

ISSN 1982-6532

S a b e r e s

Interdisciplinares



Revista do Instituto de Ensino Superior
Presidente Tancredo de Almeida Neves

Ano IX, nº. 18, jul-dez – 2016

R454 Revista Saberes Interdisciplinares / Instituto de Ensino Superior Presidente Tancredo de Almeida Neves. – São João del Rei, 2016.

Semestral
ISSN 1982-6532

1. Multidisciplinar. 2. Instituto de Ensino Superior Presidente Tancredo de Almeida Neves. 3. Sílvia Firmino do Nascimento.

Catálogo: Ludmilla Vieira Silva CRB-6/3340

IPTAN
INSTITUTO DE ENSINO SUPERIOR PRESIDENTE TANCREDO DE
ALMEIDA NEVES

DIRETOR PRESIDENTE
Dr. Nicolau de Carvalho Esteves

DIRETOR GERAL
Prof. Msc. Ricardo Assunção Viegas

DIRETOR DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO
Prof. Dr. Heberth Paulo de Souza

DIRETORA DE GRADUAÇÃO
Profª Dra. Maria Tereza Gomes de Almeida Lima

COORDENADORA DE PESQUISA
Profª Dra. Eliane Moreto Silva Oliveira

COORDENADORA DE EXTENSÃO
Profª Msc. Raruza Keara Teixeira Gonçalves

COORDENADORA DE GRADUAÇÃO
Profa. Esp. Fabíola de Oliveira Alvarenga

COORDENADORA DE ENSINO
Profa. Msc. Livia Naiara de Andrade

Endereço:

Av. Leite de Castro, 1.101 – Bairro das Fábricas
São João del-Rei – MG – CEP: 36.301-182
Tel.: (32) 3379-2725 – Ramal 233
E-mail: revista@iptan.edu.br

Periódico cadastrado nas seguintes bases de dados:



Sumários.org
BANK OF
JOURNALS



Qualis B5 - Filosofia/Teologia
Qualis B5 - Letras/Linguística
Qualis B5 - Psicologia/Sociologia
Qualis C - Direito

Solicita-se permuta
We ask for exchange
Se pide canje

Linha editorial

A Revista *Saberes Interdisciplinares* abrange as grandes áreas do conhecimento humano, com o objetivo de divulgar e incentivar a produção científica, instituindo o debate acadêmico e promovendo a ótica multidisciplinar na análise de fatos e fenômenos da realidade.

Editor

Prof. Dr. Sílvio Firmo do Nascimento

Conselho Editorial

Prof. Dr. Adeldo Rodrigues Gonçalves (UNIP)

Prof. Dr. Adelmo José da Silva (UFSJ)

Prof. Dr. André Malina (UFRJ)

Profª Dra. Carla Leila Oliveira Campos (UNIFAL)

Prof. Dr. Cláudio Márcio do Carmo (UFSJ)

Profª Dra. Cristiana Maria Machado Abranches Soveral Paszkiewicz (Universidade Nova – Portugal)

Prof. Dr. Deilton Ribeiro Brasil (IPTAN/FDCL)

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos (UFPI)

Prof. Dr. Geraldo Dondici Vieira (CES-JF)

Prof. Dr. Heberth Paulo de Souza (IPTAN)

Prof. Dr. José Manuel de Barros Dias (UFPR; ANQ – Portugal; UCP – Portugal; Universidade de Évora – Portugal)

Prof. Dr. José Maurício de Carvalho (IPTAN)

Prof. Dr. Manuel Jauara (UFSJ)

Profª Dra. Maria Aline Araújo de Oliveira Geoffroy (UNIPAC)

Profª Dra. Maria do Carmo Santos Neta (UFSJ)

Profª Dra. Maria Elisa Rodrigues Moreira (UNINCOR)

Profª Dra. Maria Tereza Gomes de Almeida Lima (IPTAN)

Prof. Dr. Orlando José de Almeida Filho (UFSJ)

Prof. Dr. Sílvio Firmo do Nascimento (IPTAN)

Profª Msc. Cleonice Mara Gomes Muffato (TJMG)

Prof. Msc. Kennedy Alemar da Silva (UNIPAC)

Revisão

Prof. Dr. Heberth Paulo de Souza (IPTAN)

Profª Dra. Maria Tereza Gomes de Almeida Lima (IPTAN)

Profª Dra. Natália Elvira Sperandio (IPTAN)

Prof. Msc. Denny José de Almeida Costa (IPTAN)

Profª Esp. Hellen Sueli Bergo (IPTAN)

Tradução e versão

Prof. Esp. Luciano Isaac (IPTAN)

Prof. Esp. Ronaldo de Freitas Moreira (EPCAR)

SUMÁRIO

Editorial	9
 Artigos	
A escola e sua função de conservação social <i>Raiane Jéssica da Cruz</i> – IPTAN	13
Teologia da corporeidade <i>José Mauricio de Carvalho</i> – IPTAN	23
A utilização do Coping Religioso Espiritual no enfrentamento de enfermidades <i>Mônica Pereira Campanha Viegas</i> – FAME	37
Os desafios de liderar com subjetividade <i>Maria do Carmo Santos Neta</i> – UFSJ <i>Simone Elizabeth Neves Rosa</i>	45
Sofrimento humano e cuidado de si e do outro na vida religiosa <i>Elismar Alves dos Santos</i> – IFITEG	61
 Ensaio	
Guarani: alteridade, reciprocidade e ambivalência <i>Julia Darol Dall’Alba</i> – CNEC/Osório <i>Bruno Affonso Muck</i> Ensino Médio – CNEC/Osório	77
 Resenha	
A língua de Eulália <i>Karina Assis Nascimento</i> – IPTAN	89
 Normas para publicação	 95

The background of the entire page is a light gray color. Overlaid on this is a complex, abstract pattern. It consists of a fine, light gray grid. Superimposed on this grid are thick, white, flowing lines that meander across the page, creating a sense of movement and organic structure. These lines vary in thickness and direction, some following the grid's orientation while others cut across it.

EDITORIAL

S a b e r e s
Interdisciplinares

EDITORIAL

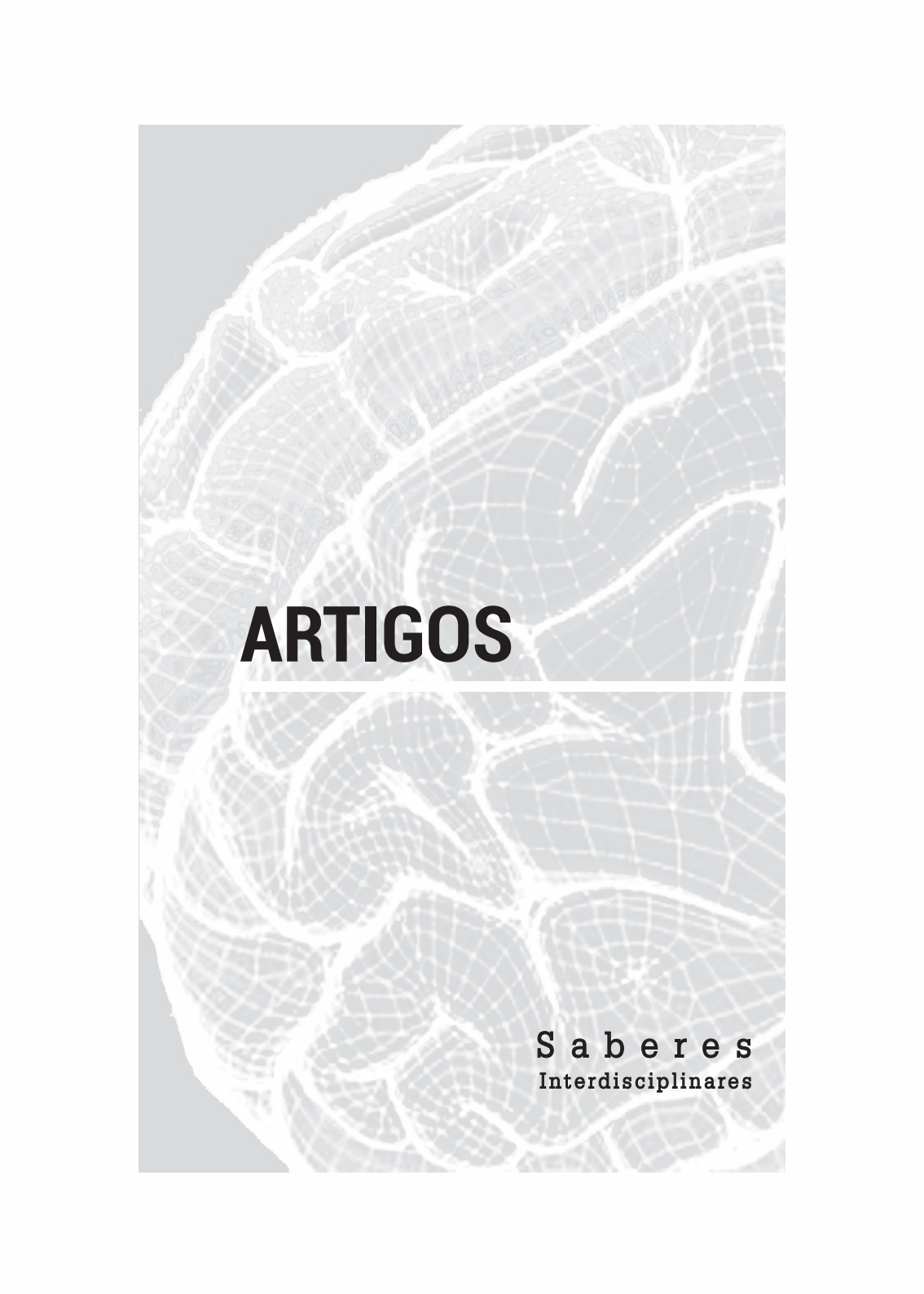
A Comissão Editorial, a Diretoria de Ensino, Pesquisa e Extensão, a Diretoria de Graduação e a Diretoria Geral do Instituto de Ensino Superior Presidente Tancredo de Almeida Neves, apresentamos ao público acadêmico o décimo oitavo número da Revista *Saberes Interdisciplinares*. Eis os assuntos apresentados neste número:

1. *A escola e sua função de conservação social* – traz à luz os estudos sobre o sucesso escolar de alunos de camadas populares têm aumentado nos últimos anos e apontam a importância da participação familiar para tal êxito. Para isso serve-se da teoria da Reprodução Cultural, mostrando que a escola não é um fator de mobilidade social, ao contrário, ela sanciona e legitima as desigualdades. O texto pretende apresentar algumas ideias de Bourdieu e outros autores, extraíndo delas elementos teóricos que possam contribuir para tal discussão e abrir horizontes para novas ações pedagógicas. Assim, são apresentados e discutidos a concepção de Bourdieu acerca de sua visão de escola, bem como o conceito de capital cultural, violência simbólica, boa vontade cultural e aculturação.
2. *Teologia da corporeidade* – indica-nos como a vida humana examinada como corporeidade ganhou destaque na filosofia contemporânea. As características identificadas na corporeidade pelos filósofos propiciaram a renovação dos estudos bíblicos e o desenvolvimento de uma nova linha de investigação teológica.
3. *A utilização do Coping Religioso/Espiritual no enfrentamento de enfermidades* – revela-nos que a relação entre ciência e espiritualidade é permeada por históricos conflitos e, atualmente, tem-se debatido com frequência a dimensão terapêutica do envolvimento espiritual. Algumas abordagens teóricas admitem a espiritualidade como fator de proteção à saúde e há também estudos que relacionam as crenças à ordenação, à compreensão e ao enfrentamento de eventos dolorosos, caóticos e imprevisíveis.
4. *Os desafios de liderar com subjetividade* – trata da liderança e da gestão de conflitos que se configuram como assunto latente nas organizações. O estudo apresenta a percepção de que o líder é a figura que influencia e propicia mudanças, devendo, portanto, estar preparado para os conflitos dentro das organizações. Conseguir administrar conflitos exige uma dosagem de subjetividade, cabendo ao líder apresentar seus valores e crenças por meio de exemplos no fazer as atividades e assim definir um processo de atuação para todos os envolvidos no atingimento de metas organizacionais.
5. *Sofrimento humano e cuidado de si e do outro na vida religiosa* – aborda o sofrimento humano na vida religiosa. O artigo encontra-se dividido em quatro partes: *o processo de aceitação; a importância da escuta do outro na dimensão da aceitação; o líder como alguém que cuida de si e do outro; por último, na vida religiosa.*

Em síntese, nosso periódico está nucleado na interdisciplinaridade, considerada essencial no pensamento científico contemporâneo.

Enfim, expressamos nossa enorme satisfação, agradecendo aos colaboradores deste periódico, notadamente neste número: conselho editorial, articulistas, pareceristas, revisores linguísticos, tradutor de resumos, diretores, coordenadores, consultores, entre outros.

Prof. Dr. Sílvio Firmo do Nascimento
Editor



ARTIGOS

S a b e r e s
Interdisciplinares

A ESCOLA E SUA FUNÇÃO DE CONSERVAÇÃO SOCIAL

Raiane Jéssica da Cruz – IPTAN

Graduanda em Pedagogia

E-mail: raianajessica@outlook.com

Data de recepção: 19/11/2015

Data de aprovação: 09/12/2016

Resumo: Os estudos sobre o sucesso escolar de alunos de camadas populares têm aumentado nos últimos anos e apontam a importância da participação familiar para tal êxito. A teoria da Reprodução Cultural mostra que a escola não é um fator de mobilidade social, ao contrário, ela sanciona e legitima as desigualdades. Considerando o papel da escola na conservação da hierarquia social, o texto pretende apresentar algumas ideias do pensamento de Bourdieu e outros autores, extraindo delas elementos teóricos que possam contribuir para tal discussão e abrir horizontes para novas ações pedagógicas. Assim, são apresentados e discutidos a concepção de Bourdieu acerca de sua visão de escola, bem como o conceito de capital cultural, violência simbólica, boa vontade cultural e aculturação. Também é apresentado brevemente o desenvolvimento da escola em nossa sociedade e, de modo conciso, pesquisas sobre sucesso escolar improvável. Por fim, discute-se como a escola deveria agir para desempenhar sua função precípua, a de reduzir as desigualdades sociais. O presente artigo, com base em uma pesquisa bibliográfica, descreve alguns dos principais resultados da investigação, entre eles que, embora a instituição escolar tenha uma importante função social, ela serve a interesses de classe e não contribui como um fator de transformação social.

Palavras-chave: Bourdieu – Escola – Conservação social

Introdução

A função de conservação social da escola constitui o tema central desta investigação. Conforme Maria Alice Nogueira e Cláudio Marques Martins Nogueira (2006), Pierre Félix Bourdieu nasceu em 1930, na cidade de Denguin, na França. Foi um importante sociólogo do século XX. Graduou-se em Filosofia em 1954, na Escola Normal Superior e na Sorbonne, porém se dirigiu a partir do período vivido na Argélia para as Ciências Sociais. Enveredou para a Antropologia e a Sociologia e foi um dos autores mais lidos nesses campos. Esse deslocamento parece estar relacionado com sua origem social modesta, pois era proveniente de uma família camponesa. Morreu em 2002 na cidade de Paris, deixando diversas obras e sua contribuição para diversas áreas da atividade humana, entre elas, o sistema educacional.

Até meados do século XX, predominava, nas Ciências Sociais e no senso comum, uma visão extremamente otimista em relação à escola. Ela era vista como uma instituição libertadora, pois “supunha-se que, através da escola pública e gratuita, seria resolvido o problema do acesso à educação e; assim, garantida, em princípio, a igualdade de oportunidades entre todos os cidadãos” (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2006, p. 12). De acordo com Nogueira e Nogueira (2006, p.13), predominava nesta visão a ideia de que “os indivíduos competiriam dentro do sistema de ensino, em condições iguais, e aqueles que se destacassem por seus dons individuais seriam levados, por uma questão de justiça, a avançar em suas carreiras escolares”.

Nos anos 60, período pós-guerra, os europeus resolveram intensificar os investimentos na educação, proporcionando o acesso ao ensino a todos; visando o crescimento econômico e o progresso da nação. Com isso, pesquisadores, entre eles Bourdieu, perceberam, com base em pesquisas quantitativas da época, que a escola não é uma instituição através da qual se conseguiria ascensão social, pois na maioria dos casos a elite obtinha sucesso e a classe baixa o fracasso escolar. Assim, ocorre uma profunda crise da concepção de escola. A visão otimista é substituída por outra bem mais pessimista. Cai por terra a ideologia da escola como “instituição neutra”, que escolheria seus estudantes com base em preceitos racionais; e “libertadora”, através da qual seriam resolvidos os problemas de ordem econômica e social da sociedade.

A teoria da Reprodução Cultural, que teve como um dos pioneiros Bourdieu, mostra como o autor vê a escola na sociedade capitalista: “onde se via igualdade de oportunidades, meritocracia, justiça social; Bourdieu passa a ver reprodução e legitimação das desigualdades sociais” (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2006, p. 15). A sociologia da educação francesa do autor tem o “capital cultural” como um de seus conceitos centrais. São os bens culturais socialmente valorizados, proporcionados, sobretudo pela família. Segundo o teórico esse capital é herdado e pode se transformar em outros capitais. A título de exemplo seria o domínio da língua padrão. Além dos conceitos de “violência simbólica”, imposição da cultura de um grupo como a verdadeira ou a única existente; “boa vontade cultural”, esforço de apropriação da cultura dominante por parte daqueles que não a possuem; e “aculturação”, apropriação de uma nova cultura.

Tal teoria pode ser compreendida pelas obras de Nogueira e Nogueira (2006) e Bourdieu (2014). Essas obras permitem entender que o sistema escolar não é um fator que contribui para a mudança de classe econômica e social, segundo supunha-se, mas, sim, um dos fatores mais eficazes na manutenção das diferenças sociais preexistentes. Já os estudos sobre trajetórias escolares bem-

sucedidas nas camadas populares estão presentes nas obras de Viana (2000) e Portes (2000). Considerando o papel da escola na conservação social, o objetivo do presente artigo é trazer alguns elementos teóricos que possam contribuir para essa discussão. Mais adiante, comentaremos sobre essas pesquisas; antes, sem a intenção de aprofundarmos o desenvolvimento da escola em nossa sociedade, ofereceremos um pouco de história da instituição escolar.

A escola como criação social

Segundo Bock, Furtado e Teixeira (2009, p. 267), “a escola não existiu sempre, mas é uma criação social do homem”. Educar já significou apenas viver em um grupo social. As crianças acompanhavam os adultos em suas tarefas e aprendiam a imitá-los. Ou seja, através da interação social, o indivíduo adquiria novos conhecimentos e interiorizava valores morais e comportamentos socialmente valorizados. Nesse sentido, “a aprendizagem antecede, possibilita e impulsiona o desenvolvimento” (VYGOTSKY, 1981). Não havia uma instituição de ensino, “o meio social, em seu conjunto, era o contexto educativo”.

Segundo Costa e Santa Bárbara (s.d.), na antiguidade, a família era o centro da educação. A sociedade era extremamente patriarcal, o pai tinha o direito sobre a vida e a morte da criança. A educação espartana dos meninos após os sete anos era voltada para as virtudes guerreiras, não focava a alfabetização. Em Atenas, perdendo seu caráter militar, a educação deveria formar as crianças para serem futuros governantes e imprimir neles amor à pátria e aos deuses. Em Roma havia a preferência da educação doméstica sobre a educação escolar. Porém, ao longo do século V, início da Idade Média, Roma adotou as formas e os métodos da educação helenística (grega), surgindo, assim, a “escola primária”, destinada à ensinar a criança a ler, escrever e calcular. Nesse momento, foram introduzidas práticas de ensino menos violentas.

Segundo Bock, Furtado e Teixeira (2009), a partir da Idade Média, surgiram as primeiras escolas, ou seja, espaços específicos para a transmissão do saber. No entanto, poucos tinham acesso, pois eram destinadas à elite. “Serviu aos nobres e depois à burguesia”. No período feudal, havia a educação doméstica, as crianças eram educadas por famílias de classes sociais diferentes. Na era medieval, a educação ocorria nos mosteiros priorizando o ensino religioso sobre o intelectual. Nesse momento, era grande a responsabilidade dos monges e dos pais na educação das crianças.

Conforme Costa e Santa Bárbara (s.d.), nos séculos VIII e IX, dois grandes monarcas, Carlos Magno, o grande, e Alfredo, pensaram numa escola que pudesse ser frequentada por pessoas humildes e criaram a “escola palatina e estatal”. Ainda no período de Carlos Magno, encontramos outro tipo de educação, a cavaleiresca, destinada ao primogênito. Após os sete anos, iniciava-se a formação da criança nobre como cavaleiro. Os conteúdos eram pobres do ponto de vista intelectual, priorizavam as destrezas físicas e corporais, pautadas na instrução religiosa e militar. “Isso fez da escola o lugar de aprendizado da guerra, ora das atividades cavaleirescas, ora do saber intelectual humanístico ou religioso” (BOCK *et al.*, 2009, p. 267).

Segundo Bock, Furtado e Teixeira (2009), com as revoluções do século XIX, a escola passou por modificações, entre elas a tendência à universalização, ou seja, ela deveria atender a todas as classes sociais e não somente a burguesia. A Revolução Industrial foi um fator decisivo das mudanças ocorridas nos séculos XIX e XX no Brasil, pois deslocou o trabalho das casas para as

fábricas e com isso houve a necessidade da mão-de-obra qualificada, socializada e civilizada. Nesse sentido, a escola seria a instituição responsável por fornecer conhecimentos básicos da língua, do cálculo e das tecnologias, preparando, assim, o indivíduo para o trabalho fabril. Com a necessidade de uma instituição especializada, começou a luta da classe trabalhadora pela democratização do ensino, passou-se a exigir o direito de acesso dos filhos à escola. Com isso, a instituição escolar universalizava-se e passava a adquirir as características que possui hoje.

Segundo Bock, Furtado e Teixeira (2009), o que vemos com o passar do tempo é a escola assumindo seu verdadeiro papel na formação de cidadãos críticos e se tornando reconhecida como uma das mais importantes instituições que fazem a “mediação entre o indivíduo e a sociedade”. Nesse contexto, para as autoras, a instituição escolar se torna responsável pelas transmissões culturais, de modelos sociais e de valores morais, e “permite que a criança seja humanizada, cultivada e socializada”. Ou seja, permite que a criança aprenda e se desenvolva a partir do contato com outras pessoas.

Vê-se, assim, a importância da instituição escolar para a sociedade. A escola já serviu a interesses da Igreja, do Estado e de classes como a nobreza, a burguesia e agora, a elite. Não se pode atribuir a ela apenas o papel na transmissão de conhecimentos científicos, pois tal instituição foi responsável pela formação de guerrilheiros, cavalheiros e monges; hoje, contribui na formação ética dos futuros cidadãos. No entanto, será que a escola está realmente contribuindo para o crescimento de uma sociedade justa e igualitária, levando um ensino com equidade a todos?

2. A escola conservadora

“É provavelmente por um efeito de inércia cultural que continuamos tomando o sistema escolar como um fator de mobilidade social” (BOURDIEU, 2014, p. 45). Por exemplo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em seu artigo 26, § 1º, determina que “toda pessoa tem direito à instrução [...]. A instrução elementar será gratuita. A instrução técnico-profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito”. Ou seja, nesta lei predomina a ideia de que todos têm acesso ao ensino superior e que a seleção é feita com base nos dons individuais do sujeito.

Já, de acordo com Bourdieu (2014, p. 45), “um jovem da camada superior tem oitenta vezes mais chances de entrar na universidade do que o filho de um assalariado agrícola e quarenta vezes mais do que um filho de um operário, e suas chances são ainda duas vezes superior àquelas de um jovem de classe média”. Isso porque as crianças ricas possuem o privilégio cultural, ou seja, têm mais contato com bens culturais reconhecidos socialmente (teatro, música, pintura, jazz, cinema etc.), e com isso herdam saberes, hábitos e gostos, o que contribui para uma trajetória escolar bem-sucedida. A frequência a bens culturais depende estritamente do nível de instrução do sujeito. Assim, pode-se perceber que as pessoas que possuem maior capital cultural têm mais chance de sucesso escolar.

A elite, por possuir um grande volume de capitais (cultural, econômico, simbólico e social), faz com que o investimento na carreira escolar dos filhos apenas sancione o sucesso, pois o êxito escolar é algo natural. A classe alta garante o ensino superior para os filhos com o intuito de mantê-los na posição social. Já a classe média investe pesadamente na educação, pois vê na escola a forma de ascensão social, ou seja, chegar à elite. Para tanto, reconhece a cultura dominante (a da escola) como

a verdadeira e apropria-se dela, ou seja, possui “boa vontade cultural”. Por fim, a classe popular vê a educação como um investimento secundário, pois prioriza o trabalho em busca da sobrevivência. Os que conseguem ingressar no ensino superior encontram inúmeras dificuldades.

As obras de Nogueira e Nogueira (2006) e Bourdieu (2014) expõem as causas de a escola realizar a manutenção da ordem social, pois, conscientemente ou não, a escola privilegia os membros da camada superior. Ao ensinar conteúdos elitizados, realizar a “violência simbólica” (imposição da cultura como a melhor, a única ou a verdadeira) e a superseleção (por meio da evasão escolar, reprovações, processos seletivos como o vestibular etc.) e tratar os educandos, por mais desiguais que eles sejam, como iguais, “o sistema escolar é levado a dar sanção às desigualdades iniciais diante da cultura” (BOURDIEU, 2014, p. 59).

Tais obras defendem, assim, que o êxito escolar depende estritamente da classe social. O sucesso escolar pode ser explicado pelo nível cultural global da família, da residência, do conjunto de características do passado escolar, como, por exemplo, o ramo do ensino médio e o tipo de estabelecimento, as características demográficas do grupo familiar, como o tamanho da família, entre outros. Sendo assim, não se pode atribuir o sucesso na trajetória escolar aos dons individuais do educando, mas ao conjunto de fatores que podem levar à continuidade dos estudos, diretamente relacionados à posição social.

