

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ – UEM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO – PPA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
DEPARTAMENTO DE ADMINISTRAÇÃO

CAMILA FERNANDA DOS SANTOS CARLOS

**PRÁTICAS DE ORGANIZAÇÃO E A CONSTITUIÇÃO DO CORPO NO
COTIDIANO ORGANIZACIONAL: ETNOGRAFIA DE UMA COMUNIDADE
CRISTÃ CATÓLICA**

Maringá

2020

CAMILA FERNANDA DOS SANTOS CARLOS

**PRÁTICAS DE ORGANIZAÇÃO E A CONSTITUIÇÃO DO CORPO NO
COTIDIANO ORGANIZACIONAL: ETNOGRAFIA DE UMA COMUNIDADE
CRISTÃ CATÓLICA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Estadual de Maringá como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Josiane Silva de Oliveira

Maringá

2020

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

C284p

Carlos, Camila Fernanda dos Santos

Práticas de organização e a constituição do corpo no cotidiano organizacional :
etnografia de uma comunidade Cristã Católica / Camila Fernanda dos Santos Carlos. --
Maringá, PR, 2020.
129 f. figs., tabs.

Orientadora: Profa. Dra. Josiane Silva de Oliveira.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Sociais
Aplicadas, Departamento de Administração, Programa de Pós-Graduação em
Administração, 2020.

1. Etnografia. 2. Comunidades Cristãs. 3. Práticas de organização. 4. Corpo. I. Oliveira,
Josiane Silva de, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Sociais
Aplicadas. Departamento de Administração. Programa de Pós-Graduação em
Administração. III. Título.

CDD 23.ed. 658

CAMILA FERNANDA DOS SANTOS CARLOS

**PRÁTICAS DE ORGANIZAÇÃO E A CONSTITUIÇÃO DO CORPO NO
COTIDIANO ORGANIZACIONAL:
etnografia de uma comunidade cristã católica**

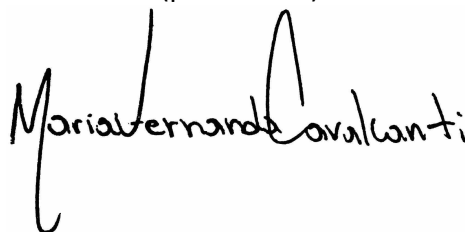
Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Administração, do Programa de Pós-Graduação em Administração, da Universidade Estadual de Maringá, sob apreciação da seguinte banca examinadora:

Aprovado em 27 de maio de 2020



Dr^a. Josiane Silva de Oliveira

(presidente)



Dr^a. Maria Fernanda Macedo Rios Cavalcanti

(membro examinador externo – FGV)



Dr. Marcio Pascoal Cassandre

(membro examinador do PPA)

MARINGÁ
2020

*Vença os seus medos!
Você é capaz de voar por cima das vozes que
Gritam pra você parar!
Não há nessa vida algo que não se possa
Alcançar,
Você só precisa ir buscar!
E encontrar na persistência o seu valor,
E apesar de seu cansaço, sua dor
Nunca se entregar!
Então, mire as estrelas e salte o mais alto que der!*

(MIRE AS ESTRELAS – Rosa de Saron)

AGRADECIMENTOS

Primeiro e acima de tudo meu agradecimento é a Deus. Para Ele que escreveu os meus caminhos e esteve ao meu lado todo momento, mesmo quando eu não merecia.

Quero agradecer a Deus, porque quando eu tentei a primeira vez entrar no mestrado e não consegui, me recorde de ter chorado tanto, três dias depois eu descobri o que era dor de verdade com a perda da minha avó e entendi o motivo dEle não ter permitido a minha entrada no mestrado em 2017, naquele ano eu me perdi, me afastei dEle e não entendia nada do que estava acontecendo.

Entretanto, mesmo afastada de Deus, Ele colocou na minha cabeça que eu deveria tentar novamente, apesar de já não possuir o mesmo ânimo para tentar e estudar, eu fui, porque mesmo que eu estivesse longe dEle, eu ainda confiança em Suas promessas. Eu tentei, me inscrevi e um dia me coloquei frente à Sua imagem e entreguei em Suas mãos aquele plano e meu futuro. Deus permitiu, me escolheu e entrei para o mestrado.

E com o mestrado Ele foi me chamando de volta, Ele usou de um “jeitinho” e fez com que meu estudo se voltasse para a religião, por mais que meu estudo, seja um estudo crítico em várias partes, foi através dele que eu voltei para a igreja e voltei meus olhos para esse Deus que jamais parou de me amar e conhecia meus planos melhor do que eu.

Quero agradecer a Deus, porque esses últimos oito meses foram os piores da minha vida, novamente eu senti o que era dor, perdi uma grande pessoa na minha vida, meu avô, segundo pai e melhor amigo. Me vi em um caminho sem saída, doloroso, não tinha forças para terminar de escrever. Mas ainda assim Deus me mostrou que estava comigo, Ele me deu esperança, me levantou e está aqui segurando minha mão enquanto escrevo.

Obrigada Senhor por ser meu Deus, pai e amigo. Por conhecer meus planos, por me aceitar mesmo quando me desvio de seus caminhos e segurar minha mão não me deixando desistir. Obrigada por ter tirado meu medo, me dar persistência e fazer da minha dor a sua dor. Obrigada por ter estado comigo até o último minuto desse mestrado.

Quero agradecer aos meus pais Júlia Delfina dos Santos Carlos e Manoel de Araújo Carlos, por serem a minha base, meu alicerce e sempre me mostrarem a importância dos estudos e estarem ao meu lado, jamais me deixando desistir. Esse trabalho dedico a vocês.

Ao meu noivo João Pedro Straparava Figueiredo, pela compreensão por todos momentos perdidos e domingos que te mandei embora cedo para estudar. Obrigada por sempre estar ao meu lado.

Agradeço a minha vó Maria Delfino dos Santos por todos os terços que tenho certeza que rezou no céu. Por ter me vigiado e me cuidado nessas estradas que percorri para realizar o mestrado. Até no céu Vó.

Antônio Guilherme dos Santos, eu sabia que seu nome estaria aqui, mas não imaginava que estaria escrevendo com o senhor no céu, mas sim que seria com o senhor do meu lado

assistindo sua novela das sete, jamais imaginei que tão já o seu teria ido. Dedico a você vô, por ter guardado segredo quando decidi me inscrever no mestrado, por ter rezado todas vezes que eu pegava o carro para Maringá, por ter me apoiado, me olhado e sorrido enquanto eu escrevia partes dessa dissertação, sentados na sala e me dando os nossos “sorrisinhos”. Obrigada por suas palavras de apoio, sei que agora estará rezando no céu por mim e só terei o último áudio que gravou para minha qualificação enquanto estava no hospital. Essa é para você, olhe por mim. Até no céu Vô.

Quero agradecer a toda minha família por de alguma forma ter contribuído nessa etapa da minha vida. Meus tios por ter financiado grande parte das minhas idas para Maringá, outros por ter sempre “pegado no meu pé” para ter uma formação e os outros por terem rezado por mim. Vocês fazem parte dessa conquista.

Agradeço a minha orientadora Josiane Silva de Oliveira, por ser essa pessoa maravilhosa que me ensinou muitas coisas nesse caminho do mestrado. Obrigada por seus conhecimentos, orientações, paciência, compreensão e amizade. Guardarei você sempre no meu coração e não poderia ter escolhido orientadora melhor para estar ao meu lado. Obrigada, você é incrível.

Ao PPA, todos professores, funcionários e amigos. Ao programa pela competência para a realização de todas as disciplinas e projetos do mestrado. Aos professores por todos conhecimentos e aprendizados passados e até mesmo os diversos “puxões” de orelha para nos tornar futuros mestres exemplares. Amigos pelo compartilhamento desse caminho do mestrado, em especial ao Valdir Costa Junior, por todas conversas, choros, imensos áudios, trocas de conhecimento e ajuda em tudo o que se precisava. Além da conquista desse título, sua amizade foi outro ganho na minha vida, obrigada por tudo.

A CAPES e CNPq pelo financiamento de grande parte dessa pesquisa, sem essa ajuda realmente teria sido difícil. Obrigada!

RESUMO

O objetivo desta pesquisa foi compreender como as práticas de organização são incorporadas pelos corpos dos sujeitos sociais de uma comunidade cristã católica. Considero para este estudo o corpo para além de um objeto, mas um corpo pessoa com a capacidade de produzir e contar a constituição de organizações. Nesse sentido, interpreto a incorporiedade e a constituição da organização por meio do corpo. O estudo foi fundamentado de acordo com os estudos baseados em práticas (EBP) do campo da administração e a aproximação com as percepções teóricas de Michel de Certeau (1998) nos que diz respeito as práticas cotidianas. Ainda, busco uma compreensão das práticas sobre os corpos, de acordo com os entendimentos de Michel de Certeau (1998). Para o desenvolvimento do estudo empírico, busquei o contexto da religião cristã, sobre o catolicismo e dos grupos carismáticos neopentecostais, estudando assim o cotidiano de uma comunidade cristã católica. Em termos metodológicos, o estudo foi desenvolvido a partir de uma etnografia realizada com a comunidade cristã católica localizada em uma cidade do interior do Estado do Paraná no período de março do ano de 2018 a maio do ano de 2019. A escolha pelo objeto de estudo aconteceu devido ao crescimento da comunidade na cidade e do interesse em compreender como seus discursos estariam atraindo pessoas para participar de seus encontros e ainda se tornarem missionários. Logo, por se tratar de um grupo religioso carismático neopentecostal, considere que poderia assimilar quais suas práticas de organização e o uso do corpo no cotidiano da organização. O material empírico da pesquisa foi produzido a partir da realização de observações participantes no cotidiano da organização, considerando que essas observações aconteceram na maior parte do tempo, nos encontros semanais de oração da comunidade. Como contribuição aos estudos Organizacionais, apresento como o entendimento sobre corpo está presente nas discussões de Michel de Certeau e evidenciam a constituição das organizações. Argumento que o corpo se constitui como um espaço praticado organizacionalmente, pois é estrategicamente apropriado e taticamente reconstituído no cotidiano das organizações. Para tanto, apresento três categorias de análise i) Corpo-linguagem, ii) Corpo-gênero e iii) Corpo-hierarquia, para a interpretação dos materiais produzidos com o trabalho de campo para cumprimento do objetivo proposto nesse estudo.

Palavras-chave: Práticas de organização. Corpo. Etnografia. Comunidades cristãs.

