidade de Saúde da Família Sacramento/Mucujá, município de Belém. Preceptora do Programa de Residência Multiprofissional em Saúde (PRMS) pelo Cesupa, na área de Atenção Básica/Saúde da Família. Preceptora do curso de Medicina no Centro Universitário Metropolitano da Amazônia (UNIFAMAZ). Atuou como Preceptora do Programa de Educação pelo Trabalho para a saúde PET-SAÚDE Interprofissionalidade.

Desempenha um papel fundamental na mitigação das mudanças climáticas, atribuível à função na captura de carbono e na regulação do sistema climático global (Couto, 2021; Copertino et al, 2021). Influencia decisivamente a estabilidade do ciclo carbonífero terrestre, reduzindo a acumulação atmosférica de dióxido de carbono, vital para diminuir as concentrações de gases de efeito estufa na atmosfera, desempenhando uma influência direta na regulação do aquecimento global, que também afeta ecossistemas regionais e locais (Artaxo, 2020).

Entretanto, a degradação ambiental e o desmatamento indiscriminado têm comprometido irreversivelmente essa cadeia ecossistêmica, em virtude da diminuição de áreas florestadas (Couto, 2021). Isso resulta em um desequilíbrio na habilidade da região em capturar e sequestrar carbono, levando a consequências profundas na dinâmica climática global (Couto, 2021), o que demonstra o desafio em diminuir as ramificações da degradação e desmatamento, que nos últimos anos tem sido protagonizado pelo Estado, é urgente (Castro e Castro, 2022).

Estas dinâmicas sublinham a necessidade premente de medidas incisivas voltadas para a conservação e recuperação da Amazônia, posicionando-a não apenas como elemento crucial no cenário climático, mas também como um pilar essencial na manutenção de equilíbrios ambientais em escala global (Artaxo, 2020).

Nesse sentido, os Diálogos Amazônicos, que envolveu um conjunto de iniciativas da sociedade civil, com participação de diversos de movimentos sociais e entidades, foi organizado com o objetivo de pautar a formulação de novas estratégias sobre estes aspectos. Ocorreu em Belém, Estado do Pará, região Norte do Brasil, e integrou a Cúpula da Amazônia, evento que reuniu os países membros da Organização do Tratado de Cooperação da Amazônia (OTCA). Esta iniciativa congregou representantes da sociedade civil, academia e governos, unidos pelo reconhecimento da imperatividade em salvaguardar a resiliência da Amazônia, que possui impactos diretos na saúde planetária e nas futuras gerações (Artaxo, 2020).

No contexto dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) da Organização a Nações Unidas (ONU), os Diálogos Amazônicos destacam-se pelo seu alinhamento com as metas das ODS 3 (Saúde e Bem-Estar), 13 (Ação Climática), 1 (Erradicação da Pobreza), 16 (Paz, Justiça e Instituições Eficazes), 6 (Água Potável e Saneamento), 14 (Vida na Água) e 15 (Vida Terrestre). Estes objetivos, de ordem internacional, propõe um modelo, por meio de documentos propositivos, de ações estratégicas para mitigar efeitos do modelo econômico vigente.

No cenário das mudanças climáticas, a ODS 13, adquire uma dimensão particularmente pertinente quando observamos a Amazônia em virtude da acelerada taxa de desmatamento desta região (Castro e Castro, 2022). Portanto, ao alinhar as ações de proteção da Amazônia com os objetivos da ODS 13 possibilita dialogar sobre uma resposta efetiva aos desafios climáticos contemporâneos, a partir de seus atores sociais e políticos e das desmonte ambiental que tem sido identificado nas instituições e a dimensão desse processos (Bronz, 2023).

No contexto da ODS 3 torna-se crucial destacar a intrínseca relação entre a saúde dos povos indígenas e comunidades tradicionais amazônicas e o ecossistemas em que habitam, pois historicamente são guardiãs da floresta e detentoras de um vasto conhecimento etnobotânico (Castro, 1998; Nunes et al, 2023). Logo, a degradação ambiental impacta diretamente sua qualidade de vida, cultura e segurança alimentar, saúde física, identidade cultural e espiritual. Assim, salvaguardar a Amazônia e seus ecossistemas é simultaneamente uma ação de preservação ambiental e promoção da saúde dessas comunidades, importantes para o diálogo sobre a Amazônia enquanto protagonistas (Linhares, 2019).

Nesse âmbito, a relevância desses diálogos não pode ser subestimada, uma vez que esta Cúpula reverberou como uma oportunidade ímpar para consolidar um comprometimento internacional com a comunidade civil que agrega a região e materializa uma resposta enérgica às questões que reverbera na agenda global, mas sobretudo possibilita dar vozes aos grupos que sustentam a biodiversidade da Amazônia por meio de seus saberes e fazeres (Castro, 1998; Nunes *et al*, 2023).

O objetivo desse trabalho foi capturar as dinâmicas no evento intitulado “Diálogos Amazônicos” e sua relação intrínseca com a Cúpula da Amazônia. As imagens aqui apresentadas transcendem o registro visual, transformando-se em testemunhas visuais da colaboração, reflexão e ação coletiva que ocorreu durante esse encontro primordial e retratam cenários de convergência de vozes e aspirações em prol da preservação da região amazônica.

Para tanto foi utilizada a câmera do Galaxy S20 FE usando como subsídio dos registro os apontamentos de obedecendo os preceitos da Antropologia Visual (Samaian, 1995; Simonian, 2006). Os registros foram realizados entre 4 e 6 de agosto de 2023. Portanto, retratar a participação social de forma multidisciplinar aponta a necessidade de fortalecer esses momentos, e por meio disso através de registros capturar as expressividades que estão envolvidas nesse momento, e de que forma elas podem evidenciar a responsabilidade climática.

Referências Bibliográficas

- BRONZ, Deborah. 2023. *O desmonte ambiental pela via dos incêndios florestais na Amazônia brasileira*. HORIZONTES Antropológicos [online], v. 29, n. 66, e660401. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1806-9983e660401>>
- COPERTINO, Margareth et al. 2019. *Desmatamento, fogo e clima estão intimamente conectados na Amazônia*. CIÊNCIA e Cultura, v. 71, n. 4:04-05.
- LINHARES, Jairo Fernando Pereira. 2009. *Populações tradicionais da Amazônia e territórios de biodiversidade*. Revista PÓS Ciências Sociais, v. 6, n. 11:113-124.
- NUNES, Nina Lys; ABREU, Regina e COSTA, Joseane. 2023. *Alimentando a tradição e valorizando o conhecimento tradicional na Amazônia: o caso da castanha-da-amazônia na Terra Indígena Mãe Maria*. HORIZONTES Antropológicos [online], v. 29, n. 66 e660412. <https://doi.org/10.1590/1806-9983e660412>.
- CASTRO, Edna Maria Ramos; CASTRO, Carlos Potiara. 2022. *Desmatamento na Amazônia, desregulação socioambiental e financeirização do mercado de terras e de commodities*. NOVOS Cadernos NAEA, v. 25, n. 1.
- DE SENA COUTO, Rosa Carmina. 2021. *Saúde e ambiente na Amazônia Brasileira*. NOVOS Cadernos NAEA, v. 23, n. 3.
- CASTRO, Edna Maria. 1998. *Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais* (Paper 092). PAPERS do NAEA, v. 7, n. 1.
- SÁ, Samuel Maria de Amorim. 2000. *O imaginário social sobre a Amazônia: antropologia dos conhecedores*. HISTÓRIA, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 6, n. sup:889-900. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702000000500007>.
- SAMAIN, Etienne. 1995. *“Ver” e “Dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowkki e a fotografia*. HORIZONTES Antropológicos, v.1, n.2:23-60.
- SIMONIAN, Ligia Terezinha Lopes. 2006. *Uma relação que se amplia: fotografia e ciência sobre e na Amazônia*. PAPERS do NAEA, 15(1):1-38.

Os santos públicos: Uma etnografia visual de afro-religiões e espaços públicos em Caruaru, Pernambuco

Hugo Wesley¹

Resumo: O presente recorte de uma pesquisa de campo iniciada a pouco menos de um ano e meio debruça-se sobre aquilo que entendo por um “vir a público”. Acompanhando os povos de terreiro de Caruaru a presente exposição tem por objetivo apresentar uma pequena mostra das manifestações religiosas afro-ameríndias que acontecem na cidade. Candomblé, Jurema, Quimbanda, Umbanda e Catimbó são algumas das religiões que acontecem nos mais de 120 terreiros espalhados pela cidade. Mais do que fotografar o rito em seu momento litúrgico/privado, me interessa aqui mostrar como a religião e seus agentes humanos (e mais que humanos) vem à público, como as pessoas se portam, como o amaci é carregado, como nós, humanos, acompanhamos os orixás, guias e mestres, e, sobretudo, que imagem de si essas pessoas gostariam de passar para que assim elas possam ser lembradas.

Palavras chave: Fotografia; etnografia visual; religiões afro-ameríndias; candomblé; antropologia

As religiões afro-ameríndias vem à público, mas nunca sem um propósito. Parte do calendário de comemorações públicas de Caruaru, agreste de Pernambuco, as intervenções urbanas organizadas junto às comunidades religiosas afro-ameríndias (em especial o Candomblé, Umbanda e Jurema Sagrada) formam hoje uma série de eventos cujas práticas mesclam religiões, entretenimento e participação política. Esses eventos são realizados pela comunidade afro-religiosa local, tendo por agentes de mediação a comissão inter-religiosa chamada “Associação dos Povos de Terreiro de Caruaru”(APTC), estes dizem respeito a celebrações ritualizadas que acontecem em espaço público no centro da cidade, onde há uma maior movimentação de pessoas.

¹ Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco; Mestre em comunicação pela Universidade Federal de Pernambuco. Membro do Observatório de Cultura, Religiosidades e Emoções e Núcleo de Estudos Críticos de Feminismos, Gênero, Consumo e Capitalismo (FEGECCAP). Bolsista FACEPE. hugo.wesley2@gmail.com

O presente ensaio visual diz respeito a um recorte de minhas pesquisas de graduação (Silva, 2022) e parte de meu doutoramento, e visa, aqui, mostrar como os ritos afro-ameríndios criado por essa comunidade saem da esfera privada e se apresentam publicamente diante de uma plateia secularizada (Rodrigues, 2014). Partindo, então, da compreensão que tanto os sujeitos não pertencentes às comunidades afro-religiosas quanto os povos de terreiros produzem uma presença pública para a religião (Casanova, 1994), ligando a ações conscientes do desejo pela recordação imagética e intervenções políticas (Martins, 2008; Collier Jr., 1973).

É importante ressaltar que a comunidade afro-religiosa de Caruaru apresenta singulares dinamismos quanto a seu culto (Silva, 2022; Silva 2023). Um mesmo terreiro abriga e pratica religiões distintas, mas complementares entre si, isto é, chama a atenção que ao longo do presente ensaio visual que é possível ver as mesmas pessoas nos encontros de Jurema Sagrada, Quimbanda e Candomblé e isso não acarreta nenhum tipo de prejuízo ao sujeito ou mesmo ao terreiro. Tratam-se não apenas de uma forma de tornar pública as relações estabelecidas com o terreiro e as religiões, mas de legitimar esse hibridismo vivido junto ao sagrado.

Ao longo do presente ensaio visual pode-se ver fotografias dos seguintes eventos: Roda de Jurema; Águas de oxalá e Roda de pretos velhos. Fotografias estas feitas ao longo dos anos de 2022 e 2023. Chama a atenção que as fotografias aqui expostas foram escolhidas por meus interlocutores. Em uma gostosa brincadeira de quem capta quem, eu, enquanto pesquisador, sou convidado a fazer as fotos, mas, no fim do processo são eles quem escolhem as que mais gostaram e é com elas que eles gostam de ser lembrados. Uma vez escolhidas as melhores memórias, compete a mim criar uma narrativa com elas, tal qual é vista aqui, na presente exposição. Trata-se, portanto, de uma brincadeira bastante conhecida na antropologia visual, criada por Mead e Bateson (in. Freire, 2006), mas que segue sendo uma experiência ainda hoje muito apreciada por nós.