Assim, um garoto que more em uma favela dificilmente será médico. Mesmo que ele se esforce para obter um grau de cultura maior, dificilmente alcançará seu objetivo. Ele terá que superar inúmeras dificuldades, como manter-se na escola, entendendo sua linguagem e sua dinâmica, arcar com todos os gastos que ela demanda – transporte, material, atividades extras etc. Por outro lado, um garoto de família rica ou de classe média, mesmo que não frequente a escola, dificilmente perderá seu padrão de vida e seu lugar social. Então, se decidir ser motorista de caminhão, logo poderá se tornar um empresário do transporte (BOCK *et al.*, 2009, p. 270).

Para Lahire (1997), são as características do grupo familiar que explicam trajetórias escolares de sucesso na inexistência, total ou parcial, de capital herdado. Um fator sozinho não explica o êxito. Há um conjunto de fatores que agem por interdependência. Somente via escola, dificilmente um aluno pobre chegará ao ensino superior, pois ele não possui o capital cultural da classe alta, nem a “boa vontade cultural” da classe média. Ele necessita de um conjunto de condições de possibilidade para chegar à universidade e se manter nela, tais como: um ambiente familiar organizado e estruturado, participação e apoio familiar, ajuda financeira de parentes e/ou bolsas de estudos, grupo de estudos na escola e/ou na universidade, apoio de terceiros (professores, amigos e todos aqueles que já conhecem o sistema), a difícil conciliação entre trabalho e estudo, entre outros. Sobre esse assunto, tomamos como referência as pesquisas de Viana (2000) e Portes (2000).

Viana (2000), em sua tese, investigou a trajetória de sete sujeitos de camadas populares: estudantes de graduação e pós-graduação em cursos altamente seletivos. Ela avaliou casos específicos, mas não isolados. Os parâmetros estruturantes da análise em que se baseou para realizar sua pesquisa foram: os significados que a escola assume para os filhos-alunos e para os pais, as

disposições e condutas em relação ao tempo (como vislumbram o futuro), os processos familiares de mobilização escolar (as atitudes práticas das famílias em relação à escola), outros grupos de referência para o filho-aluno na família ampliada e/ou exterior a ela, e os modelos socializadores familiares (formas de educar no interior da família, que podem ser facilitadoras ou dificultadoras). Viana (2000) pôde concluir em sua pesquisa micro que todas as famílias investigadas “participam da construção do sucesso escolar dos filhos de modo diferenciado, nem sempre facilmente visível e voltado explícita e objetivamente para tal fim” (VIANA, 2000, p. 58). Enfim, as famílias investigadas desempenharam papel importante na trajetória dos estudantes e foram de suma importância para que os mesmos obtivessem êxito escolar.

Por sua vez, Portes (2000) mostrou o papel do grupo familiar na vida escolar dos filhos de classe baixa. O autor pesquisou um grupo de seis universitários e suas famílias. Chegou, por meio de sua investigação, a um conjunto de circunstâncias atuantes como: a presença da ordem moral doméstica, a atenção para com o trabalho escolar do filho, um esforço para compreender e apoiar o filho, a presença do outro na vida do estudante, a busca da ajuda material, e a existência e importância de um duradouro grupo de apoio construído no interior do estabelecimento escolar. Com base nos dados, concluiu que havia um enorme esforço das famílias pobres investigadas para contribuir na construção de uma trajetória escolar de sucesso dos filhos. “Podemos afirmar que, em todos os casos vistos por nós, o trabalho escolar da família [...] foi imprescindível para o estudante ter trilhado a trajetória escolar (e social) que trilhou e o é, ainda, para se manter na posição ocupada no interior da universidade” (PORTES, 2000, p. 79).

O sucesso excepcional de alguns indivíduos que escapam ao destino coletivo dá uma aparência de legitimidade à seleção escolar, e dá crédito ao mito da escola libertadora junto àqueles próprios indivíduos que ela eliminou, fazendo crer que o sucesso é uma simples questão de trabalho e de dons (BOURDIEU, 2014, p. 66).

Assim, a instituição escolar pensa que dá condições iguais a todos e concebe que os estudantes pobres chegaram à universidade porque desempenharam papel ativo na construção de seu sucesso escolar e reconheceram a superioridade da cultura dominante (a da escola). No entanto, tal pensamento é equivocado, visto que não leva em conta que o sistema escolar foi feito para o aluno “normal”, aquele que não tem dificuldade de aprendizado, que não possui limitações psíquicas e motoras, que possui um bom ambiente familiar e apoio dos pais nos trabalhos escolares, que possui meios para custear os estudos (transporte, material escolar etc.), entre outros. Ao tratar todos os educandos como se fossem iguais, sem respeitar as suas peculiaridades, a escola contribui para perpetuar as desigualdades na medida em que as legitima. “Aliás, o fracasso é explicado basicamente pela falta de empenho e esforço do aluno. No máximo, chega-se a responsabilizar os pais pelo insucesso do filho. Nunca a escola se responsabiliza, ela sai ilesa dessas avaliações” (BOCK *et al.*, 2009, p. 269).

Considerações finais

Podemos perceber, com base na pesquisa bibliográfica apresentada, que a responsabilidade da escola na conservação da estrutura social é significativa. Percebe-se também que quanto mais capital cultural tiver, maiores as chances de rendimento e continuidade escolar, que o êxito escolar

está diretamente relacionado à posição social do sujeito e que o acesso à escola é desigual. De modo que a elite avança em suas carreiras escolares mais frequentemente do que os membros da classe popular. Portanto, embora a escola tenha uma importante função social, da forma como se organiza, ela privilegia a classe mais abastada.

Com Bourdieu, percebemos o surgimento de uma visão mais pessimista em relação à escola. O autor aponta para a importância de o sistema escolar considerar a hierarquia social e o nível de instrução dos indivíduos no processo de aprendizagem. Hoje, a instituição escolar utiliza os sucessos escolares improváveis para alegar que todos concorrem no sistema de ensino em condições iguais e estes obtiveram sucesso por mérito próprio. Com isso visa isentar-se da responsabilidade na perpetuação da ordem social. Buscar as ideias de Bourdieu e aplicá-las nos dias atuais, é primordial para o educador, pois elas devem ser utilizadas no campo educacional com o intuito de fazer com que a escola cumpra a função que lhe cabe, a de reduzir as desigualdades.

Já os estudos referentes ao êxito escolar nas camadas populares de Portes (2000) e Viana (2000) mostram que a participação da família é imprescindível para o aluno ter chegado ao ensino superior e se manter nele. Mais uma vez é possível compreender que o sucesso escolar não seja uma questão de dons, mas de condições que possibilitam a entrada na universidade. Sendo as características da organização familiar um fator decisivo.

De acordo com Bourdieu (2014, p. 68), predomina a ideia de que “deixando de dar a todos, através de uma educação metódica, aquilo que alguns devem ao seu meio familiar, a escola sanciona, portanto, aquelas desigualdades que somente ela poderia reduzir”. Assim, a minimização do problema só será possível se o sistema escolar dotar-se dos meios para que a classe baixa possa adquirir mais capital cultural. Excluindo-se desse processo de aculturação, apropria-se de uma nova cultura, a dos membros da classe superior. Para tanto, a escola deve propiciar o acesso às obras culturais, levando os alunos aos museus, teatros e concertos com frequência regular, desempenhando a função de “desenvolver em todos os membros da sociedade, sem distinção, a aptidão para as práticas culturais que a sociedade considera como as mais nobres” (BOURDIEU, 2014, p. 69-70). Precisa-se tratar os educandos com equidade (equivalência, respeitando as suas particularidades) e não com igualdade.

Referências

ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm. Acesso em: 5 nov. 2015.

BOCK, Ana Mercês Bahia *et al.* *Psicologias* – Uma introdução ao estudo de psicologia. 14 ed. São Paulo: Saraiva, 2009. p. 266-277.

BOURDIEU, Pierre. A escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: BOURDIEU, Pierre. *Escritos de educação*. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 42-72.

COSTA, Leila Pessôa da; SANTA BÁRBARA, Rubiana Brasilio. A educação da criança na idade antiga e média. In: *VII Jornada de Estudo Antigos e Medievais do Paraná e Santa Catarina*: educação, política

e religiosidade. Disponível em: <www.ppe.uem.br/jean/anais/2008/pdf>. Acesso em: 15 nov. 2015.

LAHIRE, Bernard. *O sucesso escolar nos meios populares: as razões do improvável*. São Paulo: Ática, 1997.

NOGUEIRA, Maria Alice; NOGUEIRA, Cláudio Marques Martins. *Bourdieu e a educação*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 9-20.

PORTES, Écio Antônio. O trabalho escolar das famílias populares. In: NOGUEIRA, Maria Alice *et al.* *Família e escola: trajetórias de escolarização em camadas médias e populares*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 61-80.

VIANA, Maria José Braga. Longevidade escolar em famílias de camadas populares – algumas condições de possibilidade. In: NOGUEIRA, Maria Alice *et al.* *Família e escola: trajetórias de escolarização em camadas médias e populares*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 45-60.

SCHOOL TOGETHER WITH ITS SOCIAL CONSERVATION FUNCTION

Abstract: Studies on the school success of pupils from economically disadvantaged backgrounds have increased in recent years, revealing the importance of family support in their schooling. According to the Theory of Cultural Reproduction, the school is not a factor of social mobility. On the contrary, it endorses and legitimizes inequalities. This paper aims at introducing Bourdieu's view – and other author's – according to whom the school plays a role in preserving social hierarchy. We take into account such theoretical aspects in order to contribute to the academical discussion and move towards new pedagogical actions. Concepts such as school, cultural capital, symbolic violence, cultural good will, and acculturation are introduced and discussed in this paper. We also briefly introduce the school in our society together with its development as well as the research on improbable school success. Finally, this paper discusses the way school should act in order to play its essential function of reducing social inequalities. The present article, based on a bibliographical research, describes a few of its main results. Although school plays an important social function, it serves the class interests and doesn't contribute as a social transformation factor.

Keywords: Bourdieu – School – Social Preservation

TEOLOGIA DA CORPOREIDADE

José Mauricio de Carvalho – UFSJ

Pós-Doutor em Filosofia – Universidade Nova de Lisboa – Portugal

E-mail: josemauriciodecarvalho@gmail.com

Fone: (32) 9 9117-8785

Data de recepção: 18/03/2015

Data de aprovação: 11/06/2015

Resumo

Neste trabalho indicamos como a vida humana examinada como corporeidade ganhou destaque na filosofia contemporânea. As características identificadas na corporeidade pelos filósofos propiciaram a renovação dos estudos bíblicos e o desenvolvimento de uma nova linha de investigação teológica.

Palavras-chave: Corporeidade – Fenomenologia – Alteridade – Teologia – Cristianismo

Introdução

O tema da corporeidade ganha importância na teologia contemporânea como resultado de um tempo que revisitou a noção de vida ou existência do indivíduo humano concreto que se individualiza na redução fenomenológica. Essa forma de lidar com a presença humana no mundo é fruto de uma reviravolta intelectual iniciada com as filosofias da existência que criticaram o idealismo romântico.

Ao chamar atenção para a concretude da presença humana no mundo e que essa é uma soma de consciência mais consciência corporal, os filósofos contemporâneos revisitaram as dimensões da existência, destacando que minha experiência de mundo passa pelo entendimento de um corpo que é base da presença no mundo. O mais importante é que essa compreensão que ganha força na fenomenologia existencial, em especial na formulação de Merleau-Ponty, não tem significado idealista, isto é, não reduz o corpo a uma representação do pensamento, mas atribui ao corpo uma realidade objetiva. De tal modo, coloca o problema à filosofia fenomenológica que entendemos não poder tratar a existência humana fora dessa base corporal, questão que mexe com a teologia moral e com a forma histórica de entender a corporeidade.

Refiro-me, em especial, à filosofia de Santo Agostinho onde o corpo é algo separado da alma e que vive em união com ela. Trata-se da retomada de uma vertente do pensamento grego, notadamente platônico, contra o próprio aristotelismo no qual o corpo como matéria não tem substância ou forma. Também é uma leitura diferente da tradição judaica onde o homem é visto como unidade, sem a separação entre corpo e alma, exceto em trechos de clara influência grega, como nos livros de Macabeus (1-2 Mc), que relatam como “os filhos perversos de Israel seduziram o povo dizendo: vamos e façamos aliança com as nações vizinhas, porque desde que nos separamos delas, sobrevieram-nos imensos males” (I Mac, 12). Nessa época, governou Antíoco Epifanes, filho do rei Antíoco, que “reinou no ano cento e trinta e sete da era dos gregos” (I Mac, 11).

Uma boa compreensão do assunto e, sobretudo da exatidão conceitual, parece imprescindível, uma vez que a realidade humana foi tratada de muitos modos ao longo da história. É preciso distinguir a descrição fenomenológica dos estratos da realidade humana, que a mantém íntegra a condição humana de outras abordagens que tratam de corpo e alma (ou pensamento) como coisas distintas. Na Bíblia o corpo é indivisível, tanto na criação (Gn. 1,27) quanto na vida dos personagens. Na antropologia paulina que enfrenta com as noções de corpo natural e corpo espiritual menciona-se a continuidade da vida na ressurreição: “Semeia-se o corpo natural e ressuscita-se com o corpo espiritual” (I Cor 15, 44). Assim, a filosofia contemporânea contribui para valorizar e aprofundar a visão de corporeidade que vem das sagradas escrituras, indicando as diferenças das diversas compreensões históricas sobre a corporeidade.

Aspectos históricos da corporeidade

A referência ao homem e a sua forma de existência passam por momentos diferentes na história do pensamento ocidental. A primeira é a platônica que faz o corpo ser um sinal da alma. Essa forma de pensar foi retomada no romantismo alemão que considera o corpo expressão exterior da alma pela qual o sujeito se reconhece. Nesse tipo de entendimento, o corpo é expressão simbólica e não real da alma. Logo, a presença humana no mundo é expressão da alma e o corpo uma realidade secundária.

Uma segunda maneira de tratar a corporeidade é considerá-la reunião de um conjunto de *mônadas*, como pensou Leibniz. A *mônada* é substância espiritual e componente simples do universo. Abbagnano define *mônada* na filosofia de Leibniz (1982, p. 651) como: “um átomo espiritual, uma substância desprovida de partes e extensão, portanto indivisível. Como tal, não se pode desagregar e é eterna; só Deus pode anulá-la ou criá-la”. Na *Monadologia* (1714), Leibniz afirma que o corpo é um conjunto de substâncias, embora ele próprio não o seja. Só a alma é substância, diz Leibniz, entendimento que acabou influenciando diversas formas de espiritualismo moderno. Schopenhauer, por exemplo, pode ser considerado um herdeiro dessa corrente e considera o corpo como vontade.

Uma terceira maneira de abordar a relação entre a alma e o corpo pode ser atribuída a Spinoza. Judeu de origem, expulso da sinagoga, o filósofo considerou corpo e alma expressão de uma mesma substância, embora considerando-os modos diferentes dessa substância. O sujeito é um só, mas ele se concebe ora como pensamento, ora como corpo. Apesar da semelhança com a antiga tradição hebraica e de haver fornecido a chave para uma psicologia psicofísica, a forma spinoziana de tratar a corporeidade associa o universo numa ordem universal onde a materialidade do mundo expressa a divindade.

Enfim, todas essas formas de tratar a corporeidade possuem aspectos interessantes, mas não se adequam à uma reflexão teológica sobre a corporeidade. Essa reflexão se torna possível a partir da perspectiva fenomenológica que vamos apresentar rapidamente, a seguir. Esse fato foi observado pelo teólogo Antônio Galvão, no seu artigo *Corporeidade*, onde afirma: “observa-se a corporeidade como um estudo teológico iluminado, em parte, pela filosofia fenomenológica de Max Scheler (1928), Gabriel Marcel (1973), Jean Paul Sartre (1980), e outros expoentes dessa área”.

O entendimento da guinada histórica que orientou a meditação filosófica para a vida humana concreta se inicia no século XIX, com Kierkegaard. O filósofo faz uma reflexão crítica sobre o Cristianismo e seu significado na história dos homens. Como explicamos em *História da Filosofia contemporânea* (2014):

Kierkegaard não deixa de ser um autor cristão, mas de um tipo muito singular. Não se preocupa, por exemplo, em fazer interpretação da doutrina, oferecendo uma nova proposta como alternativa. E para onde levou sua reflexão crítica do Cristianismo? Para um desencanto com as interpretações religiosas do Cristianismo feitas pelas Igrejas. E qual o motivo da sua insatisfação? A distância que a doutrina está do homem concreto e de sua vida. Ele rejeita uma interpretação do cristianismo que pouco tem a dizer para quem está envolvido em sua rotina de alegrias e dramas. Sim, porque a vida é um misto de drama e alegria, com peso diferente para homens e gerações, para uns com mais alegria, para outros com mais drama. Tal é o peso da história. Jaspers, no ensaio dedicado a Kierkegaard, explica a insatisfação com a doutrina cristã apregoadada pelas igrejas do seguinte modo (1953, p. 90): “O que importa é encontrar a verdade, a verdade que seja para mim, pela qual queira viver e morrer. Então surge a resolução: agora

começarei a atuar interiormente". O que Jaspers pretende destacar é que a mensagem cristã da forma como era veiculada não parecia capaz de comprometer intimamente a pessoa, não era algo pelo qual valesse a pena viver e morrer. E há, portanto, em Kierkegaard esse entendimento que a vida é de tal ordem que necessita ter uma razão, um motivo para levá-la adiante. E por que o cristianismo anunciado lhe parecia tão inadequado e distante da experiência do homem concreto? Por que lhe parecia inútil? Porque o cristianismo da religião focava o principal de sua atenção no futuro glorioso da humanidade, resultado da leitura romântica da história cultural da Europa. E aqui surge um problema complicado: até que ponto uma instituição historicamente situada consegue transmitir a mensagem cristã na pureza que talvez fosse desejada por seu Fundador? Será que defender a mensagem em sua pureza radical sem a base de apoio histórico que a sustenta é razoável? Isso pode ser sustentado numa vida como a humana? Eis como Jaspers se refere ao problema: "Se a interpretação do Cristianismo por Kierkegaard fosse a verdadeira, então o Cristianismo não teria futuro algum" (...).

E qual é o nível de profundidade desejada? Um que não deixasse de lado a dor, a fome, as revoluções, as guerras, as doenças, o abandono, o sofrimento, enfim tudo o que parece estar próximo da experiência real de cada pessoa. Tudo aquilo que pede uma resposta e uma posição do sujeito real. Não se pode fugir dos problemas, não se pode temê-los, disse-o em *Temor e Tremor* (1988, p. 45-6): "Quanto a mim direi que tenho coragem de ir até o fim de uma ideia, nenhuma me causou medo até hoje e se algum se apresentar um dia com força para atemorizar-me, espero ter, ao menos, a franqueza de dizer sem rodeios, temo tal pensamento".

A ênfase na vida humana concreta, as lutas e sofrimentos, não só chama atenção para a presença corporal do homem na histórica, como realça a sua inevitável solidão e fragilidade oriunda dessa corporeidade, conforme foi dito na continuidade do texto acima citado:

Ele fala para o homem, enquanto capaz de realizar a experiência da solidão verdadeira que é própria de nossa vida. É para essa solidão que ele busca resposta. E resposta para quê? Para o que deveria verdadeiramente nos ocupar quando tomamos consciência de que nossa vida é única e ninguém pode vivê-la por nós, quando entendemos que nossa vida é feita das escolhas mais íntimas. Nascemos sós, morreremos sós, escolhemos como viver, e isso é a marca de nossa existência. Esse tipo de solidão é que ficou mais

tarde conhecida por solidão ontológica e não se confunde com o estado de estar isolado dos demais homens, vivendo numa ilha, por exemplo (CARVALHO, 2014, p. 47).

Kierkegaard revela que a vida corporal tem ou traz uma inquietude interior extrema. Não há no mundo interior lugar para sossego, tudo está em constante alteração. Kierkegaard tem o mérito de voltar a meditação filosófica para a existência concreta e corporalmente vivida, considerando-a uma forma de viver que será examinada pelos filósofos contemporâneos.

Entre Kierkegaard e os existencialistas que desenvolveram uma descrição da corporeidade, o filósofo alemão Edmund Husserl desenvolveu o método fenomenológico que permitiu não apenas resolver os impasses epistemológicos da modernidade em torno ao conhecimento do mundo, mas estruturar uma nova visão de homem como unidade. E como ele fez isso? Pelo método fenomenológico que se baseia nas reduções:

primeiro fenomenológica e depois eidética. Por elas o real se mostra no pensamento. A primeira não leva à dúvida do mundo, mas suspende o juízo da vivência que dele se tem e, em seguida, procura-se a evidência verdadeira. Para alcançar a essência verdadeira é preciso colocar entre parênteses o próprio sujeito que pensa. Chega-se, então, ao contato com as coisas mesmas, cujas características, quando descritas com cuidado e zelo, revelam a essência escondida do objeto (CARVALHO, 2014, p. 78).

A metodologia de Husserl mostra os caminhos para uma ciência rigorosa, que é o modo como Husserl se refere à Filosofia. Como tal, ela deve enfrentar os relativismos decorrentes de escolas filosóficas do século XIX, as diversas formas de historicismos e naturalismos, pois ambas as filosofias conduzem a formas céticas e relativistas de tratar o real. E a Filosofia é o esforço para chegar à verdade fundamental, sem desanimar com os insucessos das teorias que formam a tradição filosófica.

O resultado desse método foi uma filosofia que toma a vivência intencional como um tipo de procedimento cognitivo que supera os limites da filosofia moderna. O mundo que surge na consciência não é um pensamento claro, puro e simplesmente, mas uma intuição fundamental dos objetos da consciência, por sua vez esse pensamento revela a consciência corporal e mostra o corpo humano como um aspecto da presença humana no mundo.

A consciência de si mesma ou eu é ato pelo qual o sujeito apreende a si como sendo o mesmo, ainda que viva experiências distintas ao longo da vida. Seria mais exato dizer que o sujeito se reconhece idêntico, ainda que passe por mudanças que a experiência provoca. Isso significa dizer que o sujeito conserva um estilo, uma identidade, em meio aos fatos de sua história de vida. *A presença do sujeito no mundo, isto é, o modo de o indivíduo experimentá-lo e representá-lo passa pela intermediação do corpo. O corpo*

situa a consciência no espaço e no tempo. Por sua vez, o corpo do outro é o modo como ele aparece para mim e se situa no espaço e tempo (CARVALHO, 2014, p. 79).

A corporeidade na filosofia contemporânea: Merleau-Ponty e Karl Jaspers

Vamos tomar como referência neste item o que apresentamos em *Subjetividade e Corporalidade na Filosofia e na Psicologia* (São Paulo, Filoczar, 2014). Ao tratar a realidade humana, os fenomenólogos passaram a abordá-la como corporal. Nosso corpo está sob as leis da Física, significando que ele se fere, adocece no contato com coisas, bactérias e vírus. Porém, isso não é tudo, é pelo corpo que experimento o que sou e me relaciono com as outras pessoas e coisas de forma intencional. E, sobre isso, Merleau-Ponty dedicou parte importante de seus estudos. O corpo não é só um objeto, mas aquilo a partir do qual o mundo surge para mim. As considerações mais importantes de Merleau-Ponty sobre a corporeidade estão nos livros *La Structure du Comportement* e *Phénoménologie de la perception* onde ele supera o dualismo cartesiano. Para o filósofo, o corpo é sujeito e a consciência não é uma substância pensante distinta dele. Ela é atividade intencional, parte da existência corpórea, e a subjetividade decorre do corpo. O filósofo procura compreender a existência humana a partir de sua realidade corpórea. A discussão é filosófica, mas as conclusões interessam a muitos outros campos da cultura inclusive à Teologia. No livro em questão explicamos:

O ponto de partida do filósofo é o entendimento de corpo como corporeidade, isto é, corpo vivido ou próprio, o que é diferente de corpo biológico. E o que é mesmo corpo próprio? É o que torna possível eu deparar-me com um mundo de objetos. Então quando se refere a corpo, o filósofo quer dizer não o corpo físico ou anatômico, isto é, o corpo enquanto objeto, mas o corpo que sente o mundo, que toca e é tocado, observa e é observado. É por isso que seu conceito de corpo é alternativa ao dualismo cartesiano e às metafísicas espiritualistas, pois o toma como referência ao contato com as coisas e os outros homens, incluindo o que se passa no seu interior. Corpo não é nem coisa nem ideia, mas algo que permite entender ambos (CARVALHO, 2014, p. 120).

Como investigação filosófica *La Structure du Comportement* renova os estudos de psicologia, apresentando-se como alternativa não só ao behaviorismo e outras formas de cientificismo, mas às filosofias intelectualistas e espiritualistas de forte presença na França. Merleau-Ponty usa o conceito de corpo para tratar do sensível, apesar das dificuldades que isso implica. No capítulo final do livro, o filósofo explica que a consciência perceptiva é fundante da representativa. Consciência perceptiva, explica, é a que surge no corpo fenomênico e que faz dos seus órgãos os instrumentos da relação com o mundo.

Sobre a obra *Phénoménologie de la perception* comenta-se que ela completa o que foi proposto em *La Structure du Comportement*. Os dois livros trabalham com o método fenomenológico, mas na *Phénoménologie* o filósofo se mostra mais próximo de Husserl ao propor um retorno às coisas mesmas como elas aparecem para o indivíduo. E como se manifesta essa compreensão fenomenológica? Merleau-Ponty explica que a percepção é entendida como ato originário, como vivência. Esta vivência é o que tomamos como a verdade do mundo, pois é ela que abre o mundo para o homem. É sobre esta percepção originária de mundo que ele se refere ao corpo, usando-o para descrever o homem situado.