ABSTRACT

The aim of this research was to understand how organizational practices are incorporated into the bodies of social subjects in a Catholic Christian community. For this study, I consider the body beyond an object, but a person body with the capacity to produce and tell stories of a society. In this sense, I interpret the incorporation and constitution of the organization through the body. The study was based on the practice-based studies (EBP) in the field of administration and the approximation with the theoretical perceptions of Michel de Certeau (1998) regarding daily practices. Still, I try to understand the practices on the bodies, according to the understandings of Michel de Certeau (1998). For the development of empirical studies, I sought the context of the Christian religion, about Catholicism and the neo-Pentecostal charismatic groups, studying the daily life of a Catholic Christian community. In methodological terms, the study was developed from an ethnography carried out with the Catholic Christian community located in a city in the interior of the State of Paraná from March 2018 to May 2019. The choice of the object of study was due to the growth of the community in the city and an interest in understanding how his speeches would attract people to attend his meetings and still become missionaries. Therefore, as a charismatic neo-Pentecostal religious group, I considered that I could assimilate its organizational practices and the use of the body in the daily life of the organization. The empirical material of the research was produced through observations of the participants in the daily life of the organization, considering that these observations happened most of the time, in the weekly community prayer meetings. As a contribution to Organizational studies, I present how the understanding of the body is present in Michel de Certeau's discussions and show the constitution of organizations. I argue that the body is constituted as an organizationally practiced space, as it is strategically appropriate and tactically reconstituted in the daily lives of organizations. **For that, I present three categories of analysis i) Body-language, ii) Body-gender and iii) Body-hierarchy, for the interpretation of the collected materials and fulfillment of the proposed objective.**

Keywords: Organizational practices. Body. Ethnography. Christian communities.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - Escravizado indígena Tupinamba é batizado por um padre jesuíta	60
---	-----------

LISTA DE QUADROS

Quadro 01	-	Quatro Linhas de Estudo do Corpo nas Ciências Sociais.....	45
Quadro 02	-	Diferenças entre as abordagens êmica e ética.....	74
Quadro 03	-	Incorporação das práticas do vestuário, do musical e das orações cotidianas.....	101
Quadro 04	-	Prática da submissão e prática de multiplicar as gerações.....	107
Quadro 05	-	Táticas.....	108
Quadro 06	-	Hierarquização dos corpos.....	116

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

EBP - ESTUDOS BASEADOS EM PRÁTICAS

EOR - ESTUDOS ORGANIZACIONAIS

RCC - RENOVAÇÃO CATÓLICA CARISMÁTICA

GCS - PROGRAMA DE GERENCIAMENTO DA CADEIA DE SUPRIMENTOS

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	16
1.1 OBJETIVO GERAL.....	24
1.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	24
2. REFERENCIAL TEÓRICO.....	25
2.1 O CAMPO DOS ESTUDOS BASEADOS EM PRÁTICAS NOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS.....	25
2.2 AS PRÁTICAS DE COTIDIANO NA PERSPECTIVA DE MICHEL DE CERTEAU.....	30
2.2.1 Michel de Certeau.....	31
2.3 PRÁTICAS DO COTIDIANO.....	31
2.4 COMPREENDENDO O CORPO A PARTIR DE MICHEL DE CERTEAU	40
2.5 O CORPO-PESSOA PRATICADO PARA MICHEL DE CERTEAU.....	47
2.6 PRATICANDO O CATOLICISMO NEOPENTECOSTAL	52
3. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	64
4. DISCUSSÃO.....	75
4.1 ENTRADA EM CAMPO.....	75
4.1.1 Comunidade o quê? Quem são eles? De onde vieram?.....	75
4.2 AS PRÁTICAS DE ORGANIZAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DE CORPOS.....	89
4.2.1 Constituição dos Corpos-linguagem.....	90
4.2.2 As relações de dicotômicas por oposição de gênero nas práticas de organização.....	101
4.2.3 As práticas de organização na construção de hierarquias de corpos.....	109
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	117
REFERÊNCIAS.....	124

PRÓLOGO

27/04/1995 é a data do meu nascimento, nascida na cidade de Jandaia do Sul/Pr de pais da religião católica. Dia 25/12/1995 é data do meu batismo na igreja católica, ao qual foi decidida pelos caminhos dos meus pais, levando em consideração que eu tinha apenas 7 meses de idade e não tomava decisões. Dessa forma, cresci dentro da igreja católica, sendo de uma família que não perdia um domingo de missa. Me lembro até hoje desses domingos em que se juntava eu, minha mãe, meus dois tios e minha avó e íamos para a missa das dezenove e meia da noite na igreja São João Batista. Assim como me recordo do meu avô levantando cedo aos domingos e frequentando a missa da manhã. Me recordo ainda da minha avó rezando seu terço três vezes por dia, ou usando seu escapulário dos santos para proteção. Assim como da imagem de Santo Antônio que ficava pendurada na antena do quintal dos meus avôs.

Eu era pequena, não me recordo de como era a minha relação de fato com a igreja e Deus, uma vez que não compreendia essa dimensão da vida, apenas seguia o que me era passado, ou seja, catecismo, crisma, eucaristia, os 10 mandamentos da igreja, espírito santo. A minha inocência era tão grande, que um dia em uma “prova” da catequese foi perguntado o que era a Santíssima Trindade e eu respondi que era Santo Antônio, São João e São Pedro, ao qual me rendeu muitas risadas em casa. E eu também adorava participar das missas porque precisava pegar a “figurinha” do livro da catequese, para mostrar que eu participei naquela semana. Como eu disse, apenas uma criança que seguia os caminhos dos seus pais, e sabia que não podia perder um domingo de missa. Mas eu vejo hoje, que eu não compreendia completamente quem era Deus, e o quão perto Ele podia estar de nós.

Na igreja católica da minha cidade existem muitos grupos de oração, e na minha adolescência o grupo carismático da renovação carismática católica, organizava retiros de carnaval, sendo três dias de oração e aprendizado sobre Deus, e eu sempre participava desses retiros. Foi desde o meu primeiro retiro que percebi o meu lado carismático, eu amava dançar as músicas da igreja, então sempre que era organizado algum encontro desse estilo, eu me inscrevia para participar e minha família apoiava. Com isso, fui crescendo e participando de encontros, da missa, fazendo minhas orações noturnas, lendo a bíblia, observando minha avó rezar seu terço e aprendendo sobre a intercessão dos

Santos e da Virgem Maria mãe de Jesus. Entretanto, olhando para trás eu vejo muitos dos meus passos como uma obrigação, algo que me foi imposto e eu segui, não como uma decisão de vida que eu havia tomado.

E essas “obrigações” foram seguindo até começo de dezembro do ano de 2016, em que eu estava com 21 anos, recente na verdade. Nesse ano eu segui a minha vida normalmente, missa aos domingos e participando de alguns encontros dos grupos de oração. Mas no dia 19 de dezembro de 2016 eu perdi a minha avó de forma inesperada. Esse dia me mudou completamente.

Eu me afastei da igreja, não culpava Deus pelo que havia acontecido, mas eu não suportava ir à missa e nem fazer minhas orações noturnas, não conseguia conversar com Deus, eu me fechei para a vida. Na verdade, a única coisa relacionada a igreja que eu conseguia fazer, era ouvir as músicas da banda Rosa de Saron. Eu passei três meses apenas ouvindo as músicas deles, de certa forma ao apertar a ferida causada pela morte, ela era ao mesmo tempo curada.

Eu passei assim o ano de 2017 fechada, apenas trabalhando e trabalhando e de vez em quando frequentando a igreja. Entretanto, friso que nunca senti a vontade de trocar de religião. Foi nesse ano também que comecei a ouvir a falar da comunidade católica em que realizei o meu estudo. A minha mãe sempre dizia para eu ir em um encontro, mas eu não conseguia, não me sentia aberta para essa experiência ainda. E o ano passou nessa escuridão do luto. Foi no final do ano que a comunidade começou a anunciar sobre um encontro que eles estariam realizando com a presença do Padre Marcelo, e sendo minha mãe muito fã dele, ela não quis perder.

Dia 14/01/2018 foi então o dia que conheci a comunidade, em que participei do evento que eles organizaram, ao qual contou com shows católicos e muita oração. Nesse dia eu me permiti sentir e assim comecei a me sentir viva de novo. Eu chorei, eu senti e eu dancei. Dancei e soltei meu corpo para louvar à Deus. Mas, como sempre existe um “mas” na nossa vida, eu ainda não consegui começar a participar dos encontros semanais da comunidade. Inventava desculpas para não ir.

Então no dia 19/03/2018 eu comecei o mestrado. Com o mestrado eu conheci a minha orientadora e a etnografia. Com isso, a nossa primeira atividade da disciplina que era observar um grupo e compreender como eles se apropriavam de determinado espaço,

e desde aquele momento a comunidade ficou batendo na minha cabeça até eu decidir participar de um encontro deles.

Foi então que eu voltei para a igreja católica, por intermédio da minha pesquisa e da comunidade, uma vez que participando do cotidiano dos missionários eu precisei deixar o meu corpo livre para sentir e incorporar suas práticas, eu precisava me soltar e viver aqueles momentos com eles, momentos estes, cheios de oração e adoração ao Deus santíssimo. E assim eu voltei a amar a minha religião e compreender o que ela era, não como um dever imposto, mas como uma decisão tomada. Eu comecei a aprender a conversar com Deus de forma sincera, logo, com minhas palavras e sem medo, e aprendi a usar o meu corpo como instrumento de oração. Mas muitas coisas que comecei a aprender dentro da minha religião também me transformaram, principalmente em relação ao meu corpo.

Portanto essa dissertação é uma pesquisa de mestrado importante para a minha carreira profissional, mas no decorrer desse tempo de observação participante com a comunidade, ela se tornou importante para a minha vida. Ela mudou as minhas práticas, ela me fez abrir os olhos para certas práticas, ela me tornou mais humana e mais crítica. Ela me fez voltar para a minha igreja e amá-la, mas ela também me fez questionar o que é ser igreja e querer mudá-la. Ela me fez uma nova pessoa, mas acima de tudo ela me fez questionar quem eu era como pessoa.

1 INTRODUÇÃO

Apresento a minha dissertação aqui proposta, no qual se insere em uma rede de pesquisadores do campo da Administração e dos Estudos Organizacionais, cuja centralidade de debates está na compreensão das práticas de organização (BISPO; GODOY, 2011; SARAIVA et al. 2011; OLIVEIRA; CAVEDON, 2017) e o corpo dos sujeitos sociais (SINCLAIR, 2005; DORIS, 2012; FLORES-PEREIRA, 2007; REZENDE, OLIVEIRA, ADORNO, 2017). Ela será o resultado de um trabalho de campo realizado em uma organização religiosa, situada na cidade de Jandaia do Sul/PR, cujo objetivo é compreender como as práticas de organização de uma comunidade cristã católica são incorporadas pelos sujeitos sociais que participam dessa organização. Uma vez que o corpo é ainda pouco visto como objeto de investigação das práticas de organização (REZENDE; OLIVEIRA; ADORNO, 2017), a minha pesquisa tem a proposta de aproximar esses dois campos de estudos, a partir das discussões realizadas por Michel de Certeau (1998).

A área dos Estudos Organizacionais foi durante muito tempo considerada um campo compenetrado em questões formais e estruturais sobre as organizações (CLEGG; HARDY; NORD, 1999; COSTA, 2013) e com uma visão funcionalista, ou mesmo abstrata, no que diz respeito ao cotidiano das organizações (CLEGG; HARDY; NORD, 1999). Somente a partir do ano de 1970 que começou o reconhecimento institucional de diferentes abordagens de estudos fundamentados em uma perspectiva “mais visível e real” sobre o que realmente acontece dentro das organizações e dessa forma o cotidiano dos sujeitos sociais (CLEGG; HARDY; NORD, 1999).

Dentro dessas novas abordagens se destaca em minha dissertação a virada das práticas, em que os estudos baseados nas práticas (EBP) geraram uma maior atenção para a materialidade da vivência cotidiana (BISPO; GODOY, 2011; SARAIVA; CARRIEI; AGUIAR; BRITO, 2011; WHITTINGTON, 2012; OLIVEIRA; CAVEDON, 2017.), e dessa forma sobre as ações dos indivíduos, ao quais são constituídas pelas práticas. Na visão de Whittington (2012), é uma compreensão não somente das ações dos indivíduos, mas de uma conexão entre o social e o individual no cotidiano (WHITTINGTON, 2012).