Referências Bibliográficas

- CASANOVA, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University Chicago Press.
- COLLIER JR, John. 1973. *Antropologia Visual: a fotografia como método de pesquisa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

FREIRE, Marcius. 2006. *Gregory Bateson, Margaret Mead e o caráter balinês. Notas sobre os procedimentos de observação fotográfica em Balinese Character*. A Photographic Analysis. ALCEU, v.7. n.13:60-72.

MARTINS, José de Souza. 2008. *Sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Editora Contexto; 2 ed.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. 2014. *Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política*. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

SILVA, Hugo Wesley Oliveira. 2022. *Os santos e o público: etnografia visual da roda de preto velho de Caruaru, Pernambuco*. Recife, 117 : il., tab.

_____. *De Padrinho a juremeiro: breve percurso histórico da Jurema Sagrada em Caruaru*. 2023. Revista PATRIMÔNIO e Memória, v. 19, n. 1:65-82.

Paraíso apinhado: sobre outros enquadramentos dos Lençóis Maranhenses

Benedita Costa ¹

Resumo: Este ensaio visual é um recorte do conjunto de fotografias produzidas no âmbito de uma das etapas de trabalho de campo, realizada em julho de 2022, da minha pesquisa de doutorado sobre o processo de comodificação turística e estética da natureza no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses. Inspirada no trabalho fotográfico sobre turismo de Martin Parr e na perspectiva de Ingold (2008; 2015; 2022) sobre percepção do ambiente, acompanho turistas nos circuitos das lagoas *Azul* e *Bonita* e os registro em cenas que se contrapõem àquelas que são propagadas e vendidas como projeção do paraíso em uma natureza intocada (Diegues, 2008) como forma de refletir sobre enquadramentos e composições de imagens em áreas protegidas e sua relação com o espaço do viajante (Augé, 2012).

Palavras-chave: Lençóis Maranhenses; Imagens turísticas; Paisagem; Unidade de Conservação da Natureza; Turistas.

A composição das imagens dos *Lençóis Maranhenses* comumente projeta a ideia de paraíso configurado a partir de dunas, lagoas cristalinas, céu espetacular, sugerindo um lugar natural, vazio, óbvio (Barthes, 1990). Opera, assim, na construção de uma natureza prístina, simplificando ou apagando a existência humana das comunidades tradicionais que ali vivem, desconectando-a de questões político-econômicas relacionadas à sua própria produção enquanto destino turístico único.

Retratadas pelo olhar dos turistas, tais imagens, ajudam a consolidar um modelo de contato e consumo da natureza através da contemplação, ao mesmo tempo em que reforçam a ideia de uma natureza intocada (Diegues, 2008) para aquela unidade de conservação, criada em 1981, pelo Decreto Nº 86.060.

Produzidas no plano fotográfico, o enquadramento dessas imagens é marcado pela seleção de alguns elementos naturais – dunas, lagoas, céu azul e pôr do sol – que conferem

¹ Doutora em Ciências Sociais, docente do Instituto Federal do Maranhão *campus* São Raimundo das Mangabeiras. E-mail: benedita.costa@ifma.edu.br

um caráter cênico, e de performances e poses que se esforçam para exibir um apossamento exclusivo, dando a ideia de que estão sozinhos naquela imensidão.

Essas imagens-comuns que abarrotam as redes sociais e em outros sítios de busca nos possibilitam mirar, antropológicamente, a problemática da construção e reprodução de uma paisagem que vai se distanciando do existente e vivido cotidianamente pelas populações locais do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses – PNLM, e vai sendo desenhada como uma forma concluída e propícia à contemplação, quando se refere a um lugar turístico. Aqui percebemos a permanência histórica do sentido de paisagem como representação pictórica como cenário com elementos marcantes e fixos, confinando o mundo no âmbito de suas superfícies (Ingold, 2015; Cauquelin, 2007).

Diante disso, posiciono a minha câmera (Canon EOS Rebel T7) na direção dos turistas e os acompanho em dois dos passeios mais procurados do PNLM, que é o do *Circuito da Lagoa Azul e da Lagoa Bonita*, em Barreirinhas, com algumas perguntas na cabeça: o que não aparece nas cenas icônicas de turistas sozinhos em meio à vastidão de dunas e lagoas? Por que não aparece nas cenas o amontoado de outros que estão naquele lugar que se convencionou chamar de *paraíso*?

Dessa forma, o conjunto de fotografias desse ensaio, o qual intitulei de “paraíso apinhado” pode nos fazer perceber outras dimensões da reprodução das imagens que se forjam pelo olhar do turista, através de um certo enquadramento de *elementos naturais* – dunas alvas, lagoas de azul-turquesa e verde-esmeralda, céu azul e pôr-do-sol apoteótico –, de um *certo ângulo* – geralmente sozinho de frente para o horizonte e de costas para o espectador – e de um *certo plano* – panorâmico, com fundo infinito tecendo uma experiência de lugar que ficará na memória.

Inspirada no trabalho fotográfico sobre turismo de Martin Parr² e na perspectiva ingoldiana (Ingold, 2008; 2015; 2022) sobre percepção do ambiente registro outros enquadramentos da paisagem como forma de refletir sobre o movimento e a textura que se desenham por meio das caminhadas dos turistas que seguem em fila seu guia turístico, sarapintando no chão, linhas, marcas, fluxos e disputas que não aparecem nas imagens instagramáveis que não permitem o outro, pois é a celebração do eu sozinho a consumir a natureza. Paraíso apinhado não é bom para porta-retratos.

² A série fotográfica de Martin Parr é “The Last Resort”, de 1986. Ver Williams (2014).

Referencias Bibliográficas

- BARTHES, Roland. 1990. *O óbvio e o obtuso*. Trad. Isabel Pascoal. Lisboa: Edições 70.
- DIEGUES, Antônio Carlos. 2008. *O mito moderno da natureza intocada*. 3. ed. São Paulo: NUPAUB/USP; Ed. HUCITEC.
- CAUQUELIN, Anne. 2007. *A invenção da paisagem*. São Paulo: Martins Fontes.
- INGOLD, Tim. 2015. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. 2022. Linhas: uma breve história. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. 2008. Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano. *Ponto Urbe* [Online], n. 3, julho.
- WILLIAMS, Val. 2014. *Quando a fotografia é genial*. São Paulo: Gustavo Gili.

Por uma menoridade científica: ética do cuidado e produção científica na antropologia

Ana Paula Marcelino da Silva ¹

Resumo: Este ensaio apresenta um debate acerca da posição da antropologia no âmbito dos debates sobre a concepção de ciência, herança da modernidade. Como principal metodologia aplicada nos estudos antropológicos, a etnografia se encontra no cerne dessa discussão, visto que, desde as primeiras incursões - principalmente a partir da consolidação da observação participante como a principal forma de se fazer o trabalho etnográfico - se estabeleceu como principal viés empírico da *práxis* antropológica e instância liminar de formação de antropólogos e antropólogas ao longo da história da disciplina. Analisaremos as implicações práticas e teóricas da consolidação da etnografia como principal forma de produção de dados da antropologia e como essa prática científica está relacionada com as discussões éticas dos estudos sobre cuidado.

Palavras-chave: Antropologia. Etnografia. Ciência. Cuidado.

Introdução

A antropologia está pronta para assumir integralmente sua verdadeira missão, a de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento. (Viveiros de Castro, 2017)

O pensamento é o *locus* de produção de toda forma de interpretação do mundo. Atrelado ao exercício de pensar, dizer - não apenas no sentido de vocalizar palavras - algo sobre aquilo que se vê retroalimenta o sistema a partir do qual emergiram todas as ciências e formas de interpretação sobre o mundo. Aliás, a própria noção de ciência pode ser problematizada, principalmente se concentrarmos nossa análise no surgimento da noção de ciência consagrada pela era moderna (Stengers, 2002; Latour, 2013). A emergência da

¹ Doutoranda em Antropologia (PPGA/UFPB), pesquisadora participante do GRUPESSC - Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura e da Rede de Pesquisa Ecos da Pandemia. Membro da ABA - Associação Brasileira de Antropologia.

antropologia como ciência, como é sabido, possui estreita relação com o colonialismo europeu, que nada mais é do que uma espécie de deslocamento para o registro do empírico (ou real) do racionalismo.

Mas na esteira dessa forma de interpretação do mundo existe um componente nuclear e determinante: o método. Como herdeira desse arcabouço epistemológico, a antropologia também desenvolveu seus métodos de análise e interpretação, desde a varanda até o campo, consagrando a observação participante (Malinowski, 2018) como sua principal proposta metodológica, hoje popularizada em outras áreas. Mas entre os degraus que separavam a varanda da aldeia existem implicações de ordem metodológica e ética que têm banalizado o método etnográfico e diminuído de forma considerável a tensão (Cardoso de Oliveira, 1995) necessária para a própria manutenção da disciplina em seu ‘não-lugar’ entre os saberes que alcançaram o status de ciência.

Este ensaio trará algumas discussões sobre o estabelecimento do método etnográfico como principal meio para a produção de trabalhos na área de antropologia, além de discutir também quais as implicações da adoção ‘não-reflexiva’ desse método por boa parte dos trabalhos na área, tem viabilizado um uso ‘banalizado’ essa complexa ferramenta. Abordaremos também como isso tem reafirmado pressupostos e ações presentes na época em que a disciplina fazia parte do aparelhamento estatal que mantinha as condições de exploração nas colônias europeias. Além disso, serão discutidas as questões éticas implicadas na aplicação da etnografia, mesmo em sociedades complexas (Goldman, 1999), e apresentadas possíveis linhas de fuga a partir de um aporte teórico advindo de uma ética pensada pelos estudos sobre cuidado (Tronto, 1987; Mol, 2008).

Exotismo, Tempo e Etnografia

Thomas (1991), em *Against Ethnography*, aponta questões centrais para entendermos os motivos pelos quais a etnografia clássica ainda se mantém como principal ferramenta metodológica das pesquisas antropológicas, mesmo depois de anos de muita exploração de seus pressupostos práticos, como a observação participante. No texto, o autor aponta que a defesa da etnografia como principal método para representar - questão paradoxal inclusive com relação ao debate crítico atual sobre essa forma de representação - permanece compondo a diáde que sustenta a disciplina antropológica, juntamente com as formas de escrita e análise dos dados obtidos em campo.

Em contraposição a essas perspectivas situadas política e discursivamente, Thomas (1991) desloca o foco da crítica à questão do exotismo intrínseco à essas formas de

representação da alteridade, que funciona, segundo ele, como condição de possibilidade para a explicação da diferença cultural e, conseqüentemente, para a manutenção do exotismo no cânone da disciplina.

Although gestures are made toward the idea of common humanity and sometimes to cultural universals, the postulate operates at such an abstract level that it does not override the radical difference imputed to such people as the Balinese (and those works that actually are concerned with universals, for instance in cognition and language, are generally very marginal to a discipline dominated by the sensitivity of the local study). Accurate ethnography representation of stable and unitary cultures thus conveys the radical difference of other people, original practices and beliefs. It does not depict a succession of meanings and transpositions that make cultures partly derivative and mutually entangled. (Thomas 1991:309)².

Mas essa questão do exotismo não está restrita apenas aos trabalhos desenvolvidos fora do cerne da sociedade ocidental, pois podem ser identificadas também nas chamadas ‘sociedades complexas’ (Goldman, 1999), principalmente se concentrarmos nosso foco de análise nos denominados marcadores sociais da diferença. Para Goldman (1999), o objetivo não é a busca de universais - o que também é um objetivo característico da etnografia clássica - mas, por conta da própria complexidade das sociedades que estudamos, buscar uma ontologia social que permita fugir dos ‘grandes divisores’ (Goldman & Stolze 1999) e da lógica comparativa e atomista presente na concepção das sociedades e indivíduos como “objetos” de estudo da antropologia. Nesse sentido, o método etnográfico não estaria subjugado ao rastreamento da diferença - o que mais afasta que aproxima culturas com diferenças significativas -, mas buscaria também ‘lugares- comuns’ entre o/a antropólogo/a e seu ‘objeto’ de estudo, colocando, portanto, quem pesquisa e quem está sendo pesquisado dentro dos mesmos pressupostos ontológicos.