Já no prefácio da *Phénoménologie*, Merleau-Ponty diz que o mundo não é algo distante do sujeito, mas é o que surge como sentido de minhas experiências e, no esclarecimento desse problema, deve se concentrar a verdadeira filosofia. E o conceito de corporeidade, como entendê-lo?

Para compreender o conceito de corporeidade usado pelo filósofo francês é necessário lembrar seu entendimento de que o ato de perceber não significa receber passivamente o estímulo ambiental, mas é uma ação do corpo que vai ao encontro deles e a eles se refere. Merleau-Ponty reconhece algo no homem que está na base do que ele percebe. Esta referência preciosa que distingue o transcendental do meramente empírico (CARVALHO, 2014, p. 132) (...). Como função básica, a percepção revela um mundo que surge para mim como corpo que sou e que no mundo está posicionado e se depara com a totalidade de coisas perceptíveis. E o que é o mundo? Para o filósofo é o que sustenta o conhecimento que o corpo consegue. O mundo é o campo de onde surge o que o homem é, pois é no mundo que o homem se descobre (*idem*, p. 134).

E o que é mesmo o corpo? É uma realidade limitada, opaca, temporal, única, singular, histórica. Eis como o apresentamos no mesmo texto citado acima:

Ele não é um mecanismo com funções causais, mas o instrumento para o ser do mundo. Dito de outro modo, corpo é um novo fundamento, um tipo de presença. O corpo nasce no mundo, está no mundo como coisa única. Ele é coisa entre coisas, mas não é exatamente como elas, ele está entre elas para tomar parte dos outros seres. Isto significa que cada homem é um mundo na inerência do mundo entorno. O filósofo avalia que a noção de corpo passa pelo modo como se estabeleceu a relação com os outros. E essa relação fica na base de como o outro surge para mim. O outro é um corpo, mas um corpo em movimento o que significa que ele se manifesta como ação. A noção de corpo de Merleau-Ponty nos coloca diante de um entendimento de cogito diverso do cartesiano como foi comentado no início desse item. Não se trata mais de um cogito pensante, mas encarnado na medida em que não substitui o mundo por sua significação. É esse entendimento que revela o

mundo como saber real e permite aquilatar o sentido da presença do outro (CARVALHO, 2014, p. 134).

Eis como se dá a relação com as coisas. Tanto como reação como ação voluntária. Não apenas retiramos a mão quando um objeto quente nos encosta, mas estendemos a mão para alcançar o objeto que queremos. E esse movimento voluntário se estabelece porque movemos nosso corpo na direção do que desejamos. É assim que se forma entre o corpo e o mundo um sistema de interações e possibilita experimentar a condição que o filósofo descreve: o corpo está aí na existência.

E Karl Jaspers como ele pensou a corporeidade? Ele tratou o assunto cientificamente antes de pensá-lo filosoficamente, isto é, como modo humano de ser. Ele apresentou suas posições em *Psicopatologia Geral*, obra de 1913 lançada quando ele se tornou professor de Psicologia na Faculdade de Medicina. Inicialmente ele descreve consciência subjetiva que se caracteriza, por: 1. ser atividade e não ente; 2. referir-se à unidade da personalidade; 3. assegurar a identidade do sujeito e 4. opor-se a coisas externas e outras pessoas.

E a corporeidade propriamente dita? Eis como o explicamos:

No que se refere à corporeidade ou à consciência corpórea trata-se, para o filósofo, da experiência do corpo. Ele explica: "o corpo é a única parte do corpo que se sente – na superfície – e se percebe por dentro" (*idem*, p. 109). Assim, a identificação do corpo forma um fundo da consciência que a fortalece. Essa consciência é maior na atividade muscular e menor nos processos vegetativos. Isso é fenômeno observável por diversos fenomenólogos. Merleau-Ponty, por exemplo, trata do assunto na *Phenomenologie de la perception*. Consiste no fato da consciência corpórea não coincidir perfeitamente com os limites do corpo físico, podendo se ampliar tanto para incluir os óculos ou a ponta da bengala, quanto para preservar a sensação de continuidade de membros corpóreos, mesmo depois da amputação. Quanto às alterações na percepção da forma do corpo, Jaspers identifica diversos transtornos descritos na *Psicopatologia Geral* que não cabe aqui comentar. O fundamental é que corporeidade é consciência corporal que se forma na relação com o corpo que sou eu, mas que é, contudo, menor do que eu mesmo como espaço de liberdade (CARVALHO, 2014, p. 166).

Corporeidade e alteridade, o diálogo com Lévinas

A corporeidade é o conceito que trata a vida humana na relação com o outro que surge ante mim como corpo, entendido corpo como forma exterior de um mundo que esconde infinitas possibilidades. Esse outro é um mundo que se abre para mim. O conceito de alteridade complementa o de corporeidade, explicam Murad, Gomes e Ribeiro em *A casa da Teologia* (2010, p.195): "Dois conceitos são importantes: o da corporeidade e o da alteridade como criação de Deus". O entendimento de que através do corpo manifesta-se o homem completo, uma expressão da infinitude, é assunto que

o teólogo K. Rahner, citado por Antônio Galvão no artigo já mencionado, expressa como “interioridade que se abre”. Esse assunto merece uma consideração mais cuidadosa.

Para fazê-lo vamos tomar os estudos do filósofo Emmanuel Lévinas (1906-1995), de origem judia, que, no âmbito da fenomenologia existencial, descreve o conceito de alteridade colocando o tema no centro da discussão em diversos campos da cultura, inclusive na Teologia. Em *Humanismo do outro homem* ele diz (1993, p. 15):

É ali na alteridade que abriga infinitamente grande tempo num entretempo intransponível. O um é para o outro um ser que se desprende, sem se fazer contemporâneo do outro, sem poder colocar-se a seu lado numa síntese, expondo-se como tema, um-para-o-outro como um guardião-de-seu-irmão, como um responsável-pelo-outro.

A descoberta do outro suscita uma meditação de raiz fenomenológica sobre “a não-indiferença da responsabilidade” (LÉVINAS, 1993, p. 15). É esta responsabilidade pelo outro que está na base da fraternidade universal e funciona como a raiz do humanismo defendido por Lévinas.

O significado de alteridade foi resumido na resenha da obra publicada na revista *Argumentos*. Ali pudemos mostrar que:

A presença do outro não se revela na percepção transcendental, ou melhor, a percepção que dele se tem não apresenta o que o outro é verdadeiramente, fato que pede uma crítica da experiência fenomenológica como fonte de sentido. O outro em sua infinitude não chega pela percepção transcendental porque o outro se mostra “a partir do seu rosto – que não está encerrado na forma do aparecer - nu, despojado de sua forma, desnudado de sua presença que o marcaria ainda como seu próprio retrato; pele enrugada, vestígio de si mesmo” (p. 16). A alteridade desse outro aponta para um vazio escondido atrás do seu rosto cujos vestígios o sujeito apenas vislumbra. O outro não se revela inteiramente no rosto fenomênico. A identidade do outro nasce de um sinal, sem figura, sem presença, fora da civilização. Assim, o filósofo conclui o prólogo julgando que a descoberta do outro representa as bases de um novo humanismo. Seguem-se três ensaios independentes e subdivididos. São eles: *A significação e o sentido*; *Humanismo e anarquia* e *Sem identidade*. O primeiro é o maior e examina o significado oculto que transcende a percepção transcendental do outro (CARVALHO, 2014, p. 320).

Tivemos oportunidade de esclarecer a importância do livro pela defesa que faz de um tipo de humanismo que brota da alteridade. Eis como o explicamos na resenha acima mencionada:

Lévinas justifica o humanismo na descoberta do outro que surge para o sujeito como um infinito diante do qual sua consciência

se amplia e se depara com o significado da experiência intersubjetiva. Espera, desta forma, superar a justificativa do valor do homem pela falta de justificação convincente da excelência ocidental. Falta-lhe, contudo, perceber que, enxergar o outro como sendo entrada para o infinito só significa dignidade pelo reconhecimento de seu valor na cultura ocidental ou numa crença religiosa. O reconhecimento do outro como valor só se torna a base de um humanismo se tivermos a cultura ocidental como referência ou admitirmos a crença religiosa como elemento universal (CARVALHO, 2014, p. 334).

A corporeidade na teologia

O olhar da Filosofia para o ser humano situado e encarnado como seu problema fundamental chama atenção para o fato de que na tradição bíblica essa era a forma de se referir à condição humana. O *Dicionário de Teologia* da Loyola (1983) trata a condição humana como corporeidade e explica: “corporeidade diferentemente de corpo quer superar a discussão clássica da relação corpo-alma, para evidenciar o caráter corpo na sua integridade humana, que determina mesmo a subjetividade humana e seus comportamentos”.

O corpo é a base da vida que na visão cristã é sagrada. Diz *O Novo Livro da Fé* que “o cristão considera Deus fonte de qualquer vida, mormente da vida humana. Esta convicção baseia-se na fé que vê na vida humana algo de sagrado e nega ao homem qualquer direito absoluto e direito de dispor da vida própria e alheia” (CARVALHO, 2014, p. 326).

Foi nesse sentido, como lembrou Talis Pagot, no trabalho de Iniciação Científica que apresentou no *XI Salão de Iniciação Científica da PUCRS*, que João Paulo II propôs uma “virada antropológica que transcenda a simples materialidade, descobrindo a partir do corpo, a pessoa com sua subjetividade e como dom de si para o outro”. O autor mostra como João Paulo II apresenta uma teologia do corpo como base de um novo *ethos* onde pensa a ética cristã a partir da corporeidade. Aliás, o próprio João Paulo II faz uma extensa e detalhada análise da ética de Max Scheler e explica o salto necessário para se passar da ética filosófica de estrutura fenomenológica para a teológica, tomando como referência a corporeidade. Ele diz em *Max Scheler e a ética cristã* que (1993, p. 168): “este mundo dos valores éticos experimentados intencionalmente no mundo íntimo das emoções de Jesus Cristo, que para Scheler é o homem do coração mais eminente em toda a história, constitui a essência da figura ética”. No entanto, apesar das proximidades e do quanto a meditação de Scheler ajudou a pensar a corporeidade cristã, sua ética tem lacunas “que não podem ser suprimidas tão somente pela ideia de seguimento do modelo ético, que certamente se assemelha bastante a um princípio evangélico” (*idem*, p. 168).

As citações acima servem para justificar que a corporeidade ganhando destaque na cultura tenha se tornado um conceito de interesse dos teólogos. Ao tratar a existência humana como realidade corporal os filósofos chamaram atenção dos teólogos para o fato de que, como afirmaram Murad, Gomes e Ribeiro em *A casa da Teologia* (2010, p. 195) “os cristãos valorizavam demasiadamente o imaterial e o não histórico, retirando o valor e a dignidade do corpo na vida terrena”. Esses autores notaram que a forma grega de pensar a herança cristã acabou colocando ênfase da leitura teológica da vida no pós morte e na salvação da alma. Cabe à Teologia contemporânea fazer caminho contrário e “resgatar a corporeidade que foi negada” (*idem*, p. 196) nessa compreensão grega. Este resgate é

hoje em dia um esforço comum dos cristãos para tratar das maravilhas do Reino dos céus sem deixar de considerar essa dimensão humana que a Teologia chama de corporeidade.

A antropologia bíblica, como dito acima, não faz divisão entre alma e corpo, ou entre matéria e forma, como na tradição metafísica grega de raciocinar. Como escreveu Antônio Martins no citado artigo *Corporeidade*:

Cristo usou seu corpo ressuscitado como identidade para o mundo e para todos os tempos. Além de apresentar-se ressurecto, mostrou seus ferimentos, alimentou-se. O Filho de Deus se fez corpo para solidarizar-se com aqueles que padecem no corpo as chagas do egoísmo alheio.

Como dito nos itens anteriores, o conceito de corporeidade está na base da singularidade existencial e numa forma de existência que se abre para Deus numa realidade absolutamente única. Essa dimensão humana expressa na corporeidade ganha significado com a encarnação do Cristo de Deus, que torna todos os homens singulares iguais em dignidade diante de Deus, ou, conforme diz Paulo, não havendo mais diferença entre homens e mulheres, de raça, de capacidade ou de talentos, entre judeus e não judeus.

No mundo antigo não havia essa noção de pessoa tão bem posta na literatura paulina, esse reconhecimento é uma construção cristã. Como diz o *Novo Catecismo* (1974, p. 101):

É verdade que os romanos conheciam a palavra pessoa como termo jurídico, para designar o cidadão livre. O que significa que o escravo não era pessoa - Os gregos, por sua parte, tinham o conceito de indivíduo: uma concretização autônoma da natureza humana universal. Mas acontece que nem os romanos, nem os gregos tinham conhecimento da identidade insubstituível, de valor e dignidades infinitos, que vem a ser cada ser indivíduo humano, livre ou escravo, identidade essa que encontra precisamente sua expressão em nosso conceito de pessoa humana.

É pelo mistério da encarnação, pelo Homem de Nazaré, que a Bíblia nos ensina quem é Deus. A razão filosófica, sobretudo grega, tratava Deus como um ser invisível, poderoso, e inacessível em sua majestade celestial. No entanto, o cristianismo proclama o contrário, encontramos Deus no homem Jesus de Nazaré, que a fé da Igreja reconhece como o Cristo (1974):

Pois de fato e praticamente, é só através de Jesus que chegamos a saber quem é Deus. Não conhecemos a Jesus, a partir de nossa ideia de Deus, mas chegamos a conhecer Deus, a partir de Jesus. Sua manifestação na terra constitui o verdadeiro apogeu da revelação divina (*idem*, p. 98).

A singularidade existencial mostra que os homens se aproximam, dialogam e se relacionam a partir do próprio corpo. Embora únicos apontam para aspectos comuns. O corpo, afirmam Murad,

Gomes e Ribeiro (2010, p. 195): “é espaço de semelhanças, também na dignidade, na potencialidade, nos direitos e na responsabilidade”. Devido às características de nossa relação com o meio não apenas sofremos influência do meio, mas agimos sobre ele, alteramos a circunstância na expectativa de criar uma vida feliz.

Finalmente, a Teologia destaca o corpo espiritual como uma continuidade do material, mas contendo um melhoramento que, muitas vezes, não permite uma imediata identificação. Assim, o Cristo ressuscitado não foi reconhecido por Madalena (Jo, 20, 11-16), nem pelos discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35), nem mesmo pelos discípulos que com Ele conviveram (Jo 21,1-11). Apenas depois que Ele fez algo com o qual essas pessoas haviam se habituado a ver no cotidiano do Jesus histórico (partiu o pão, conversou com os discípulos etc.) é que foram capazes de reconhecê-lo.

Considerações finais

A noção de corporeidade desenvolvida na filosofia contemporânea, especialmente na fenomenologia existencial, abriu um novo caminho para os estudos teológicos do cristianismo.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- CARVALHO, José Mauricio de. *História da Filosofia Contemporânea*. São João del-Rei: UFSJ, 2014.
- CARVALHO, José Mauricio de. *Subjetividade e corporalidade na Filosofia e na Psicologia*. São Paulo: Filoczar, 2014.
- DICIONÁRIO DE TEOLOGIA. São Paulo: Loyola, 1983. III vol. FEINER, Johannes e VISCHER, Lukas. *O novo livro da fé*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- GALVÃO, Antônio Mesquita. *Corporeidade*. <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=50379>.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993. p.131.
- LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo do outro homem. Petrópolis: Vozes, 1993. Resenha de: CARVALHO, José Mauricio de. *Argumentos*. Fortaleza, UFC, 5 (9), p. 329-334, jan./jun. de 2013.
- NOVO CATECISMO. São Paulo: Loyola, 1974.
- PAGOT, Talis. *Teologia do corpo em João Paulo II*. Porto Alegre: XI Salão de Iniciação Científica da PUCRS, 2010.
- WOJTYLA, Karol. *Max Scheler e a ética cristã*. Curitiba: Champagnat, 1993.

THEOLOGY OF CORPOREALITY

Abstract: In the present article, we attempt to show how life, understood as corporeality, gained prominence in contemporaneous philosophy. The characteristics that have been identified in corporeality by philosophers permitted a new approach on Bible studies and the development of a new line of theological investigation.

Keywords: Corporeality – Phenomenology – Alterity – Theology – hristianism

A UTILIZAÇÃO DO *COPING* RELIGIOSO/ESPIRITUAL NO ENFRENTAMENTO DE ENFERMIDADES

Mônica Pereira Campanha Viegas – FAME

Especialista em Saúde e envelhecimento do Idoso – Docência do Ensino Superior –PUC-MG e Envelhecimento e Saúde do Idoso – FCMMG

E-mail: monicacampanha@hotmail.com

Data de recepção: 30/04/2015

Data de aprovação: 11/06/2015

Resumo: A relação entre ciência e espiritualidade é permeada por históricos conflitos e, atualmente, tem-se debatido com frequência a dimensão terapêutica do envolvimento espiritual. Algumas abordagens teóricas admitem a espiritualidade como fator de proteção à saúde e há também estudos que relacionam as crenças à ordenação, à compreensão e ao enfrentamento de eventos dolorosos, caóticos e imprevisíveis (GOBATO, 2010). O *Coping* Religioso Espiritual (CRE) foi definido como o uso de estratégias religiosas e/ou espirituais para manejar o estresse diário e/ou advindo das crises que ocorrem ao longo da vida. As estratégias de CRE podem ser associadas a melhores ou piores resultados de saúde física e mental, e os estudos apontam que as pessoas utilizam o CRE mais de forma positiva do que negativa (PANZINI, 2007). Abordar um paciente sobre *coping* religioso/espiritual pode configurar um modo de intervenção terapêutica, fazendo-o voltar-se a esse tema e incrementando possíveis benefícios que possam advir disso.

Palavras-chave: *Coping* Religioso Espiritual – Religiosidade – Espiritualidade –Enfermidades – Medicina

Introdução

Segundo Koenig *et al* (2006), a espiritualidade é uma busca pessoal pela compreensão das questões últimas acerca da vida, do seu significado e da relação com o sagrado e o transcendente, podendo ou não conduzir ou originar rituais religiosos e formação de comunidades. Paralelo a este conceito, há o de religiosidade, que se relaciona com a adesão, as crenças e as práticas relativas à uma igreja ou instituição religiosa organizada, baseando-se na devoção a tudo que é considerado sagrado.

Durante o século XX, diversos intelectuais e pesquisadores atribuíam à religiosidade um efeito negativo sobre a mentalidade e pensamentos, em geral partindo de experiências e teorias pessoais. Somente com o passar dos anos foram surgindo pesquisas de relevância nesta área e, especialmente nas duas últimas décadas, pesquisas científicas rigorosas passaram a apontar uma associação positiva entre envolvimento religioso e saúde. Segundo Stroppa (2008), há hoje uma tendência favorecendo a reaproximação de religião e psiquiatria em socorro aos profissionais de saúde mental, e vêm sendo desenvolvidas diferentes habilidades para compreensão de fatores religiosos que influenciam a saúde física e psíquica. A escala de *Coping* RCOPE é um desses instrumentos, na verdade o construto mais utilizado para demonstrar a relação saúde física e mental versus religiosidade e espiritualidade.

O *coping*, que não possui tradução exata para língua portuguesa, é entendido como um conjunto de estratégias utilizadas por uma pessoa para se adaptar a circunstâncias de vida adversas ou estressantes (STROPPA, 2008). Sabe-se que o estresse é hoje uma variável múltipla e quase inevitável diante dos diversos aspectos da vivência e a exposição frequente a ele pode estar associada a danos significativos sobre a saúde física e mental. Um grande diferencial entre as pessoas está na maneira como elas gerenciam o estresse, e isso tem impacto direto sobre a sua saúde física e mental. Quando as pessoas se voltam para a religião para lidar com o estresse acontece o *coping* religioso espiritual [CRE] (PANZINI, 2005) e, segundo Pargament (2000), alguns grupos como idosos, minorias e indivíduos em crises de estresse ou fragilidade estão mais sujeitos a fazer uso deste. Sendo assim, esse artigo tem por objetivo fazer uma revisão da literatura associando religião, espiritualidade, enfermidades e CRE.

Estratégias de *Coping* X impacto na enfermidade

Estudos diversos observaram que as pessoas tendem a atribuir a Deus o aparecimento ou a resolução dos problemas de saúde que as acometem e recorrem muitas vezes a esse ser considerado “superior” como recurso cognitivo, emocional ou comportamental para enfrentá-los (PARGAMENT, 1990). Entretanto, Pargament (1997) havia ressaltado que nem todas as pessoas usam estratégias

relativas à religiosidade em seu processo de enfrentamento, sendo mais propensas a utilizá-las aqueles cujas crenças e práticas religiosas são parte relevante de seus valores e orientação geral do mundo. Veit (2013) sugere que diante de um evento estressor o indivíduo realiza duas avaliações, uma primária e uma secundária. Na avaliação primária ele analisa se a circunstância é potencialmente prejudicial e ameaçadora, revelando quão importante é este evento para o seu bem estar. Se a situação é compreendida como algo nocivo ao indivíduo ele inicia a avaliação secundária, na qual examina os recursos disponíveis para lidar com o evento estressante.

Todos esses esforços cognitivos e comportamentais voltados para o manejo de situações estressantes, quando têm cunho espiritual, são denominados *coping* religioso espiritual ou CRE. Por vezes, o controle da situação está além das condições do indivíduo, e o *coping* se apresenta mais como uma forma de lidar com a situação do que propriamente de resolvê-la (VEIT, 2013).

Segundo Valcanti (2006), o estudo do CRE deve ser amplo e fundamentado em uma visão funcional da religião e das funções que ela desempenha no enfrentamento. Dessa forma, cinco objetivos chave da religião podem ser identificados: busca de significado, de controle, de conforto espiritual, de intimidade com Deus e com os outros e de transformação de vida (PANZINI, 2005). A partir de cada uma dessas cinco funções básicas, é possível identificar métodos ou estratégias de CRE. Panzini (2005) afirma ainda que estratégias de CRE foram verificadas especialmente diante de situações de crise, tais como: problemas relacionados à saúde e ao envelhecimento, tipos de doença, incapacidades e morte.

Torna-se ainda necessário distinguir quando a religiosidade constitui-se ajuda ou obstáculo ao processo de *coping*. Um modelo desenvolvido por Pargament (1998) identificou padrões positivos e negativos de CRE e suas implicações para saúde. Algumas características como buscas do apoio espiritual, perdão religioso, enfrentamento religioso colaborativo, ligação espiritual e redefinição benevolente do estressor são consideradas representativas do padrão positivo, enquanto que o padrão negativo foi caracterizado por descontentamento religioso, presença de conflitos interpessoais com membros do grupo religioso e de dúvidas dos poderes de Deus para interferir na situação estressora. Valcanti (2006) afirma que o CRE positivo congrega medidas que proporcionam efeito benéfico ao indivíduo, como, por exemplo, procurar proteção de Deus ou maior conexão com forças transcendentais, buscar conforto ou ajuda na literatura religiosa, entre outros. Para ele o CRE negativo está relacionado a medidas que geram consequências prejudiciais ao indivíduo, como, por exemplo, questionar sua existência, delegar a Deus a resolução dos problemas e definir a condição de estresse como uma punição de Deus, entre outros.

Pargament (1998) observou que o CRE positivo associou-se ao crescimento psicológico e

espiritual, à avaliação positiva da qualidade de vida e à redução de problemas emocionais. No estudo de 2000 ele sugere que o uso do CRE está associado a menores taxas de depressão, melhores condições de saúde física e mental e reduzidas taxas de mortalidade. Já o padrão negativo correlacionou-se com sintomas de depressão.

Em um estudo qualitativo com 450 pacientes adultos soropositivos norte-americanos, Cotton e Col (2006) observaram que estratégias positivas de *coping* estiveram associadas a uma melhor aceitação das adversidades, encontrando uma melhor significação e sentido para suas vidas. Entretanto, Jenkins (1995) apresentou resultados que ressaltaram a controvertida influência do CRE sobre 422 pessoas soropositivas. Em um contexto histórico em que não havia tratamento eficaz para essa enfermidade observou-se que 41% dos participantes utilizavam predominantemente o estilo denominado autodirigido (indivíduo responsável pela resolução de seus problemas), 42% utilizavam o estilo delegante (responsabilidade dos problemas atribuída à Deus) e 18% o colaborativo (responsabilidade dos problemas atribuída ao indivíduo e à Deus). O estilo delegante foi utilizado principalmente por aqueles que estavam em estágio mais avançado da doença, e esse estilo está associado à uma atitude menos ativa nos cuidados com a própria saúde, em função da transferência da responsabilidade para Deus.

Em outro estudo, com 123 pacientes com doença renal crônica em tratamento hemodialítico, Valcanti (2006) constatou que todos eles utilizavam alguma estratégia de CRE para enfrentar a condição de saúde e que o enfrentamento positivo foi mais visado que o negativo. Nesse mesmo estudo, concluiu-se que a prática religiosa também contribui de forma significativa para a utilização do CRE, fortalecendo a ideia de que crenças e práticas religiosas podem evocar emoções positivas.

Veit (2013) fez uma revisão sistemática de literatura objetivando examinar pesquisas que investigaram o CRE em mulheres com câncer de mama e encontrou uma primazia do padrão positivo quando comparado ao negativo. Entretanto, observou que em alguns estudos o *coping* positivo não apresentou nenhuma relação com o bem estar físico e psicológico, ao passo que o CRE negativo esteve associado ao aumento da angústia emocional, ansiedade, depressão, pior ajustamento psicológico e bem estar físico. Müller e Rubin (2006) também investigaram a relação entre câncer de mama e espiritualidade e constataram forte correlação entre apoio social, espiritualidade e saúde. Segundo as autoras, pelo fato da mama ser um símbolo de sexualidade, feminilidade e maternidade, o câncer de mama é uma importante fonte de trauma psicológico, de forma que a depressão nestes casos independe da malignidade. Elas afirmam ainda que a religiosidade tem a capacidade de dar um novo sentido à experiência da doença, modificando a maneira como o doente e a comunidade percebem o problema e promovendo maior alívio da dor e da aflição.