O entendimento de que as organizações são produzidas em seu cotidiano, assim como é nessa dimensão da vida social que podemos compreender os mecanismos de

funcionamento das estruturas sociais, possibilitou que o campo dos EBP se consolidasse como uma importante abordagem de análise organizacional (FELDMAN; ORLIKOWSKI, 2011). Nesse sentido, o campo dos EBP passou a ser desenvolvido, assim como diversificado, a partir das várias discussões que foram sendo levantadas no campo (FELDMAN; ORLIKOWSKI, 2011). Desde a delimitação precisa do conceito de práticas, assim como o papel das práticas para a compreensão das organizações (FELDMAN; ORLIKOWSKI, 2011).

Um dos autores que já incorporado ao campo da Administração e que, de acordo com Yilmaz (2013), Rates, Cavalcante, Alves (2019), propicia um entendimento para o conceito de práticas, é o padre, historiador e filósofo francês Michel de Certeau. No qual fundamento o meu debate sobre o conceito de práticas para a compreensão da incorporação delas sobre o corpo.

Michel de Certeau tinha um interesse muito grande pelo “outro”, pois, enquanto sujeitos sempre em construção, estaríamos sempre a caminho desse encontro com o que nos falta ou com o que silenciámos (SOUTO, 2012). Para o referido autor, Certeau deslocou aqueles considerados “outros”, para a centralidade de estudo, em que começou a pesquisar e dessa forma compreender como que esse “outro” lidava com o poder imposto sobre eles, por intermédio das suas resistências cotidianas (SOUTO, 2012).

Certeau (1998, *apud* SOUTO, 2012) deu início a uma obra muito importante conhecida como “A invenção do cotidiano: Artes de fazer (1998)”, no qual o autor teve como objetivo estudar as diferentes combinações de operações que fazem parte da cultura do cotidiano, ao qual em seu ponto de vista é considerado como algo composto por práticas que vão além de artes passivas (CERTEAU, 1998). Para Certeau (1998), o cotidiano é formado por práticas, e as suas maneiras de fazer, sendo elas compostas historicamente, socialmente e temporalmente (CERTEAU, 1998).

O referencial teórico proposto por Certeau (1998) apresenta que o nosso cotidiano é dado, determinado e dessa forma somos silenciados e pressionados dia após dia por ele (CERTEAU, 1998). Para tanto, as práticas são as nossas “maneiras de fazer” o cotidiano para assim nos reapropriarmos dos espaços concedidos, caminhando além da dominação e opressão de normas e regras, fazendo uso de bricolagens, artes criativas e astúcias para sobrepor o cotidiano imposto e criar microresistências sobre o poder (CERTEAU, 1998).

Certeau (1998) quando passa a analisar o “outro” e as suas resistências frente ao cotidiano, escolhe como objeto de estudo o “homem ordinário”, ou seja, o lado esquecido da sociedade, as pessoas comuns, aos quais vivem de murmúrios, uma vez que suas vozes são caladas pelas autoridades (CERTEAU, 1998). Dessa forma, Certeau (1998) elabora o seu estudo sobre essas pessoas, para assim compreender suas maneiras de fazer o cotidiano, logo, a maneira que o “homem ordinário”, que denominaremos nesse estudo de pessoas comuns com o intuito de não universalizar a existência humana a partir de uma perspectiva masculina, inventa o seu cotidiano (CERTEAU, 1998).

Para o autor, as nossas maneiras de fazer podem ser compreendidas a partir de duas formalidades práticas: estratégias e táticas (CERTEAU, 1998). A prática estratégica é aquela que concede poder e autonomia aos sujeitos na constituição de seu lugar social (CERTEAU, 1995). A pessoa que detém a prática estratégia é capaz de dar a si próprio a lei (SOUZA, 2009), e faz com que seja possível reconhecer quem detém o poder em determinado contexto (CERTEAU, 1998).

Já a tática são aqueles fragmentos que se juntam em busca de um desejo comum: resistir aos poderes estratégicos que impõem sobre eles o que devem realizar e aceitar, fazendo com que por intermédio desse desejo, aconteça o surgimento da tática (CERTEAU, 1998). É a ausência do poder, nas palavras de Certeau (1998), a arte do fraco, em que este não possui o seu lugar e com isso, autonomia, e faz uso do lugar do outro, frente ao que lhe é imposto (CERTEAU, 1995). As práticas táticas são sempre usadas nas oportunidades que aparecem, operando lance por lance, sendo os gestos hábeis do fraco (CERTEAU, 1998).

Certeau (1998) também estabelece os conceitos de lugares e espaços. Em que lugar é a “ordem”, portanto “uma configuração instantânea de posições” (CERTEAU, 1998, p. 201). Já os espaços são produzidos pelo caminhar dos sujeitos, saindo assim do seu lugar estrategicamente delimitado (REZENDE; OLIVEIRA; ADORNO, 2017). Prontamente, diferente do lugar, o espaço não possui uma estabilidade própria e pode se desviar dos saberes e poderes legitimados e dessa forma, o indivíduo é capaz de recriar seus espaços por diferentes caminhos (CERTEAU, 1998).

Para tanto, ao se falar de práticas estratégias e táticas, assim como lugar e espaço, Certeau (1998) deixa evidente que um não é consequência do outro, mas sim são as batalhas que compõem o cotidiano (CERTEAU, 1998).

Nesses estudos sobre as práticas, apresento outro tema relevante em minha pesquisa, o corpo. Uma vez que como Rezende et al (2017) pontuam, nos espaços, ao caminhar, os sujeitos exercem suas práticas criativas, entretanto no lugar eles são considerados corpos individuais que estão sujeitos à normas e leis (REZENDE *et al*, 2017).

Ao se falar sobre o corpo, esse foi por muito tempo compreendido em dicotomia com a mente (DESCARTES, 2009), tratado apenas como um objeto de estudo e uso, uma vez que se percebia a mente como a detentora da razão e do poder (DESCARTES, 2009). Foi com o auxílio dos estudos de Mauss (2003) que se criou uma disciplina específica para o corpo, “a antropologia do corpo”, no qual os estudos tratavam de áreas como o corpo sócio-simbólico, como aquele que representa o mundo em que vive; o corpo-hierarquizado, que representa as diversas classificações dos sujeitos; o corpo-político, que representa as relações de poder; e, por fim, o corpo-pessoa, ao qual passa a ser compreendida não pelas representações que ele possui, mas como as incorporações que este corpo realiza (FLORES-PEREIRA, 2010).

Somente com as discussões sobre corpo-pessoa (*embodiment*) que o corpo passou a ser estudado de acordo com as experiências que ele vivia, o seu incorporamento (*embodied*) (FLORES-PEREIRA, 2010). E é com esse entendimento de corpo-pessoa (*embodiment*), que desenvolvo essa pesquisa. Certeau (1998) apresenta que o corpo não é um objeto passivo, mas possui ação no que se refere as práticas sociais e faz com que essas práticas do corpo torne o espaço qualificado. Compreendo que o espaço é produto das ações do corpo, logo do cotidiano dos sujeitos (REZENDE; OLIVEIRA; ADORNO, 2017).

Certeau (1998) é referência para os estudos sobre o corpo, assim como das práticas. Para o autor, o corpo é sociohistórico e dessa forma possuiu atributos de cada sociedade, como seus comportamentos e meios de se comunicar (CERTEAU, 1998). Para Certeau (1998), cada grupo social tem seus corpos, assim como suas línguas que são ações sociais formadas no cotidiano dos sujeitos (MORI; BUARQUE, 2016). Esses corpos possuem a capacidade de apresentarem uma multiplicidade de variações, sendo um corpo transitivo, mas também controlado, disciplinado (CERTEAU, 2002).

O corpo sendo o *locus* de cada sociedade, possui assim as leis escritas sobre ele, tendo sido reparado e educado para os fins determinados e assim encarnado nele os

saberes históricos, com o desejo de tornar material suas linguagens e comportamentos (CERTEAU, 1998). E dessa forma o corpo físico, passa a ser um corpo social, ao qual produz em pedaços os gestos de uma sociedade (CERTEAU, 1998). Harding (2002) apresenta, por exemplo, o aspecto estético da barba. Sendo a barba relacionada a masculinidade, está se tornou desde a segunda guerra mundial um símbolo de resistência e rebelião, ao qual representa uma natureza masculina incapaz de ser domável e controlada (HARDING, 2002). Diferente do seu aspecto raspado que transmite conformidade e conservação (HARDING, 2002).

Para tanto, Certeau (1998) irá expor a importância de se estudar esse corpo, uma vez que ele deixou de ser fragmentos de membros e ossos soltos e passou a ser um corpo social, em que “guarda” sobre ele a história de um povo e assim se tornou uma totalidade de corpo que produz movimentos e ruídos silenciados, aos quais devem ser reconhecidos e estudados, uma vez que estes permitem compreender o processo de espacialização desses corpos (CERTEAU, 1998). E dessa forma, assim como as práticas produzem estratégias de poder e táticas de resistências, o corpo ao estar em movimento produzindo seus espaços, está automaticamente reproduzindo práticas estratégicas ou incorporando táticas frente ao cotidiano imposto (CERTEAU, 1998).

Ao interpretar as vozes escondidas sobre o corpo, Mauss (2003) em seu livro “Técnicas corporais” apresenta que é possível estudá-lo sobre categorias, sendo a categoria gênero privilegiada pelo autor (MAUSS, 2003). Para o autor, existe uma sociedade de homens e uma sociedade de mulheres e assim diferentes práticas corporais para cada uma delas, aos quais foram educadas e ensinadas para serem assim (MAUSS, 2003). Assim sendo, o gênero é um campo de estudo capaz de produzir a compreensão das diferenças sociais, e assim da dominação do saber (MAUSS, 2003). Uma vez que de acordo com Lucas e Hoff (2008), a mulher foi educada para uma categoria secundária no quesito trabalho, assim como membro de uma família, enquanto o homem foi educado para ser o detentor do saber e fonte de renda da família, e sobre o corpo está escrito todas essas histórias sociais de aprendizado (LUCAS; HOFF, 2008). Entretanto o corpo não é fixo, ele é capaz de produzir os seus espaços ao caminhar pela sociedade (CERTEAU, 1998). Assim a mulher pode sair de seu lugar fixo, imposto socialmente e produzir os seus espaços ao caminhar pelos saberes da sociedade (CERTEAU, 1998).

É possível, assim, compreender o corpo como um corpo-pessoa (CSORDAS, 2008). Csordas, (2008) irá discutir que em nosso corpo está contido todas as experiências incorporadas com o físico, o simbólico e o sociológico, ao qual reproduzimos e vivenciamos em nosso cotidiano (CSORDAS, 2008). O corpo é o local onde nossas práticas estratégicas, táticas e os lugares e espaços se encontram e articulam entre si diante das nossas vivências cotidianas (CSORDAS, 2008).

Nesses entendimentos, considero as organizações como espaços praticados, podendo ser compreendidas por intermédio da materialidade das experiências da vida cotidiana incorporadas sobre os corpos. E, nessa perspectiva, a organização é algo que acontece a partir da experiência de nossos corpos.

Sendo assim, considero que o corpo se constitui como um lugar das práticas de organização, pois é um espaço estrategicamente apropriado na constituição das organizações. Entreponto sobre o corpo, estão as ações básicas cometidas no ambiente organizacional. E nesse sentido as práticas corporais, consideradas como ações humanas de organizar, são incorporadas e capazes de produzir a organização.