Em resposta a Thomas, Peirano (1993) entende que a biografia do pesquisador é um fator a ser considerado quando estamos analisando a tendência exotizante que o trabalho de campo etnográfico canônico, isto é, fundamentado principalmente a partir do Malinowski (2018), possui. Para a antropóloga, a etnografia é um método tão *sui generis* no âmbito científico, que impede a própria constituição de pressupostos canônicos e, conseqüentemente,

² “Embora sejam feitos gestos em direção à ideia de humanidade comum e às vezes a universais culturais o postulado opera em um nível tão abstrato que não substitui a diferença radical imputada a pessoas como os balineses(e aquelas obras que realmente se preocupam com universais por exemplo, na cognição e na linguagem, são geralmente muito marginais em relação a uma disciplina dominada pela sensibilidade do estudo local). A representação etnográfica precisa de culturas estáveis e unitárias transmite, assim, a diferença radical de outras pessoas, práticas e crenças originais. Não retrata uma sucessão de significados e transposições que tornem as culturas parcialmente derivadas e mutuamente emaranhadas”. (Thomas, 1991:p. 309, tradução minha).

o ensino desse método, em comparação às metodologias clássicas de outras ciências, como a Estatística.

Ora, a própria “banalização” do método etnográfico para outras ciências, como as ciências da saúde, por exemplo, prova justamente que Thomas estava certo em relação ao caráter exotizante da etnografia. A questão não é ‘ser contra’ ou ‘a favor’, no sentido de eliminar a etnografia do cerne da ciência antropológica, mas reconhecer que não é porque há de fato uma ‘aproximação com as pessoas e a realidade’, do ponto de vista empírico, que este deixa de ser um método contaminado pela herança representativista moderna. Além disso, os vários ‘usos’ do método etnográfico por outras áreas de estudo, partem do pressuposto de que esta seria a única via de eliminação da distância entre os indivíduos implicados (pesquisador e pesquisado), isto é, a distância e a frieza dos métodos tradicionais de análise não mais existiria, o que é não é bem o que acontece, conforme já apontamos.

Como sugere Thomas, uma solução possível seria, a partir do reconhecimento dessas questões e do trabalho crítico, colocar o antropólogo/a para fora do laboratório em que foi forjada a etnografia clássica e buscar compreender os indivíduos sem estabelecer uma distância (a alteridade) entre nós, os cientistas, e eles, nossos objetos de estudo.

Aliás, o próprio conceito de ‘objeto’, característico da produção representacional precisa ser analisado, visto que também é um dos pilares nos quais se sustenta esse modo de fazer ciência. Ingold (2012), a partir da metafísica heideggeriana, propõe uma diferenciação entre objetos e coisas para superar a dualidade “sujeito-objeto” estabelecida. O autor explica que os objetos são “um fato consumado” (Ingold, 2012:29) que nos aparece já limitado e estático, e que não permite que o observador faça parte daquilo que está sendo observado. Já as coisas, segundo Ingold, são “um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam”, sendo a observação parte da coisa e não externa à ela. Ora, essa diferenciação - entre coisa e objeto - proporciona justamente alcançar aquilo que Thomas (1991) havia proposto para que a antropologia pudesse “fugir” de seu caráter exotizante, visto que o/a antropólogo/a comporia um mesmo todo, eliminando distâncias e produzindo conhecimento “com” o mundo (e não a partir de fora dele).

Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião. Nós participamos, colocou Heidegger enigmaticamente, na coisificação da coisa em um mundo que mundifica. Há decerto um precedente dessa visão da coisa como uma reunião no significado antigo da palavra: um lugar onde as pessoas se reúnem para resolver suas questões. Se pensamos cada participante como seguindo um modo de vida particular, tecendo um fio através do mundo, então talvez possamos definir a coisa, como eu já havia sugerido, como um “*parlamento de fios*” (Ingold, 2007b, p. 5). Assim concebida, a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios

constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas *vazam*, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas. (Ingold, 2012:29)

Obviamente, há inúmeros outros fatores que devem ser considerados, como a produção acadêmica e questões éticas, além da própria reestruturação do pensamento, ou ‘descolonização permanente’, como quer Viveiros de Castro (2018). Mas o fato é que apenas uma disciplina cujo método é atravessado pela realidade dos acontecimentos, seria capaz de promover uma nova revolução no pensamento, como a que foi feita aos moldes copernicanos e, nesse sentido, questionar, como fez Ingold, a própria relação/dualidade ‘sujeito – objeto’, dada a sua importância na construção do método científico clássico.

Finalmente, é preciso apontar para um debate-chave nesse contexto de análise do método etnográfico: a construção da temporalidade nas pesquisas etnográficas. Para Fabian (2013), a naturalização do espaço-tempo, herança da estética transcendental moderna, promove a universalização de uma cronologia que, por sua vez, produz um referencial a partir do qual toda narrativa antropológica é constituída. O autor explicita como mais esse constituinte da epistemologia moderna, que fora dispersada entre todas as ciências, - o Tempo - funciona para reforçar a distância já promovida pela alteridade, ou seja, criar mais uma forma de distanciamento entre o Eu e o Outro: a negação da coetaneidade (Fabian, 2013). Fabian explica que essa expressão significa “uma persistente e sistemática tendência em identificar o(s) referente(s) da antropologia em um Tempo que não o presente do produtor do discurso antropológico” (Fabian, 2013:67).

Fabian (2013) explica ainda que, se deslocarmos nosso olhar para outros mecanismos de interpretação do mundo, como os existenciais, retóricos ou políticos, perceberemos como o alocronismo é a principal forma de criar distâncias - físicas, morais, existenciais, científicas etc. -, justamente em uma disciplina que tem como pressuposto “descer” ao mundo das pessoas e das coisas (Latour, 2012) para produzir um conhecimento mais próximo e comum, eliminando a representação.

Deixe-me explicar. Por um lado, os etnógrafos, especialmente aqueles que adotaram abordagens comunicativas (e isso inclui a maioria dos etnógrafos de valor), sempre reconheceram a coetaneidade como uma condição sem a qual quase nada poderia ser jamais apreendido sobre outra cultura. Alguns lutaram conscientemente com as categorias que nosso discurso utiliza para remover outros povos de nosso Tempo. Alguns necessitam de pausas nessa luta - ver o diário de Malinowski; alguns concederam uma expressão poética àquilo que representa essencialmente um ato epistemológico - ver o tipo de literatura antropológica exemplificado por meio de *Forest People*, de Turnbull, e de *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss. Quando se trata de produzir discurso antropológico nas formas da descrição, análise e conclusões teóricas, os mesmos etnógrafos com frequência esquecerão ou negarão suas

experiências de coetaneidade com os povos que estudaram. Pior, eles vão falar continuamente de suas experiências com invocações ritualísticas sobre a “observação participante” e o “presente etnográfico”. No final, organizarão seus textos por meio de categorias de Tempo Físico ou Tipológico, ainda que só por receio de que, de outro modo, seus relatórios possam ser qualificados como poesia, ficção ou propaganda política. (Fabian, 2013:69).

Em síntese, o problema colocado por Fabian - a questão da negação da coetaneidade - sintetiza de forma bastante nítida que a etnografia funcionou, e ainda funciona, como um instrumento metodológico de promoção das diferenças e de afastamento entre os/as antropólogos/as e seus/suas interlocutores/as. Nesse sentido, até que ponto poderíamos falar em “observação participante” se, mesmo descendo os degraus que separaram o mundo e varanda, e se mesmo compartilhando o mesmo tempo-espço, insistimos em nos posicionar como promotores de uma análise sobre os outros, excluindo-nos, portanto? A questão não parece biográfica, como quer Peirano (1993). Aliás, esta é uma situação paradoxal, visto que, ao mesmo tempo em que nos colocamos do lado de fora da análise, representamos o que vimos, ouvimos ou sentimos, a partir de nossas próprias categorias temporais e espaciais. A solução, explica Fabian, seria um compartilhamento do Tempo entre pesquisador e pesquisado, o que possibilitaria a escrita a partir de uma pesquisa empírica realmente produtiva (Fabian, 2013:103).

Conforme observou Bensa (1996), o tempo (ou da negação da coetaneidade) na antropologia está relacionada a uma característica da ausência de datação dos trabalhos produzidos. Essa ausência, que esconde a falta de datação histórica por trás da máscara do consagrado “presente etnográfico”, omite tanto o tempo histórico do/a pesquisador/a quanto das sociedades pesquisadas em nome de uma sistematização que representaria de forma exemplar o funcionamento daquele grupo estudado, não permitindo a distinção entre o atual e o antigo tampouco considerando as experiências individuais das pessoas.

Um tal objetivismo tem o mérito, como esperava Durkheim, de “explicar os fatos sociais por outros fatos sociais” e de apreender o espaço social não como um continuum uniforme, mas por intermédio de suas articulações. Ele apresenta contudo o inconveniente de toda teoria das correspondências: elas não ajudam a entender o encadeamento histórico das transformações sociais nem o papel singular que nele pode desempenhar cada indivíduo. A dificuldade só pode ser superada pelo recurso à noções de estratégia e de trajetória, que restituem a margem de manobra dos atores e permitem seu sentido. (Bensa, 1996:49).

É justamente neste ponto que Bensa (1996) propõe a ‘micro-história’ como uma alternativa para o problema da ausência de período histórico dos trabalhos antropológicos, pois “os estudos micro-históricos nos dão uma consciência aguda do tempo curto, aquele que os homens acionam efetivamente em suas vidas” (Bensa, 1996:62). Essa ‘descida ao

ordinário' (Das, 2020), ou seja, aquilo que de fato interfere na vida dos indivíduos, permite a produção de um conhecimento também 'macro-histórico' e universalizante.

A Antropologia como uma ciência “menor”: alguns apontamentos sobre a ética do cuidado

Antes de adentrarmos à questão enunciada no subtítulo é preciso atentarmos para a observação de Ingold (2015): “antropologia não é etnografia”. Até o momento, discutimos como o método etnográfico alavancou o estatuto da Antropologia como ciência. Entretanto, nesse percurso está implícito um processo de “metonímia epistemológica” que por vezes deixa margem para uma confusão conceitual entre a ciência e seu método. Como bem diferencia Ingold (2015):

O objetivo da Antropologia é, creio eu, o de buscar um entendimento generoso, comparativo, não obstante crítico, do ser humano e do conhecimento em um mesmo mundo no qual todos nós habitamos. O objetivo da etnografia é o de descrever as vidas das pessoas que não nós mesmos, com uma precisão e uma afiada sensibilidade através da observação detalhada e da experiência da primeira mão. (Ingold, 2015:1).

Estabelecida a distância de análise - essa realmente necessária - entre a ciência e seu método, surgem algumas implicações. Primeiramente, explica o autor, o objetivo não é valorar uma em detrimento da outra, tampouco negar que estas sejam dependentes, mas observar que são tarefas com objetivos diferentes.

Para o autor, a antropologia seria, portanto, um estudo com pessoas e não de (ou sobre) elas, sem abandonar questões de ordem essencialmente filosóficas, como as noções de Pessoa ou o arcabouço de moralidades que faz parte de determinado grupo de pessoas. Essa perspectiva dialoga justamente com a pretensão de Fabian (2013) de afirmação de uma coetaneidade entre pesquisadores e pesquisados, sobretudo porque inclui o/a pesquisador/a como parte daquele mundo e não um mero instrumento de observação e produção de narrativas sobre a práxis. Esses dois investimentos, por sua vez, promoveriam um deslocamento do estatuto científico da antropologia, visto que “uma filosofia com pessoas dentro” (Ingold, 2015) estaria sendo feita em tempo e espaço semelhantes, sem distinção (ou distância) entre pesquisadores e pesquisados. Mas essa descaracterização ou perda dos critérios para ser considerada um conhecimento científico, que, como já vimos, estão implícitos na Antropologia, principalmente por causa da etnografia clássica, conduziria a disciplina para qual parte do universo científico?

Para além de Kuhn (2017) e das diferenças entre *hard sciences* e *soft sciences*³, uma ciência, tal qual concebida pela modernidade, seria um conhecimento sistemático (não apenas empírico) sobre o mundo. Foi justamente o principal empreendimento de Kant (2015) na *Crítica da Razão Pura*, em relação à Metafísica. Assim como já havia acontecido com as Ciências Naturais, principalmente a Física, e a Lógica, o filósofo alemão almejava elevar a Metafísica ao status de ciência, promovendo a sistematização do conhecimento apriorístico. Tudo isso ventilado pela pretensão de “retirar o sujeito de sua menoridade”, isto é, promover sua capacidade de fazer uso de seu próprio entendimento (Kant, 2008). *Sapere Aude!* E assim foi sendo constituído o imaginário científico na modernidade.