Em um estudo com 832 idosos hospitalizados, Koenig (1995) verificou que o CRE esteve associado com menores sintomas cognitivos de depressão, mas não sintomas somáticos. Sentimentos de infelicidade, fracasso, desesperança ou que outras pessoas estão melhores, perda de interesse, tédio, isolamento social e impaciência foram significativamente menos comuns entre os que usavam CRE.

Tepper *et al* (2001) avaliou que, dentre 436 doentes diagnosticados com transtorno mental, o CRE esteve associado a maior gravidade dos sintomas, frustrações e deficiências. Maior quantidade de tempo devotada ao CRE, entretanto, esteve relacionada a menor gravidade dos sintomas e frustração. Os autores concluíram ainda que crises podem incitar o uso de CRE que, repetidos no tempo, podem reduzir sintomas ou sua gravidade e ainda concluíram que o CRE pode ser potencialmente efetivo nessa população, garantindo sua integração na prática psicológica e psiquiátrica.

Aquino e Zago (2007) realizaram um estudo com seis pacientes laringectomizados com o objetivo de compreender a influência da religiosidade para a sobrevivência oncológica. Elas verificaram que a busca pela religião esteve presente desde os exames diagnósticos e tratamento até atingir a condição de “curado”, e, segundo elas, a busca da religião foi fundamental para ressignificação das experiências com a doença e com o tratamento.

Da perspectiva de Saúde Pública, Panzini (2007) afirma que pessoas que têm envolvimento religioso têm menor probabilidade de usar/abusar de substâncias como álcool, cigarros e drogas ou de apresentar comportamentos de risco, como atividades sexuais extramaritais, delinquência e crime.

Considerações finais

A revisão de literatura desenvolvida no presente artigo revela uma preocupação, em diferentes situações estressoras, de se compreender o *coping* religioso espiritual. Ainda não existe um consenso sobre como os resultados dos estudos relacionando CRE e enfermidades podem ser aplicados na prática clínica, entretanto fica clara a importância dos profissionais de saúde compreenderem o significado da espiritualidade e da religião para o paciente e também como, baseados nisso, os pacientes lidam com a própria enfermidade. Panzini (2007) afirma que enquanto existem muitos estudos de associação entre CRE e enfermidades, há poucos estudos investigando o uso do CRE em intervenções clínicas. Assim, ressalta-se a necessidade de modelos teóricos de intervenção que possam ser testados em pesquisas, com vistas a embasar possíveis aplicações futuras.

Koenig (2001) indica enfaticamente aos profissionais médicos avaliar a história espiritual do paciente para entender suas crenças religiosas e o papel destas na saúde e no *coping* com a doença. Os resultados de Panzini (2005) endossam a exploração do CRE na psicoterapia, pois apontam para a

hipótese de que problemas emocionais poderiam dificultar um bom uso qualitativo do CRE, indicando que intervenções em nível psicológico poderiam facilitar esse uso, potencializando seus efeitos positivos.

Para os profissionais da saúde, a obtenção do sucesso terapêutico pode estar implicada no reconhecimento do impacto multidimensional das enfermidades (emocional, no modo de vida, nos relacionamentos), bem como nas expectativas dos indivíduos frente a cura/qualidade de vida. Além disso, é a vontade individual, aliada às crenças do indivíduo (em si mesmo, num ser Superior), que devem ser identificadas por esses profissionais, para que possam relacionar benefícios e deficiências do enfrentamento individual de seus pacientes, e para melhor compreenderem a forma como esses lidam com as adversidades.

Referências

AQUINO, V. V.; ZAGO, M. M. O significado das crenças religiosas para um grupo de pacientes oncológicos em reabilitação. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, vol. 15(1), p. 42-47, 2007.

BARROSO J. Reconstructing my life: Becoming a long term survivor of AIDS. *Quality Health Research*, vol. 7, p. 57-74, 1997.

CORREA, A. M. *et al.* Investigating the role played by social support in the association between religiosity and mental health in low income older adults: results from the Sao Paulo Ageing & Health Study (SPAH). *Revista Brasileira de Psiquiatria*, vol. 33, n. 2, 2011.

COTTON, S. *et al.* Spirituality and Religion in Patients with HIV. *Journal of General Internal Medicine*, Vol. 5, p. 1497-1525, 2006.

GOBATTO, C. A.; ARAUJO, T. C. C. F. Coping religioso espiritual: reflexões e perspectivas para a atuação do psicólogo em oncologia. *Revista SBPH*, vol. 13, n. 1, Rio de Janeiro, jan. 2010.

JENKINS, R. A. Religion and HIV: Implications for research and intervention. *Journal of social Issue*, vol. 51, p. 131-144, 1995.

KOENIG, H. G. *et al.* Religious coping and cognitive symptoms of depression in elderly medical patients. *Psychosomatics* 36(4), p. 369-375, 1995.

KOENIG, H. G. *et al.* *Handbook of religion and health: a century of research reviewed*. New York: Oxford University Press, 2001.

- KOENIG, H. G. et al. Religiousness and mental health: a review. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, Vol. 28, n.3, p. 242-50, 2006.
- MÜLLER, M. C.; RUBIN, R. A mulher com câncer de mama: apoio social e espiritualidade. *Revista Psicologia da Saúde*, vol. 14(2), p. 143-150, 2006.
- PANZINI, R. G. Escala de CRE: elaboração e validação do construto. *Revista Psicologia em Estudo*, vol. 10, n. 3, p. 507-516, 2005.
- PANZINI, R. G.; BANDEIRA, D. R. Coping (enfrentamento) religioso espiritual. *Revista de Psiquiatria Clínica*, vol. 34, supl. 1, p. 126-135, 2007.
- PARGAMENT, K. I. God help me: Toward a theoretical framework of coping for the psychology of religion. *Social Scientific Study of Religion*, vol. 2, 195-221, 1990.
- PARGAMENT, K. I. *The psychology of religion and coping*. Theory, research, practice. New York: The Guilford Press, 1997.
- PARGAMENT, K. I. et al. Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *JSCI/ Study Relig*, 40(3), p. 710-724, 1998.
- PARGAMENT, K. I. et al. The many methods of religious coping: development and initial validation of RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*, vol. 56(4), 519-543, 2000.
- STROPPA, A.; ALMEIDA, A. M. Religiosidade e Saúde. *Revista Saúde e Espiritualidade*, cap. 20, p. 427-443, INEDE, 2008.
- TEPPER, L. et al. The prevalence of religious coping among persons with persistent mental illness. *Psychiatr. Serv.*, vol. 52, p. 660-665, 2001.
- VALCANTI, C. C. et al. Coping religioso espiritual em pessoas com doença renal crônica em tratamento hemodialítico. *Revista Escola de Enfermagem*. USP, 46(4), 838-845, 2012.
- VEIT, C. M.; CASTRO, E. K. Coping Religioso Espiritual e câncer de mama: uma revisão sistemática da literatura. *Psicologia, Saúde e Doenças*, 14(1), p. 1-22, 2013.

USE OF RELIGIOUS/SPIRITUAL COPING TO COMBAT DISEASES

Abstract: The relation between science and spirituality is pervaded by historical conflicts, and the therapeutic dimension of spiritual involvement has been frequently discussed nowadays. Some theoretical approaches admit spirituality as a factor of protection to health, and there are also studies that relate beliefs to ordination, comprehension, and to the treatment of painful, chaotic, unpredictable events (GOBATTO, 2010). Religious/spiritual coping (RSC) was defined as the use of religious and/or spiritual strategies that aim at dealing with a stressful daily situation and/or the one arising from everyday crises. The RSC strategies can be associated to the best or to the worst physical, mental results, and the studies point out that people use RSC more frequently in a positive way rather than in a negative one (PANZINI, 2007). Addressing a patient about religious/spiritual coping can represent a type of therapeutic intervention, making him or her reflect on that topic and developing possible benefits that arise from that.

Keywords: Religious/Spiritual Coping – religiosity – Spirituality – Infirmities – Medicine

OS DESAFIOS DE LIDERAR COM SUBJETIVIDADE

Maria do Carmo Santos Neta – UFSJ

Doutora em Educação

E-mail: mscneta@gmail.com

Simone Elizabeth Neves Rosa

Pós-Graduada em Gestão Estratégias de Pessoas – UFSJ

Data de recepção: 14/03/2014

Data de aprovação: 13/06/2014

Resumo: Liderança e gestão de conflitos configuram-se como assunto latente nas organizações. Trata-se de uma pesquisa de cunho bibliográfico, que procura descrever sobre o papel do líder na gestão de conflitos. O estudo apresenta a percepção de que o líder é a figura que influencia e propicia mudanças, devendo, portanto, estar preparado para os conflitos dentro das organizações. Conseguir administrar conflitos exige uma dosagem de subjetividade, cabendo ao líder apresentar seus valores e crenças por meio de exemplos no fazer as atividades e assim definir um processo de atuação para todos os envolvidos no atingimento de metas organizacionais.

Palavras chave: Liderança – Subjetividade – Cultura – Conflitos

Introdução

Mesmo sem apontamentos científicos, considera-se que desde o início da humanidade as diferenças individuais e a grande diversidade marcam o contexto social. Para Andrade (2013),

Viver em sociedade de maneira harmoniosa não é tarefa simples, visto que convivemos com pessoas que têm ideais e comportamentos diferentes dos nossos e essas diferenças estão diretamente ligadas ao meio social em que crescemos. Cultura, crenças e valores que nos foram transmitidos é que o define em parte nossa personalidade e aprender a lidar com os conflitos que essas diferenças causam é essencial para manter relacionamentos saudáveis tanto para a vida profissional quanto pessoal.

O autor assevera, ao mencionar a vida profissional, que a dificuldade se encontra em todos os grupos de relação. Por conta disso, as organizações sempre se preocuparam com o desenvolvimento das habilidades das pessoas, objetivando identificar suas lideranças porque, ainda segundo Andrade (2013), os conflitos são inevitáveis. Por isso é necessário enfrentá-los de maneira assertiva. Nesse sentido, acredita-se que o líder é a figura capaz de promover mudanças.

Ter habilidade para identificar e administrar os conflitos é fundamental para um ambiente agradável e produtivo. Identificar as causas dos conflitos, buscando soluções e não culpados, é uma tendência para a função do líder contemporâneo. A negociação por meio do diálogo é uma ferramenta para resolução dos conflitos. A negociação é a forma básica da comunicação humana. Esse processo interativo ocorre quando os interesses se conflitam. Muitos são os desafios para o líder implementar uma “liderança inovadora”, baseada em valores.

1. Liderança e cultura

O líder tem a habilidade de influenciar as pessoas nas organizações para atingir suas metas e seus objetivos, visando à satisfação das necessidades humanas e objetivos organizacionais. O tema liderança tem sido objeto de amplos estudos, objetivando identificar o porquê do fracasso das mudanças das organizações e o papel do líder nessas mudanças. O que se percebe é que “as prateleiras (bibliotecas) estão cheias de livros descrevendo líderes eficazes e bem sucedidos, mas pouquíssimos livros são endereçados aos desafios de aprender a liderar, especialmente para o gerente de primeira viagem” (HILL, 2008, p. 3).

Sobre o exposto, Knapik (2008, p. 62) entende que

Liderança é uma influência interpessoal e um fenômeno social, uma capacidade de influenciar as pessoas por meio de ideias, exemplos e ações que fazem com que atinjam metas propostas ou passem a acreditar em crenças ou conceitos.

No entanto, os líderes podem ser formais quando são indicados a um determinado cargo, ou podem ter ou não qualidades de um verdadeiro líder. Por sua vez, podem ser informais quando nascem no interior de um grupo. Esse líder exerce autoridade e influência sobre as pessoas. Para Migueles e Zanini, (2010, p. 109) “(...) o líder é uma pessoa que, sozinha, não pode tornar uma organização bem-sucedida”. Os mesmos autores afirmam que a liderança é um exercício do poder de influenciar as pessoas em direção a uma visão e um propósito, isto é, a capacidade dos seres humanos de se influenciarem mutuamente; entendendo que “(...) empregados e organizações têm obrigações recíprocas e comprometimentos mútuos, explícitos e implícitos, os quais definem seu relacionamento” (STREBEL, 2008, p. 45).

Podemos considerar que os líderes atuam como pontes entre os objetivos organizacionais e individuais, assim, “(...) com a liderança, se consegue que as pessoas se identifiquem com os objetivos grupais e atuem de forma motivada para consegui-los” (MIGUELE; ZANINI, 2010, p. 108).

O principal papel do líder nas organizações é “(...) desenvolver seus liderados e, por meio deles, obter resultados significativos para a organização; identificar nas pessoas e no grupo, talentos que possam ser aproveitados em áreas afins” (MARTINS, 2009). Nesse sentido, é importante destacar que o líder deve ter internalizado a cultura organizacional, pois partir de sua autoridade natural pode impor seus valores e crenças e, consequentemente, definir um processo de atuação de seus liderados (SCHEIN, 2009).

Na organização, a cultura é considerada “(...) uma abstração, embora as forças que são criadas em situações sociais e organizacionais que dela derivam sejam poderosas” (SCHEIN, 2009, p. 3). Nesse contexto, o papel do líder apresenta novas características: conhecer processos e operacionalizá-los. De acordo com Chagas (2010):

Uma boa liderança passa para organização uma qualidade nos seus produtos e serviços, mas também o líder tem que ter a qualidade do relacionamento, comunicação e trabalho integrado de seus funcionários. (...) ela <a liderança> está ligada a uma influência interpessoal, que modifica o comportamento, esta deve ser dirigida a aumentar a satisfação na conquista de determinada meta e diminuição dos riscos.

Entretanto, não basta que a liderança invista nesses conceitos e tente disseminá-los para um grupo de pessoas reunidas no ambiente organizacional. É importante que se perceba a cultura desenvolvida pelo grupo para que a liderança atue de forma mais eficiente e, com isso, faça emergir ações que desenvolvam e influenciem o clima da organização. Para Schein (2009, p. 9), “(...) a cultura é intrínseca a nós como indivíduos, além de estar em constante evolução à medida que nos reunimos e criamos novos grupos que, por fim, criam novas culturas”.

Pode-se observar que os eventos são permeados de grupos e organizações que nos impulsionam à necessidade de convivência e adaptações. O papel do líder evolui porque:

Como líderes que tentam fazer com que nossas organizações se tornem mais eficazes face às severas pressões ambientais, ficamos, às vezes, surpresos pelo grau em que indivíduos e grupos na organização continuam a se comportar de modo obviamente ineficaz, frequentemente ameaçando a sobrevivência da organização” (SCHEIN, 2009, p. 9).

Por sua vez, o autor aponta que não há como dissociar a cultura e a liderança, pois a “(...) liderança cria e muda as culturas, enquanto a gestão e a administração agem na cultura” (*idem*, 2009, p. 10). Desta forma, mudança e criação de cultura não são tarefas fáceis porque subentende a observação de como a subjetividade interfere na dimensão cultural.

2. Cultura e subjetividade

O conceito de cultura e subjetividade favorece a compreensão dos fenômenos que ocorrem dentro das organizações e os desafios que os líderes têm como condutores de mudanças.

Segundo Laraia (2001 *apud* SILVA, 2010), a definição de cultura apresenta importantes elementos:

- A cultura, mais do que herança genética, determina o comportamento do homem e justifica as suas realizações.
- Adquirindo cultura, o homem passou a depender muito mais do aprendizado do que agir através de atitudes geneticamente determinadas.
- A cultura é um processo acumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores. Este processo limita ou estimula a ação criativa do indivíduo.

Pode-se observar, segundo a autora, que a herança cultural nos condicionou negativamente contra aqueles que se comportam fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade. O modo de ver o mundo depende da influência da cultura onde se vive:

O homem tem despendido grande parte da sua história na terra, separado em pequenos grupos, cada um com sua própria linguagem, sua própria visão de mundo, seus costumes e expectativas. O fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura tem como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. Tal tendência, denominada *etnocentrismo*, é responsável, em seus casos extremos, pela ocorrência de numerosos conflitos sociais (LARAIA, 2001, p. 72 *apud* SILVA, 2010).

Para Schein (2001, p. 45), “(...) a cultura é a soma de todas as certezas compartilhadas e tidas como corretas, que um grupo aprendeu ao longo de sua história”. E são essas certezas que constituem a filosofia da organização.

Dessa forma:

A cultura organizacional é construída, inicialmente, pelos fundadores e ampliada pelos gestores e trabalhadores/servidores. A forma de manutenção é circular, ela se auto-sustenta e se auto-mantém através de seus elementos, como os rituais, cerimônias, processos de socialização, heróis, mitos, tabus, símbolos, tecnologias, signos e formas de comunicação e linguagem (SCHEIN, 2001, p. 45).

No entanto, esses elementos não se sustentam e em cada organização dão continuidade à cultura ou promovem modificações. Vergara e Davel (2010, p. 14) entendem que subjetividade é a interioridade da pessoa, é fundamental ao ser humano e que lhe permanece subjacente. A subjetividade é ação e interiorização, envolvendo o entendimento da pessoa em toda sua complexidade.

Segundo os autores, a subjetividade é expressa por pensamentos, condutas, emoções e ações. Dessa maneira, deve ser entendida como um fenômeno posicional e contingente em que o indivíduo não pode ser considerado como unificado ao longo do tempo, pois:

A experiência da subjetividade se produz no decorrer das relações imediatas que as pessoas estabelecem entre si. No caso das organizações, os motivos, os processos decisórios, os valores e

objetivos de cada pessoa devem ser observados como um conjunto de ideias posicionais, relacionais, subjetivas e temporárias.

Os líderes percebem a pessoa de forma integral, com vários enfoques observados em detalhes, trazendo marcas e cicatrizes influenciadoras na sua vida profissional. Pode-se dizer que esta é a pessoa biológica. Por sua vez, a pessoa é psicológica, pois tem emoções, sentimentos e razões. Ama e odeia, entristece-se e alegra-se, possuindo uma inteligência intra e inter-pessoal. Enfim, é pessoa social, pois tem família, grupos de trabalhos, interage, comunica, constrói e reconstrói relacionamentos (ROMERO; NUNES, 2008, p. 7).

O encontro de possibilidades no contexto organizacional permite a proliferação de uma cultura de indecisão que depende da falta de habilidade para liderar, pois:

Na verdade, líderes criam uma cultura de indecisão e líderes podem destruí-la. O principal instrumento à disposição deles são as interações humanas, os diálogos pelos quais os pressupostos são, ou não, desafiados, informações são, ou não, compartilhadas, discordâncias são revelados ou esquecidas (CHARAN, 2008, p. 63).

Segundo Vergara, para Davel (2010, p. 21) a subjetividade nas organizações significa que as pessoas são dotadas de vida interior, frutos de sua história pessoal, social, cultural, e expressam suas subjetividades por meio das palavras e comportamentos não-verbais. Os líderes deverão estar atentos aos aspectos culturais e subjetivos de cada indivíduo de sua equipe. Conhecer aspectos subjetivos da gestão de pessoas propicia uma visão mais apurada em momentos de conflitos.

3. Gestão de conflitos: subjetividade

A característica da origem do conflito é a existência de grupos ou mesmo de partes oponentes, agravada pela subjetividade. Para Martinelli e Almeida (1998, p. 47),

(...) as organizações constituem-se em verdadeiras arenas para conflitos individuais ou grupais, nos quais os participantes lutam por recursos limitados, possibilidades de progresso na carreira, privilégios e outras recompensas que possam ser proporcionadas pela empresa. Os conflitos entre grupos são muito comuns, tanto dentro quanto fora das organizações.

Normalmente os conflitos organizacionais estão ligados à dificuldade de convergir os objetivos individuais e organizacionais ou, ainda, a dificuldade de alinhar objetivos dentro de uma

equipe de trabalho para atingimento de metas. Robbins (2002) define o conflito como “(...) um processo que tem início quando uma das partes percebe que a outra parte afeta, ou pode afetar, negativamente, alguma coisa que a primeira considera importante”.

O conflito é resultado das diferenças de personalidades, ações, atitudes, pensamentos, valores, crenças e ainda da diversidade de sistemas e estruturas sociais. Isso acontece porque o processo de interpretação nem sempre se apresenta no mesmo nível para todos os envolvidos: “deve-se tentar entender as percepções e sentimentos que surgem em situações críticas e observar e entrevistar os membros regulares ou os ‘veteranos’ para obter um senso correto das suposições compartilhadas de nível mais profundo” (SCHEIN, 2009, p. 17).

Montana (2005) apresenta como sendo tipos de conflitos:

- *Conflitos internos*: ocorre dentro de um indivíduo. Esse conflito ocorre quando há uma inconsistência de ideias, emoções e valores. É individual e silencioso. Pode existir camuflado por muito tempo sem aflorar, propriamente, no ambiente organizacional, entretanto, influencia na vida profissional.
- *Conflito entre indivíduos*: os conflitos entre indivíduos dentro da organização são vistos como resultados de diferenças de personalidade. Advém das necessidades oriundas do ambiente que definiu atitudes e comportamentos, baseada nos interesses.
- *Conflito entre indivíduos e grupos*: esse conflito ocorre toda vez que o indivíduo não concorda com o comportamento do grupo ou valores encontrados na cultura organizacional. Esse indivíduo está em conflito com o grupo de trabalho ou com toda organização, é o indivíduo que não alinha seus valores com os valores da organização.
- *Conflito entre grupos*: esse conflito é inevitável devido há dois fatores básicos da organização: a competição por recursos escassos e pelos diferentes estilos gerenciais necessários para a operação eficaz de diferentes departamentos.

Para cada tipo de conflito, há uma abordagem estratégica. De acordo com Araújo e Leão (2013), os conflitos fazem parte da organização porque toda empresa se beneficia ou sofre com eles. Os conflitos são responsáveis pelas ameaças de instabilidade de uma organização. Entretanto, podem balizar e estimular o potencial de seus colaboradores desde que exista uma abordagem apropriada a cada tipo de conflito.

Todas as vezes que acontecem mudanças na estrutura organizacional, principalmente no que

tange aos recursos humanos – movimentação/captação –, a cultura fica ameaçada, podendo evoluir para conflitos. Por isso, Correia (2009) apresenta seis estratégias ou estilos de gestão de conflito, são elas:

1. *Evitamento*: O indivíduo evita envolver-se no assunto, deixando os eventos seguirem o seu curso. O indivíduo ignora, negligenciando os interesses de ambas as partes.
2. *Acomodação*: Tentativa de satisfazer os interesses, objetivos dos outros, negligenciando os próprios. Apoia as opiniões contrárias mesmo que sobre elas tenha sérias reservas.
3. *Compromisso*: tentativa de satisfazer, moderadamente, os interesses de ambas as partes. Pode resultar na procura de um acordo parcial para uma ideia, objetivo.
4. *Colaboração*: Tentativa de satisfazer totalmente os interesses de ambas as partes. Tentativa de obter uma solução “ganha-ganha”, ambas as partes alcançam os seus objetivos
5. *Dominação*: Tentativa de satisfazer os interesses próprios, ignoram os interesses dos outros. Tentativa de alcançar os seus objetivos, sacrificando os de outra pessoa.
6. *Amenização*: tentativa de buscar mais as semelhanças do que as diferenças, de modo a abrandar e reduzir o componente emocional presente no conflito, também não leva a resolução do verdadeiro conflito.

Em uma situação de conflito, é necessário sempre procurar a solução de conflitos do tipo ganha-ganha. Essa estratégia, muitas vezes, se consegue, mostrando os benefícios com a resolução. Schein (2009, p. 16), apropriando-se de Martin, (2002) acrescenta que “todos conhecemos grupos, organizações e sociedade em que certas crenças e valores funcionam em propósitos cruzados com outras crenças e valores levando a situações cheias de conflito e ambiguidade”. Tanto o conflito quanto a ambiguidade são fatores de subjetividade pelo fato de pertencermos a outros grupos que indiretamente influenciam a cultura individual e organizacional.

Na visão Taylorista, pode-se considerar que um conflito é positivo em uma organização se, a partir dele, houver um ganho de produtividade e se funcionar como um meio para alcançar objetivos organizacionais. Entretanto, é preciso ampliar essa ideia para que as pessoas sejam inseridas no contexto de produtividade como agente ativo. Assim, “(...) o entendimento cultural é desejável para todos, mas é essencial aos que forem liderar” (SCHEIN, 2009, p. 21).

A própria natureza das organizações, em suas estruturas engessadas e rígidas do passado, propicia o aparecimento de conflitos. Marras e Veloso (2012, p. 130), dissertando sobre o estresse ocupacional, descrevem que o que o gestor precisa estar consciente é: “(...) que nem todas as pessoas estão preparadas para certos tipos de trabalho em razão de suas demandas e características”. Por isso, um recrutamento e seleção que alinhe a filosofia da organização com os valores e cultura do possível colaborador merece destaque.

Nesse contexto, Schein (2009, p. 21) descreve que:

Cultura e liderança são dois lados da mesma moeda, o que significa que os líderes primeiro criam culturas quando criam grupos e organizações. Quando as culturas existem, elas determinam os critérios para a liderança e, assim, definem que será ou não um líder. Entretanto, se os elementos de uma cultura se tornam disfuncionais, é função primordial da liderança ter capacidade para perceber os elementos funcionais e disfuncionais da cultura existente e para gerenciar a evolução e a mudança cultural, de tal modo que o grupo possa sobreviver em um ambiente mutante.