Nessa perspectiva, realizei um estudo etnográfico (CAVEDON, 2014) em uma comunidade de cristãos católicos na cidade de Jandaia do Sul/Pr. Os estudos que centram o seu tema na religião, buscam o sentido do indivíduo com o mundo que o cerca, discutindo a sua vida e relações sociais (RODRIGUES, 2015). Dessa forma a religião é importante porque é possível compreender por intermédio dela os comportamentos e as ações das pessoas, uma vez que as mais diversas religiões em que as pessoas se vinculam, possuem suas crenças, rituais e práticas que direcionam os caminhos dos indivíduos (RODRIGUES, 2015).

A origem da palavra religião advém do latim *religio*, ao qual “re” significa de novo e “ligio” significa obrigação, reverência (RODRIGUES, 2015). Dessa forma a religião está ligada a questões sagradas e práticas (RODRIGUES, 2015).

Para a compreensão da religião em minha dissertação, faço uso dos estudos antropológicos da religião. A antropologia da religião estuda os diferentes rituais e práticas que existem na sociedade, e assim as diversas formas que o ser humano foi e continua sendo visto por ele mesmo (ELLER, 2018).

No mundo existem muitas religiões, entretanto a de destaque em meu trabalho é o cristianismo. O cristianismo foi inserido no Brasil com a chegada dos portugueses ao país em 1500, sendo implementado como práticas culturais, primeiramente, e que foram mudando de acordo com os anos e influências sofridas, principalmente pelos Europeus. De acordo com o IBGE (2017) 2,18 bilhões de pessoas no mundo seguem a religião cristã, e estando dentro deste quantitativo as vertentes tradições cristãs, como a católica sendo 51,4% da população mundial, a evangélica sendo 36%, e os ortodoxos, 12,6% da população (CNBB, 2017). No Brasil, segundo dados do IBGE (2017), o percentual de cristãos no Brasil é cerca de 86,8%, sendo a maioria cristãos afiliados nas mais diversas igrejas, sendo 64,6% católicos e 22,2% evangélicos (IBGE, 2017).

A comunidade ao qual decidi realizar a pesquisa é classificada como cristã católica. As doutrinas que o catolicismo segue é um conjunto de crenças que estão relativamente ligadas a vida de Deus com o “homem” e o mundo (RODRIGUES, 2015). E ainda de vertente pentecostal, sendo o pentecostalismo uma vertente do cristianismo (ELLER, 2018), em que grupos passaram a crer no poder do espírito santo e assim adotar novas práticas de louvor, como as “línguas dos anjos”, gestos corporais, o canto e a dança (ELLER, 2018). O primeiro grupo pentecostal no Brasil fundado na igreja católica é a Renovação Carismática Católica (RCC) (WACHHOLZ, 2011). Essa vertente prega diferentes vivências de espiritualidade que moldam a vida dos cristãos que decidem segui-la (WACHHOLZ, 2011; FEITOSA, 2015), o que discutiremos ao longo desse trabalho.

E, nesse sentido, a comunidade do meu estudo se fundamentou pelos princípios da RCC. Ela foi fundada no ano de 2003, com sua sede na cidade de Curitiba/Pr., entretanto, posteriormente, ela se mudou para a cidade de Jandaia do Sul/Pr. A comunidade exerce atualmente práticas sociais de visitas as casas, ao asilo e as escolas, assim como oferece o ensino de aulas de danças e os encontros semanais de oração e “pregação da palavra”.

Uma vez que o cotidiano da comunidade é constituído de práticas corporais, como danças, teatro, canto e oração, e estando em contato com os sujeitos dessa comunidade é difícil ignorar a relevância do corpo para a conclusão das suas atividades. O corpo dos sujeitos da comunidade, assim como o meu próprio corpo (FLORES-PEREIRA, 2010), foi o elemento central que busquei compreender minuciosamente, uma vez acreditamos

que exista uma ligação entre as práticas que compõe o cotidiano e a incorporação destas sobre os corpos (REZENDE; OLIVEIRA; ADORNO, 2017).

Sendo a etnografia um método de estudo que me permitiu conviver com meu grupo estudado, em que de acordo com Cavedon (2014), a pesquisadora estuda um determinado grupo social, em que primeiro estará apenas observando e em seguida participando do cotidiano do seu objeto de estudo (CAVEDON, 2014). A escolha pelo método etnográfico se deu porque, como proponho um estudo das práticas de organização sobre o corpo, assim como uma vivência dessa incorporação das práticas em meu próprio corpo, o método etnográfico é o mais recorrente pelos pesquisadores dos estudos organizacionais com essa mesma temática (SINCLAIR, 2005; FLORES-PEREIRA, DAVEL, CAVEDON, 2008; ROSA, BRITO, 2010; DORIS, 2012; OLIVEIRA, 2017; FIGUEIREDO; CAVEDON, 2015).

Fiz uso da observação participante para a produção do material empírico para o estudo, uma vez que me permite um vai e vem entre o campo interior e o exterior da minha pesquisa (CLIFFORD, 2011). De um lado eu estava participando e produzindo materiais e do outro interpretando e adaptando os fatos no meu contexto teórico estudado (CLIFFORD, 2011).

Como auxiliar da observação participante, o caderno de notas e o diário de campo, me ajudaram a não esquecer os fatos (CAVEDON, 2014). Uma vez que dentro da comunidade, eu utilizei o caderno de notas para anotar fatos importantes, assim como gestos corporais que poderiam ser facilmente esquecidos, e fora do campo, eu descreveria o meu dia, assim como minhas dúvidas, medos e anseios que surgiram no dia de campo (CAVEDON, 2014).

A minha entrada se tornou acessível, diante dos encontros que a comunidade promove, e dessa forma comecei a participar para conhecer o ambiente, assim como observar e me aproximar das pessoas, e além disso possuo uma informante-chave que me ajudou com minha primeira inserção ao campo, em que Rocha e Eckert (2008), também denominam como madrinha de iniciação, que é aquela pessoa que nos apoia nos primeiros passos para dentro do campo de estudo.

Com essa informação da minha informante-chave, comecei a participar dos encontros e logo observei a dimensão do corpo, seja ele para a vestimenta, como uma forma de mostrar que certas roupas formam a identidade da comunidade, ou mesmo o

cabelo, ao qual incentivam o seu uso natural, podendo ser estratégias ou mesmo táticas perante o cotidiano daqueles sujeitos. Ainda observei a exaltação, o louvor sendo visível aos olhos pelas pessoas estarem levantando seus braços, dançando, gritando. Dito isso, acredito que são usos e a produção social do corpo que talvez não sejam identificados pelas pessoas, mas que apresenta a importância do corpo para aquelas práticas da comunidade.

Para a apresentação das discussões e resultados dessa pesquisa, estruturei minha dissertação em seis seções, além desta introdução. A primeira consta um referencial sobre os estudos baseados em prática. Logo a seguir as contribuições de Michel de Certeau no campo dos EBP, assim como os seus estudos sobre o corpo. A quinta seção dedico aos caminhos metodológicos percorridos durante a pesquisa, e por fim uma articulação das interpretações decorridas do estudo.

Com essas concepções estabelecidas, pretendo avançar com minha pesquisa e poder compreender a dinâmica da comunidade, as práticas de organização e seus corpos, e para que isso seja possível averiguarei nos indivíduos e em mim mesma, como as práticas são incorporadas no campo em que estou convivendo e buscarei uma resposta diante das minhas interpretações para o problema de pesquisa proposto: “**Como as práticas de organização são incorporadas pelos sujeitos sociais no cotidiano de comunidades cristãs católicas?**”, a seguir elenco meu objetivo geral e meus objetivos específicos para a compreensão do meu problema de pesquisa.

1.1 OBJETIVO GERAL

Compreender como as práticas de organização de uma comunidade cristã católica religiosa são incorporadas pelos sujeitos sociais que participam dessa organização?

1.2 OBJETIVO ESPECÍFICOS

- 1) Caracterizar o cotidiano da organização estudada.
- 2) Identificar as práticas de organização da Comunidade.

- 3) Compreender os corpos que organizam o campo pesquisado.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

Para o desenvolvimento do meu objetivo de pesquisa, isto é, compreender como as práticas de organização de uma comunidade cristã católica são incorporadas pelos sujeitos sociais que participam dessa organização, o referencial teórico foi constituído em três partes. Primeiramente, discuto a formação do campo dos Estudos Baseados em Práticas (EBP) A seguir, apresento as contribuições de Certeau (1998) ao EBP, e, por fim, discuto as relações entre práticas e corpo.

2.1 O CAMPO DOS ESTUDOS BASEADOS EM PRÁTICAS NOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS

Santos e Alcadipani (2015) discutem que apesar da pluralidade de conceitos, epistemologia, metodologias e teorias, a área de Estudos Organizacionais (EOR) foi se estabelecendo compenetrada em questões formais, estáticas e estruturais da organização, fazendo com que as organizações fossem vistas como algo abstrato. Costa (2013) critica o campo, dizendo ser ele centralizado em apenas um espaço físico de trabalho. Logo, desviou-se do cotidiano organizacional das pessoas e como estas se comportam em seus trabalhos, daquilo que é o “real e concreto”, ou seja, as palavras ditas pelas pessoas, seus pensamentos, sentidos e sentimentos que transcorrem em tempo real nas atividades organizacionais (SANTOS; ALCADIPANI, 2015).

Foi somente a partir da década de 1970 que passou a se consolidar novas abordagens como alternativas para acabar com a hegemonia do campo organizacional centrado em uma perspectiva funcionalista e da compreensão abstrata do cotidiano das organizações (CLEGG; HARDY, 1999). Entre estas novas linhas de estudo se encontra a virada das práticas, que passou a descentrar as pesquisas que centravam as análises organizacionais em uma perspectiva macrosocial e minimizava o microssocial (atores e

seus relacionamentos), que desvalorizava as relações das pessoas e as práticas dos seus cotidianos nas organizações (TURETA; LIMA, 2011).

Santos e Alcadipani (2015) discutem que a preocupação com aquilo que as pessoas “fazem” nas organizações, não são estudos novos, apesar de não serem estudos que predominavam até a década de 1970 nas análises organizacionais:

Tal preocupação está presente no campo desde os Estudos de Hawthorne, quando se procurou primeiro entender o efeito da luminosidade e, na sequência, a questão do fator humano como componente essencial do trabalho das pessoas. Outro exemplo é o trabalho de Mintzberg (1973) que já havia apontado – a partir da análise da rotina diária de gerentes – que os papéis desempenhados por eles eram, na prática, diferentes daqueles que sugeriam as teorias baseadas no comportamento racional (SANTOS; ALCADIPANI, 2015, p. 80).

A virada para os estudos baseados em práticas passou a gerar um maior interesse para a materialidade da vivência cotidiana, e revelar um olhar para as ações dos indivíduos, aos quais, são construídos pelas práticas. E assim, por intermédio das relações desses indivíduos, estabelecer uma compreensão sobre o seu ambiente social (SANTOS; ALCADIPANI, 2015).

Dessa forma, diferentes autores passaram a discutir o conceito de prática (GHERARDI, 2010; AGUIAR; BRITO, 2011; BISPO; GODOY, 2011; CARRIERI; SOUZA, 2012; CZARNIAWSKA, 2013; SARAIVA; CARRIEI; OLIVEIRA; CAVEDON, 2017) e a tomá-la como unidade de análise para seus estudos (PIMENTEL; NOGUEIRA, 2018) em uma tentativa de acabar com o distanciamento existente, no que diz respeito ao dia a dia das pessoas, e dessa forma compreender as atividades e elementos que compõe o seu cotidiano e tornar suas ações mais visíveis. Santos e Alcadipani (2015, p. 80) citam alguns elementos que passaram a serem analisados sobre a perspectiva das práticas.