Retornando à questão colocada - a de qual seria o status de uma antropologia coetânea e implicada - surgiria daí ‘uma ciência menor’, não apenas no sentido proposto por Viveiros de Castro (2018)⁴, mas também no sentido de promover um novo modelo de ciência que romperia com o paradigma moderno sem, no entanto, abandonar em parte este mesmo paradigma, isto é, reafirmar a necessidade de um modelo de ciência?

Silva (2021), a partir de reflexões feitas sobre uma etnografia realizada com profissionais de enfermagem durante a pandemia de Covid-19, aponta para a necessidade de não reforçarmos determinados pressupostos etnográficos, como a necessidade de realização de um trabalho de campo presencial, sem antes considerarmos o contexto em que estão inseridos pesquisador e pesquisado(s). Para isso, é preciso mobilizar outros pressupostos e analisar os possíveis desdobramentos da situação, antes de reproduzir uma metodologia consagrada. Ora, foi justamente o ineditismo colocado pela pandemia que possibilitou essa reflexão, dada a impossibilidade de realizar trabalho de campo presencial naquele momento, visto que representava um risco para todos os sujeitos implicados.

É certo que já existiam outros trabalhos sobre outras formas de se fazer etnografia, como a etnografia virtual (Hine, 2015), mas o que foi apontado por esse trabalho, dada a situação emergencial, foi a reafirmação das características que deram origem ao chamado ‘mito do antropólogo-herói’ (Fleischer, 2007), que cria, principalmente no momento da

³ Kuhn (2017) estabelece uma diferença de ordem epistemológica e metodológica entre as chamadas *hard sciences* (ou ciências duras) e *soft sciences* (ou ciências moles). Para o filósofo, as ciências da natureza, considerado o seu rigor metodológico desde a era moderna, representam o primeiro grupo, já as ciências humanas e sociais representariam o segundo, respectivamente.

⁴ Em homenagem a Gilles Deleuze e Félix Guattari, autores de *O Anti-Édipo*, Viveiros de Castro esboça a ideia de um livro que deveria se chamar ‘O Anti-Narciso: Da antropologia como uma ciência menor’, que trataria das tensões conceituais que atravessa a disciplina. Entretanto, o antropólogo declina da ideia, pois “o menor descuido retórico de sua parte poderia transformá-lo em mais uma clássica enfiada de bravatas nada anti-narcísicas a respeito da excelência das posições nele professadas” (2018:p. 19). *Metafísicas Canibais* é um livro sobre esta “obra imaginária”. Nesse sentido, a antropologia como uma ciência menor seria uma disciplina epistemológica e politicamente diferenciada, visto ser uma ‘teoria-prática da descolonização permanente do pensamento’ (2018: p. 20), questionando a teoria do conhecimento consagrada pela modernidade.

formação acadêmica certas exigências (ou ritos de passagem), dentre eles, o de que o trabalho de campo feito de forma presencial teria uma relevância maior em comparação àqueles produzidos de outras formas. Nesse sentido, é possível, inclusive, ir além das questões de diferenciação entre Antropologia e Etnografia apontadas por Ingold (2015) e sobre as quais já comentamos.

Todavia, a questão é, sobretudo, de ordem ética. Em um contexto em que o afastamento físico representava a forma mais efetiva de cuidado, para ambos os lados envolvidos, foi preciso realocar a etnografia ao contexto em que estavam inseridos os objetivos da pesquisa. No caso do exemplo em comento, além dos impedimentos oriundos de órgãos sanitários e conselhos de pesquisa, além dos riscos de contaminação e espalhamento do vírus, havia também um dilema ético bastante claro: até onde é possível ir em nome da produção de nossos trabalhos?

É aqui que os estudos sobre a chamada ética do cuidado se cruzam com os pressupostos canônicos do fazer científico. Proposta inicialmente por Gilligan, a ética do cuidado seria mobilizada majoritariamente por mulheres, quando consideradas suas experiências diante de indagações a respeito de quais os aspectos morais determinantes para agir em determinadas situações (Tronto, 1987). Essa forma de agir (ou de vivenciar experiências no mundo) era inversa ao que ela chamou de “ética da justiça”, mobilizadas nas experiências vivenciadas por homens, que haviam sido analisadas por Kohlberg e tomadas como universais. Nesse sentido, como aponta Tronto (1987):

Su argumento provee un relato psicológico de desarrollo referido a por que muchas veces las declaraciones de las mujeres sobre la moralidad son expresadas en términos de cuidado, pero su enfoque deja muchas cuestiones no exploradas. Al sugerir que una ética del cuidado se relaciona con el género, Gilligan descarta la posibilidad de que la ética del cuidado sea una ética creada en la sociedad moderna por las condiciones de subordinación. Si la ética del cuidado se separa del asunto del género, surge una gama más amplia de opciones. Son opciones que cuestionan el lugar del cuidado en la sociedad y la vida moral, además de cuestionar la adecuación del modelo de desarrollo cognitivo de Kohlberg⁵. (Tronto, 1987:3).

Apesar de serem afirmações muito amplas e de partirem de propostas científicas diferentes, já que tanto Gilligan quanto Kohlberg eram psicólogos, as observações oriundas

⁵ “Seu argumento prova um relato psicológico de desenvolvimento relacionado ao fato de que muitas vezes as declarações das mulheres sobre a moralidade são expressas em termos de cuidado, mas sua abordagem deixa muitas questões não exploradas. Ao sugerir que uma ética do cuidado está relacionada ao gênero, Gilligan descartou a possibilidade de que a ética do cuidado seja uma ética criada na sociedade moderna pelas condições de subordinação. Se a ética do cuidado for separada do assunto do gênero, surge uma gama mais ampla de opções. São opções que questionam o lugar do cuidado na sociedade e a vida moral, além de questionar a adequação do modelo de desenvolvimento cognitivo de Kohlberg”.(Tronto,1987: p. 3, tradução minha).

dos estudos sobre ética do cuidado dizem muito a respeito do modelo científico canônico, surgido na modernidade. Podemos considerar ainda que esses estudos não contemplam a multiplicidade das sociedades, reproduzindo o modelo de negação da coetaneidade (Fabian, 2013).

Se concentrarmos nosso foco de análise para o gênero como fator determinante para o surgimento de propostas éticas que se opõem - a de ética do cuidado e a de ética da justiça - perceberemos que o que está em jogo é a própria forma como o que seria ou não científico (ou mais científico que) foi sendo estabelecida. Voltemos ao caso da etnografia.

O modelo metodológico baseado na observação participante é bastante devedor de uma tradição que pode ser identificada em várias outras ciências, conforme já comentamos. Se o arcabouço filosófico que sustenta esse modelo está baseado na suposição de que haveria uma moral universal que deveria ser adotada por todas as pessoas - como se não existisse também uma noção de Pessoa implicada nisso, por exemplo -, essa moral, por sua vez, apontaria para questões ontológicas e éticas que também são questionadas nos estudos sobre gênero (Butler, 2003; Rubin, 2017) e no próprio cânone da antropologia (Mead, 2009). Nesse sentido, é possível questionar se uma etnografia e uma antropologia baseadas em lógicas éticas diferentes da ética da justiça, que parte de uma moral universalizante, fariam da antropologia uma ciência “menor” em relação às outras.

No caso da mobilização de uma lógica do cuidado - também universalizante em parte, mas que não retira completamente a multiplicidade das sociedades e dos indivíduos de suas considerações - seria ainda possível falar em alteridade? No âmbito dos estudos sobre cuidado (Tronto, 2020; Hirata & Guimarães, 2020) apontam que o cuidado, além de ser polissêmico, parte de situações relacionais, ou seja, necessariamente, duas ou mais pessoas estão implicadas na situação. Todavia, além de relacional, situações de cuidado desvelam a vulnerabilidade e a interdependência das pessoas. Se a alteridade mobiliza a diferença, a interdependência, por sua vez, mobilizaria uma dependência recíproca das subjetividades implicadas nas relações, no caso, de relações em que o cuidado seria o fator determinante, não uma lógica baseada na justiça.

Considerações finais

O caso da realização de trabalho etnográfico em contexto pandêmico é um bom exemplo, visto que, mesmo que baseada na consideração dos riscos do contato físico, a relação de cuidado já existia, independentemente de como a relação com os interlocutores poderia acontecer. Obviamente, o estabelecimento da diferença e a consideração da variedade

de culturas e modos de existência são fundamentais para o reconhecimento das pessoas, mas há o risco do exotismo.

Repensando conceitos, redesenhando estratégias de produção do conhecimento, passando a ser ou não “uma ciência menor”, a antropologia parece mesmo apresentar elementos fundamentais para deslocar diversos pilares do arcabouço que sustenta a lógica cientificista contemporânea, dada a sua constante necessidade de se reinventar diante das situações que surgem durante a produção antropológica e etnográfica.

Referências Bibliográficas

- BENSA, Alban. 1996. “Da micro-história a uma antropologia crítica”. In REVEL, J. (Org), *Jogos de Escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV.
- BUTLER, Judith. 2003. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1995. *Antropologia e a crise nos modelos explicativos*. ESTUDOS Avançados, ano 9, vol.25:213–228.
- DAS, Veena. 2020. *Vidas e Palavras: A violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp.
- FABIAN, Johannes. 2013. *O Tempo e o Outro: Como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Editora Vozes.
- FLEISCHER, Soraya; BONETTI, Aline. 2007. *Etnografia Arriscada: Dos limites entre vicissitudes e “riscos” no fazer etnográfico contemporâneo*. TEORIA & Pesquisa, ano 19, vol.1:07–17.
- GOLDMAN, Márcio. 1999. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- GOLDMAN, Márcio. STOLZE DE LIMA, Tania. 1999. “Como se faz um grande divisor?” In GOLDMAN, Márcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- HINE, Christine. 2015. *Por uma etnografia para a internet: transformações e novos desafios*. [Entrevista concedida a] Bruno Campanella. MATRIZES, São Paulo, vol.9 - Nº 2 jul./dez.
- HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya. 2020. *O gênero do cuidado: desigualdades, significações e identidades*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- INGOLD, Tim. 2015. “Antropologia não é etnografia”. In Ingold: *Estar vivo: ensaios em movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes.

- _____. 2012. *Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais*. HORIZONTES Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37:25-44, jan./jun.
- KANT, Immanuel. 2015. *Crítica da Razão Pura*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- _____. 2008. Resposta à pergunta “O que é Iluminismo?”. In *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- KUHN, Thomas. 2017. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- LATOUR, Bruno. 2013. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34.
- _____. 2012. *Reagregando o Social: Uma Introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 2018. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Ubu Editora.
- MEAD, Margareth. 2009. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- MOL, Annemarie. 2008. *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. Routledge.
- PEIRANO, Mariza. 1993. *A favor da etnografia*. ANUÁRIO Antropológico, ano 17, vol. 1:197–223.
- RUBIN, Gayle. 2017. *Políticas do Sexo*. São Paulo: Ubu Editora.
- SILVA, Ana Paula Marcelino da. 2021. Em direção à minoridade etnográfica: da ruptura epistemológica à ética do cuidado. Anais do II Seminário Interno do Projeto Antropocovid. João Pessoa: PPGA/UFPB.
- STENGERS, Isabelle. 2002. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.
- THOMAS, Nicholas. 1991. *Against Ethnography*. Cultural Anthropology, American Anthropological Association. Vol. 6, №3 (Aug., 1991):306–322
- TRONTO, Joan. 2020. *Riesgo o cuidado?*. Buenos Aires: Editora Fundación Medifé.
- _____. 1987. “Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado”: In JOURNAL of Women in Culture and Society, vol 12, University of Chicago.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2018. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora.