Apropriando-se da ideia de Schein (2009), utiliza-se, neste trabalho, a perspectiva de que o grupo possa sobreviver em um ambiente de conflito desde que exista uma liderança com capacidade para perceber os elementos funcionais e disfuncionais da cultura.

4. O líder na resolução dos conflitos

Segundo Chagas (2010), “(...) o papel do líder e seu estilo de liderança são fundamentais para desenvolver e influenciar o clima organizacional. Contribui para a motivação da equipe, passa confiança para a empresa e o sentimento de valorização do funcionário conquistado através de respeito e credibilidade”.

Hoje, as organizações esperam de seus líderes muito mais do que habilidades e conhecimentos técnicos. Essas empresas atribuem maior importância às qualidades pessoais e à capacidade de comunicação.

O líder dentro das organizações precisa exercer uma liderança assertiva, enfrentando os problemas e assumindo o papel de educar e procurar alinhar sua equipe. Na resolução e administração de conflitos, o principal objetivo é descobrir onde estão os pontos de quebra de contrato e buscar estratégias para reajustar responsabilidades. O líder deverá conhecer cada um de sua equipe, pois as diferenças individuais causam conflitos. A diversidade, entretanto, pode ser exatamente o que fará

com que os conflitos sejam transformados em estratégias para a conquista do respeito às crenças e aos valores individuais, diminuindo com isso os conflitos interpessoais e profissionais.

Para Chagas (2010), as diferenças individuais podem estar presentes nos valores, atitudes, sexo, idade e experiência, levando inevitavelmente a situações de divergências e, consequentemente, ao conflito.

Ainda em relação às diferenças, Vergara (2010, p. 194) escreve que os valores e as crenças entre as pessoas, suas visões do mundo e as suas motivações são os agentes condutores de comportamentos. Têm-se, ainda, as funções psíquicas que são a sensação, o sentimento, a razão e a intuição responsáveis por comportamentos e atitudes que variam de indivíduo para indivíduo. Líder, portanto, deverá ter a percepção das diferenças e saber que esse tipo de conflito é necessário e, às vezes, importante para que exista uma dinâmica organizacional que evolui para a eficiência.

Segundo Knapik (2008, p. 61), os conflitos acontecem quando existem divergências ou insatisfação na equipe, onde há choques de interesses, afetando de formas diferentes as relações entre os integrantes, fortalecendo ou desfazendo um grupo.

Para Cardoso (2010), existem 4 habilidades necessárias para uma gestão eficaz dos conflitos:

1. *Diagnosticar a natureza do conflito*: perante situações de conflito individuais, ou em grupo, é necessário determinar o problema que nos afeta e as consequências que podem surgir, quais as fontes do conflito, sendo esses os interesses, os valores, ou diferenças a nível dos fatos ou situações, acerca dos quais se podem encontrar soluções objetivas. Saber se a outra parte envolvida terá capacidade de desenvolver uma negociação, numa perspectiva ganha/ganha. Detectar o problema interpessoal ou organizacional e sua enunciação, em termos simples, é o primeiro passo para a resolução do conflito.
2. *Envolver-se no conflito*: as partes envolvidas têm de saber identificar o momento adequado para se encontrarem. Deve haver empenho entre as partes na resolução dos problemas. Para isso é preciso objetividade em relação ao que lhe afetou. A origem do conflito deve ser abordada de forma clara para ambas as partes, para que se tenha uma solução satisfatória.
3. *Escutar*: As pessoas envolvidas no conflito têm que se ouvir mutuamente. A escuta implica que prestemos atenção não somente ao conteúdo da mensagem de cada uma das partes, mas também nos sentimentos e emoções nelas implicados,

aos índices não verbais e ao contexto em que a mensagem é proferida. A escuta ativa é uma das formas mais indicadas para negociar o conflito. Escutar quer dizer deixar de pensar no seu ponto de vista e compreender o ponto de vista do outro.

4. *Resolver o problema*: Para a resolução do problema que gerou o conflito todas as soluções devem ser consideradas e ponderadas como possíveis. Todos os intervenientes do conflito devem sentir-se livres de poder apresentar as suas soluções, mesmo as mais estranhas e inaceitáveis.

O líder deverá usar a negociação como ferramenta para solucionar os conflitos de forma a transformá-lo em oportunidades de aprendizagem organizacional, bem como em minimizar probabilidade de eclosão de conflito.

5. Negociação e gestão de conflito

Pessoa (2009, p. 11) defende que: “(...) a negociação pode ser definida como um processo através do qual os grupos ou as pessoas envolvidas, com o objetivo de construir uma relação duradora, se deslocam de suas posições originais no sentido de alcançar a satisfação percebida de suas mútuas necessidades”. O mesmo autor assevera que a negociação é um processo e isso significa que não começa e termina. Normalmente a negociação tem um início, um meio e um fim. Isso porque as partes precisam de tempo para entender o processo.

Ainda de acordo com Pessoa (2009, p. 25-26), para que se consiga a realização de todo o ciclo em uma negociação, é necessário investimento de tempo e energia, apresentados em seis itens:

1. *Preparação e busca de informações*: a informação é a matéria-prima do planejamento. A falta de informação faz com que recorramos ao raciocínio indutivo para tentar adivinhar as chances.
2. *Identificação dos interesses prioritários das partes*: é necessário estabelecer suas metas para alcançar a negociação, como conhecer o outro negociador, seu estilo interpessoal, seu interesse e seu poder de decisão e influência, também o contexto e o cenário.
3. *Identificação de opiniões inteligentes para solução de problemas em foco*: negociação não é desconsiderar

- as diferenças ou persuadir os outros a desejarem o que nós queremos.
4. *Construção de relacionamento interpessoal*: um bom relacionamento capacita-nos a lidar eficientemente com as diferenças.
 5. *Desenvolvimento da negociação*: o momento durante a interação dos negociadores acontece quando cada um tenta alcançar o melhor resultado para si, ou seja, é quando fica caracterizado o jogo dos movimentos e concessões. Por isso, o ato de conceder ou negociar são tão interligados que é difícil imaginar um sem o outro, isto é, o que representa a essência do que significa a palavra negociar.
 6. *Avaliação dos resultados e consequentemente aprendizagem*: o desenvolvimento no processo da negociação será tão melhor se fizermos uma reflexão do que deu certo e do que deu errado, quais as falhas ocorreram no planejamento, isso permitirá um crescimento enquanto negociador.

O autor considera a negociação como um processo de comunicação entre pessoas. Apresenta-se como um relacionamento interpessoal em que as pessoas tomam decisões. Com isso, é um processo decisório em que as partes avaliam: quando, quanto e como vão se movimentar e fazer concessões (PESSOA, 2009, p. 25). A comunicação remete ao entendimento de que “tudo começa com o diálogo” porque:

Os produtos e vantagens operacionais não são os pontos-chaves que diferenciam a maioria das empresas bem-sucedidas – todos podem ser alugados ou imitados. O que não pode ser facilmente duplicado são os diálogos decisivos e os mecanismos operacionais potentes, além de seus vínculos ao *feedback* e ao acompanhamento (CHARAN, 2008, p. 64-65).

Portanto, reforça-se a necessidade de bons métodos para entender os desafios e aprender a liderar, na perspectiva do autor, “(...) esses fatores constituem a vantagem competitiva mais duradoura de uma empresa, eles dependem muito do caráter do diálogo que um líder apresenta e, portanto, influencia a empresa inteira” (CHARAN, 2008, p. 64-65).

Considerações finais

O estudo de cunho bibliográfico permitiu um panorama literário na busca de uma liderança inovadora com o propósito de gerir conflitos organizacionais.

Entendeu-se como a cultura define relações a partir dos valores, atitudes e objetivos pessoais, dando ao líder a função de identificar as fronteiras que delimitam os interesses comuns daqueles que geram possíveis conflitos. A negociação é uma ferramenta para minimizar e acabar com os conflitos, trazendo o subsídio do diálogo como fonte de disseminação de equívocos gerados pela subjetividade.

Percebemos que o líder precisa exercer uma liderança assertiva, sem receio de assumir o papel de educador, criando e desenvolvendo condições de propiciar um ambiente no qual seja possível o enfrentamento dos desafios sem quebra de confiança e respeito mútuo.

As estratégias para lidar com um conflito, apresentadas no texto, têm sua validade adequada a cada situação e organização. O líder não poderá negligenciar as questões subjetivas da pessoa, respeitando a individualidade humana. Por isso, entende-se que conhecer a cultura organizacional – formada pelos indivíduos da organização – seja fundamental para desenvolver uma estratégia capaz de atender aos atributos e características específicas.

O presente estudo, portanto, demonstrou que para que o líder consiga administrar os conflitos é necessário, antes de tudo, conhecer-se a si mesmo para identificar se seus valores estão alinhados com os valores da organização somada aos valores dos funcionários senão corre-se o risco de uma “cultura indecisa” e, conseqüentemente, uma gestão que terá no líder o principal ator da “cultura de indecisão”. Aprender a liderar pressupõe, assim, desafios que trazem em seu bojo palavras como subjetividade, diversidade e conflitos.

Referências

ANDRADE, Natália de. *Conflitos: você sabe administrá-los*. Disponível em <<http://essenciacao.wordpress.com>> Acesso: jan. 2014.

ARAÚJO, Adilson; LEÃO, Marcos Eugênio Vale. *Conflito em Negociação: como administrar conflitos e obter melhores acordos*. Disponível em <<http://blog.newtonpaiva.com.br/pos>> Acesso: set. 2013.

CARDOSO, Mônica. *Gestão de Conflito*. Disponível em <<http://pt.slideshare.net/guest8ccdef9c/1206986086-gestao-de-conflito1>> Acesso: jan. 2014.

CHAGAS, Sarizza Pereira Quemelli. *O Papel do Líder na Gestão de Conflitos*. Disponível em <WWW.webartigos.com/artigos/> Acesso: set. 2013.

CORREIA, Maria Manuela, 2009. Disponível em <<http://pt.slideshare.net>> Acesso: set. 2013.

CHARAN, R. Vencendo uma cultura de indecisão. *In. Liderança inovadora*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

DAVEL, Eduardo; VERGARA, Sylvia Constant. *Gestão com Pessoas e Subjetividade*. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2010.

KNAPIK, Janete. *Gestão de Pessoas e Talentos*. 2 ed. Curitiba: Ibpx, 2008.

MARRAS, Jean Pierre; VELOSO, Henrique Maia. *Estresse Ocupacional*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

MARTINELLI, Dante P.; ALMEIDA, Ana Paula de. *Negociação e solução de conflitos*: do impasse ao ganha-ganha através do melhor estilo. São Paulo: Atlas, 1998.

MIGUELES, Carmen; ZANINI, Marco Túlio. *Liderança Baseada em Valores*. 3 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

MONTANA, Patrick J. *Administração*. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

ROBBINS, Stephen *et al.* *Comportamento organizacional*. São Paulo: Pearson, 2010.

SCHEIN, Edgard. H. *Cultura Organizacional e Liderança*. São Paulo: Atlas, 2009.

SHELL, G. Richard. *Negociar é preciso*: estratégias de negociação para pessoas de bom senso. 13 ed. São Paulo: Elsevier, 2001.

SILVA, Regina Coeli Araujo da. Cultura, subjetividade e as organizações na contemporaneidade. *Rev. Mal-Estar Subj.* vol. 10, n. 3. Fortaleza set. 2010. Disponível em <<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php>> Acesso em jan. 2014.

VERGARA, Sylvia Constant. *Gestão de Pessoas*. 9 ed. São Paulo: Atlas, 2010.

CHALLENGES TO LEAD SUBJECTIVELY

Abstract: Leadership and conflict management have traditionally been viewed as a matter of central concern in companies. This paper aims at describing the role of the leader in conflict management. According to this study, a leader is someone who influences and makes changes and must therefore be ready to face conflicts. Being able to manage conflicts involves a dose of subjectivity, and it is up to the leader to introduce his or her values and beliefs by means of examples in doing his or her activities, and thus, to develop performance process for the team involved in order to achieve organizational goals.

Keywords: Leadership – Subjectivity – Culture – Conflicts

SOFRIMENTO HUMANO E CUIDADO DE SI E DO OUTRO NA VIDA RELIGIOSA

Elismar Alves dos Santos – IFITEG

Doutor em Teologia – FAJE – BH e Doutorando em Psicologia Social – UFRGS

E-mail: elismar01@yahoo.com.br

Fone: (62) 3218-5502

Data de recepção: 07/05/2015

Data de aprovação: 25/02/2016

Resumo: Como abordar o tema do cuidado em vista de amenizar o sofrimento na vida religiosa? Compreende-se como vida religiosa, nesse contexto, o estilo religioso assumido por padres e freiras. Para tratar do tema proposto, o artigo encontra-se dividido em quatro partes: *o processo de aceitação; a importância da escuta do outro na dimensão da aceitação; o líder como alguém que cuida de si e do outro; por último, na vida religiosa, o sofrimento é social?* Na primeira parte, explica-se que o processo de aceitação dos limites, quando feito com responsabilidade, contribui para uma análise dos motivos da não realização na vida religiosa. Já a segunda parte, dedica-se à reflexão da importância da escuta do outro no processo de aceitação das próprias dificuldades. Na terceira parte, colocara-se em discussão o papel do líder como alguém que necessita cuidar de si e do outro. Por último, na quarta parte, procuro mostrar que o sofrimento na vida religiosa exige que se leve em consideração o contexto social.

Palavras-chaves: Aceitação – Escuta do outro – Vida religiosa e presbiteral – Sofrimento social

Introdução

Werlang e Mendes (2013, p. 744), em um artigo recente sobre o *sofrimento social*, explicam que “o sofrimento tem se manifestado ao longo dos tempos e em diferentes formações sociais, todavia, contemporaneamente, ganha força quando iniciam os escritos que denunciam a situação dos trabalhadores nos locais de trabalho”. Essas diferentes formações sociais em que se compreende o sofrimento humano têm encontrado espaço também na vida de religiosos, padres e freiras. O tema do sofrimento na vida religiosa requer colocar em discussão o significado do cuidado como prática diária frente a essa realidade. Como surge o sofrimento? De modo geral, o que vale para a vida religiosa seria o fato de que “os trabalhadores que estão efetivamente trabalhando não se encontram necessariamente felizes, plenamente realizados. Emerge, desta forma, a questão do sofrimento no trabalho” (WERLANG; MENDES, 2013, p. 745). Estar na vida religiosa ora como padre ora como freira e não se sentir realizado proporciona sofrimento às pessoas. Entende-se por sofrimento, o padecimento, a dor e amargura que se instalam na vida do ser humano.

A primeira parte do artigo descreve alguns traços de personalidade que podem impedir a pessoa de se realizar na vida religiosa e presbiteral.

1. O processo de aceitação

O ser humano depara-se, frequentemente, com realidades e dimensões que exigem serem “assumidas” existencialmente. Roger (2001) ensina que, para o ser humano crescer verdadeiramente, torna-se preciso, a princípio, “assumir” o que precisa ser “assumido”. Assim escreve: “muitas vezes, quando o cliente se apercebe de uma nova faceta sua, inicialmente a rejeita. E apenas quando vivencia um aspecto de si mesmo negado até então, num clima de aceitação, que pode tentar assumi-lo como uma parte de si mesmo” (ROGER, 2001, p. 196). Em seu dizer, a atitude do assumir, independentemente de qual seja a realidade, terá papel positivo por levar o ser humano a lidar com realidades ambivalentes por meio da aceitação. Porém, alerta que a postura do ato de assumir não significa conformismo, mas atitude inicial em vista do desenvolvimento da personalidade. Desse modo, o crescimento ocorre em decorrência da aceitação. Aceitar implica admitir. A pessoa será capaz de transcender ao admitir as realidades negadas em vista da mudança em sua estrutura de personalidade. Esse processo torna-se necessário para a sobrevivência e a convivência com os demais, por meio da Relação EU e TU.

O ser humano, como já assinalou Freud (1996a, p. 73-143), experimenta, em seu interior, mundo subjetivo, mundo inconsciente, este lado, às vezes, “sombrio” e mascarado. Geralmente, a razão, nesse contexto, torna-se insignificante aos pés do não observável, do não verbalizado. Em outras palavras, do inconsciente. A pessoa, nessa perspectiva, transforma-se de um ser inconstante

e volúvel. Ser não realizado. Sempre faltará alguma coisa, pois o homem não é um ser estático, como ensina a filosofia. O ser humano sempre irá caminhar com esse sentimento de não realização. Até certo ponto, o sentimento de não realização é positivo, pois desperta o desejo da busca. É negativo, entretanto, quando tal busca despersonaliza o indivíduo. O sentimento de não realização na vida religiosa e presbiteral pode despersonalizar a pessoa. Na relação, na comunidade, a vida corre o risco de tornar-se amarga e vazia. Isso porque já não há mais o encanto pela busca da realização. Talvez ela tenha até sido procurada, mas não foi encontrada.

E porque não foi encontrada? “Há em mim comportamentos que não se devem a deficiências psicopatológicas, nem à falta de ideais ou de generosidade, mas que são devidos ao fato de que eu sou perfectível, isto é, nem perfeito nem imperfeito, nem pecador impenitente nem santo para se venerar” (MANENTI, 1991, p. 53). Nesse contexto, faz-se necessária a seguinte observação: “A descoberta dessas inconsistências não nos leva então ao desespero; não se trata de deixar-se levar ao pânico, de bater no peito ou confessar-se sem parar; trata-se de aceitar a si mesmo de maneira realista: caminho segundo o Espírito, mas há em mim desejos opostos ao Espírito” (MANENTI, 1991, p. 54). Porém, “as inconsistências só podem ser trazidas à consciência com a ajuda de instrumentos psicológicos profissionais, como certos tipos de psicoterapia” (MANENTI, 1991, p. 55). Dessa forma,

é preciso estudar a relação entre as consistências e as inconsistências, isto é, entre as partes integradas e as partes instáveis do eu [...] não basta ver a fraqueza do homem, é preciso também ver quais e quantos são seus pontos fortes. E é aqui que os valores voltam a assumir importância (MANENTI, 1991, p. 55).

Ainda na discussão sobre a não realização na vida religiosa e presbiteral, falei que o processo de aceitação das inconsistências contribui para a descoberta das razões da não realização no seguimento de Cristo. Além dessas considerações, temos nos dias de hoje de uma *síndrome* que está cada vez mais presente na vida religiosa. É a *síndrome de burnout* (PERREIRA, 2012, p. 37).¹

O termo *burnout* designa, em inglês, uma chama que se extingue por completo. Ela define um distúrbio psíquico ligado ao exercício da profissão que extrai as forças, o envolvimento pessoal e a satisfação, gerando intenso esgotamento físico e mental. A síndrome foi estudada preferencialmente nas categorias de profissionais que

¹ Cf. W.C.C. PEREIRA, Sofrimento psíquico dos presbíteros: Dor institucional, Vozes, Petrópolis: 2012, p. 37. “No Brasil, a ‘Síndrome de Burnout’ integra a Lista de Doenças Profissionais e Relacionadas ao Trabalho (Ministério da Saúde, Portaria 1339/1999), além de estar registrada nos Anais da Classificação Internacional de Doenças, 10 revisão, CID-10, com o seguinte código e descrição: ‘Z 73.0 – Sensação de estar ‘acabado’”. (p.33). CID: Classificação de transtornos mentais e de comportamento da CID-10, 1993.

desenvolvem uma tarefa de ajuda. São numerosos os sintomas da *síndrome de burnout*: tristeza, vazio interior, despersonalização, alterações de comportamento, depressão, esgotamento, stress, insatisfação, recalque de conflitos internos etc. (CARRARA, 2012, p. 737).

Acredito que a *síndrome de burnout*, às vezes, pode estar relacionada com o sentimento de não realização na vida religiosa e presbiteral. Ou melhor, em decorrência de sua instalação na estrutura psíquica, a mesma pode levar o religioso (a) ou o presbítero à perda da realização vocacional, em decorrência do esvaziamento psíquico e espiritual:

Os sentimentos que eram “a favor dos outros” passaram a se transformar em “repulsa”. Ou seja, a síndrome se desenvolvia em pessoas que antes faziam da ajuda afetiva aos outros a sua profissão e que esperavam o mínimo retorno amoroso, como professor, assistente social, médico, enfermeiro, psicólogo, padres, religiosos, freiras e atendentes públicos. Há em comum entre essas pessoas a procura de satisfação no trabalho que busca fazer os outros felizes, melhores, curados (PERREIRA, 2012, p. 35).

Assim, “sem um suporte de sustentação, há o risco de o sujeito ser arrastado pelas próprias limitações e impotências, o que, conseqüentemente, leva à desintegração do seu Eu” (PEREIRA, 2012, p. 35). Quanto aos sintomas da *síndrome de burnout*, a literatura assim explica os principais sintomas: a) **Esgotamento emocional** e a diminuição de recursos psíquicos, intelectuais e baixa autoestima; b) **Despersonalização**, isto é, desempenhar o próprio serviço sem se envolver pessoalmente, tratar os usuários como objetos, procurando reduzir ao mínimo o próprio investimento amoroso; c) **Somatização** ou manifestação generalizada no corpo, como: cansaço físico, mal-estar, fadiga, frequentes dores de cabeça, aumento da pressão arterial, úlceras digestivas, aumento dos batimentos cardíacos, desordens gastrointestinais, dores de coluna e musculares, fibromialgias, entre outras; d) **Transtorno de comportamento**, como: irritabilidade e frequentes conflitos interpessoais, quadros paranoides, distanciamento afetivo, absenteísmo, baixo rendimento constante e quadros depressivos; e) **Probabilidade** de desenvolver outras condutas aditivas, como: consumo de álcool, fármacos, drogas, uso excessivo da internet ou transtornos alimentares, como, bulimia e anorexia (PEREIRA, 2012, p. 37).

Dessa forma, “para o tratamento tradicional da *síndrome de burnout*, é recomendável a combinação de medicamentos, como tranquilizantes ou antidepressivos, para atenuar a ansiedade ou a depressão, com a psicoterapia que busca a elaboração dos sintomas” (PEREIRA, 2012, p. 37).

Daí a importância da comunidade religiosa, a qual precisa estar alerta para perceber os sinais de fragilidade do Outro e procurar o devido tratamento. Significa que, cada vez mais, fica exigente o papel dos superiores e superiores das comunidades religiosas, na observância do comportamento dos membros que compõem a comunidade. Porém, para a pessoa relacionar-se com o Outro, exige-se do EU uma ulterior busca em si mesmo. É o que será explicado a seguir.

2. A importância da escuta do Outro na dimensão da aceitação

A Escuta que o Outro procura em alguém levou Freud (1996b, p. 107-117) a se dedicar a essa temática. A princípio, o pai da psicanálise chamou esse mecanismo de “associação livre”. Essa prática consiste em levar o indivíduo a falar de si. Em outras palavras, a pessoa procura dar “nomes” aos sentimentos. A partir daí, Freud (1996b) descobre que a pessoa precisa eleger alguém para escutá-la. De modo que a “cura”, nessa acepção, passa pela experiência da escuta:

Pathos não pode ensinar nada, ao contrário, conduz à morte se não for ouvido por aquele que está fora, por aquele que, na condição de espectador no teatro grego do tempo de Péricles, se inclina sobre o paciente e escuta essa voz única se dispondo a ter, assim, junto com o paciente uma experiência que pertence aos dois (BERLINCK, 2000, p. 21).

O que interessa nessa definição é a dimensão de *pathos*, por ter como significado, linguagem de sofrimento. Significa também “paixão” e “passividade”. Porém, *pathos* pode se transformar em patologia. Sobre essa possibilidade, “quando isso acontece, *pathos* transforma-se em patologia, ou seja, um discurso sobre o sofrimento, as paixões, a passividade” (BERLINCK, 2000, p. 20).

De acordo com Lukas (2002, p. 23), o ser humano sempre levanta as seguintes questões: *Como realizo a missão da minha vida? Sou importante para alguma coisa? Estou disposto a assumir minha vida nas condições existentes? Vivi erradamente e joguei fora minha vida?* As questões levam ao questionamento acerca da própria identidade, pois esta passa pela dimensão da realização enquanto ser humano, naquilo que se faz, no caso específico, como religioso (a) ou presbítero. O filósofo alemão Martin Heidegger (2004, p. 20) ensina que “Ser-no-mundo é uma questão de realização”. Assim, “Ser-no-mundo” não consiste simplesmente em estar no meio das coisas, de pessoas, da natureza etc. Mesmo em volta a tudo isso, o ser humano corre o risco de se sentir um Ser não realizado em sua totalidade. Entretanto, não se pode esquecer que a “verdadeira” realização somente será possível no “Ser-no-mundo”.

Daí a importância do “Outro” que possibilita “enxergar” o “Eu”. Em outras palavras: “Porque

quem sou Eu se não o Eu que Outros apresentam a mim?” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 59). Vimos dois pontos: *o processo de aceitação e a importância da escuta do outro na dimensão da aceitação*. Acreditamos, portanto, que o sentimento de não realização na vida religiosa e presbiteral pode ter relação com o que foi refletido. Como pontuado, os dramas psíquicos podem contribuir para a não realização na vida religiosa e presbiteral. Gostaria, agora, de refletir sobre o líder como alguém que cuida de Si e do Outro.

3. O líder como alguém que cuida de Si e do Outro

O caminho em vista da realização na vida religiosa e presbiteral, como ficou matizado, passa por duas dimensões: *o processo de aceitação e a importância da escuta do outro na dimensão da aceitação*. Qual seria o papel dos responsáveis diretamente pelas comunidades (superiores) e frente de trabalhos (lideranças)? O superior ou líder precisa sempre apresentar um itinerário que possa contemplar demandas dos que compõem a comunidade. Eis aí o ideal, o qual poderia se tornar real, caso ainda não o seja. E quando o responsável diretamente pela comunidade não proporciona meios em vista do bem comum? Significa que os líderes precisam autoanalisar-se frequentemente. No dia-dia, requer-se do líder a capacidade de lidar com as próprias emoções e com as emoções dos Outros. Ao líder é fundamental dialogar com as próprias ambiguidades e inconsistências para, assim, ser capaz de compreender e propor ao Outro um processo reflexivo e de crescimento. Em contraposição, espera-se do Outro sinal de abertura ao que é proposto. Porém, se o superior (liderança) não deixa transparecer em sua vida sinais de confiança e maturidade, não haverá interesse por parte dos membros da comunidade, mesmo dos que sofrem em silêncio.