Leite-da-Silva, Carrieri e Souza (2012) debatem que as práticas sociais estão presentes nas estratégias e práticas cotidianas, e dessa forma, presentes nas estratégias organizacionais (LEITE-DA-SILVA; CARRIERI; SOUZA, 2012). E com isso os autores apresentam como contribuição ao campo dos EOR, o intuito de reconhecer essas práticas por intermédio da dinâmica social que as envolve, logo, das articulações entre o

macrossocial e o microssocial nas organizações (LEITE-DA-SILVA; CARRIERI; SOUZA, 2012).

Nessa perspectiva, Feldman e Orlikowski (2011) destacam que o campo dos EBP passou a ser desenvolvido, assim como diversificado, a partir das várias discussões que foram sendo levantadas no campo, sobre as práticas (FELDMAN; ORLIKOWSKI, 2011). Apesar de diversificadas discussões, há nelas pontos comuns, como por exemplo a busca para desfazer a dualidade entre corpo-mente, sujeito-objeto, natureza-cultura (PIMENTEL; NOGUEIRA, 2018).

Feldman e Orlikowski (2011) apresentam que pesquisadores iniciam suas pesquisas sobre o ponto de vista das práticas podem adotar três posições distintas: a empírica, a teórica e a filosófica (FELDMAN; ORLIKOWSKI, 2011). De acordo com as autoras, a análise empírica expõe a importância de se mostrar as práticas em uma abordagem recursiva, destacando assim as ações das pessoas em seu dia a dia do contexto organizacional, assim como os resultados organizacionais que essas ações oferecem (FELDMAN; ORLIKOWSKI, 2011).

Rossoni e Machado-da-Silva (2010) estudaram essa dimensão empírica das práticas em um contexto organizacional, em que buscaram delinear uma visão institucional para a governança corporativa (ROSSONI; MACHADO-DA-SILVA, 2010). Os autores afirmaram ser essa institucionalização das práticas capazes de provavelmente aumentar a eficiência da corporação, assim como a sua legitimidade (ROSSONI; MACHADO-DA-SILVA, 2010). Para o *locus* de desenvolvimento dessa perspectiva de estudo, Rossoni e Machado-da-Silva (2010) propuseram sobre as organizações de capital aberto, aos quais são encaradas em uma esfera social própria em que aspectos institucional e cultural também dominam sobre as atividades financeiras desse campo organizacional (ROSSONI; MACHADO-DA-SILVA, 2010).

É muito mais do que técnica e finanças, mas um condicionamento social ao qual Rossoni e Machado-da-Silva (2010), ao citar Roe (2005), expõem envolver um conjunto de instituições que definem as obrigações sociais das organizações, como por exemplo normas de conduta e a transparência das empresas (ROSSONI; MACHADO-DA-SILVA, 2010). E que eles concluem que estão condicionados com a legitimidade das organizações perante o mercado (ROSSONI; MACHADO-DA-SILVA, 2010).

Pardini e Matuck (2012), também realizaram um trabalho sobre o enfoque das práticas no contexto organizacional, ao qual analisaram as mudanças que ocorreram nas práticas dos funcionários dos níveis estratégicos, tático e operacional de uma empresa multinacional do setor siderúrgico, após o implemento do programa de gerenciamento da cadeia de suprimentos – GCS (PARDINI; MATUCK, 2012).

O GCS, é um programa que, “possibilita a tomada de decisões nos três níveis hierárquicos de uma organização, buscando mais eficiência e menor custo, gerando melhorias na qualidade, produtividade e atendimento ao cliente, baseado no horizonte de planejamento de cada um desses níveis (BRAGA, 1999, *apud*, PARDINI; MATUCK, p. 150, 2012).” E com isso os autores buscaram compreender as mudanças ocorridas nas práticas organizacionais, como os meios para alcançar as novas funções e os conhecimentos e competências que foram compartilhados, uma vez que os estudos com esse enfoque eram escassos (PARDINI; MATUCK, 2012).

As autoras identificaram que com o GCS, as rotinas dos funcionários foram alteradas em questões de precisão, velocidade, capacidade analítica (PARDINI; MATUCK, 2012). Uma forma mais tecnológica, sobre uma mais mecânica de gerir a cadeira (PARDINI; MATUCK, 2012). Mas, também que problemas foram encontrados, como a falta de flexibilização do programa com as práticas existentes e que causam comprometimento nos prazos estabelecidos, assim como o excesso de informações que o programa infere e que seria necessário um trabalho de assistência para as novas práticas (PARDINI; MATUCK, 2012). Dessa forma com Pardini e Matuck (2012), buscaram mostrar a importância do implemento das ferramentas tecnológicas e suas implicações sobre as práticas organizacionais (PARDINI; MATUCK, 2012).

Feldman e Orlikowski (2011), com o enfoque teórico de entendimento sobre o conceito de práticas, expõem que busca compreender como são as relações das pessoas na organização e a vida nas estruturas sociais, logo, como são produzidas as práticas e como ela funcionam em diferentes contextos (FELDMAN; ORLIKOWSKI, 2011). Rigotto et al (2010) apresentam como as práticas organizacionais de lojas de calçados e a sua cultura podem levar a experiência de humilhação e situações constrangedoras no trabalho (RIGOTTO et al, 2010). Foi identificado que as empresas de calçados fazem uso das suas práticas organizacionais de metas e alcance de objetivos de forma equivocada,

“confundindo” seus funcionários, com máquinas de trabalho e exercendo assim o máximo de controle sobre suas capacidades produtivas (RIGOTTO et al, 2010).

Rigotto et al (2010) exemplificam o uso da esteira dos calçados do modo de produção, ao qual os trabalhadores produzem os calçados de acordo com o número e ritmo determinado pela empresa, chegando a produzir 1400 calçados em um dia, e não importando assim a capacidade produtiva que uma pessoa é capaz, o seu cansaço e ritmo (RIGOTTO et al, 2010). Ela é estruturada de acordo com as práticas da organização, afirma os referidos autores. Ademais, conversar com um colega, descansar, não cumprir horas extras, e não aceitar ser corrigido publicamente por uma autoridade, podem coagir à demissão (RIGOTTO et al, 2010). Aspectos que não deveriam ser tratados nessa dimensão, mas sim como um livre arbítrio dos funcionários (RIGOTTO et al, 2010).

Moraes et al (2009) empreendem um estudo das práticas organizacionais com enfoque teórico, sob a luz do pensamento crítico Tragtenberg (MORAES et al, 2009). Moraes et al (2009) buscou analisar à questão da gestão cooperativa e suas práticas participacionistas utilizadas como ferramentas de gestão, ao qual apresenta como as práticas organizacionais podem ser utilizadas para bloquear os trabalhadores das decisões da empresa (MORAES et al, 2009). O trabalho é realizado em uma empresa recuperada por antigos funcionários no Rio Grande do Sul (MORAES et al, 2009). É apresentado no artigo que a empresa vive o chamado “Alice no País das Maravilhas” tratado por Tragtenberg, o seu pensamento de cooperação (MORAES et al, 2009). Nesse sentido, os funcionários vivem seu cotidiano de trabalho acreditando que fazem parte das práticas de gestão da organização, ao qual tomam juntos as decisões e direcionamentos dos objetivos, acreditam que são todos os donos, mas não percebem que na verdade não fazem uso do poder de gestão da empresa (MORAES et al, 2009). O que realmente acontece é que são levados a acreditar que todas as decisões foram tomadas em conjunto, quando na verdade foram premeditadas e somente informadas, mostrando assim o conceito de Tragtenberg (2005) e a capacidade de fazer uso das práticas na estrutura organizacional para com as relações de trabalho (MORAES et al, 2009).

E, por fim, há o enfoque filosófico de entendimento do conceito de práticas, no qual percebe a realidade social como construída pelas práticas, e o mundo social pelas ações humanas, materialidades e pelos não humanos (FELDMAN; ORLIKOWSKI, 2011). Tureta e Araújo (2013) percebem essa realidade social nas escolas de samba. Os

referidos autores discutem a questão da perda de autenticidade e tradição dessas escolas, pela comercialização do carnaval e influência da classe média (TURETA; ARAÚJO, 2013).

Na realidade, de acordo com a visão de Tureta e Araújo (2013), o que transcorre com as escolas de samba, não é a perda de sua tradição e autenticidade, consequências da comercialização (TURETA; ARAÚJO, 2013). Mas, sim, uma gama de interesses de diferentes atores – sociedade, elite, governo - que foram postos sobre as escolas, o carnaval e seus desfiles e assim direcionando e movendo as relações de poder e suas práticas para alcançá-los (TURETA; ARAÚJO, 2013).

As escolas de samba, assim como muitas outras organizações, não são definidas pelo o que elas possuem por “dentro” – a sua verdadeira essência -, pelo contrário, elas são construídas de acordo com os interesses dos atores, do ambiente externo, sendo aquele um invasor sobre os objetivos próprios (TURETA; ARAÚJO, 2013). Nesse sentido, as práticas constroem a realidade desejada e os atores as moldam para criar o mundo social (TURETA; ARAÚJO, 2013).

Tendo por base essas três posições das práticas, classificada por Feldman e Orlikowski (2011), acredito ser necessário evidenciar a minha posição. Dessa forma, posiciono o meu entendimento dos EBP, sobre uma perspectiva filosófica, no qual acredito que as práticas constituem a base do mundo social.

Um dos autores que já incorporado ao campo da Administração e que, de acordo com Oliveira e Cavedon (2013), propicia um entendimento do enfoque filosófico para o conceito de práticas, assim como de acordo com Buchanan (2000), contribui com suas teorizações, com o campo da administração, no que diz respeito as práticas e seus avanços sobre as análises das organizações (BUCHANAN, 2000), é o padre, historiador e filósofo francês Michel de Certeau, no qual fundamento o meu debate sobre o conceito de práticas para a compreensão da incorporação delas sobre o corpo (*embodiment*). Os próximos capítulos trataram dessa visão de Certeau.

2.2 AS PRÁTICAS DO COTIDIANO NA PERSPECTIVA DE MICHEL DE CERTEAU

Na próxima seção, discutirei estudos de Michel de Certeau no que diz respeito as práticas do cotidiano. Apresento na primeira parte, um breve relato sobre quem é o autor e adiante suas perspectivas de estudo.

2.2.1 Michel de Certeau

Michel de Certeau nasceu em Chaberry, 17 de maio de 1925. Se formou em estudos clássicos e filosofia nas universidades de Grenoble, Lyon e Paris. Assim como também se formou em letras clássicas, história e teologia. Em 1950 entrou na ordem dos Jesuítas (Companhia de Jesus) e em 1956 ao sacerdócio (SOUTO, 2012).

Tornou-se um referencial em diversas áreas, como na psicanálise, antropologia, linguística, sociologia, assim como na administração, uma vez que a sua produção escrita é bem eclética e permite esse intercâmbio nas diversas áreas do saber (SOUTO, 2012).

Souto (2012) enfatiza que Certeau tinha um interesse muito grande pelo “outro”, no qual era discutido em uma epistemologia de compreensão daquilo que não podia ser entendido facilmente, em uma perspectiva social e histórica, uma vez que passou o “mesmo”, “igual”, para uma categoria de diferença, na qual rompeu com o equilíbrio das certezas absolutas (SOUTO, 2012). E que ao estudar as táticas cotidianas dos menos favorecidos, “o outro”, fundamentou um dos mais ousados projetos, visto que criticava a epistemologia que até então padronizava entre os teóricos (SOUTO, 2012).