Um breve estudo sobre o ressentimento na sociedade brasileira: de revolta submissa à potência transformadora

Thiago Vinícius dos Anjos ¹

Resumo: Este ensaio acadêmico fala sobre alguns aspectos da emoção ressentimento e suas interfaces dentro da sociedade brasileira; para isso, entende-se o fenômeno “emoção” como um sistema relacional de fatores (Röttger-Rössler, 2008). A metodologia utilizada para a construção do ensaio parte de uma síntese científica reflexiva e de pesquisa bibliográfica (Campos, 2015). Com o trabalho, percebeu-se duas grandes visões sobre o ressentimento na pesquisa antropológica: a que o encara enquanto reflexo da passividade e ambivalência e a que percebe um potencial político capaz de mobilizar transformações sociais. Percebeu-se que o “ressentimento” por si só não é revolucionário no “sentido radical da ação política”, visto que pode favorecer uma postura passiva ou conservadora. Ainda assim, a dimensão emocional é parte central no processo de definição e priorização de assuntos a serem inseridos na agenda pública, indicando a importância de desenvolver mais estudos a fim de perceber as formas como o ressentimento impacta nos grupos violentados e como pode possibilitar a reintegração e os movimentos pela justiça social.

Palavras-chave: Antropologia das Emoções; Ressentimento; Emoção; Justiça social; Brasil.

Introdução

A emoção ‘ressentimento’ é definida pelo Dicionário Aurélio como “ato ou efeito de ressentir-se; re-sentir; verbo transitivo direto; sentir novamente, sentir profundamente, magoar-se muito com; mostrar-se ofendido, melindrar-se, magoar-se etc.” (Ferreira, 2004).

Na pesquisa antropológica, é possível perceber duas distintas percepções sobre o ressentimento: uma perspectiva negativa, destacando sua ambivalência e passividade como algo a ser superado (Kehl, 2005; 2007), e outra que avista um potencial político intrínseco

¹ Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Atualmente é Agente Administrativo Escolar da Prefeitura do Recife, Secretário do Instituto Internacional Despertando Vocações e Assistente Editorial do International Journal of Education and Teaching. Já atuou como Educador Socioemocional, onde nutriu interesse de pesquisa em Sociologia da Educação, Espiritualidade, Pesquisa Social, Avaliação da Aprendizagem e Emoções. E-mail: thiagovinicius.anjos@ufpe.br

capaz de mobilizar mudanças no pacto social (Grin, 2012; 2013). Isto posto, abordarei o ressentimento em uma perspectiva que entenda o fenômeno “emoção” como um sistema relacional de fatores (Röttger-Rössler, 2008:182), vislumbrando relacionar e contextualizar os aspectos socioculturais com o sistema afetivo em que o indivíduo se encontra.

Conforme Lutz (*apud*. Rezende e Coelho, 2010:20), a etnopsicologia é o conjunto de ideias locais sobre a vida emocional ou emoções específicas, sistema de conhecimentos que define e explica o que é a pessoa - seus atributos, reações, modo de se relacionar. Partindo desse conceito, ainda segundo Lutz (2010) a etnopsicologia ocidental moderna — plano de fundo da construção ensaio — é baseada na dicotomia corpo (dimensão emocional) e mente (dimensão racional), busca controlar e reprimir as emoções.

Sobre as emoções, com base na filósofa Alison Jaggar, seria impossível construir uma única explicação viável que inclua esses fenômenos aparentemente tão diversos, refletindo ainda que não se tem acesso às emoções pessoais ou às dos outros de forma independente, sendo elas sempre mediadas pelo contexto que estão inseridas. É equivocado pensar em emoções como pré-sociais, instintivas, visto que as dimensões culturais constroem compreensões e maneiras socialmente diferentes sobre o que são e como expressá-las; sendo assim, a experiência individual é simultaneamente social (Jaggar, 1988:165).

Segundo Röttger-Rössler (2008), na pesquisa antropológica, é possível perceber dois posicionamentos teóricos acerca das emoções: o primeiro, entendendo-a como constituinte biológico influenciado por fatores culturais, apontando à existência de emoções básicas ancoradas à “programas de afetos” distintos, face às movimentações feitas por estímulos; e o segundo, como construções sociais, avaliações e julgamentos concebidos na cultura. Este trabalho parte de uma concepção que entende a emoção como um sistema dinâmico e vivo de fatores simultaneamente biológicos, individuais e socioculturais, cabendo à Antropologia a tarefa básica de estudá-los (*ibidem*, 206-207).

Se tratando de uma síntese científica de menor aprofundamento, será utilizado para este trabalho o gênero ensaio, buscando refletir e se posicionar sobre a temática abordada, dada a sua possibilidade metodológica para estudantes do ensino superior ao desenvolvimento de “um processo significativo de construção do conhecimento e não apenas de reprodução do conhecimento, já que possibilita reflexão e avaliação crítica” (Campos, 2015:05).

Para tal, será dividido em três partes: Introdução, que explica os objetivos e estrutura metodológica do presente ensaio acadêmico e define os estudos antropológicos que dão base aos entendimentos do fenômeno “emoção” nesta obra; o Desenvolvimento, subdividido nos

tópicos que abrangem a abordagem do “Ressentimento como emoção” e o “Ressentimento na sociedade”; e as Considerações Finais.

Ressentimento como emoção

Os estudos trazidos por Grin (2012; 2013) sobre o ressentimento, trata-o como uma espécie de manifestação da categoria da vítima, dos fracos e oprimidos, podendo ter como efeito a promoção de revoltas sociais na medida em que os “ressentidos” atribuam aos seus valores um senso moralmente maior. Por outro lado, a psicanalista Monica Kehl percebe o ressentido como “um nostálgico da inocência perdida, um que se recusa a sujar as mãos no jogo bruto da vida e que suspira, inconformado, porque o mundo não está à altura de suas altas pretensões” (Kehl, 2005:163).

A partir disso, segundo Kancyper (*apud.* Kehl, 2007:24), o ressentimento, sinônimo do rancor, poderia ser definido como uma lembrança amarga de uma injúria particular que se deseja tirar satisfações. Na Psicologia Clínica, o ‘re-sentir’ estaria associado ao remoer sentimentos e repeti-los, o que o pensamento freudiano chamaria de ‘Princípio do Prazer’ (Kehl, 2007:26).

É possível ainda refletir sobre o ressentimento numa forma contraintuitiva, abordando o sentimento como virtude moral, como mostrado no caso de Jean Améry, sobrevivente da Shoá, que passou por uma experiência de extrema violência (Grin, 2013). Nesse sentido, o ressentimento seria “capaz de comunicar um protesto contra o esquecimento, um protesto contra a representação social da realidade tratada como um ‘processo fisiológico de cicatrização de feridas’” (Grin, 2013:01), como direito individual e marcador de resistência das vítimas que ainda não acreditam no perdão.

O ressentimento surge nos casos onde as desigualdades são percebidas como injustas dentro de uma determinada ordem, manifestando “a insatisfação dos grupos ou classes para quem as promessas de igualdade de direitos entre todos os sujeitos nascidos na modernidade não se cumpriram como era esperado” (Kehl, 2005:167). Sendo assim, o ressentido pode ser visto como uma espécie de conservador, uma vez que em sua “revolta submissa” deseja a ordem na medida em que possa tirar proveito dela. Essa revolta, afirma Bourdieu (*apud.* Kehl, 2005:165), não é simplesmente apenas um mecanismo de defesa, mas também impede o confronto do indivíduo com seu opressor.

Nietzsche aponta que o ressentimento seria característico à pessoas fracas, masoquistas e covardes, que “ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, (...), do não esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria” (Nietzsche, 2009:30), pois, ao se colocar em posição de vítima, veem o “mal” em tudo o que os fere. Assim,

(...) imaginemos "o inimigo" tal como o concebe o homem do ressentimento - e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu "o inimigo mau", "o mau", e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um "bom" - ele mesmo!... (Nietzsche, 2009:31).

Fundada em Freud, Kehl (2005:164) traz ainda a visão do ressentido como “covarde moral”, sujeito que recua ao seu desejo em nome da preservação do eu narcisista, não aceitando desagравos do mundo que insiste em cobrar suas próprias queixas. Ressalta ainda que o ressentimento pode se tornar uma constelação ambivalente de afetos, englobando sentimentos de ira, inveja, queixas e vingança: para Max Scheler, um "envenenamento psicológico”. Condenado moralmente, nenhum indivíduo gostaria de ser reconhecido como ressentido, não impedindo que certas manifestações camufladas sejam valorizadas e confundidas à pureza moral dos que possuem uma “sensibilidade privilegiada”.

Esse mecanismo de contenção dos sentimentos ditos negativos por vezes deslegitima e nega às vítimas sua forma de protesto através da subversão ao “dever” do perdão. Citando Derrida em sua crítica à “mundialização do perdão”, Monica Grin reflete que um perdão dado em nome de uma causa, não poderia ser considerado perdão (Grin, 2013); pode-se então pensar o ressentimento como, na verdade, um protesto contra a submissão ao “dever” do perdão, uma virtude moral, sentimento lógico fruto da consciência coletiva ou individual que rompe à ideia de estabilidade, ordem social e uma falsa prioridade moral pautada no apagamento das mobilizações genuínas de injustiça e enfrentamento.

Partindo do princípio que esta esteja imersa em queixas e lástimas, a vítima tende a calar-se e ficar presa no evento traumático sofrido, ainda que haja a necessidade de falar; neste seguimento, para a antropóloga Myriam Jimeno, é justamente “os movimentos de vítimas [que] transcendem a ideia estabelecida sobre sua passividade e agenciam a sua própria participação em uma tentativa de romper as barreiras — legais, institucionais, de interesses criados — a respeito do seu reconhecimento e reparação” (Jimeno, 2010:104). Essa natureza faz possível que as divisões ideológicas e sociológicas possam ser recolhidas e se tornar instrumento político ao tomar poder da palavra diante de um “momento antiestrutura”.

O ressentimento na sociedade

Na sociedade brasileira, o ressentimento tem gênese na tradição paternalista e cordial de mando que remonta à colonização e formação histórica brasileira, mantendo as relações de subordinação entre os indivíduos em uma dependência filial e servil em relação às autoridades (Kehl, 2005:163). Para a autora,

O ressentimento social no Brasil é a expressão da frustração generalizada diante do fracasso dessa delegação infantil de poder. É fruto da covardia — não propriamente moral, mas política — que nos leva a recuar da tensão inevitável que perpassa as relações entre as classes, em troca do gozo propiciado pelo modo sensual de exploração dos corpos e aliciamento das consciências. (Kehl, 2005:177).

Partindo desse pressuposto, é possível visualizar que um impulso agressivo, não efetivado e reprimido, tem como “solução” a culpa atribuída, desmobilizando possíveis estratégias de justiça e reparação. Assim, o ressentido teria, de alguma forma, um certo prazer cômodo em se abster. Neste seguimento, a psicanalista Maria Rita Kehl destaca que “há várias maneiras de lidar com o ressentimento – a vingança, a criação intelectual, o humor, o perdão, o recalque/sintomas são alguns exemplos disso” (Kehl, 2007:13). Portanto, nem toda rebelião está associada ao ressentimento, visto que por vezes se tornam apenas tentativas de solucionar os conflitos entre os sentimentos de insatisfação e a subordinação.

Agravado pelo paternalismo, ressentimento está na contramão da política e não representa, necessariamente, uma mudança de posição nas relações de poder e injustiças, pois é limitante em relação ao fortalecimento social e o apropriamento da posição de agente transformador na vida social. Neste seguimento, o ressentimento pode ser visto como “fruto da combinação entre promessas não cumpridas e a passividade que elas promovem”, sendo os ressentidos “aqueles que abriram mão de sua condição de agentes da transformação social para esperar por direitos e benesses garantidos por antecipação” (Kehl, 2005:180).

Marcado pelo “imperativo da felicidade” (Kehl, 2005), o brasileiro embora não se considere um povo ressentido, é possível perceber nas linguagens irônicas e queixosas as críticas às desigualdades e injustiças sociais atribuídas sempre ao outro, ou seja, ainda que exista a possibilidade de superá-las, a posição de vítima cumpriria um papel de desmobilização. A autora reflete que o brasileiro tem medo de “parecer ressentido”, acreditando que “perdoar” o inimigo seja o correto, “mas o ressentimento, afeto que não ousa

dizer seu nome, se esconde justamente nas formações reativas do esquecimento apressado” (Kehl, 2005:173).