Significa que, do superior ou de qualquer liderança é exigido o sentimento de confiança. Alguém capaz de guardar em segredo o que foi compartilhado, por exemplo. Não usar de forma alguma a fragilidade do Outro em vista de seus interesses particulares. Em seu modo de ser e agir, precisa-se mostrar que “a própria descoberta dará a oportunidade para deixarmos cair a máscara que ocultava nosso verdadeiro EU, permitindo fluir a mudança” (NOVELLO, 2000, p. 18).

Ao superior ou líder de uma comunidade ou frente de trabalho, exigem-se muitas atitudes e habilidades, mas estas, a meu ver, são essenciais para o êxito do seu trabalho de *cuidar do Outro*: lidar com a própria agressividade, cultivar a calma, saber conviver com o ciúme, dialogar com a inveja, não usar da mentira em vista do próprio benefício, ponderar seu próprio sentimento de insatisfação, ser capaz de conviver com a solidão, perguntar a si próprio do porquê da insegurança, não deixar a tristeza invadir a própria vida e ser capaz de conviver com a hipersensibilidade (NOVELLO, 2000, p. 54-85).

Vejamos o que a literatura, especialmente a psicanalítica, diz sobre alguns desses traços de

personalidade. Primeiramente, a *agressividade*. “Entendemos por agressividade o impulso nervoso daquele que ataca. Esse ataque pode ser hétero ou autodirigido, ou seja, canalizado para outras pessoas ou contra si mesmo. A agressividade geralmente aparece como manifestação da falta de realização de desejos acalentados” (NOVELLO, 2000, p. 54-55). Já o *ciúme*, “projeta no outro seus próprios desejos inconscientes [...]”. A origem do ciúme pode estar na superproteção infantil. A criança cresceu fragilizada, obtendo tudo, não precisando lutar, não aprendendo perder. E continua a querer tudo só para si” (NOVELLO, 2000, p. 60). Ao superior ou líder, caberá a seguinte pergunta: Sou invejoso?

Invejoso é aquele que quer ser o que não é, que gostaria de estar no lugar do outro a quem admira e cujos bens cobiça. Todos nós, em maior ou menor grau, podemos apresentar atitudes invejosas durante algumas fases da nossa vida [...]. A inveja surge quando a pessoa julga ter o direito de possuir algo e não possui e sofre por isso (NOVELLO, 2000, p. 63).

Percebemos, então, que a inveja tem o poder de destruir quem é invejoso. Causa mal-estar na comunidade, especialmente, quando, no modo de ser e agir, o superior (liderança) deixa transparecer tal fragilidade. Não os responsáveis diretamente pela comunidade e frentes de trabalho, mas todos os religiosos e presbíteros estão sujeitos ao sentimento de *insatisfação*. A esse comportamento, é preciso se perguntar: O que me falta? “Tenho saúde, dinheiro, trabalho, tudo para ser feliz. No entanto, sinto-me insatisfeito e angustiado [...] Esse sentimento vago pode surgir repentinamente e nos envolver [nesse contexto], provavelmente, nossas aspirações estão mais voltadas **para o ter** do que **para o ser**” (NOVELLO, 2000, p. 67-69). Passando para outro traço de personalidade, não é novidade que a *solidão* acompanha o ser humano independentemente de sua opção de vida. Entretanto, ao superior de uma comunidade e lideranças, essa realidade será um estado de espírito? “Solidão é uma maneira de sentir, está dentro da pessoa. Significa estar só. É um estado de espírito que pode estar presente em qualquer fase de nossa vida. A solidão pode ser uma opção ou uma contingência inevitável” (NOVELLO, 2000, p. 71).

Nos traços de personalidade de um superior de comunidade ou líder pode haver também o excesso de *hipersensibilidade*. Ninguém pode falar nada, caso contrário, sentir-se-á ofendido em decorrência da hipersensibilidade. “Hipersensibilidade é a exacerbação de um temperamento por demais sensível, muitas vezes depressivo. Não há dúvida sobre uma sensibilidade desenvolvida de forma adequada ser algo extremamente desejável, positivo e enriquecedor. O excesso, porém, como todos os extremos, é inconveniente e prejudicial” (NOVELLO, 2000, p. 85). Ainda, na perspectiva do cuidado de si, é exigido dos que estão à frente de uma comunidade, saber conviver com a própria

angústia e com a angústia do *Outro*. Gostaria de apresentar uma breve reflexão sobre a angústia no contexto dessa discussão.

Lacan (2005, p. 23) dedicou, em seus Seminários, um livro ao tema da *Angústia*. Lacan pergunta: “Que é a angústia? Afastamos a ideia de que seja uma emoção. Para introduzi-la, direi que ela é um afeto”. Ressalto apenas que, nessa obra, Lacan deixa transparecer, num primeiro momento, que a angústia, na relação entre paciente e analista, significa: “Sentir o que o sujeito pode suportar de angústia os põe à prova a todo instante” (LACAN, 2005, p. 13). Assim, a angústia coloca o ser humano à prova a todo instante. Não só na relação paciente e analista.

O mencionado psicanalista lança um desafio no árduo estudo sobre a angústia: “— a que distância colocar a angústia para lhes falar dela, sem pô-la imediatamente no armário e sem tampouco deixá-la na imprecisão?” (LACAN, 2005, p. 17). A partir da ótica lacaniana, penso que não seria exagero afirmar que ao superior ou líder de uma comunidade religiosa é necessário o esforço para se distanciar da própria angústia para ser capaz de administrá-la, para não ser “tomado” por completo por tal sentimento. Trata-se, portanto, de uma postura alicerçada no esforço de não se deixar tomar pela angústia, caso o contrário, não será capaz de conviver com a angústia do *Outro*, na comunidade. Nesse contexto, o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard (2005, p. 164), na sua obra *O conceito de Angústia*, lembra:

A angústia é a possibilidade da liberdade, só esta angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões [...] Aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com sua infinidade.

É interessante observar que o caminho proposto pelo mencionado filósofo diante da realidade latente da angústia, não é outro senão o mergulho na fé. Não defende a angústia pela angústia, mas oferece uma “possibilidade” de conviver com essa realidade que perpassa a condição humana: “Mas para que um indivíduo venha a ser formado assim tão absoluta e infinitamente pela possibilidade, ele precisa ser honesto frente à possibilidade de ter a fé” (KIERKEGAARD, 2005, p. 165). O caminho percorrido passou por três pontos: o processo de aceitação; a importância da escuta do *Outro* na dimensão da aceitação; o superior ou líder como alguém que precisa cuidar de Si e do *Outro*. As próprias dificuldades na vida religiosa podem levar a pessoa ao sofrimento. Além disso, certas dimensões do sofrimento social, como a humilhação e falta de reconhecimento, podem desencadear um sentimento de não realização na vida religiosa. Por essa razão refletimos sobre o papel da escuta como uma

forma de dar nomes aos sentimentos. O líder, por sua vez, precisa esforçar-se para administrar a sua angústia e a angústia dos membros da sua comunidade.

Como mapear os dispositivos causadores de sofrimento na vida religiosa, além das possíveis causas já elencadas? É o que vou procurar explicar no próximo tópico, alegando que a vida religiosa se encontra inserida sempre em um contexto social.

4. Na vida religiosa, o sofrimento é social?

É possível falar de sofrimento sem o social? O sofrimento psíquico seria também social? O sofrimento social é um problema apenas individual? É certo que o estudo sobre o sofrimento e sua relação com a dimensão social é algo recente (WERLANG; MENDES, 2013). O sofrimento humano é sempre um sofrimento social. Quer dizer que o sofrimento não corresponde somente ao aspecto individual, pois a pessoa que sofre está inserida num contexto social e institucional. De acordo com Furtos (2008a, p. 15), o sofrimento do “eu” está sempre mergulhado num contexto social. Significa que ninguém sofre só. Há sempre motivos e causas que provocam o sofrimento, por isso ele é social. Para o pensador francês, o sofrimento é de origem social porque não há indivíduo que viva isolado, especialmente, no universo do trabalho. Não existe um “eu” neutro do social. Desse modo, o sofrimento que é social é também psíquico, por ser capaz de abalar e afetar profundamente a confiança das pessoas. Aliás, no sofrimento social ocorre, entre outras coisas, a perda da confiança.

Uma vez que o sofrimento se encontra inserido num contexto social, Furtos (2008b, p. 1) ressalta que esse contexto de precariedade se dá através dos aspectos econômicos, políticos e antropológicos. Isso mostra que são diversas as contingências relacionadas ao desencadeamento do sofrimento. Daí a compreensão de que o sofrimento é uma forma de precariedade. A pessoa vai se isolando. Perdem-se os ideais de vida, uma vez que sua capacidade de se sentir como sujeito encontra-se debilitada. A precariedade da qual fala Furtos (2008b, p. 3) desencadeia no indivíduo a incapacidade de se ver como protagonista, isto é, como sujeito de sua própria condição humana.

Não há dúvidas de que na vida religiosa, atualmente, talvez mais do que em outros momentos da história da Igreja, exista um excesso do social na vida dos padres e freiras. Como já pontuado, esse excesso do social se faz presente no demasiado tempo dedicado ao trabalho. Em muitos contextos, padres e freiras não tiram férias. Além disso, são religiosos dia e noite. Não existe uma separação entre o que se é daquilo que se faz. É nesse contexto que o social se apropria, às vezes, demasiadamente, de padres e freiras.

Assim, no contexto religioso, como em outros ambientes, o sofrimento social “resulta de uma

violência cometida pela própria estrutura social e não por um indivíduo ou grupo que dela faz parte: o conceito refere aos efeitos nocivos das relações desiguais de poder que caracterizam a organização social” (PUSSETTI, 2011, p. 7). A partir desse dizer, justifica-se, portanto, que o estilo de vida que foi analisada neste artigo, a vida de pessoas consagradas na vida religiosa como freiras e padres, pertence a uma instituição social, isto é, à Igreja Católica. Então, muitas vezes, esses sujeitos sentem o peso e as exigências da instituição da qual fazem parte. Significa que o *processo de aceitação* precisa levar em consideração que o indivíduo se encontra inserido numa instituição. O mesmo vale para a *importância da escuta*. Essa escuta requer compreender que a pessoa em situação faz parte de uma instituição chamada Igreja Católica. Cabe ao *líder*, responsável pelo cuidado da comunidade, cuidar de si e dos demais, mas com sentimentos de alguém membro de uma instituição social e religiosa. Com isso, as quatro dimensões refletidas neste artigo levam em consideração que todo sofrimento é sempre social. Significa que não podemos olhar para os religiosos como pessoas deslocadas do ambiente institucional e social do qual fazem parte.

Considerações finais

A vida religiosa e presbiteral como lugar de realização pessoal exige de cada religioso e presbítero uma constante busca. Caso contrário, a pessoa corre o risco de cair no vazio. Partindo dessa premissa, primeiramente, expliquei que o processo de aceitação dos limites, ambiguidades e inconsistências, quando feito com responsabilidade, contribui positivamente para uma análise do sentimento do porquê da não realização. O que era negativo pode ganhar sentido positivo. Daí a importância do processo de aceitação. Expliquei, ainda que a *síndrome de burnout*, frequentemente identificada na vida religiosa e presbiteral devido ao excesso de trabalho, pode ser um entrave para o não sentimento de realização e de sofrimento. O que antes começou como sinal de realização, ou seja, a constante doação ao trabalho pode se tornar, num curto intervalo de tempo, desmotivação. Como explicado, tal síndrome suga as forças e a pessoa corre o risco de cair no vazio existencial.

Na segunda parte, o artigo foi ocupado com a importância da escuta do outro na dimensão da aceitação. As pessoas, de modo geral, e, especificamente, os religiosos (as) e presbíteros, são convidadas a perceber a importância que tem o *Outro* na dimensão da aceitação. A pessoa se abrir, portanto, a esse Outro, em vista de dar nome aos sentimentos, tem o poder de curar corações feridos e desiludidos. Quem é este *Outro*? Cabe ao religioso (a) e ao presbítero responder para si mesmo quem é esse *Outro* em sua vida. Pode ser um profissional da psicologia ou um confessor ou, ainda, um diretor espiritual etc.

Na terceira parte, a discussão foi sobre a temática do líder como alguém que precisa

cuidar de si e do Outro. O superior ou líder precisa ser alguém capaz de dialogar com seus próprios sentimentos. É preciso saber lidar com as seguintes realidades, tanto em si como na existência dos membros da comunidade, agressividade, ciúme, inveja, mentira, insatisfação, solidão, insegurança, hipersensibilidade e angústia. Assim, cabe ao superior (líder) cuidar de si e do Outro em vista da realização na vida religiosa e presbiteral, mas contando com o espírito de abertura por parte de seus confrades.

Por último, na quarta parte, o artigo mostrou que, na vida religiosa, o sofrimento precisa ser compreendido como uma realidade social. Todo sofrimento é social? Foi dito que não há sofrimento que não seja social. O “eu” se encontra inserido sempre em um contexto social. Daí que o sofrimento social é também psíquico, pois, uma vez que a pessoa se sente afetada em sua totalidade, sobretudo, no âmbito de sua confiança, significa que a dimensão psíquica se torna o aspecto mais vulnerável na estrutura de personalidade. Padres e freiras são atores sociais. Certamente, estão sempre inseridos num contexto religioso que é, por sua vez, também social.

Referências

BERLINCK, M.T. *Psicopatologia Fundamental*. São Paulo: Escuta, 2000.

CARRARA, P.S. Apreciações — O Sofrimento psíquico dos presbíteros. Dor institucional, por W.C. C. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB), n. 287. Petrópolis: Vozes, 2012.

FREUD, S. Atos obsessivos e práticas religiosas. In: *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. IX, p. 107-117). Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XXI, p. 73-143). Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FURTOS, J. *L'apparition du sujet sur l'ascène sociale et sa fragilité: l'aprécarité de la confiance*, p.12-22. França: Erès, (2008a).

FURTOS, J. *Introduction — Être dérangé par le social*, p.1-6, França: Erès, 2008b.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2004.

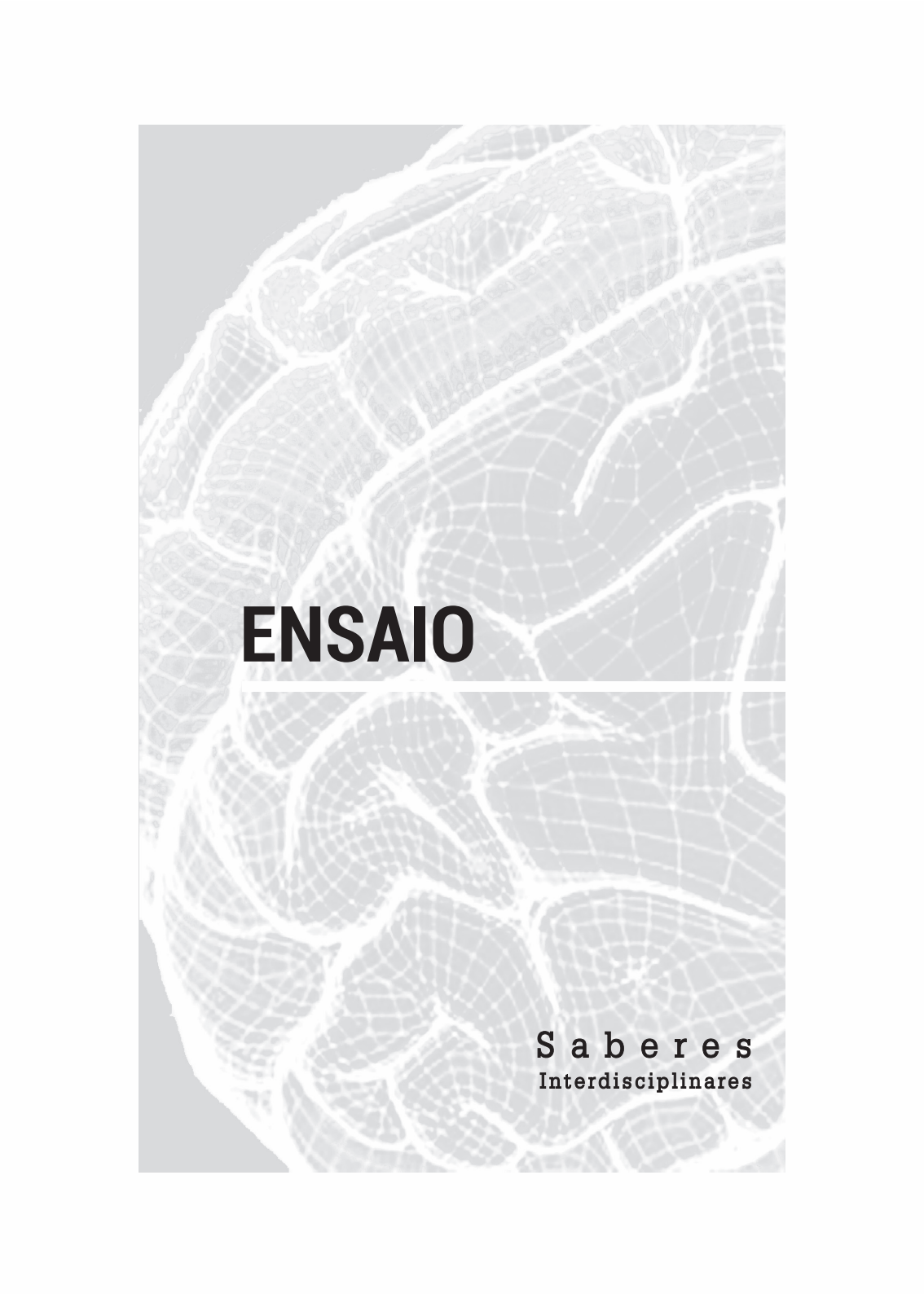
JOVCHELOVITCH, S. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e Representações Sociais. In: GUARESCHI, P. JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). *Psicologia Social: textos em Representações Sociais*, p. 53-68. Petrópolis: Vozes, 2011.

- KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LACAN, J. *O Seminário – Angústia*, Livro 10, Rio de Janeiro: ZAHAR, 2004.
- LUKAS, E. *Psicologia espiritual*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- MANENTI, A. *Vocação, Psicologia e Graça*. São Paulo: Loyola, 1991.
- NOVELLO, F. P. (2000). *Um mergulho em si*. São Paulo: Paulinas.
- PEREIRA, W. C. C. *Sofrimento psíquico dos presbíteros: Dor institucional*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- PUSSETTI, CL. Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. *Revista do centro em rede de investigação em antropologia*, volume 15, Lisboa: 2011.
- ROGER, C. R. *Tornar-se Pessoa*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- WERLANG, R. MENDES, J. M. R. Sofrimento social. *In: Serv. Soc.*, n. 116, p. 743-768, São Paulo: 2013.

HUMAN SUFFERING, CARE FOR ONESELF AND FOR THE OTHER IN RELIGIOUS LIFE

Abstract: How should one approach the issue of care with the objective of easing suffering in religious life? In this context, religious life is understood as the religious way of life taken on by priests and nuns. In order to deal with this issue, this article was divided into four parts: (1) the acceptance process; (2) the importance of listening to the other in the dimension of acceptance; (3) The leader as someone who takes good care of him/herself and of the other; and (4) Can suffering be social in religious life? Firstly, we attempt to explain that the process of accepting limitation, when it is done responsibly, it contributes to the analysis of the reasons of the non-performance in religious life. Secondly, we focus our attention on the importance of listening to the other in the acceptance process concerning our own difficulties. Thirdly, we put under discussion the role of the leader as someone who needs to take care of him/herself and of the other. And lastly, this article aims at demonstrating that suffering in religious life requires that we take into account social context.

Keywords: Acceptance – Listening to the other – Religious and Priestly Life – Social Suffering



ENSAIO

S a b e r e s
Interdisciplinares

GUARANI: ALTERIDADE, RECIPROCIDADE E AMBIVALÊNCIA¹

Julia Darol Dall'Alba – CNEC/Osório

Mestre em Letras, cultura e regionalidade – UCS/UFRGS

E-mail: juliadarol@gmail.com

Fone: 51 999433705

Bruno Affonso Muck

Graduando em música popular – Instituto de música – UFRGS

E-mail: brunomuck@hotmail.com

Data de recepção: 08/10/2015

Data de aprovação: 04/12/2015

Introdução

A história dos povos indígenas situados em território brasileiro é tradicionalmente contada como a crônica de seu descimento, redução e extinção, confundindo-se com a história da sociedade nacional envolvente, de modo a tornar sua etnicidade e comunidade invisíveis, a fim de dar continuidade ao projeto de expansão da civilização ocidental. Deixa-se de contar a história própria desses povos para reduzi-los através da crônica de sua integração à civilização - vista como um processo inexorável - a um tipo específico de sertanejo, de índio descaracterizado. Aldeados pelas missões jesuíticas e ameaçados pelos bandeirantes, os Guarani engendraram um firme processo de resistência cultural, sendo que os grupos que encontramos atualmente no território sul-brasileiro – Mbya, Nandeva e Kaiowá – descendem daqueles que fugiram da dominação colonial e espiritual em direção às matas, reelaborando um modo próprio de ser e conceber o mundo ao longo da história de acordo com sua criatividade cultural e suas relações com o ambiente e com os outros.

A análise de estudos de etnologia feitos a partir do século XX - especialmente aqueles feitos a partir dos anos 70, que buscavam compreender as sociedades tribais a partir da análise de sua estrutura e funcionamento internos - aliada à leitura crítica dos relatos de cronistas europeus do período colonial e da política indigenista brasileira, bem como à etnoarqueologia, permitem a nós reconstituir mais precisamente a imagem e a história dos povos indígenas, a fim de compreender como estes se situam diante da civilização ocidental. O estudo específico dos povos Guarani justifica-se pelo drama vivenciado especialmente pelos Kaiowá - e também pelos Mbyá e Nandeva - diante da expansão agrícola no centro-sul do Brasil e pelo vigor de sua resistência cultural mesmo após 500 anos de contato com a ordem nacional. Além disso, compreender o outro em toda sua diferença, em invés de buscar reduzi-lo a outro eu para permitir sua dominação, permite a nós criticar nossas concepções

¹ Ensaio produzido a partir da pesquisa realizada para a VI Mostra de Iniciação Científica Integrada da CNEC Osório, em 2015.

culturais e sua suposta universalidade, compreendendo mais precisamente como funciona a Cultura.

O estudo etnológico clássico dos Guarani foi desenvolvido no século XX por Curt Nimuendaju, Alfred Metraux, Egon Schaden, Pierre e Helen Clastres, acumulando contribuições diversas a respeito do seu modo de ser, com foco especial na relação entre a mitologia e as grandes migrações Guarani. A temática da Terra Sem Mal e a concepção do iminente fim do mundo são exploradas de diferentes maneiras, alguns atribuindo um caráter exógeno aos fenômenos supracitados e outros atribuindo a eles um caráter endógeno. Além disso, dentro de cada concepção ainda existem explicações divergentes. Devido à ênfase no aspecto religioso da cultura Guarani, foram negligenciadas as possíveis análises a respeito da organização social baseada no parentesco e no sistema econômico. Este ensaio procura fazer um apanhado geral de todas as dimensões do modo de ser Guarani, no entanto, sem almejar uma exposição sistemática de largo alcance teórico, mas sim propor uma reflexão crítica sobre os resultados apresentados.

Resultados

No período pré-colombiano, a bacia dos rios Paraguai, Paraná e da Prata era dominada por povos da tradição cultural Guarani, pertencente ao tronco linguístico Tupi-Guarani. Esses povos migraram da bacia Amazônica até o cone sul, ocupando partes dos estados da região sul do Brasil, do Mato Grosso do Sul, de São Paulo, do Rio de Janeiro, do Paraguai e da Argentina. Desse modo, ocuparam grandes extensões de floresta tropical e temperada, através de migrações motivadas por interesses econômicos, religiosos e militares inter-relacionados. Nas regiões mais férteis, alcançaram uma alta população e densidade demográfica, apresentando um complexo cultural simbólico altamente sofisticado, bem como formas peculiares de adaptação ecológica e organização social. Apresentam muitos traços em comum com outras tribos da família Tupi, o que legou à Antropologia inúmeros juízos e generalizações impróprias a respeito da identidade cultural Tupi-Guarani.

Os anos iniciais do contato entre os índios Guarani e os europeus se basearam nas relações de escambo e cunhadismo, desenvolvidas em função do princípio do “vir-a-ser outro” que rege a cosmologia Guarani, segundo o qual esses povos demonstraram-se abertos ao contato com os *juruá* – como eram chamados os europeus, devido a suas longas e vermelhas barbas – a fim de incorporar certas qualidades úteis para seu modo de ser. Através do escambo realizou-se a difusão de elementos culturais europeus – o machado de ferro, por exemplo – que criaram paulatinamente uma relação de dependência dos Guarani em relação aos *juruá*. O cunhadismo, por sua vez, foi a base para alianças políticas que familiarizaram o europeu com o ambiente e o povo que o ocupava, abrindo caminho para a dominação colonial posterior.

Passados esses anos iniciais, os *juruá* deram início ao empreendimento colonial, encarregando degredados de seus países para subjugar tribos hostis e desbravar a natureza, bem como índios aliados para a captura de nativos a serem utilizados como mão-de-obra escrava na empresa canavieira. Enquanto a exploração inicial da mão-de-obra indígena foi justificada pela noção de que os nativos não possuíam alma – e tampouco fé, lei e rei – assim que se chegou ao consenso que, de fato, os índios possuíam uma alma, o caminho tomado foi o da catequese junto à civilização.