Certeau deslocou aqueles considerados “outro”, para a condição de centralidade de estudo, em que começou a pesquisar e dessa forma compreender, como que esse outro lado lidava com o poder imposto sobre eles, por intermédio das suas resistências cotidianas (SOUTO, 2012). Para tanto, apresento no próximo tópico os entendimentos de Michel de Certeau no que diz respeito as práticas cometidas no cotidiano das pessoas.

2.3 PRÁTICAS DO COTIDIANO

Os estudos de Michel de Certeau, sobre a compreensão das práticas, foi assimilado pelos EBP no campo dos estudos organizacionais, mediante as discussões dos conceitos de práticas, estratégias e táticas, assim como de espaço e lugar (CERTEAU 1998). Certeau (1998) ao buscar estudar o “outro”, como enfatizado por Souto (2012), deu início a uma obra muito importante denominada: A invenção do cotidiano: Artes de fazer (1998). Nessa obra o autor teve como objetivo estudar as diferentes combinações de operações que fazem parte da cultura do cotidiano (CERTEAU 1998).

Certeau (1998), diferente dos estudos de Michel de Foucault - ao qual se inspirava no poder dos aparelhos produtores de disciplina, sobre a vigilância e controle dos corpos dos indivíduos -, procurou estudar a outra frente, ou seja, os “dominados” (CERTEAU 1998). Dessa forma o seu estudo passou a ser concentrado sobre os procedimentos populares que os considerados disciplinados, aqueles que não produzem o poder, fazem uso para contornar o que lhe é imposto, logo, as suas “maneiras de fazer” (CERTEAU 1998).

Essas “maneiras de fazer”, é composta de acordo com Certeau (1998) no cotidiano das pessoas, ao qual Certeau, Giard e Mayol (2012) se refere como sendo:

[...] aquilo que nos é dado cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe uma opressão do presente. Todo dia, pela manhã, aquilo que assumimos, ao despertar, é o peso da vida, a dificuldade de viver, ou de viver nesta ou noutra condição, com esta fadiga, com este desejo. O cotidiano é aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior.

Por esse ângulo, Gouvêa e Ichikawa (2015) descrevem o cotidiano como sendo atribuições do dia a dia que estão dispersas nas vidas das pessoas (GOUVÊA; ICHIKAWA, 2015). São as práticas que compõem o cotidiano, podendo ser práticas individuais ou coletivas, aos quais muitas vezes não são percebidas na construção do cotidiano (GOUVÊA; ICHIKAWA, 2015). Como Certeau, Giard e Mayol (2012) apontam, é aquilo que nos é dado diariamente (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 2012), logo são nossas práticas de trabalho, consumo, atividades culturais (GOUVÊA; ICHIKAWA, 2015).

Entretanto na vida diária, essas práticas são simples e costumam não obter atenção, a não ser que seja estudado de forma profunda a sua realidade e vivenciado com

os indivíduos a construção desse cotidiano (GOUVÊA; ICHIKAWA, 2015). E dessa forma, ao buscar conhecer determinada realidade, se passa também a fazer contato com ações e práticas cotidianas escondidas nas normalidades e formalidades instituídas sobre os indivíduos (CERTEAU, 1998).

Seguindo essa lente de estudo, Gouvêa e Ichikawa (2015) buscaram estudar organizações cooperativas, em que sobre uma visão ampliada são criadas normas, princípios coletivos e crescimento organizacional, mas que ao ser observado a realidade das cooperativas e os discursos ali praticados, observa-se as práticas contraditórias presentes (GOUVÊA; ICHIKAWA, 2015). As autoras verificaram que os discursos de ajuda mútua e objetivos coletivos eram somente considerados quando estes não obstruíam os interesses particulares da instituição. Prontamente uma realidade diferente ao ser observada atentamente.

Se o cotidiano é o que nos é dado a cada dia, as práticas, são essas “maneiras de fazer” sobre o cotidiano, ao quais os usuários fazem uso para se reapropriarem do espaço (CERTEAU 1998). Essas práticas vão além de artes passivas, disciplina e dominação (CERTEAU 1998). Elas se formam em meio a criatividade, bricolagens, astúcias dos consumidores (CERTEAU 1998). Certeau (1998) acredita na capacidade de se criar resistências frente ao poder, por intermédio dessas microresistências (CERTEAU 1998).

Dessa forma Giard (1998, p.15) articula que Certeau (1998):

[...] pretende afastar seu projeto desse tipo de sondagem estatística, cujos limites percebe, limites devidos à própria natureza dos processos aplicados. Não que ele despreze as estatísticas, mas uma démarche como esta deixa escapar o que mais lhe interessa: as operações e usos individuais, suas ligações e as trajetórias variáveis dos praticantes. A introdução das *Artes de fazer* resumirá claramente à sua crítica. A estatística “apreende o material destas práticas e não a sua *forma*, ela põe à mostra os elementos utilizados e não o ‘fraseado’ devido à bricolagem, à inventividade ‘artesanal’, à discursividade que combinam esses elementos, todos ‘recebidos’ e de cor indistinta”. Por isso, “a sondagem estatística só ‘acha’ o que é homogêneo. Ela reproduz o sistema a que pertence.

Para tanto, Certeau (1998), passa a analisar as vidas cotidianas do “homem ordinário”, quero dizer, as pessoas comuns, anônimas, murmúrio da sociedade, considerado um figurante amontoado para o lado que, neste estudo, denominaremos de pessoa comum, para não realizar a marcação de gênero, a partir de uma perspectiva de universalização da existência em uma abordagem masculina, que era comum na época que Certeau realizou seus estudos (CERTEAU 1998). Nas palavras de Giard (1998, p. 17), essas pessoas comuns são “majoritárias na vida social não aparecem muitas vezes senão a título de ‘resistências’” ou de inércias em relação ao desenvolvimento da produção ‘sociocultural’ (CERTEAU 1998). E assim Certeau (1998), elabora um esboço teórico das práticas cotidianas, para que desses ruídos, dessa margem da sociedade seja extraído as suas maneiras de fazer e o modo como inventam o seu cotidiano (CERTEAU 1998).

Certeau (1998) torna, assim, o principal objetivo de seu livro reconhecer as vozes caladas pelas autoridades, dominações e disciplinas, mas que presentes em formas de resistências e astúcias, que constroem uma rede de antidisciplina frente as demandas dessa sociedade (CERTEAU 1998). Certeau (1998), conforme Giard (1998), crê nessas práticas de resistências para a liberdade dessas vozes majoritárias e percebe as micropolíticas e microdiferenças existentes, no qual muitos só encaram como obediência e normalização (CERTEAU 1998).

Vale e Joaquim (2018), por exemplo, abordaram o conceito de cotidiano e o “homem ordinário”, ou pessoa comum, em uma pesquisa realizada no Mercado Central de Belo Horizonte, ao qual é a base de abastecimento da cidade (VALE; JOAQUIM, 2018). O que perceberam é que as práticas de negociação do mercado, são inventadas em seu cotidiano, de acordo com a dinamicidade deste, logo, não seguem as normas de administração escritas em livros (VALE; JOAQUIM, 2018). O espaço é compreendido como uma (re)construção das práticas de negociar, afirmam os referidos autores (VALE; JOAQUIM, 2018). A negociação ou administração do negócio advém do que o “dono” precisa para gerir, da sua imaginação de como deve ser, assim como das relações estabelecidas com os outros produtores (VALE; JOAQUIM, 2018). Nesse entendimento, produtores fazem uso de práticas estratégias e táticas para criar, - inventar -, o seu cotidiano de trabalho, de acordo com a sua percepção (VALE; JOAQUIM, 2018).

Para Certeau (1998) os mecanismos de produção dominantes, como o televisivo, o comercial e o urbanístico, impele sobre os indivíduos os seus produtos e as suas ideias

(CERTEAU 1998). Tentando assim impossibilitar o direito de decisão deles perante suas vontades (CERTEAU 1998). Dessa forma, esses sistemas de poder fazem com que os indivíduos percam o seu livre arbítrio no momento de escolhas e tornem-se meros receptores da produção social, limitando seu poder de discernimento, assim como impossibilitando a existência de um lugar que mostre o que os “consumidores” fazem com seus produtos (CERTEAU 1998). Fazendo com que como Certeau (2008) afirma, vivermos com um cotidiano que nos é imposto (CERTEAU 1998).

O que Certeau (1998, p. 94) discute é que diante de uma produção “racionalizada, expansionista, centralizada, espetacular e barulhenta”, faz-se surgir uma produção do consumo, ao qual o consumidor adquire o que estão lhe oferecendo, uma vez que foi imposta a sua necessidade. Entretanto o referido autor defende: “É sempre bom recordar que não se deve tomar os outros por idiotas” (CERTEAU, 1998, p. 273), uma vez que existe um distanciamento entre o que nos é imposto, e o que é aprendido pela realidade, devido ao uso que cada indivíduo realiza com suas aquisições, as suas “maneiras de utilizar” (CERTEAU 1998).

Certeau (1998) dirá que é justamente nesse distanciamento que se concebe os desvios, ou seja, as resistências, para assim fazer uso de outras “maneiras de fazer” o cotidiano, que não as impostas (CERTEAU 1998). O autor defende a importância de se conhecer o que são esses usos dos consumidores em seu cotidiano, logo, as suas “maneiras de fazer”, mostrando que está além de uma representação disciplinada e passiva, mas que na verdade é constituído de práticas que são compostas historicamente, socialmente e temporalmente (CERTEAU 1998).

Ao se observar as práticas cotidianas, o autor salienta que elas devem ser consideradas por intermédio das trajetórias (CERTEAU 1998). As trajetórias são um movimento temporal no espaço estudado por diferentes pontos percorridos e não apenas uma figura, um material ou um ponto sincrônico/acrônico (CERTEAU 1998). Uma vez que a trajetória por mais que abranja o movimento, pode fazer com que este se reduza a uma linha de reprodução transcrita da vista desse movimento (CERTEAU 1998).

Para isso, Certeau (1998) retrata a necessidade dessa trajetória ser absorvida sobre um limiar histórico, social e cultural, concedendo assim ação para os pontos percorridos (CERTEAU 1998). Uma vez que a massa da produção social do consumo, se preocupa mais com as estatísticas, a classificação, cálculo e o tabular dos elementos televisivos,

como as imagens, lugares, construções, capturando assim, somente o material utilizado para as práticas de consumo, logo, aquilo que é imposto pela produção, e o quanto foi usado desse material para fazê-lo, assim como a localização dos seus bens consumidos (CERTEAU 1998). Não direcionando atenção para as maneiras de fazer uso do que é transmitido para os sujeitos consumidores, o movimento que esses produtos podem realizar (CERTEAU 1998). De acordo com Certeau (1998, p. 98) “as práticas do consumo são os fantasmas da sociedade”, levando em consideração que elas circulam nessa sociedade ser serem realmente vistas e reconhecidas (CERTEAU 1998).

Para que os movimentos das práticas cotidianas sejam assimilados, Certeau (1998), aborda duas formas de fazer o nosso cotidiano, aos quais são as estratégias e as táticas (CERTEAU 1998). As estratégias é o que permite reconhecer quem domina o poder e o saber em um determinado contexto, é o cálculo ou a manipulação encontrada nas relações de força, no momento em que um determinado sujeito de poder, seja ele uma pessoa, uma empresa ou uma cidade, pode ser isolada das demais (CERTEAU, 1998). O poder que o sujeito/pessoa/empresa possui, é capaz de lhe conceder autonomia, logo, a capacidade de “dar a si próprio a lei” (SOUZA, 2009), e ainda requerer um lugar próprio, em que será a base para as demais relações (CERTEAU, 1998).