A filósofa Hannah Arendt (*apud*. Grin, 2013:03), acredita que o ressentimento ameaça as condições políticas ideais à vida humana, que garante sua longevidade por meio da promoção do perdão. Ou seja, orientado para a vingança, inviabilizaria a comunidade política e sua capacidade de agir com o outro, que precisa da ideia de reciprocidade e perdão para estabilizar incertezas do futuro (Grin, 2012).

Nessa visão, se ressentir e nutrir de sentimentos de mágoa e rancor dentro de um grupo ou sociedade poderia desestabilizar o espaço público, livre e plural, resultando em prejuízos na ação política, pois, entendendo tal emoção como ditada pela memória coletiva, embora possa fortalecer as lutas contra as injustiças, alguns atos não seriam capazes de passar pelo perdão, devido ao seu caráter desumano.

Visto como fruto da memória e da emoção coletiva, o ressentimento é capaz de impactar e desestabilizar a ordem social, sendo visto, do ponto de vista moral, como algo negativo, já individualmente, estaria o sentimento associado ao egoísmo e incapacidade de perdoar e esquecer (Grin, 2013). Assim, tem-se amplamente aceita a ideia de que tal sentimento é algo moralmente condenável, patológico e que ameaça os laços de paz de uma sociedade, enquanto o perdão seria a sua superação, algo a se buscar.

Sobre as marchas que ocorreram na Colômbia frente à violência, Myriam Jimeno afirma que propiciaram sentimentos de unidade e abriram espaço para as discussões sobre tais problemáticas sociais; o mesmo é possível associar aos Movimentos pela Justiça, Verdade e Memória existentes no Brasil, como forma de enfrentamento (Jimeno, 2010). Ao falar dos Comitês Nacionais pela Verdade Memória e Justiça, que lutam pelo não esquecimento das violências do período ditatorial brasileiro, Monica Kehl reforça que esses grupos são fundamentais ao amadurecimento da sociedade como políticas de reparação necessárias ao fim do ciclo da mágoa e indignação que resultam no ressentimento (Kehl, 2005:173). Isto posto, cabe ressaltar que após o Holocausto uma nova ética e visão sobre o ressentimento, que passou a ser algo justificável e aceito em ser explicitado diante da barbaridade ocorrida, inclusive com os rituais de punição e perdão (Grin, 2013:05).

Em continuação, voltando à sociedade brasileira, a negação do ressentimento e a recusa da memória, não pode ser confundida com o perdão, pois esse “deixar barato”, num viés psicanalista, seria uma forma de manter a imagem de “último povo feliz do planeta” e tal busca pela aceitação reproduz “a submissão diante do mais forte, submissão que é condição do nosso ressentimento, nosso "complexo de inferioridade" nacional” (Kehl, 2005:174).

Relembro o caso sul-africano onde o ressentimento, visto como negativo, irrelevante e contraproducente à sociedade, foi negado como direito de expressão nas audiências públicas da TRC, incorporando uma narrativa histórica oficial onde “o imperativo do perdão”, moral e coletivo, junto às concessões de anistia, é necessário ao restabelecimento da nova ordem social (Grin, 2013). Assim, Brudholm afirma o ressentimento ser “uma luxúria que nós, como indivíduos e como país, simplesmente não podemos manifestar” (Grin, 2013:07).

Neste seguimento, no estudo da socióloga Jussara Freire, que trata das manifestações afetivas e emocionais de certos movimentos sociais, percebe-se que as percepções sobre justiça perpassam as visões sobre o que é ou não aceitável diante das formas de ações coletivas (Freire, 2007). Para isso, os referenciais analíticos do seu trabalho dão base à análise dos movimentos sociais pela perspectiva dos próprios sujeitos ativos e de suas percepções sobre as injustiças sociais, entendendo que essa vivência forja a construção de determinados aspectos da ordem pública. Dessa forma, os “senso de justiça” podem ser chave para analisar as relações pessoais contextualizadas num dado universo social, espacial e temporal.

No fim, é possível perceber que as emoções são fator essencial à ressignificação das violências e traumas sociais, servindo para mobilizar ações de reivindicações pela justiça e fortalecer as discussões sobre as problemáticas sociais muitas vezes apagadas e deslegitimadas na prática política.

Considerações finais

A partir do desenvolvimento do trabalho, é possível compreender o lugar que as manifestações do ressentimento podem ocupar na sociedade, como forma legítima de resistência e protesto, em detrimento dos ideais negativos que a pregam como ameaça à coesão e ordem social. Entende-se ainda que tal sentimento por si só não possui caráter revolucionário ou de enfrentamento consciente e organizado, pois corre o risco de favorecer ora uma postura passiva e conservadora, implicando em certa persistência em situações de sofrimento, ora uma postura de responsabilização do outro.

Sendo assim, os sentimentos de raiva, mágoa e indignação perante a uma injustiça podem - e precisam - ser superados pelo “sentido radical da ação política” (Kehl, 2005), de forma que seja possível romper com o conservadorismo emocional e as estruturas sociais que perpetuam as violências e desigualdades. Dessa forma, a dimensão emocional se mostra parte

central no processo de definição e priorização de assuntos a serem inseridos na agenda pública, empoderamento e reivindicação comunitária (Freire, 2007).

Nessa visão, o ressentido, antes associado à fragilidade, recalque e omissão, marcado pelo desejo de vingança, a projeção e a busca no paternalismo estatal pela restauração da agressão sofrida, agora tem a capacidade de utilizar a memória a fim de promover responsabilidades sociais e relembrar sempre as suas consequências, de forma a conscientizar e evitar novas situações traumáticas, tornando-a combustível para a educação política e social.

É possível converter a injustiça, a dor e a mágoa, em sentimentos de mobilização e união, pois, ainda que tais danos sociais sejam irreparáveis e irreversíveis, o indivíduo e suas relações sociais são transmutáveis e novas formas e relações sociais podem ser construídas. Nessa visão, o indivíduo é capaz de se perceber como um agente ativo dentro do pacto social, a memória servindo, por sua vez, à superação da “revolta submissa” e desestabilização da ordem social, a fim de conquistar reparação moral.

Aponta-se ainda a necessidade de maiores pesquisas e estudos acerca da potência do ressentimento, bem como possíveis entraves para a superação e ressignificação de eventos traumáticos e suas consequências psicossociais para grupos historicamente violentados.

Findo citando o lema da Comissão Nacional da Verdade (Brasil), interpretando-o como indicativo à ressignificação e proficiência do ressentimento como potência transformadora: “Para que não se esqueça, para que nunca mais aconteça”.

Referências Bibliográficas

CAMPOS, Magna. 2015. *Manual de Redação Científica: ensaio acadêmico, relatório de experimento e artigo científico*. 1a ed. Mariana: Edição do Autor.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. 2004. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 3a ed. Curitiba: Editora Positivo.

FREIRE, Jussara. 2007. *Quando as emoções dão forma às reivindicações: percepções de justiça para líderes de Nova Iguaçu*. Trabalho apresentado no seminário temático “Antropologia das emoções”, XXXI Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu-MG. (<https://anpocs.com/index.php/papers-31-encontro/st-7/st03-6/2757-jfreire-quando-as/file>; acesso em 19/06/2021)

GRIN, Monica. 2012. “Reflexões sobre o direito ao ressentimento”. In ARAUJO, Maria Paula; FICO, Carlos; GRIN, Monica (orgs.): *Violência na história: Memória, trauma e reparação*. Rio de Janeiro: Ponteio.

_____. 2013. Reflexões sobre o direito ao ressentimento: comissões de verdade, justiça e reparação. Trabalho apresentado no XXVII Simpósio Nacional de História Natal: Anpuh.

(http://snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364845981_ARQUIVO_MonicaGrinartigoressentimentoanpuh.pdf, Acesso em 19/06/2021)

JAGGAR, Alison M. 1988. “Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia feminista”. In JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (orgs.). *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos.

JIMENO, Myriam. 2010. *A Vítima e a Construção de Comunidades Emocionais*. Revista MANA, vol 16(1):99-121.

KEHL, Maria Rita. 2005. O Ressentimento Camuflado da Sociedade Brasileira. Revista Novos Estudos, nº7:163-180.

_____. 2007. *Ressentimento: (Im)Possibilidades de Elaboração*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

NIETZSCHE, Friedrich. 2009. “‘Bom e mau’, ‘Bom e ruim’” & “‘Culpa’, ‘má consciência’ e coisas afins”. In _____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. 2010. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

RÖTTGER-RÖSSLER, Birgitt. 2008. *Emoção e Cultura: Algumas questões básicas*. Revista BRASILEIRA de Sociologia da Emoção, v.7, n.20, Agosto de 2008:177-220.

Harriet Martineau e Anna Julia Cooper: Um Diálogo sobre a Condição da Mulher

Ian Rebouças de Andrade ¹

Thaís Mendes Magalhães Perez ²

Thayná Holanda Magalhães Diógenes ³

Resumo: O objetivo deste ensaio é destacar como a negligência histórica dos estudos de gênero pela Sociologia nos séculos XIX e XX resultou na marginalização de figuras importantes nessa área. Contudo, Harriet Martineau e Anna Julia Cooper ofereceram perspectivas essenciais sobre igualdade de gênero e questões relacionadas à posição da mulher na sociedade. Utilizando pesquisa bibliográfica, este estudo enfoca as contribuições de Martineau, que explorou o papel do gênero no trabalho doméstico e no status das mulheres, e de Cooper, que ressaltou a importância da representação política para grupos marginalizados, reforçando seu compromisso com a igualdade de gênero. O ensaio conclui que é necessário reconhecer o legado dessas autoras e suas contribuições para a compreensão dos desafios relacionados à dominação masculina e ao racismo.

Palavras-Chave: Sociologia de Gênero, Autoras Clássicas, Igualdade de Gênero, Machismo.

Introdução

A Sociologia dos séculos XIX e XX, tradicionalmente, não incluiu os feminismos e os estudos de gênero em seus temas centrais, exceto, naturalmente, para criticá-los, uma prática recorrente. Renomados autores tidos como clássicos da Sociologia, a exemplo de Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim, raramente dedicaram atenção minuciosa e aprofundada à

¹ Doutorando em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará (PPGS-UECE), com bolsa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Lattes: [7636852387113211](https://lattes.cnpq.br/7636852387113211) - E-mail: iandeandradex@gmail.com.

² Mestra em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (PPGS-UFC), com bolsa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Professora Substituta vinculada à Universidade Estadual do Ceará (FACEDI-UECE). Lattes: [7006894430062799](https://lattes.cnpq.br/7006894430062799) - E-mail: thaism.magalhaes@uece.br.

³ Doutoranda em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará (PPGS-UECE), no mestrado em Sociologia (PPGS-UECE) contou com bolsa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Lattes: [1312859097514216](https://lattes.cnpq.br/1312859097514216) - E-mail: thaynadiogenes7@gmail.com.

condição da mulher, ou então trataram das questões de gênero como algo tangencial em vez de uma preocupação central (Daflon; Sorj, 2021).

Importa salientar que, ao utilizar a palavra "condição" no título deste escrito, não nos referimos à ideia de "condição de vitimização", mas sim aos olhares perspicazes e refinados de autoras notáveis, como Harriet Martineau e Anna Julia Cooper sobre a situação da mulher na sociedade. Elas observaram atentamente a realidade cotidiana, realizaram pesquisas rigorosas e abordaram temas que merecem ser debatidos, reivindicados e estudados minuciosamente ainda hoje.

Daflon e Sorj (2021), na obra "Clássicas Do Pensamento Social", desempenharam um papel muito necessário ao traduzir e compilar trechos destacados das obras originais de Harriet Martineau e Anna Julia Cooper, que de outra forma seriam de difícil acesso. Não temos a pretensão de esgotar a discussão sobre as categorias mencionadas, uma vez que são complexas e demandam uma exploração longa e aprofundada. Nosso objetivo é apresentar algumas contribuições e palavras de Martineau e Cooper para o campo das ciências sociais e traçar diálogos em busca de um objetivo compartilhado: a igualdade.

Temas como matrimônio, infância, administração do lar, tarefas domésticas, trabalho, trabalho doméstico, relações entre os sexos, economia doméstica, *status* social e político das mulheres, bem como a situação das mulheres e dos menos privilegiados, ocupam um espaço de destaque nas preocupações de Martineau, tanto quanto o estudo das instituições políticas, do Estado, do mercado, da indústria, do dinheiro, do capital e das classes sociais (Daflon; Sorj, 2021). Martineau reconheceu as questões relacionadas ao gênero, notadamente no contexto do trabalho doméstico, como elementos fundamentais na organização das experiências no mundo social.