Diante da grande mortandade e da desagregação do sistema social Guarani, decorrente do aldeamento missionário, bem como devido à constante ameaça de bandeirantes paulistas,

deflagraram-se, para além da resistência pacífica, movimentos de anti-batismo, em que profetas, apropriando-se do discurso messiânico cristão, exortavam os índios a retomarem seus nomes tribais. Os Guarani encontrados atualmente descenderam dos *Kaaguá* - denominação genérica que significa habitantes da mata - que fugiram da dominação colonial em grandes migrações, visando atingir a Terra Sem Mal, resistindo historicamente a expansão das fronteiras da civilização no processo de constituição de sua identidade, constituindo, no presente, um *teko* (modo de ser) com base em um *ñande reko* (modo de ser dos antepassados), fundamentado em uma lógica social interna.

O *ñande reko* (modo de ser dos antepassados) dos Guarani, compreendendo de maneira integrada as esferas religiosa, econômica e política da vida social, é renovado, no presente, através de sua complexa mobilidade e vida ritual, que dão sentido e orientação temporal a esse povo de acordo com suas concepções mitológicas e saberes científicos milenares, construindo socialmente uma noção de pessoa atrelada ao corpo como elemento marcado pela ambivalência entre a animalidade e a divindade. A *teko'a* é o meio de realização do *ñande reko* que se dá em condições socioecológicas favoráveis à medida que permitem a adaptação ecológica ao meio segundo as concepções cosmológicas Guarani. O *ñande reko* é tanto baseado nas relações interiores ao mundo Guarani e nas relações deste com seus outros quando reformulado diante da alteridade, obedecendo a uma lógica que oscila da antropofagia à reciprocidade (*mborayú*), compreendidas em função de uma multiplicidade de perspectivas - pontos de vistas que criam o sujeito - inerentes aos seres humanos e não-humanos, sendo estes os brancos, os demais grupos tribais indígenas, os animais, os mortos e os deuses.

As estruturas da sociedade Guarani são dispostas em ordem ascendente de abrangência: *teýy*, a família extensa sob comando do *teýy-ru*; *amundá*, a aldeia sob comando do *tuvichá*; *teko'a*, um conjunto de aldeias e seu território sob o comando do *mboruvichá*; e *guará*, o conjunto das *teko'a's*. A base da organização social está nas relações de consanguinidade e afinidade, sendo que se reconhece o papel tanto da maternidade como da paternidade na descendência, engendrando arranjos complexos que revelam a ausência da hereditariedade na ocupação de postos especiais e a associação da residência pós-matrimonial ao prestígio do chefe de cada família extensa. Embora, tradicionalmente, a descendência seja patrilinear, devendo o homem mudar-se para a casa de seu sogro, constituindo assim uma residência uxorilocal. O prestígio do homem em sua nova casa aumenta à medida que gera filhos para o *teýy*, aumentando a produtividade de sua família nuclear para a família extensa.

Uma vez que o parentesco constitui-se como um assemelhamento ativo dos indivíduos mediante o compartilhamento e fluídos corporais, sexuais e alimentares, os vínculos de fraternidade e maternidade estendem-se para além da consanguinidade, podendo ser criados proximidade, englobando como parentes todos os membros de uma família extensa. Além disso, tendo em vista que o casamento - uma relação de afinidade entre outros, baseada na Sociedade - cria vínculos entre diferentes famílias extensas e dá origem a novos laços de parentesco - uma relação de consanguinidade entre mesmos, baseada na Natureza - surge então uma coesão aldeã, apesar da fragmentação econômica. O casamento surge como uma possibilidade de se incorporar politicamente o outro, resolvendo através da socialidade a incompatibilidade natural. Há de se notar que, para o estabelecimento de relações de afinidade, é necessário que haja certo afastamento, em contraposição à proximidade dos laços de parentesco, revelando a necessidade da alteridade para o estabelecimento da identidade. O cunhadismo, marca das alianças firmadas inicialmente entre europeus e indígenas,

fundamenta-se na incorporação do outro a fim de que se absorvam novas vantagens e qualidades.

A dimensão econômica do *ñande reko* baseia-se principalmente na agricultura, com ênfase variada na caça, pesca e coleta de acordo com a disponibilidade de recursos naturais. A divisão social do trabalho se dá de acordo com idade e sexo, sendo os homens adultos responsáveis pela derrubada das matas e preparo dos solos no sistema de coivara, pela caça e pela pesca e as mulheres adultas pelo cultivo da roça – com o auxílio de seus filhos, que desenvolvem também atividade de pesca – e pelas atividades domésticas – com o auxílio de suas filhas. Os indivíduos adultos, após certa idade, deixam de trabalhar nas matas e roças, encarregando-se o avô (*Tamoi*) e a avó (*Jari*), valorizados por sua sabedoria, principalmente de transmitir a tradição às crianças e de representar a *teýý* diante da *teko'a*, desempenhando papel de liderança política e/ou espiritual.

As espécies cultivadas na agricultura são o milho, mandioca, batatas, feijão andu, amendoim, cará, abóboras, repolhos, bananas e ananás – abacaxi – etc., enquanto a caça e a pesca proporcionam uma complementação proteica para a dieta dos indivíduos, além de terem uma importância simbólica para os homens adultos, uma vez que permite a expressão e o exercício de seus atributos corporais próprios: a força e a agilidade. O artesanato manifesta-se nos trabalhos de cerâmica, redes e cestos, no entanto, não constitui uma atividade especializada, ou seja, é incapaz de diferenciar a sociedade em um substrato urbano e outro rural. É desempenhado tanto por homens como mulheres e adquire, atualmente, uma importância fundamental para a reprodução de grupos Guarani que vivem em beiras de estrada ou na cidade, visto como uma dádiva legada por Deus para tornar viável a interação com o homem branco e reprodução dos Guarani na “terra dos males sem fim”.

A família extensa (*teýý*) – união de inúmeras famílias nucleares em uma casa-grande sob o comando de um patriarca (*teýý-ru*), geralmente o avô (*tamoi*) – constitui a unidade elementar de produção e consumo. Ou seja, cada família extensa compõe uma unidade doméstica que trabalha para seu próprio consumo diário, de modo que as relações de trabalho na sociedade confundem-se com as relações de parentesco. A existência de uma produção aldeã é condicionada por condições ecológicas favoráveis, não sendo, portanto, uma regra aplicável a todos os contextos de adaptação. Calcula-se que a carga diária de trabalho não passa de 4 horas, sobrando bastante tempo para atividades rituais, lúdicas e religiosas. Por outro lado, o trabalho coletivo, como meio ritual de realização do *ñande reko*, adquire um caráter lúdico para os indivíduos, tornando-se uma festividade a parte entre tantas outras.

À medida que são satisfeitas as necessidades diárias da unidade doméstica, sobrando algum excedente dos frutos do trabalho, este é trocado com outras famílias extensas ou doada para cerimônias religiosas, de modo a reforçar os laços constituintes da *teko'a*, constituindo, assim, uma economia do dom ou da reciprocidade. Como não existe trabalho alienado, a economia não existe para os Guarani como uma entidade autônoma em relação à sociedade, sendo imanente à vida social, posta a seu serviço. O sistema adaptativo Guarani enseja uma forte ligação com a terra, à medida que os membros de um *teýý* fazem-se seus co-possuidores, explorando-a com o mínimo de trabalho necessário para a satisfação das necessidades do grupo doméstico.

O refreamento da mentalidade produtiva deve-se também a concepção religiosa da ciclicidade da vida, isto é, acredita-se que a vida se desenrola em ciclos que englobam de maneira integrada todos os seres, de modo que o homem deve obedecê-los para sua reprodução adequada.

Todas as circunstâncias que englobam a esfera econômica do *ñande reko* apontaram para uma resistência à mentalidade lucrativa que os europeus lhe tentaram inculcar, fato que torna explícito a radical oposição de conduta entre os europeus e os Guarani. Os aldeamentos e a encomienda, nos períodos colonial e imperial, bem como a contenção dos Guarani em reservas e a expansão da empresa latifundiária, que utiliza, na atualidade, os Guarani como mão-de-obra assalariada em condições análogas à escravidão, impossibilitam a realização do seu modo de ser, à medida que limita o acesso à terra e às matas e esfaca a família extensa, além de concentrar muitas pessoas em poucos pedaços de terra. À medida que essas dificuldades se impõem, os Guarani são sujeitos a reordenarem-se social e economicamente, vivendo como marginais em beiras de estrada ou nas cidades, sobrevivendo da mendicância e do artesanato.

A aldeia é a unidade política da sociedade Guarani, tendo, para sua autonomia, uma chefia política espiritual e política que pode ser desempenhada por uma pessoa só, embora uma grande densidade demográfica e o contato com o homem branco tornem necessária a divisão das chefias em duas pessoas – o *tuvichá* e o *pajé* – a fim de preservar a chefia espiritual e de garantir a coesão interna. Em ambos os casos, a oralidade desempenha um papel importante, sendo o uso das boas palavras – que constituem o discurso do chefe como um ato ritualizado, através do qual se constrói sua pessoa – essencial e anterior ao exercício das funções cabíveis aos chefes, isto é, não é o direito da palavra que é relegado ao chefe, mas sim o seu dever: um chefe silencioso não é, de fato, um chefe.

O *tuvichá* media o contato da aldeia com os outros humanos, sejam eles Guarani ou de outra etnia indígena ou então o homem branco. Além disso, utiliza a palavra para apaziguar conflitos que possam surgir dentro da aldeia, utilizando de seu prestígio adquirido através de sua generosidade, sabedoria e habilidades como caçador e guerreiro para convencer os homens beligerantes a não guerrearem entre si. Sua função primordial é a de exortar os demais a viver de acordo com o *ñande reko*, lembrando a convivência pacífica dos antepassados e sua ligação com a *teko'a*. Seu poder só subsiste à medida que é legitimado pela sociedade, sendo revogável a partir do momento em que os membros da aldeia considerem que esteja infringindo os princípios que lhe permitem liderar. Portanto, a chefia política está a serviço da sociedade e não o contrário, sendo justamente isso o que impede o estabelecimento do Estado na sociedade Guarani, em que o *tuvichá* é a encarnação da socialidade, estabelecendo seu poder pelo consenso.

Para melhor analisar o papel do *pajé*, cabe discorrer sobre as noções de corpo e alma, Natureza e Cultura, Sociedade e Sobrenatureza, no âmbito do perspectivismo/multinaturalismo ameríndio. A relação dos Guarani com o mundo é baseada na noção de que todos os seres – humanos e não-humanos – são dotados de uma subjetividade humana autoconsciente. A humanidade é vista não como um atributo particular dos humanos propriamente ditos, mas como uma condição universal a todos os seres que supõem a Cultura como perspectiva reflexiva do Sujeito, manifesta na concepção de que os animais de uma mesma espécie, os deuses e os mortos, veem a si mesmos como humanos, suas presas como comida de gente e seus predadores como espíritos ou deuses. Ou seja, os seres são pessoas à medida que possuem subjetividade e intencionalidade humanas que não se manifestam de maneira substancial/ontológica, mas sim de modo relacional/perspectivo. Sendo a humanidade a condição comum entre os humanos e os animais – e não a animalidade – as relações que os humanos e os animais estabelecem consigo mesmos são equivalentes, mas as relações que estabelecem entre

si são assimétricas.

Efetivamente, quem cria o sujeito é o ponto de vista – que só pode ser ocupado por quem tem uma alma – e, sendo o ponto de vista, em essência, diferença, ele não pode derivar da alma, que, essencialmente idêntica através dos seres, faz com que todos vejam a mesma representação – a humana. Os não humanos apreendem da mesma maneira coisas diferentes das que os humanos veem, pois o que enuncia a diferença entre os pontos de vista – o que faz com que o homem veja o sangue como sangue e com que o jaguar o veja como cauim – é a especificidade dos corpos não baseada em diferenças fisiológicas constitutivas, mas na diferença entre as afecções e capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o modo como ele se alimenta, se move, se comunica etc.

Os corpos tornam-se feixes intermediários entre a subjetividade perspectiva e a materialidade substancial dos seres, sendo seus hábitos e processos constitutivos um espaço social em que emergem a diferença e a identidade. A diferença só pode ser apreendida a partir da perspectiva de outrem e, portanto, a partir de uma subjetividade outra, de modo que a natureza de cada ser é o ponto de vista de um sujeito sobre outros corpos e a Natureza *a forma do Outro enquanto corpo*. A devoração de um corpo permite a incorporação das afecções e capacidade do Outro no Eu, entretanto, sob a ameaça da contra predação canibal pela alma humana escondida pela natureza animal, surgem inúmeras precauções rituais e restrições alimentares para impedir a doença e o enfraquecimento do indivíduo que come.

A mitologia ameríndia presume um estado anterior à diferenciação dos corpos em que a forma humana era comum a todos os seres. Sob essa ótica, os humanos conservaram suas afecções corporais, enquanto os animais diferenciaram-se, ocultando sua humanidade sob seus corpos. O movimento de constituição da diferença vai da humanidade à animalidade. Portanto, a fim de particularizar um coletivo humano, as técnicas dos corpos devem animalizá-lo, em confronto à humanidade, de modo que o corpo, expressão máxima do sujeito e aquilo que se dá a ver a outrem, deve ser diferenciado ao máximo para constituir a identidade.

À medida que todo corpo tem uma alma e vice-versa, qualquer transformação espiritual ocorre concomitantemente a uma transformação corporal, de modo que a fabricação social da pessoa baseia-se na fabricação contínua dos corpos e almas através da ritualística. Tendo em vista que as almas não são entes imateriais, mas sim outro tipo de corpos com propriedades específicas, sujeitos a uma fundamentação perspectiva/relacional, em que os espíritos dos mortos frequentemente assumem a figura de predadores que buscam atrair seus parentes ao mundo dos mortos através da melancolia que estes – podendo também estar contidos em presas dos homens – torna-se necessário alguém com qualidades diferenciadas para evitar um mau encontro entre o homem e seus outros, que pode levar à morte ou à doença. A Sobrenatureza, construída na relação do homem com os deuses ou espíritos predadores, consiste no Sujeito transformado em Objeto, isto é, o predador, em função de sua corporalidade específica, assume a posição de Sujeito (eu) e subjuga o homem como Objeto (ele), de modo que o xamã surge como alguém que possa tutear o predador – estabelecer uma relação recíproca e simétrica de diálogo.

No entanto, o xamanismo Guaraní, apesar de ser fundado em uma sociologia cosmológica da alteridade, ou então, justamente por isso tendo no devir como vir-a-ser outro através – originalmente – da antropofagia como orientação para a ordem social e cosmológica – englobando os homens, os

espíritos dos mortos, os animais e os deuses – engendrou uma incorporação e ressignificação do discurso religioso cristão de acordo com sua lógica interna do devir e da alteridade e sua concepção da alma, acarretando uma “desjaguarização” dos deuses e espíritos e um deslocamento do canibalismo para a reciprocidade (*mborayũ*) como fundamento da ordem cósmica e social, bem como da animalidade para a divindade como objetivo da fabricação social da pessoa através da constante transformação ritual do corpo.

A alma constitui-se como expressão da ambivalência entre animalidade e divindade, uma vez que é concebida como dividida em uma parte “divina” – a alma-palavra – e outra “animal” – o *acyguá*, fonte de todos os sofrimentos terrenos, feixe de experimentação da “terra dos males sem fim”. Durante a vida, ambas encontram-se reunidas no indivíduo, porém, com a morte separam-se e migram para lugares diferentes. O *acyguá* migra para corpos animais ou bosques, enquanto a alma-palavra deve migrar para os céus junto a *Nhanderú* – nosso pai verdadeiro. Uma vez que o *acyguá* é o feixe de experimentação do sofrimento terreno e que corpo e alma estão intimamente ligados durante a vida, é preciso estabelecer certas restrições alimentares e comportamentais a fim de tornar a alma-palavra leve – através das técnicas rituais do corpo – para permitir sua ascensão, neutralizando a animalidade do *acyguá*.

É preciso restringir o consumo de carne, negando o canibalismo, em função da humanidade intrínseca aos corpos animais. Para o exercício dos seus deveres o *pajé* deve assumir a figura do hábil, sábio e generoso caçador que doa toda sua caça a seus parentes – em contraposição ao guerreiro caçador que come a carne de um animal predador para assumir as suas propriedades corporais desejadas – abstendo-se de seu consumo para permitir a comunicação, reconhecimento e orientação das almas pelo uso das boas palavras, o que exige um complexo anímico-corpóreo, leve e sutil. O *pajé*, a quem se atribui um olhar trans-específico capaz de perceber a humanidade escondida pelos corpos, atua como mediador entre os humanos e os não humanos e busca manipular a natureza através da técnica, a fim de garantir a fartura da colheita.

Além de dessubstancializar ritualmente os animais a serem comidos pelos homens e atuar como conselheiro e curandeiro, utilizando ervas medicinais, conduz também as cerimônias de fabricação da pessoa pelas técnicas do corpo, sejam estas o canto, a dança, a ornamentação ou a fala, uma vez que, junto ao chefe político, detém o domínio das boas palavras. Seu espaço de atuação fundamental é a casa de rezas (*opy*), em que se desenrolam todos os rituais Guarani. Cabe ressaltar a importância de um ritual em específico para os Guarani, em que é celebrada a colheita do milho e este é dessubstancializado, uma vez que lhe são atribuídas intencionalidade e subjetividade humanas, que impossibilitariam seu consumo sob a ameaça de contra predação canibal. Além disso, é nesse ritual que se dão os nomes às crianças, garantindo a ligação dos indivíduos com a *teko'a* de acordo com os ciclos ecológicos que adquirem uma importância social e cósmica.

Outro tema fundamental para compreender o modo de ser Guarani é o do caminhar (*jeguatã*), que, no passado, manifestava-se através de grandes migrações motivadas pela busca da “Terra Sem Mal” (*Yvy maraëj*) e, no presente, através da micromobilidade entre aldeias. Atualmente, quando questionados sobre o porquê de tal conduta, os Guarani remetem ao *ñande reko*, afirmando que caminham porque seus antepassados o faziam, o que nos permite estabelecer uma ligação entre as grandes migrações do passado com a micromobilidade do presente. O ponto que articula o passado

com o presente se encontra no mito Guarani da criação do mundo e sua relação com os sentidos de morar/andar no âmbito do *teko'a* em relação à “terra má”.

Os Guarani acreditam que *Nhanderú* – “nosso pai verdadeiro” – criou o mundo a partir de uma caminhada, tendo o milho brotado de suas pegadas. No entanto, desentendeu-se com *Nhandexý heté* – “nossa mãe verdadeira” – deixando a Primeira Terra. *Nhandexý*, então, partiu à procura de *Nhanderú* com a orientação de seu filho *Nhamandú* – o deus Sol – quando este ainda estava em seu ventre. *Nhamandú* desejou uma flor que encontrou no meio do caminho e, quando sua mãe foi pegá-la, foi picada por uma vespa, tornando-se hostil em relação a seu filho, que deixou de orientá-la em sua busca por *Nhanderú*. Ela continuou a caminhar, no entanto se perdeu e foi devorada pela avó de todas as onças. Mesmo assim, *Nhamandú* nasceu, dando origem a *Jaxy* – a divindade lunar – então, ambos saíram a caminhar pela Terra dando nome às coisas, povoando os espaços e guaranicizando o mundo para então receber os atributos do xamanismo.

A caminhada, mais do que a busca pela “Terra Sem Mal”, é um meio de produção de vida, de conhecimento do mundo, de agregar experiências para perpetuar a existência. É somente através do movimento que algo se torna vivo, havendo inúmeras possibilidades de caminhos a serem trilhados, no entanto, são poucos os que escolhem fazer a boa caminhada em direção à divindade (*jeguata porã*), que se apresenta na iminência e ameaça da escolha do mau caminho, com ele contrastando. Sob essa perspectiva, a noção de “terra má” adquire maior sentido, uma vez que, como visto anteriormente, o *acyguá* é o meio pelo qual ela é experimentada, de modo que cabe ao Guarani, através da sua mobilidade, trilhar o bom caminho, aproximando-se da divindade e possibilitando a ascensão de sua alma-palavra aos céus, como pressupõe o *ñande reko*.

É também através da caminhada que o choque entre o homem branco e o índio torna-se cada vez mais evidente, pois, à medida que a expansão da civilização ocidental limita geograficamente o espaço para a mobilidade Guarani e impede a realização do *ñande reko* ao oferecer “maus caminhos” ao índio, este não desiste de manter-se em movimento, ressignificando o *teko'a* para além de um lugar onde se mora, mas também o lugar por onde se anda. O devir é afirmado como meio de construção identitária e de resistência, assim como forma de atingir a imortalidade – a permanência – em que o movimento corporal horizontal no espaço geográfico traz em si o movimento anímico vertical no espaço cósmico.

Considerações finais

Os índios Guarani, assim como suas demais contrapartes nas terras baixas da América do Sul, passaram ao largo do grande divisor cartesiano que separou através do dualismo naturalista corpo e alma, Natureza e Cultura. Isso não significa dizer que essas distinções não operam no mundo ameríndio, mas que elas são ressignificadas e inseridas em uma lógica diametralmente oposta, que deixa entrever esses conceitos não enquanto províncias ontológicas e totalizantes, mas como categorias relacionais e incompletas. O homem, sujeito a essa lógica, passar a ter na existência do Outro a possibilidade para sua condição de Sujeito, isto é, a autorreferência ao “eu” só se torna necessária a partir da iminência do “ele”.

Desse modo, as concepções essencialistas da cultura como um conjunto totalizante de traços dados a um grupo social e da identidade como permanência – utilizadas para impregnar de ideologia

a questão indígena, como, por exemplo, através do mito da desindianização – são despidas de sua validade teórica, preteridas pela noção da identidade como a percepção de um fluxo ou continuidade que liga um grupo social a seu passado e o orienta em relação ao futuro através de suas relações presentes e da cultura como a possibilidade de gerar um acervo coparticipado de compreensões, traços e representações simbólicas em um sistema perpetuamente cambiante.

O modo de ser Guarani postula a divindade como objetivo da fabricação do corpo, que se torna meio afirmativo de veiculação de compreensões simbólicas socialmente construídas, expressando a identidade através de um constante devir, resultado da ambivalência intrínseca à constituição humana. O aspecto ritual da vida social Guarani engendra a constante transformação e conformação da pessoa, com uma riqueza de representações que possibilita a experiência subjetiva em contraposição à multiplicidade de experimentos estatizantes da ontologia totalizante e dogmática da civilização ocidental.

Esse legado, junto a forma de adaptação ecológica que não coloca o homem como colonizador implacável da Natureza, tem muito a ensinar a nós ocidentais, com identidade firmada na tríplice santidade Mercado, Estado e Razão, uma vez que os índios conseguiram se reproduzir apesar de ter seu mundo destruído. À medida que a civilização se aproxima do limiar da sua condição de existência, pode ser que nos tornemos índios, no sentido de termos o mundo como conhecemos destruído. Nesse momento, uma nova – ou talvez, paradoxalmente, velha – forma de pensar as relações do homem com a natureza, deve ser elaborada e os índios, especialistas em fim do mundo, podem oferecer a nós os meios para isso. Resta saber até que ponto a Terra – que da perspectiva de quem a ocupa, não possui exterior – suportará a dobra na natureza que é a civilização.

Referências

BORGES, Luiz C. *Temporalidade e memória: estratégias contemporâneas de identidade guarani*. Disponível em: <<http://www.nucleusuerj.com.br/home/phocadownloadpap/temporalidadeememoria.pdf>> Acesso em: 15 out. 2015.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2002. p. 181-265.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Revista Mana 2(2), p. 115-144, 1996.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é*. Disponível em: <socioambiental.org>. Acesso em: 15 out. 2015

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. In: *A sociedade contra o Estado* (Investigações de antropologia política). Publicações Escorpião. Porto: Afrontamento, 1975. p. 183-211.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. In: *Estudos Avançados* 8(20), 1994.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI-XX). In: *Revista Mana* 1(2), p. 385-418, 2005.

LADEIRA, Maria Inês. Os índios Guarani/Mbyá e o complexo lagunar estatuário de Iguape-Paranaguá. *Centro de Trabalho Indigenista*, 1994.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Acerca da guerra e da paz nas crônicas jesuíticas das reduções: o caso da conquista espiritual de Montoya. In: *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXXIII, n. 1, p. 133-148, jun. 2007.

MELIÁ, Bartomeu *et al.* Guarani Retã 2008 - *Povos Guarani na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. Disponível em: <pib.socioambiental/pt/povo/guarani>. Acesso em: 15 out. 2015.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 475-500.

NOBRE, Domingos. *História do povo Guarani no Brasil*. Disponível em: <http://www.etecagricoladeiguape.com.br/projetousp/Biblioteca/artigo_historia_guarani_brasil_domingos_nobre.pdf> Acesso em: 15 out. 2015.

POMPA, Cristina. O profetismo Tupi-Guarani: A construção de um objeto antropológico. In: *Revista de Índias*, 2004, vol. LXIV, n. 230, p. 141-174.

PRADELLA, Luiz Gustavo Souza. Juguatá: O caminhar entre os Guarani. In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 99-120, jul./dez. 2009.