O lugar próprio é onde se constituem as bases de exterioridade de alvos e ameaças (CERTEAU 1998). É onde dos discursos são geridos, assim como subjetividades, ou seja, não apenas o que está no espaço íntimo do indivíduo, mas também elementos materiais, como locais fixos, a exemplo de uma casa, ou até mesmo o nosso próprio corpo (CERTEAU 1998). O lugar próprio é o que objetiva perpetuar seus saberes por meio dos seus produtos, definindo a si próprio como o “produtor” e não o usuário (CERTEAU, 1998). Esse poder que as práticas estratégicas impõem, pode ser conceituado com os fundamentos de Foucault (1995) de que:

Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que OS outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência. E preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento.

Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e toma sujeito a. (FOUCAULT, 1995, p.235)

O lugar próprio que o poder concede a pessoa é uma conquista sobre o tempo, no qual o sujeito é capitalizado com vantagens, independência e conquistas frente as variabilidades dos contextos (CERTEAU 1998). Assim como lhe permite um domínio deste lugar sobre a vista, como a prática panóptica ao qual Foucault (1995) apreende em seu livro *Vigiar e Punir*, em que de um determinado lugar, a vista lhe permite observar e controlar tudo o que está em sua visão, e dessa forma prever e antecipar-se ao tempo por intermédio do seu lugar de poder (CERTEAU, 1998)

A prática tática, diferente da estratégia, é pautada pela ausência do poder, no qual Certeau (1998), considera como a “arte do fraco”, uma vez que não possui lugar próprio e comporta-se no lugar do “outro”, naquilo que lhe é imposto, não sendo possuidor de autonomia frente as ações (CERTEAU 1998). Certeau (1998) reconhece a tática como o movimento dentro do campo de visão do inimigo, ao qual não possui condição de se manter à distância por si mesma, dessa forma habita no espaço do poder e é por ele controlado (CERTEAU 1998).

Por este fato, as práticas táticas possuem a característica de astúcia (CERTEAU 1998). Por conseguinte, estão sempre atentas as oportunidades que surgem, para assim alcançar seus ganhos operando “lance por lance” (CERTEAU 1998). Fazendo assim, uso de recursos, que Certeau (1998, p. 104) indica ser “gestos hábeis do “fraco” na ordem estabelecida pelo “forte”, arte de dar golpes no campo do outro, astúcia de caçadores, mobilidades nas manobras, operações polimórficas, achados alegres, poéticos e bélicos” (CERTEAU 1998).

As táticas, continua Certeau (1998), não estão presentes com o objetivo de se perpetuarem ou de capitalizar o tempo (CERTEAU 1998). Com efeito, elas existem para serem mecanismos de resistência que concedem novos formatos as relações de força e poder, ao se apropriar novamente do que lhes foi imposto pelas estratégias, portanto, as táticas não mais são do que práticas de resistências, perante o que lhes foi imposto (CERTEAU 1998).

Rodrigues e Ichikawa (2015) seguindo essa perspectiva do homem ordinário e as práticas do cotidiano de Certeau (1998), realizaram um estudo sobre o cotidiano de um

catador de material reciclável, profissão está escolhida não por opção, uma vez que era um artista, no entanto circunstâncias associadas à sua renda, lhe fizeram precisar procurar outra fonte de renda (RODRIGUES; ICHIKAWA, 2015). Os autores ao analisar o cotidiano do seu personagem, observaram que este fazia uso de táticas e práticas de astúcias, assim como estratégias, sendo considerado como nomeado por Rodrigues e Ichikawa (2015) práticas de “empreendedor ordinário”.

Nesse contexto, as práticas se configurariam como o ato de trabalhar isolado, ao qual se constitui uma estratégia de trabalho, uma vez que ao escolher não conviver com cooperativas de reciclagem ou outros catadores – por experiências anteriores negativas -, ele passou a observar o seu trabalho como uma organização em si e criou meios para se sobressair sobre os demais, observando o que seria bom e o que não estaria trazendo vantagens para sua empresa (RODRIGUES; ICHIKAWA, 2015). Ao mesmo tempo que ao não se filiar ao demais grupos de reciclagem, o catador em si cria uma resistência tática, considerando que não queria mais fazer parte do poder de dominação que estava sendo exercido nos demais grupos (RODRIGUES; ICHIKAWA, 2015).

Logo, a pesquisa de Rodrigues e Ichikawa (2015) apresenta as ações deste homem ordinário, que constitui o seu cotidiano com práticas estratégicas e táticas, mas que aos olhos da sociedade é um ser invisível, dotado de poucos valores (RODRIGUES; ICHIKAWA, 2015).

Larson e Gatto (2004) realizaram um estudo etnográfico em uma sala de aula da 3ª série. As autoras observaram as práticas linguísticas e de letramento que foram construídas no decorrer da pesquisa e que os alunos, juntamente com a professora fazem uso das estratégias e táticas para construir suas resistências frente a padronização do saber e sua responsabilização (LARSON; GATTO, 2004). E criando assim, os seus próprios espaços (LARSON; GATTO, 2004). O artigo apresenta que a professora Gatto faz uso de estratégias e táticas para elaborar um novo modo de estudo com seus alunos, ao qual se baseia em Lankshear e Knobel (2002) (LARSON; GATTO, 2004). Essas estratégias de estudo não são vistas pelos estudantes como opressivas, mas sim como divertidas, valorizando quem eles são e como são (LARSON; GATTO, 2004). E para os professores são métodos de deixar a frustração devido a padronização do saber e des-profissionalização (LARSON; GATTO, 2004).

Certeau (1998) também estabelece outro conjunto de conceitos e fatos empíricos, advindos das práticas estratégicas e táticas: lugares e espaços (CERTEAU 1998). Um lugar é a “ordem” (CERTEAU, 1998, p. 201), no qual se partilham elementos das relações simultâneas, no qual se torna impossível e “excluída”, a capacidade de duas coisas assumirem o mesmo lugar, uma vez que cada um se situa em um lugar “próprio” e diferente que o define. Portanto, Certeau (1998, p. 201), afirma: “Um lugar é, portanto, uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade” (CERTEAU 1998).

Ao se falar de espaço, Rezende, Oliveira e Adorno (2017, p. 40), expõe que: “Os espaços sociais são produzidos pelo “caminhar” dos sujeitos sociais (...)”, no qual Certeau (1998, p. 202) afirma: “Existe espaço sempre que se tomam em conta vetores de direção, quantidades de velocidades e a variável tempo (CERTEAU 1998). O espaço é um cruzamento de móveis” (CERTEAU 1998). Dessa forma, não se estabelecem lugares próprios e fixos, os espaços são praticados, como, por exemplo, uma rua fundada por um engenheiro urbano, é definida como um espaço, a partir do momento que os pedestres fazem uso dela (CERTEAU, 1998). Logo, Certeau (1998, p. 202) destaca: “Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, circunstanciam, o temporalizam, e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais” (CERTEAU, 1998, p. 202). Prontamente, diferente do lugar, o espaço não possui uma estabilidade própria e pode se desviar dos saberes e poderes legitimados e dessa forma, o indivíduo é capaz de recriar seus espaços por diferentes caminhos (CERTEAU, 1998).

Isto posto, é importante deixar explícito que Certeau (1998), não fala que as estratégias e táticas e os espaços e lugares são consequência um dos outros e não trabalham na mesma direção, mas, são as batalhas entre eles que compõem o cotidiano (CERTEAU 1998).

Nessas batalhas estabelecidas entre as estratégias/táticas, lugares/espaços, o corpo passa a ser destaque nos estudos de Certeau (2002), uma vez que como Rezende, Oliveira e Adorno (2017, p. 40) pontuam:

[...] se nos espaços os sujeitos podem exercer seu potencial criativo, nos lugares eles são transformados em corpos individuais, nos quais, inscritas em seus gestos e ações, estão as maneiras de ocupar o espaço

social. No lugar, o corpo do sujeito é submetido às normas e aos códigos pelos quais são regidos (Certeau, 2008). Já no espaço, o corpo pode ser pensado e produzido a partir de suas resistências e reapropriações táticas das relações sociais.

Nesse intuito, a próxima seção do meu projeto se tratará do corpo, uma vez que prossigo com o pensamento de Certeau (2002) sobre a relevância do corpo, para compreender o jogo estabelecido entre as práticas do cotidiano.

2.4 COMPREENDENDO O CORPO A PARTIR DE MICHEL DE CERTEAU

“Penso, logo existo”, já diria o filósofo, físico, matemático francês René Descartes, referência para a compreensão da representação do corpo nas sociedades moderno-ocidentais. Ao escrever tal frase, Descartes (2009) constrói a sua filosofia, para a qual se pôs a uma dúvida absoluta, como se todos os pensamentos que perpassavam seu espírito durante o tempo que estava acordado, fossem como seus sonhos e dessa forma ilusórios e não alcançassem a correta verdade (DESCARTES, 2009). Mas ao buscar tamanha ação, o filósofo percebeu que “ele, que pensava”, consistia em alguma coisa, e logo a sua frase se tornou o primeiro princípio da sua filosofia, uma vez que o fato do autor pensar, lhe concedia a sua existência (DESCARTES, 2009).

Descartes (2009) formulando a sua filosofia, compreendeu ainda que não possuía corpo algum, nem mesmo um lugar de existência, mas o simples fato de pensar resultava na comprovação do seu ser, nas palavras do filósofo:

[...] compreendi, então, que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material. De maneira que esse eu, a alma, por causa da qual sou o que sou, é completamente distinta do corpo e, também, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, mesmo que este não fosse, ela não deixaria de ser o que é (DESCARTES, 2009).

Dessa forma, Descartes (2009) estabelece a dicotomia do corpo e da mente, para qual, o referido autor compreendia o corpo formado de matéria física (órgãos, artérias), ao qual possuía assim peso, tamanho e uma capacidade motora de gerir esse corpo, assim como tocá-lo, “como o movimento de um relógio decorre da forma, da posição e da forma dos seus contrapesos e rodas (DESCARTES, 2009, p. 31). Descartes (2009) acreditava que o corpo não possuía a capacidade de afirmar a veracidade das coisas e comprovou a sua ideia com uma proposta no qual explica ser o corpo uma estrutura material perfeita, e semelhante à uma máquina (DESCARTES, 2009). Levando em consideração a organização das vias respiratórias, circulatórias, ao passo que precisa estar tudo organizado e em seus lugares para que o corpo funcione perfeitamente e uma vez que esse corpo pare de funcionar, ele morrerá (DESCARTES, 2009). E dessa forma, o corpo se torna para o autor, distante da pessoa humana, e nas palavras de Flores-Pereira (2010, p. 2), um corpo biológico, “um objeto anatômico constituído por órgãos e sistemas que realizam funções definidas” (FLORES-PEREIRA, 2010).

Por outro lado, a mente é considerada a detentora do saber, “a alma, por causa da qual sou o que sou logo aquela que concede a vida, representa o pensamento e a razão, ao qual mesmo depois da “morte do corpo”, está permanece viva, porque independe do corpo para sobreviver, um não pertence ao outro (DESCARTES, 2009, p. 22). E assim, de acordo com Burkitt (1999), foi considerada a mais valiosa parte do ser humano, a sua essência (BURKITT, 1999).