Cooper também trouxe sua perspectiva a todas essas questões, incluindo as relativas às "mulheres racializadas". Ela enfatizou que toda injustiça requer uma voz própria e que a democracia deve ser o espaço onde cada forma de sofrimento encontre a liberdade para se expressar e ser representada (Daflon; Sorj, 2021). Isso implica que Cooper também defende a representação política e expressa a crença de que cada grupo marginalizado merece ter sua voz ouvida.

Embora haja diferenças e particularidades nas visões de Cooper e Martineau, cada uma delas ricas em sua singularidade, vamos explorar e discutir algumas áreas em que suas ideias convergem. Destacamos temas como a prática científica, a intelectualidade das

mulheres e as questões relacionadas à educação e ao trabalho, que estão intrinsecamente vinculados à questão da intelectualidade frequentemente negada às mulheres.

Sensibilidade das autoras sobre o fazer ciência

Martineau deve ser creditada pela produção do que é atualmente reconhecido e referido como "sociologia". Essa disciplina permeou os mesmos canais que os romances, as críticas culturais e a literatura de ciências naturais. Durante sua jornada transatlântica e seus dois anos de pesquisa em todo os Estados Unidos, ela escreveu um de seus primeiros "manuais" de pesquisa sociológica, intitulado "Como Observar a Moral e os Costumes" em 1838. Importante notar que essa obra foi publicada quase seis décadas antes do amplamente reconhecido clássico "As Regras do Método Sociológico" de Émile Durkheim em 1895 (Daflon; Sorj, 2021), e, muito antes de outro clássico da Antropologia, como "Argonautas do Pacífico Ocidental" de Bronisław Malinowski publicado em 1922.

Martineau advogou por uma minuciosa análise das relações domésticas, considerando-a o foco primordial das ciências sociais. Segundo a autora, uma investigação aprofundada do "lar" elucida sua intrincada interação com a sociedade "externa". Ela afirmou que qualquer relação entre empregadores e empregados, por exemplo, serve para exemplificar outras, e é de suma importância intrinsecamente, mas também como indicadora de fenômenos externos mais amplos (Martineau, 2021).

Dentro de "Como Observar a Moral e os Costumes", uma influente introdução às metodologias das ciências sociais, Martineau não apenas analisou e criticou as generalizações apressadas feitas por viajantes sobre diversas culturas com base em relatos e impressões limitadas, mas também ofereceu uma abordagem metódica e crítica para investigação e pesquisa social (Daflon; Sorj, 2021). Além disso, ela enfatizou a necessidade de conduzir pesquisas com empatia, postulando que deveria existir um fio comum de humanidade que unisse todos os indivíduos, transcendendo fronteiras geográficas: "deve existir um coração humano universal."

[...] Os Observadores devem ter empatia; e sua empatia deve ser irrestrita e sem reservas [...]. Um observador da moral e dos costumes correrá o risco de cometer diversos erros se não conseguir encontrar um caminho para os corações e as mentes [...]. Há um mesmo coração humano em todos os lugares [...] (Martineau, 2021: 30)

Martineau concebeu um método de pesquisa que implicava a adoção de uma postura empática, promovendo a capacidade de se colocar no lugar do outro. Ela enfatizou a

dificuldade que os pesquisadores e escritores enfrentam ao tentar se despir de julgamentos e preconceitos, bem como ao se abrir para a cultura alheia.

Cooper também compartilhou uma perspectiva com semelhanças a esse respeito. Ela criticou visões influenciadas pelo preconceito, seja nas esferas da cultura, arte, ciência ou política, e destacou a necessidade de reconhecer a diversidade. Para Cooper, o problema reside na tendência das pessoas em generalizar o mundo com base em suas próprias experiências e localização social, particularmente quando se isolam em suas próprias bolhas sociais. Em sua visão, a solução para esse problema passa pelo pluralismo político e pelo direito das pessoas marginalizadas à autorrepresentação. Daí a importância de dar voz, palavra e atenção a essas vozes (Daflon; Sorj, 2021).

Martineau e Cooper praticaram uma forma de sociologia frequentemente denominada "interseccional" atualmente. Elas abordaram questões de gênero, classe social, etnia, origem e outros marcadores sociais como dimensões que coexistem e não se sobrepõem umas às outras. Cooper, em seu trabalho "Uma Voz do Sul: de uma Mulher Negra do Sul" de 1892, desempenhou um papel fundamental na defesa da diversidade na política e cultura, antecipando que a intersecção de raça e gênero torna a luta política mais complexa.

Ambas as autoras se empenharam em desenvolver uma sociologia embasada empiricamente na observação das realidades concretas da vida, não apenas em relação às suas próprias experiências, mas também às experiências de outras pessoas. Isso envolveu a análise das interações cotidianas, uma abordagem que também incorporava elementos de microsociologia, bem como a escuta atenta das vozes das pessoas investigadas (Daflon; Sorj, 2021).

[...] O objetivo do viajante sábio: manter-se protegido tanto do preconceito filosófico quanto do nacional. Ele não se deve permitir ficar perplexo ou enojado ao ver os grandes fins da associação humana serem buscados por meios que ele jamais teria concebido, e com os quais ele nunca poderia se conciliar. [...] Ele não deve tirar conclusões hostis às morais domésticas por causas da diversidade de métodos de casamento [...] (Martineau, 2021: 29)

O cerne de seu pioneirismo é marcado por suas análises sociológicas em torno de pesquisa empírica planejada e sistemática desenvolvida como um método que busca traçar parâmetros para a pesquisa de outras sociedades. Sobretudo, traz central importância aos significados que ações têm para as pessoas, para assim analisar os efeitos estruturais, dessa

forma, desenvolveu uma metodologia empírica baseada na observação e na interação com realidades concretas, através do cotidiano e das falas dos interlocutores.

Cooper, à semelhança de Martineau, emite uma crítica ao "provincianismo", que se refere à tendência de realizar generalizações com base na posição social local do pesquisador ou autor. Para Cooper, assim como para Martineau, a consolidação da arte, literatura e ciência só pode ser alcançada mediante a adoção de uma perspectiva empática, saudável e humanista. Tal abordagem tem o propósito de atenuar o olhar preconceituoso e crítico, elevando, assim, o nível das ciências, arte e literatura.

[...] Nenhum verdadeiro artista pode se permitir ser limitado e provinciano, mas isso é o que acontece quando se exclui deliberadamente qualquer conjunto de fatos ou assuntos em razão do preconceito contra os outros. A arte americana, a ciência americana e a literatura americana jamais poderão ser fundadas na verdade – a beleza universal – e jamais poderão aprender a falar uma língua inteligível em toda parte e por todas as idades até que a garra paralisante do preconceito de castas de afrouxe e enfraqueça, até que o olhar saudável e empático seja ensinado a mirar para fora, a enxergar o grande universo como algo que não guarda preferências nem feras obscuras [...] (Cooper, 2021: 71-72)

Martineau e Cooper empregaram, desse modo, princípios que continuam de relevância fundamental na pesquisa, incluindo na pesquisa de natureza antropológica. Esses princípios dizem respeito à questão da “alteridade”⁴, ou seja, a compreensão do “outro”, questão fundamental para a antropologia, bem como à necessidade de relativizar a cultura do pesquisador em relação à cultura dos pesquisados. Importante destacar que tais abordagens não devem resultar em hierarquização alguma, seja de caráter colonialista ou preconceituoso, entre uma cultura e outra. Isso evidencia a perspicácia das autoras também em relação às complexidades da Antropologia e do colonialismo.

Sensibilidade das autoras sobre a Educação e o Trabalho

No âmbito das relações laborais e educacionais, ambas as autoras revelaram uma notável acuidade em relação às complexidades do trabalho doméstico. Martineau dedicou especial atenção às dinâmicas entre empregadores e empregados, bem como às atribuições destinadas às mulheres desde tenra idade. Cooper, por sua vez, abordou a educação e o trabalho designados às mulheres, conferindo maior destaque às relações entre homens e mulheres de ascendência caucasiana e mulheres de ascendência racial não caucasiana.

⁴ Seja uma alteridade radical ou mínima (Peirano, 2006), a pesquisa de campo traz sempre uma experiência com algum “outro”. A condução de estudos de campo sempre envolve uma vivência com algum indivíduo ou grupo distinto, o Outro, e suas diferenças socioculturais, políticas e morais. Sempre haverá uma discrepância entre as partes que influenciará a presença da alteridade. O que varia, naturalmente, são os tipos de indagações surgidas a partir dessa interação.

Martineau não apenas evidenciou que os observadores e pesquisadores do sexo masculino frequentemente subestimam a relevância dessa temática, mas também afirmou que os homens, com frequência, fecham os olhos diante de seus próprios preconceitos.

[...] O tema do serviço doméstico é considerado inferior, insignificante e até mesmo ridículo. Os homens sabem muito pouco a respeito [...]. A mera menção ao trabalho doméstico lhes traz à mente imagens de rodos e vassouras ou de bate-bocas sobre doar ou não a carne fria, conduzir cozinheiros larápios às delegacias de polícia e essas coisas desagradáveis. Os homens não pensam no assunto se podem evitar: eles desprezam todo o conhecimento acerca disso como um aborrecimento e consideram um mal que cabe à esposa administrar e suportar [...] (Martineau, 2021: 34)

Martineau, portanto, sustenta que o homem, estabelecido em sua zona de privilégios e conforto, tende a evitar abordar questões que ameacem sua posição privilegiada, seu *status quo*, especialmente no que se refere ao trabalho doméstico. Esta relutância, de acordo com Martineau, é proporcional à escassez de discussão sobre o tema, uma vez que tal ausência de debate é benéfica para o homem.

Sobre a questão do trabalho doméstico, a antropóloga Jurema Brites (2007), já no século XXI, pensa no esteio da mesma ideia, ao descrever “o modo como as tarefas 'reprodutivas' têm sido distribuídas de acordo com hierarquias de classe, raça, grupos étnicos e gênero” (Brites, 2007: 94). Sendo as tarefas reprodutivas distribuídas desigual e hierarquicamente, as mulheres se complementariam em seus papéis de servidão ao homem e às necessidades de cuidado da família e do lar, libertando-os, sejam pais, maridos ou filhos, para prosseguir com as suas ambições e projetos fora do ambiente doméstico. Preuss (1995), ao fim do século XX, já havia observado que enquanto as mulheres,

[...] se complementam na execução do trabalho doméstico, fica garantido o pequeno envolvimento do homem nessas tarefas, mantendo-se a tradicional divisão sexual do trabalho e o concomitante domínio masculino no espaço público [...] (Preuss, 1995: 55).

Assim, exacerbam-se, também, as desigualdades na inserção das mulheres negras no ambiente laboral, fato que remonta à história da escravização de seus ancestrais.

Cooper enfatiza que somente a Mulher Negra pode afirmar com segurança: "quando e onde eu alcanço a dignidade tranquila e incontestável da minha condição de mulher, sem subjugação e sem paternalismo, a raça negra inteira avança comigo" (Cooper, 2021: 59). Em outras palavras, a Mulher Negra ocupa simultaneamente as condições de ser mulher e negra, enfrentando, assim, tanto o racismo quanto o paternalismo em sua experiência. Cooper

sustenta que não se pode esperar que o homem de cor reproduza plenamente e de forma adequada a voz da Mulher Negra, realçando a importância de dar voz, representatividade e participação social e política a todas as pluralidades. Cooper destaca que a empatia masculina pela mulher, caso aconteça, é algo que “se aprende com a mãe, não com o pai” (Cooper, 2021: 64). Não é questão de defender a unicidade de voz da mulher negra, mas, ela reitera, que as mulheres negras, devido às cicatrizes de suas experiências, são mais sensíveis e perspicazes, capazes de perceber, assim, com maior sensibilidade e relatar com maior precisão o peso e o tormento de uma dor profunda e duradoura (Cooper, 2021: 57).