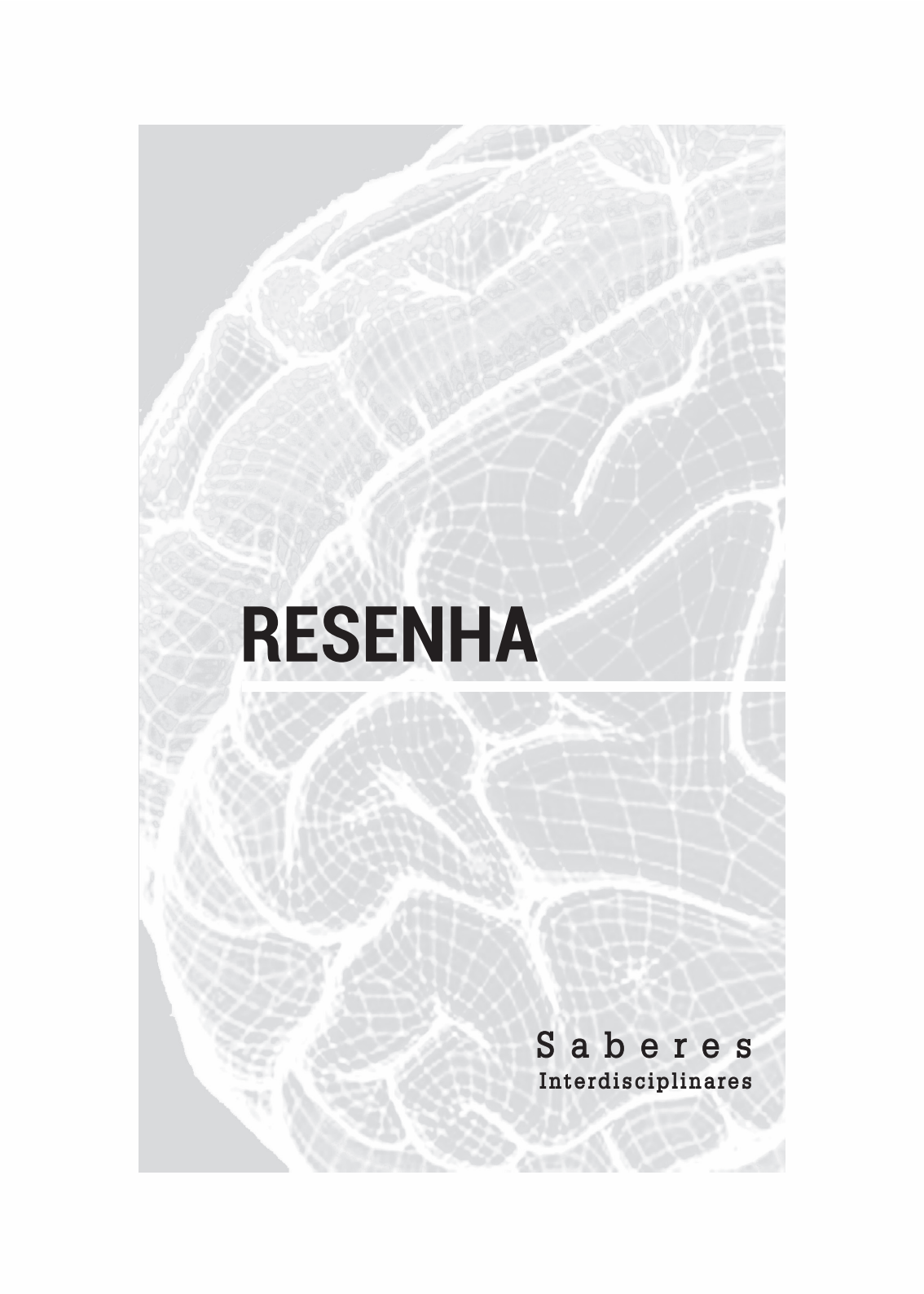
SEEGER, Anthony *et al.* A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Boletim do Museu Nacional*, Nº 32. Rio de Janeiro: Fon-Fon e Seleta, Mai. 1979.

SILVA, Evaldo Mendes da. Os caminhantes da Terra Má: Um estudo etnográfico da micromobilidade de grupos Guarani na Tríplice Fronteira. In: *Tempo da Ciência* (13) 26, p. 85-106, 2º semestre 2006.

SILVA, Victor Alcantara e. Entre o resignado e o trágico há o nômade: um ensaio sobre o sentido da mobilidade entre os Guarani. *Revista Habitus*: Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 22-34. Dez. 2012.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. O sistema econômico nas sociedades Guarani pré-coloniais. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 8, n. 18, p. 211-253, dez. 2002.

WITTMANN, Marcos Antônio Schifino. Os Guarani e os outros: Organização social e trocas culturais no litoral norte do Rio Grande do Sul, Brasil. Tese, 2012, UFRGS.



RESENHA

S a b e r e s
Interdisciplinares

A LÍNGUA DE EULÁLIA

Karina Assis Nascimento¹

Licenciada em pedagogia – IPTAN

Email: karinaassisnascimento@hotmail.com

Data de recepção: 20/03/2014

Data de aprovação: 13/08/2014

BAGNO, Marcos. *A língua de Eulália - novela sociolinguística*. São Paulo Contexto, 2004.

Marcos Bagno, nesta novela sociolinguística, procura mostrar que o uso de uma linguagem “diferente” nem sempre pode ser considerado um “erro de português”. Ele argumenta que o que pode parecer erro, no português não padrão, tem uma explicação lógica.

A obra conta a história de três estudantes universitárias: Vera, 21 anos, estudante de Letras; Silvia, mesma idade, estudante de Psicologia; e Emília, 19 anos, estudante de Pedagogia, que escolhem a chácara da tia de Vera, Irene, localizada em Atibaia-SP, para passarem as férias escolares. Irene é uma linguista renomada e professora universitária aposentada. Nessa história, há uma mulher chamada Eulália, empregada doméstica da tia Irene, que fala muito diferente das jovens meninas, pois Eulália era analfabeta até conhecer Vera que a ensinou a ler e escrever. Porém, mesmo tendo sido alfabetizada no português padrão, Eulália continua empregando o não padrão, já que essa é sua língua materna.

Logo que chegaram, as universitárias criticaram o português falado por Eulália. Ao perceber o preconceito linguístico das três estudantes ao ouvirem a fala de Eulália, Irene propõe uma reflexão sobre a língua portuguesa. Elas gostam tanto da ideia que sugerem ter aulas sobre o assunto durante as férias. Irene combinou com as meninas que as suas aulas fossem realizadas na “escolinha”, apelido dado ao pequeno cômodo de sua casa. Nela Irene mostra que as variações se dão devido às circunstâncias do próprio uso da língua que varia conforme as diferenças de gênero, de classe social, de etnia, entre outros.

O preconceito linguístico não tem fundamentação. Toda língua, além de variar no espaço, também varia no tempo. Por meio de suas lições, Irene mostra às meninas situações muito comuns no português, assim como em outras línguas. Tais situações são esclarecidas por ela, que sempre oferece exemplos, situações e explicações que ajudam a modificar o comportamento e a abordagem das meninas com relação à nossa língua. De início, nota-se a presença de cinco personagens em torno de um fato inicialmente comum: uma viagem de férias. No entanto, desdobra-se para uma história muito interessante com inúmeros temas relacionados à Língua Portuguesa e que até então eram vistos simplesmente como erros praticados pelas pessoas menos privilegiadas social, econômica e politicamente.

Nas suas aulas, Irene explica que o que existe na verdade são variações do português. Em

¹ Trabalho realizado sob orientação do Prof. Dr. Heberth Paulo de Souza, na disciplina Leitura e Produção Textual, no curso de Pedagogia do IPTAN.

diferentes regiões do país o português é falado com sotaques e características muito próprias. O português não padrão (PNP) é natural, seguindo as tendências da língua. Também é transmitido por gerações e apreendido naturalmente pelos sujeitos. Por tratar de “enxugar os excessos”, o PNP é funcional, eliminando regras desnecessárias e inovador por se modificar continuamente, além de ter uma tradição oral, sendo mais facilmente apreendido e familiar. Assim, como disse a personagem Irene “A língua voa, a mão se arrasta” ilustrando o quanto o PNP é dinâmico.

Por outro lado, o português-padrão (PP) é muitas vezes redundante, necessita de muitas regras para dar conta de um único fenômeno. É conservador, precisa ser decorado, demora muito para aceitar qualquer tipo de novidade e por essa razão se mantém inalterado por um tempo muito longo, é “um modelo ideal de língua” que é usado por jornalistas, escritores e pessoas cultas, discutindo a importância de ser aprendido na escola.

Tendo em vista todas as diferenças em torno da língua, pode-se considerar diferenças fonéticas, sintáticas, semânticas ou simplesmente no seu uso. Nada muda a não ser os modos diferentes de se falar a mesma língua e seu emprego não prejudica o entendimento.

Nesse contexto, observa-se a dificuldade que os falantes da norma não padrão tem de aprender a norma padrão. E não é difícil saber o porquê disso, primeiramente porque o PNP é transmitido naturalmente, já o PP requer aprendizado, geralmente pessoas que pertencem à classe baixa abandonam a escola cedo para trabalhar ou desistem de estudar por serem discriminadas. Preconceitos como esse fazem com que a criança que chega à escola falando PNP seja considerada uma “deficiente” linguística, quando na verdade ela simplesmente fala uma língua diferente daquela que é ensinada na escola.

Com isso, o próprio professor tem a sensação de estar tentando ensinar alguma coisa a alguém que nunca terá condições de aprender. O resultado de tanto preconceito é que o aluno fica desestimulado a aprender e o professor desestimulado a ensinar. A escola não reconhece a existência de uma multiplicidade de variedades do português e tenta impor a norma-padrão sem se preocupar com o aluno, que pode encarar o PP até mesmo como uma língua estrangeira. Irene questiona e desafia o conhecimento gramatical utilizado amplamente nas escolas, que ainda privilegia um português muito distante daquele com o qual temos contato diariamente.

Irene a todo o momento enfatiza que a língua portuguesa está em contínua transformação, caminhando para as formas que terá daqui a algum tempo. Todavia não dá para negar que o PNP, e muitas outras línguas, como o inglês, tornam as coisas mais simples. Isso ocorre frequentemente com o uso de concordância, plural e conjugação verbal. Irene abusa dos seus exemplos e mostra detalhes bem simples com relação aos fenômenos linguísticos, os principais são: *rotacização* que é a troca do L pelo R nos encontros consonantais, este pode ser explicado através da origem das palavras no latim que recebiam R, mas com o passar do tempo essas palavras sofreram modificações, porém alguns falantes não tiveram ciência disso e assim estão preservando os traços do português arcaico; *eliminação das marcas de plural redundantes*; *yeísmo* que é a troca de LH por I, essas mudanças ocorreram devido ser mais cômodo pronunciar I do que LH; *simplicificação das conjunções verbais*, por exemplo, eles gosta, nós gosta, vocês gosta; *assimilação* é a transformação de ND em N e de MB em M, isso se explica porque essas consoantes são dentais e o som de uma está muito próximo da outra; *redução* do ditongo OU em O, exemplo poco (pouco) e ropa (roupa), El em E, exemplo chêro (cheiro) e quêxo (queixo), E e O átonos pretônicos, exemplo bibida (bebida) e furmiga (formiga).

E a aula não termina por aí. Irene ainda tem muito que ensinar, enquanto Vera, Silvia e Emília muito a aprender. Os fenômenos linguísticos não param: *contração* das proparoxítonas em paroxítonas, que não é exclusivo do português não padrão que tem um ritmo paroxítono, já que palavras proparoxítonas em Latim passaram a ser paroxítonas também no português padrão, exemplo *arvre* (árvore); *desnalização* de vogais postônicas que ocorre na norma padrão e não padrão que se caracteriza por eliminar o som nasal das vogais que estão depois da sílaba tônica, o que é uma tendência natural da língua, exemplo *home* (homem); *arcaísmo* que surgiu devido ao português arcaico ter sido ensinado no Brasil, com isso seus traços ainda permanecem em regiões afastadas das principais cidades brasileiras pela falta de contato com as mudanças que surgiram na língua, exemplo *escuitar* (escutar); *função da partícula SE* como verdadeiro sujeito da oração; *analogia* que é a mudança linguística causada pela interferência de uma forma já existente, por exemplo, palavras que mudam de classe gramatical por causa do som de uma vogal, é o caso do pronome oblíquo *mim* como sujeito de infinitivos, com este ocorreu algo interessante, pois esse costume foi transmitido dos menos cultos para os mais cultos.

A cada lição, as meninas estão mais ativas, perspicazes e interessadas. Desta vez, elas estariam realmente vendo a língua portuguesa “como ela é”. Tendo apreendido vários conceitos e com o horizonte expandido graças a essa nova abordagem do idioma, as meninas começam a fazer suas próprias inferências e deduções. Cada vez mais elas são capazes de entender e compreender a língua. É um processo e cada passo apresenta um novo desafio, que, junto com Irene, as meninas vão dando a uma nova óptica e deixando para trás o conceito de “errado”. As propostas de Irene são condizentes com a realidade linguística da maior parte do Brasil e são sempre dotadas de exemplificações bem ilustrativas e comentários pertinentes. Percebe-se que o autor utiliza de forma criativa e atrativa da narração para abordar assuntos que, num primeiro momento, poderiam ser cansativos e desinteressantes, como a maioria dos textos científicos que se tornam densos e complexos para muitos leitores, mas ao contrário disso, a cada exemplo a história vai se tornando mais interessante e a assimilação com a realidade se torna cada vez mais presente.

O falante culto, como qualquer falante, está sujeito a todo tipo de influências externas e internas. Ele sofre pressão do ambiente em que se encontra, do tipo de situação, da hierarquia social em que se acha em relação às demais pessoas com quem está interagindo. O certo de hoje já foi o errado de ontem. Ressalta-se que o livro aborda e explica, através de exemplos, todos esses fenômenos onde se pode perceber que, do ponto de vista linguístico, não existe erro, mas sim o adequado e o inadequado. Assim, é necessário que o ensino do português-padrão seja desenvolvido para que o cidadão perceba a importância de adequar a sua forma de comunicação em diferentes contextos, deixando bem claro que todos podem e devem continuar falando da sua maneira desde que conscientes da existência de uma norma padrão culta. As pessoas devem aprender a valorizar suas próprias culturas e a valorizar as dos outros, pois nosso país é um misto e diversificado local onde se encontram pessoas de níveis sociais e culturais distintos. Todas as formas de falar devem ser respeitadas, para que assim o preconceito e a exclusão social que visa apenas o português padrão correto de falar, seja instinto.

Há muitas línguas no país, tornando a unidade linguística no Brasil um mito. Além das línguas indígenas e das línguas trazidas pelos imigrantes, falam-se diferentes tipos da língua portuguesa, cada uma delas com características próprias, com diferenças em seu *status* social, mas

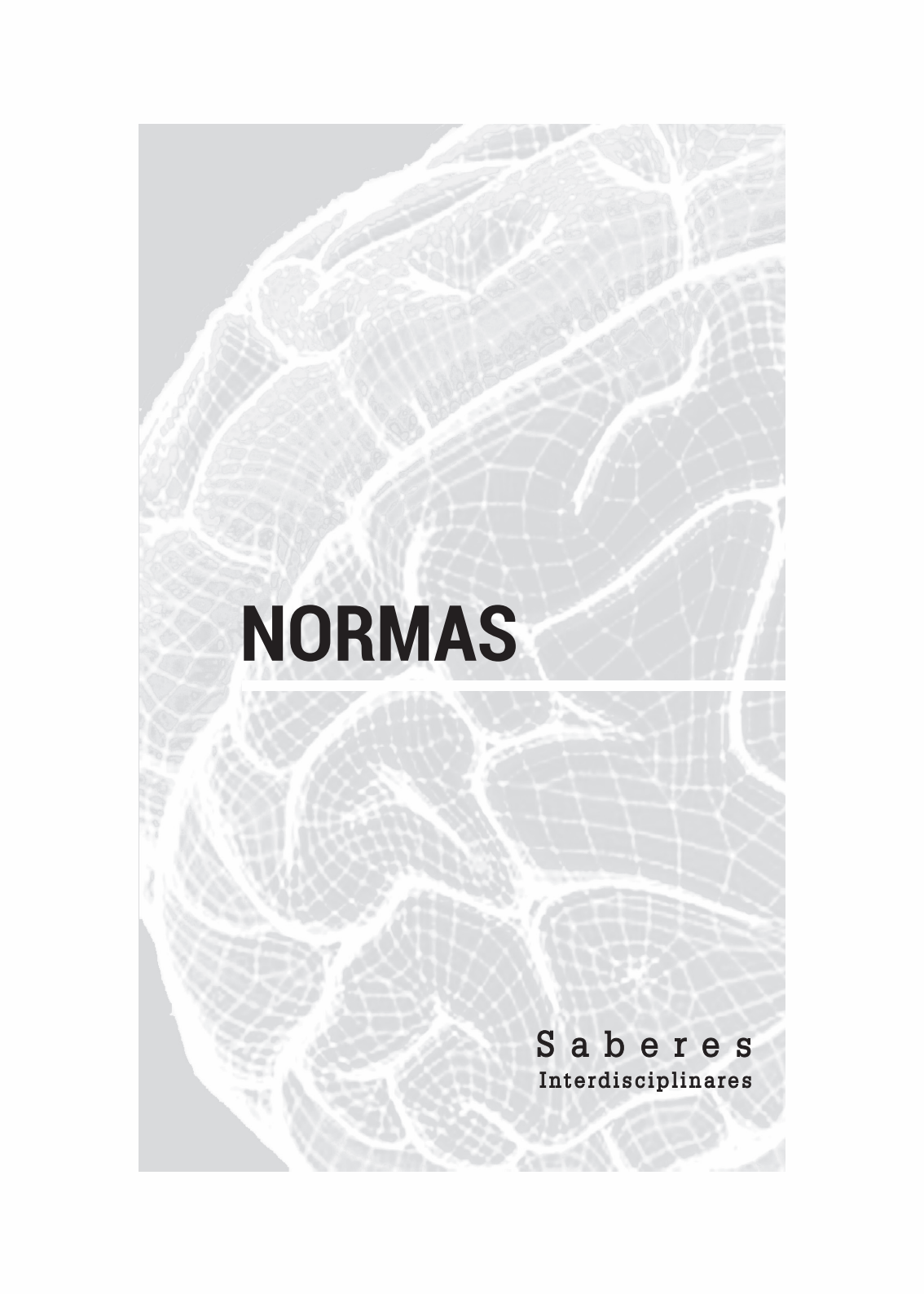
todas com uma lógica linguística facilmente demonstrável. Traços característicos do PNP vistos como erros se encontram em outras línguas, o que mostra que eles não são uma prova da ignorância ou da deficiência mental do nosso povo, muitos aspectos considerados errados no PNP (e no PP do Brasil) são na verdade arcaísmos, vestígios da língua portuguesa falada muitos séculos atrás. A língua escrita não deve ser usada como camisa-de-força para submeter e aprisionar a língua falada, a escrita é a tentativa de representação da língua falada e nasceu centenas de milhares de anos depois de o homem ter começado a falar.

Sobre o PNP sempre pesou os preconceitos, eles povoam a mente da maioria das pessoas, mesmo as supostamente mais bem informadas. Ele está no mesmo porão escuro da imaginação onde se amontoam mitos e preconceitos de toda ordem racial, o índio preguiçoso, o negro malandro, sexual, a inferiorização da mulher, o desprezo pelo homossexual pervertido e doente; cultural, o conhecimento científico valorizado em detrimento do conhecimento popular, por exemplo, o desprezo por práticas medicinais naturais e tradicionais em favor de medicamentos químicos industrializados, ou a valorização da cultura transmitida por escrito em detrimento da cultura transmitida oralmente; socioeconômica, valorização do rico e do poderoso e desprezo do humilde e do oprimido, ou acreditar que tudo o que vem do primeiro mundo é sempre bom, bonito, infalível e necessário.

A personagem Irene defende que os gramáticos atuais não refletem os fatores históricos, sociais e culturais da língua, eliminando sua complexidade. Ela ainda ressalta que o PP e o PNP nunca entrarão em consenso, sempre havendo distância entre a tendência conservadora do PP e a inovadora do PNP. Irene também propõe que a escola seja um espaço onde se proporcione o máximo de variedades linguísticas para que as pessoas tenham noção de que há um leque de variedades. Não existe um PP e um PNP, mas uma língua única, com a norma-padrão e todas suas variações, sendo que o processo de transformação da língua nunca para, tanto no PP quanto no PNP.

Portanto, depois de várias aulas, as alunas de Irene aprendem de forma muito significativa que o PNP e o PP têm suas diferenças em muitos aspectos, mas que os dois devem ser valorizados e nenhum pode ser considerado errado. Depois de muita aprendizagem chega a hora de irem embora e concluem que as aulas foram muito bem aproveitadas e que não existe o falar “errado”, mas sim o falar “diferente” e que as pessoas que falam de maneira “diferente” devem ser respeitadas e não podem ser excluídas da sociedade por preconceitos.

Conclui-se que o grande atrativo do livro “A Língua de Eulália” é mostrar a linguística como algo “vivo” e sempre presente no dia-a-dia. Dentre inúmeros pontos positivos pode-se ressaltar as lições em si, cada uma traz um aspecto diferente para se discutir, mostrando que não existe o “inferior” ou “errado”. Outro ponto importantíssimo da obra é o quesito “diversão”, onde o autor brincando consegue passar o que realmente importa. Tanto as meninas quanto Irene realmente brincam com a língua. Ao mesmo tempo em que aprendem, elas se divertem. Isso mais uma vez ressalta o quão simples pode ser entender um pouco mais sobre a nossa língua. Aprender, para elas, é mais do que um simples jogo de fala e escuta, é acima de tudo instigar a mente, apresentar questões e arriscar novas e interessantes abordagens dos “problemas” propostos, tudo isso feito de modo muito consciente, informativo, paciente, investigativo e divertido. Portanto, “A Língua de Eulália” serve como um ótimo exemplo de como a aprendizagem da língua portuguesa pode ser entendida através de uma visão simplista, porém realista e em harmonia com a realidade linguística presente no Brasil.



NORMAS

S a b e r e s
Interdisciplinares

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA SABERES INTERDISCIPLINARES

1. Modalidades das publicações

A revista *Saberes Interdisciplinares* é um periódico científico semestral, destinado à publicação de trabalhos inéditos, de áreas temáticas diversificadas, nas formas de artigos científicos, ensaios e resenhas.

Serão aceitos trabalhos relativos a todos os ramos do saber, escritos de forma acessível, limitando-se ao essencial os aspectos mais técnicos, nos idiomas português, inglês e espanhol, em sintonia com os cursos existentes no Instituto de Ensino Superior Presidente Tancredo Almeida Neves e da Universidade Presidente Antônio Carlos em São João del-Rei – MG.

II. Normas para Publicação

Avaliação dos trabalhos: todos os trabalhos encaminhados à Revista *Saberes Interdisciplinares* serão submetidos à aprovação de dois pareceristas *ad hoc*, que poderão sugerir aos autores eventuais modificações no texto.

Direitos autorais: os trabalhos aceitos e publicados tornam-se propriedades da *Saberes Interdisciplinares*, implicando automaticamente a cessão dos direitos autorais. Os autores receberão dois exemplares da revista em que tiverem seu trabalho publicado.

Encaminhamento dos artigos: os originais deverão ser enviados à Revista *Saberes Interdisciplinares* em duas vias impressas, acompanhadas de disquete ou e-mail com o texto digitado no programa *Word for Windows 6.0* ou superior, corpo 12 e fonte *Arial*, espaçamento 1,5 não ultrapassando a 15 páginas, no formato A4.

Estrutura: os artigos devem obedecer à estrutura convencional do artigo científico, de acordo com a NBR-6022, da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), observando as seguintes normas:

- **Título do artigo** – centralizado no topo da página – deve indicar, resumidamente, o conteúdo do trabalho.
- **Nome do autor** – seguido da titulação, departamento e/ou programa e instituição a que estiver vinculado, com endereço eletrônico.
- **Resumo** (NBR-10520) – apresentação concisa dos pontos relevantes do trabalho, localizado antes do texto, na língua original, e em inglês, ao final do texto (*Abstract*), limitando-se a 250 palavras (mais ou menos dez linhas), com apenas um parágrafo inicial.
- **Palavras-chave** – seleção de palavras e expressões que indiquem o conteúdo do trabalho (também em inglês (*key words*), recomendando-se o mínimo de três e o máximo de cinco palavras-chave).
- **Introdução** – deve estabelecer com clareza o objetivo do trabalho, preferencialmente relacionando-o com outros do mesmo campo e apresentando, de forma sucinta, a situação em que se encontra o problema investigado.

- **Numeração progressiva** (NBR-6024) – os títulos das divisões e subdivisões dos artigos devem ser precedidos de numeração progressiva: 1, 1.1, 2, 2.1 e assim por diante.
- **Citações** (NBR-10520) – as citações formais (transcrição) curtas devem vir inseridas no texto, entre aspas. Citações longas, com mais de três linhas, devem constituir um parágrafo independente, recuado, em espaço 1. A indicação da referência (fonte) de onde foi retirada a citação deve constar de sobrenome do autor, data e página(s). Exemplo (SOUZA, 2006, p. 41-45). A indicação bibliográfica completa deverá constar das referências ao final do trabalho.
- **Siglas e abreviações** – deverão estar seguidas de suas significações, por extenso, na primeira menção no texto.
- **Notas** – as notas explicativas, quando necessárias, devem vir numeradas de acordo com o seu aparecimento e colocadas ao final do texto.
- **Referências** (NBR-6023) – devem estar imediatamente após o texto, em ordem alfabética, contendo as referências completas das obras citadas no artigo. Exemplo:

Artigo consultado de periódico

BARROS, A. T. Cenário internacional e o discurso da Folha de São Paulo sobre a privatização no Brasil. *Tuiuti: ciência e cultura*, Curitiba: s.n, v. 5, n. 1, p. 24-32, mar. 1996.

Livro

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

Artigo retirado de jornais

COUTINHO, Wilson. O Paço da Cidade retorna ao seu brilho barroco. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 6 mar.1985. Caderno B, p. 6.