Martineau e Cooper compartilham a perspectiva de que a educação das mulheres é tradicionalmente direcionada a certas atividades, enquanto a dos homens é orientada para outras. Martineau chama a atenção para como a educação das "criadas" é moldada para o trabalho doméstico, uma vez que desde a infância, elas testemunham as práticas de suas mães em relação às tarefas domésticas, como a limpeza da casa e o cuidado com os filhos. Isso muitas vezes resulta em comprometimento do sono e da saúde, tanto física quanto mental, em nome de um "bem maior," ou seja, o bem-estar de suas famílias.

[...] Como é a educação de uma criada? Desde cedo ela é acostumada à abnegação e ao trabalho pesado; de tal modo é derrotada pelo sono que às vezes desperta assustada em sua cadeira, com medo de deixar cair o bebê. Ela é habituada a servir os outros, mas não é acostumada aos modos dessas pessoas. Tudo o que conhece são os modos de sua mãe. E ela quem limpa a sala no sábado à tarde. Lava as louças especiais sempre que pedido. (Martineau, 2021: 36)

A historiadora Vânia Carvalho (2008), ao investigar elementos da cultura material paulistana do fim do século XIX e começo do XX relacionados às práticas de gênero, observou, tal como Martineau, os movimentos de domesticação dos corpos femininos para o trabalho doméstico, pois “na forma mecânica como é apresentado (rotinas introjetadas de comportamento), o trabalho doméstico pode ser entendido como uma atividade de treinamento do espírito e do corpo, como disciplinamento” (Carvalho, 2008: 243). Ela sublinha, também, como esses processos de disciplinamento para o trabalho doméstico envolve mulheres na posição de patroas e empregadas domésticas, em dinâmicas de classe e raça que se refletem em diferentes funções na casa (de administração e embelezamento para a primeira, de execução pesada e repetitiva para a segunda, quando existir tal divisão), mas partindo de uma contiguidade entre o corpo feminino, os objetos e o próprio ambiente doméstico (*ibid.*).

Cooper (2021) contribui para a compreensão das diferenças entre o trabalho feminino de acordo com posicionamentos de raça/etnia quando observa que as mulheres de

ascendência negra enfrentam desigualdades de oportunidades em relação às mulheres de ascendência branca. Além disso, ela ressalta que as mulheres de ascendência branca nos Estados Unidos contam com o apoio de seus maridos nas atividades realizadas fora do ambiente doméstico.

[...] a mulher de cor ocupa, digamos, uma posição única neste país. Em um período transitório e instável, dentre todas as forças que contribuem para nossa civilização, a sua parece uma das mais incertas e inconstantes. Ela é confrontada tanto pela questão da mulher, quanto pelo problema racial, ambos fatores ainda desconhecidos ou negligenciados. Enquanto as mulheres da raça branca podem, confiantes, buscar o trabalho para o qual se sentem por natureza inclinadas, enquanto seus homens dão apoio leal e demonstram gratidão por seus esforços (Cooper, 2021: 60).

Cooper, à semelhança de Martineau, advoga fervorosamente pela participação ativa das mulheres na esfera da produção intelectual. Para ela, "a elevação do *status* intelectual feminino é benéfica para toda a sociedade" (Cooper, 2021: 63) e propugna que, por meio do desenvolvimento e da educação das mulheres, estas possam contribuir de maneira relevante e perspicaz para o avanço das ideias de sua época, enriquecendo, assim, o patrimônio intelectual global (Cooper, 2021: 65). Essas atividades se estendem para além das tarefas tradicionalmente associadas ao "lar", as quais, conforme ressaltaram ambas, foram inicialmente designadas.

[...] Religião, ciência, arte, economia – todas precisaram de um toque feminino [...] não se verá a ciência aniquilar a personalidade que governa o Universo e transformar Deus em uma força física ingovernável, ininteligível, cega e destrutiva. Não se verá jurisprudência transformar em axioma a ideia absurda de que o marido e a esposa são um só, e que a mulher casada não pode possuir nem dispor de sua propriedade salvo sob as ordens do seu marido. Não se verá economistas políticos declarando que o único acordo possível entre trabalhadores e capitalistas é o egoísmo e a ganância [...]. Por fim, não se verá a lei do amor excluída das relações humanas depois que a metade feminina da verdade do mundo for concluída. (Cooper, 2021: 64)

A perspectiva da socióloga brasileira Helena Hirata (2015) auxilia a elucidar a questão colocada por Cooper sobre a participação das mulheres na produção intelectual e nos trabalhos domésticos. Hirata entende a inserção da mulher na divisão sociossexual do trabalho, onde o trabalho feminino teria menos valor e seria inserido de forma inferior nas hierarquias de distribuição de status (Hirata, 2015). O trabalho feminino possuiria menos valor, pois se concentraria nas dimensões reprodutivas e não produtivas da vida, associadas ao cuidado e manutenção do lar, e não à produção de bens econômicos relevantes.

Ainda que, hoje, tanto no Sul como no Norte global, as mulheres tenham alcançado um nível maior de instrução - frequentemente superior à dos homens - elas continuam auferindo, enquanto grupo, menores rendimentos e tendo menor participação política, intelectual e artística do que eles. Isto se deve, segundo a autora, ao fenômeno da bipolarização do trabalho feminino: a grande massa de mulheres ainda está empregada em setores ligados ao cuidado, que possuem, de forma nem um pouco surpreendente, as piores remunerações do mercado de trabalho. As mulheres que se encontram no outro extremo, em posições de trabalho mais reconhecidas e legitimadas, são a minoria. Trata-se de uma manifestação da divisão sociosexual e racial não apenas do trabalho, mas também do saber e do poder (Hirata, 2015), que reproduz os lugares sociais tradicionais dos homens no centro do poder e das mulheres, especialmente as racializadas, nas suas margens.

Cooper aborda a questão da verdadeira simetria e equilíbrio em diversas esferas, como a religião, a ciência, a arte, a literatura e a economia, enfatizando que tais harmonias somente serão alcançadas com a efetiva e equitativa participação das mulheres. A autora, desse modo, demanda uma representatividade igualitária e uma ativa participação das mulheres na sociedade, na economia, na política, na ciência, na arte e na literatura.

Martineau traz à tona importantes nuances sociais, incluindo os silenciamentos e as interrupções enfrentados pelas mulheres, muitas vezes perpetrados por seus maridos e outros homens, no contexto doméstico. Isso, por sua vez, sugere que o que a mulher tem a dizer é frequentemente subestimado em relação ao que o homem tem a dizer. A autora expressa a ideia de que as mulheres sofrem uma série de desvantagens, incluindo restrições intelectuais injustificadas, que são impostas tanto por meio de ensinamentos explícitos quanto por meio das circunstâncias da vida feminina.

Martineau ressalta que, nessas condições, o casamento muitas vezes se torna a única opção remanescente para as mulheres, uma vez que seus sonhos e perspectivas são frequentemente limitados em suas interações na sociedade. Consequentemente, o intelecto da mulher é tolhido por restrições inaceitáveis, que se manifestam tanto em termos de instrução explícita quanto de restrições impostas pelas circunstâncias (Martineau, 2021).

O Casamento é a única via aberta para as mulheres. Caso busque a filosofia, ela será vista como extravagante e sofre o perigo de ser ridicularizada. A ciência não pode ser mais que um passatempo, e sob riscos semelhantes. A arte está oficialmente disponível, mas apenas o aprendizado necessário e, ainda mais, a indispensável experiência da realidade, são negadas a ela. Diz-se que a literatura também é permitida, mas sob quais penalidade e restrições? [...] Dessa maneira, nada resta à mulher senão o casamento. (Martineau, 2021: 45)

Cooper aborda uma discussão semelhante ao destacar que as mulheres, além de serem privadas de seus direitos socialmente, são frequentemente compelidas a suprimir sua verdadeira essência, restringindo-se a um papel simplório e anulando sua identidade para obter aceitação na sociedade. Em suas palavras: "Não cabe mais à mulher questionar: 'como posso sufocar, mutilar-me e me anular a ponto de ser digna da 'honra' de ser submissa a um homenzinho?'" (Cooper, 2021: 66). Carvalho (2008), contemporaneamente, aponta para a comum ocorrência da supressão das dimensões intelectuais, artísticas e políticas e a anulação da identidade feminina nos termos de uma "despersonalização" que ocorreria com a mulher no ambiente doméstico, com o qual ela se funde em atividades cotidianas compulsórias que parecem estratégicas "para transformar a percepção social da mulher como acessório doméstico em algo extraordinariamente familiar. Tal carência de individualidade não poderia se sustentar somente pela ação difusa" (Carvalho, 2008:88).

Cooper encoraja as mulheres a serem autênticas e a perseguirem seus próprios desejos, reconhecendo que têm capacidade para superar as tradicionais estruturas que propiciaram o seu histórico aprisionamento. Além disso, ela sublinha que os homens frequentemente demonstram ignorância em relação às questões femininas, apresentando um pensamento ultrapassado: "Embora nossos homens pareçam estar atualizados em quase todos os aspectos de nosso tempo, quando se trata da questão das mulheres, eles retrocedem ao pensamento do século XVI" (Cooper, 2021:66).

Considerações

Tanto Martineau (2021) quanto Cooper (2021) destacam a questão da desigualdade de gênero e defendem a busca pela igualdade, além de desconstruir o equívoco de que o feminismo promove a superioridade feminina. Um exemplo notável disso é a afirmação de Cooper (2021) de que a verdade deve incorporar tanto características femininas quanto masculinas, e que essas características não devem ser concebidas em termos de superioridade ou inferioridade, mas sim como elementos complementares, formando um conjunto necessário e simétrico.

É de suma importância reconhecer e valorizar as contribuições das autoras como Harriet Martineau e Anna Julia Cooper, bem como das contemporâneas que continuam a explorar essas questões, como Jurema Gorski Brites, Vânia Carneiro de Carvalho, Helena Hirata, Miriam Raja Gabaglia Preuss, Verônica Toste Daflon e Bila Sorj. Especificamente, Martineau e Cooper oferecem um vislumbre de suas experiências no final do século XIX e

início do século XX como mulheres residentes nos Estados Unidos. Martineau (2021), por exemplo, lança luz sobre a atribuição de tarefas domésticas às mulheres, enquanto Cooper (2021) aborda a situação das mulheres negras no período pós-abolição nos Estados Unidos.

Os escritos de Martineau e Cooper revelam de que forma o machismo, o paternalismo, o racismo e a escravidão deixaram marcas profundas na vida das mulheres, especialmente das mulheres negras. Essas marcas persistem até os dias atuais, refletindo-se na negação e na restrição de sua cidadania, participação na esfera científica, desenvolvimento intelectual, expressão da sexualidade e subjetividade, assim como na exploração de sua materialidade e papel doméstico, bem como nas esferas do trabalho e da exploração sexual (Daflon; Sorj, 2021).

Referências Bibliográficas

BRITES, Jurema Gorski. 2007. *Afeto e desigualdade: gênero, geração e classe entre empregadas domésticas e seus empregadores*. CADERNOS Pagu, n. 29:91-109.

CARVALHO, Vânia Carneiro de. 2008. *Gênero e artefato: o sistema doméstico na perspectiva da cultura material – São Paulo, 1870-1920*. São Paulo: Edusp.

COOPER, Anna Julia. 2021. “Uma Voz do Sul: de uma mulher negra do Sul; O progresso intelectual da mulher de cor nos Estados Unidos desde a proclamação de Emancipação”. In DAFLON, Verônica Toste & SORJ, Bila (Org.). *Clássicas do pensamento social: mulheres e feminismos no século XIX*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, pp. 49-80.

_____. 2021. *Clássicas do pensamento social: mulheres e feminismos no século XIX*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2021.

HIRATA, Helena. 2015. “Mudanças e permanências nas desigualdades de gênero”. In ANÁLISE, n.7, Fundação Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) Brasil.

MARTINEAU, Harriet. “Como observar a moral e os costumes; Serviço doméstico; Sociedade na América”. In DAFLON, Verônica Toste & SORJ, Bila (Org.). *Clássicas do pensamento social: mulheres e feminismos no século XIX*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2021, pp. 19-48.

PEIRANO, Mariza. 2006. *A teoria Viva: e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

PREUSS, Miriam Raja Gabaglia. 1996. *Patroas e empregadas: relações de proximidade e oposição*. In Coletâneas da ANPEPP, pp. 53-65.