Dessa forma o corpo passou a ser analisado como uma matéria inferior, ao qual podia ser estudado, explorado e modificado (FLORES-PEREIRA, 2010). Ganhando até mesmo um espaço de estudo dentro do campo das ciências médicas e sendo analisado como um objeto anatômico e biológico, um corpo objeto (FLORES-PEREIRA, 2010).

Algumas áreas servem como exemplo do quão foi e ainda é o tratamento para o corpo no campo organizacional a partir de uma perspectiva objetivada (FLORES-PEREIRA, DAVEL, CAVEDON, 2007). Começando pelas discussões sobre os sistemas e as cadeias produtivas, ao qual os corpos dos trabalhadores são encarados como máquinas de serviços, robôs que seguem ordens e cumprem suas funções, logo, apenas uma ferramenta para o trabalho (FLORES-PEREIRA, DAVEL, CAVEDON, 2007). Os Recursos Humanos também fazem uso dos corpos dos trabalhadores, levando em consideração que seus objetivos é manter o corpo dos funcionários com saúde, buscando

assim meios e programas de medicina ocupacional para fazê-los (FLORES-PEREIRA; DAVEL; CAVEDON, 2007). Flores-Pereira, Davel e Cavedon (2007) citam alguns estudos que fizeram uso de forma indireta do corpo como um objeto também, como os estudos de gênero ao qual o corpo é um meio de hierarquização organizacional, a partir da diferença biológica do sexo, ou os estudos de emoção e sexo, em que os corpos são encarados como detentores de emoção e desejos que afetam os processos das organizações (ALVESSON, BILLING, 1992; FLORES-PEREIRA, DAVEL, CAVEDON, 2007).

O corpo humano ganha mais importância estudos de Marcel Mauss (2003), com seu trabalho “As técnicas do corpo” publicado em 1935, no qual buscava elaborar uma teoria que visasse entender as diversas maneiras que os indivíduos faziam uso de seus corpos, uma vez que cada sociedade possui os seus *habitus*, logo suas educações, modas, prestígios, muito mais do que limitações e conquistas individuais, mas em um nível de sociedade (MAUSS, 2003). E para se compreender estes fatos, Marcel Mauss (2003), concluiu que não era possível somente com a força mecânica ou física do corpo, mas intervindo com uma tríplice consideração, incluindo assim uma análise psicológica e sociológica, logo, compreendendo a totalidade corpo e mente (MAUSS, 2003).

Para Mauss (2003), o corpo é o principal e mais natural instrumento dos seres humanos, é muito mais do que uma estrutura mecânica de órgãos (DESCARTES, 2009), mas, sim um corpo que realiza objetivos físicos, mecânicos e químicos agrupados nos indivíduos, não somente pela função do corpo, mas também pela história que esse corpo construiu e constrói e a sua sociedade à qual pertence. (MAUSS, 2003). Logo, compreendo que o corpo realiza “suas funções”, de acordo com o meio em que vive, seguindo os costumes do seu povo (MAUSS, 2003).

Outro autor que buscou estudar a dimensão do corpo para além de um objeto biológico, é Thomas Csordas que em seu livro “Corpo, Significado, Cura” propõe um paradigma da corporeidade (CSORDAS, 2008). Csordas (2008) por intermédio da pergunta “Como nos tornamos humanos?”, encontrou impulso para seu estudo dos rituais de cura das religiões cristãs, especificamente da renovação carismática da igreja católica norte-americana e *navajo* indígena ao qual é o assunto do seu livro, refletindo sobre nossas experiências como seres corpóreos (CSORDAS, 2008). Em conformidade com Csordas (2008) nós nos tornamos humanos por meio de nosso corpo e com ele fazemos

em múltiplas possibilidades (CSORDAS, 2008). O corpo é um sujeito corporificado, construído culturalmente, mas que produz nuances particulares (QUEIROZ; ALMEIDA; WIGGERS, 2016). Nesse sentido, é importante compreender o corpo como um sujeito da cultura (CSORDAS, 2008).

Para tanto, Csordas (2008) realiza sua pesquisa no campo da religião, uma vez que se apresenta ser uma área privilegiada para a observação do ser corpóreo, tendo em vista que é por intermédio do corpo humano que decorre a experiência dos encontros com o ser divino (CSORDAS, 2008).

Com a abertura dos estudos sobre o corpo, muitas linhas de pesquisas foram abertas para estudar o corpo em suas diversas representações (FLORES-PEREIRA, 2010). A primeira delas se trata do corpo sócio-simbólico, que busca estudar o corpo como matéria simbólica e representante do mundo em que vive. Flores-Pereira (2010, p. 14), discorre sobre essa área da disciplina da “Antropologia do corpo” dizendo:

Uma das tendências dessa área de estudo é considerar que a cultura se inscreve na dinâmica das práticas (mediação, repouso, ornamentação, movimentos, cuidados, gestualidade, consumo, sexualidade, expressão de sentimentos, etc); dos produtos (sangue, sêmem, suor, lágrimas, urina, fezes, etc.); dos processos (mestruação, ereção, gravidez, nascimento, morte, etc.) e dos sentidos (visão, olfato, paladar, audição, tato) corporais sendo possível, a partir daí ser desvelada.

Outra linha de estudo importante para o entendimento do corpo, como mais que um objeto, é o corpo sócio-hierarquizado, “os estudos de tal linhas visam a defender o argumento de que os grupos culturais atribuem uma ordem hierárquica social para os corpos e, a partir dessa premissa buscam politizar tal processo classificatório” (FLORES-PEREIRA, 2010, p. 4). Está linha de estudo, apresenta uma perspectiva classificação, permitindo, por exemplo, “o reconhecimento de hierarquias sociais, desigualdades étnicas, relações de poder, oferecendo junto com esse reconhecimento, um espaço de politização dessas relações” (FLORES-PEREIRA, 2010, p. 4). Dessa forma, os estudos que seguem essa linha de pensamento, argumentam que:

[...] cor de pele (FARIAS, 2002; FRY, 2002), estética (FISCHLER, 1995; SANT’ANNA, 2001; GOLDENBERG e RAMOS, 2002), sexo e

gênero (SHIEBINGER, 1987; BOURDIEU, 1999), são mais do que atributos naturais, uma vez que estão implicados em uma complexa rede sócio-cultural classificatória (FLORES-PEREIRA, 2010, p. 4).

Há também a linha de pensamento que segue a premissa do poder, o corpo sócio-político, no qual se preocupam com as relações de força e controle que uma sociedade empenha sobre os corpos (FLORES-PEREIRA, 2010). “É uma linha de estudo que busca conhecer e politizar o processo de construção e socialização dos corpos que, por sua vez, ocorre no sentido de atender às necessidades do grupo sócio-cultural no qual se inserem” (FLORES-PEREIRA, 2010, p.4). Um estudo que focaliza essas questões, são as pesquisas de Michel Foucault, como por exemplo sua obra *Vigiar e Punir* publicado em 1975, ao qual aborda os processos de regulação, vigilância e controle do corpo, nas suas mais diferentes atividades, nomeando assim, como corpos dóceis, entendido de acordo com o autor, como aquele que pode ser dominado e aprimorado (FOUCAULT, 1987).

Entretanto, ao realizar a leitura dessas perspectivas de estudos e suas pesquisas, compreendi que o corpo ainda é considerado de certo modo um objeto, “um objeto social” diria Flores-Pereira (2010, p. 5), uma vez que consideram que o social é que se sobressai sobre o corpo, não ressaltando o seu potencial (FLORES-PEREIRA, 2010). Desta forma, apesar de inferir o corpo em seus estudos a disciplina da Antropologia do corpo ainda se constituía com a dicotomia corpo e mente (FLORES-PEREIRA, 2010).

O estudo do corpo para além de um objeto biológico, se procedeu de forma mais profunda na Fenomenologia, em que procurou quebrar com a referência do corpo separado da mente (FLORES-PEREIRA, 2010). Buscava-se a construção de um Antropologia “com” o corpo, e não “do” corpo, tornando-o assim o ator principal do estudo para a construção da sociedade (FLORES-PEREIRA, 2010). O corpo passa a ser considerado um corpo-pessoa (FLORES-PEREIRA, 2010).

Csordas (2008) quando aborda o seu trabalho com o corpo no processo de cura das religiões, apresenta essa perspectiva de criar um paradigma da corporeidade, não exclusivamente particular, mas paralelo à antropologia simbólica e interpretativa (QUEIROZ; ALMEIDA; WIGGERS, 2016), ao qual se encaminha para uma antropologia fenomenológica (CSORDAS, 2008). O autor acreditava que por intermédio desse paradigma seria possível compreender o estudo da cultura, assim como do “eu” (CSORDAS, 1988),

O quadro 1 resume os estudos de desenvolvimento do corpo pelas Ciências Sociais, apresentados por Flores-Pereira (2010).

QUADRO 1: Quatro Linhas de Estudo do Corpo nas Ciências Sociais

Linha de estudos do corpo nas ciências sociais	Pressuposto de realidade (ontologia)	Argumento Teórico	Teorias do conhecimento (epistemologia)	Trabalhos de Referência
Corpo sócio-Simbólico	O que a sociedade faz com o corpo = corpo objeto	O corpo é um símbolo para se pensar as relações entre natureza, sociedade e cultura.	Funcionalismo, Estruturalismo e Simbolismo.	HERTZ (1980); FARMER (1988); ACHUTTI (1995); LEAL (1995); LOCK (1996); LE BETRON (2002b); MAUSS (2003).
Corpo sócio-hierarquizado	O que a sociedade faz com o corpo = corpo objeto	O corpo é um símbolo para se problematizar as relações hierárquicas da sociedade.	Simbolismo e Pós-Estruturalismo	SCHIEBINGER (1987); FISCHLER (1995); BOURDIEU (1999); SANT'ANNA (2001); FARIAS (2002); FRY (2002); GOLDENBERG e RAMOS (2002).
Corpo sócio-político	O que a sociedade faz com o corpo = corpo objeto	O corpo é construído e socializado em conformidade com a ordem política e social.	Pós-Estruturalismo	FOUCAULT (1988, 2002, 2004).
Corpo pessoa (<i>embodiment</i>)	O que o corpo faz para a sociedade = corpo pessoa	O corpo é um agente capaz de construir a história e a cultura do espaço onde habita, pois, o corpo é parte constitutiva da própria pessoa.	Fenomenologia	CSORDAS (1988, 1994); CROSSLEY (1995); VÍCTORA (1997); ALVES e RABELO (1998); RABELO e ALVES (2001); MERLEAU-PONTY (2004, 2005).

Fonte: Elaborado por Flores-Pereira (2010)

É com essa linha de pensamento, o corpo *embodiment* (FLORES-PEREIRA, 2007; CSORDAS, 1988), que estou realizando a minha pesquisa. Ainda não há nos estudos brasileiros uma concordância para a adaptação do nome à língua portuguesa, alguns utilizam a terminologia “corporeidade” (ALVEZ; RABELO, 1998), outros também consideram como “filosofia da encarnação” (RABELO; ALVEZ, 2001). Mas em meu trabalho, me inspirei em Flores-Pereira (2007; 2010) pelo qual faz uso da

nomenclatura *embodiment*, e que como apoio a palavra “incorporar” (FLORES-PEREIRA, 2007; DALE, 2001; CSORDAS, 2008).

O corpo-pessoa, *embodiment*, compreende o estudo do corpo estudado não mais pela sua representação, mas sim de seu ponto de vista vivido e incorporado (*embodied*) (FLORES-PEREIRA, 2007). O corpo nesse sentido, de acordo com Csordas (2008), deixa de ser um objeto da cultura, e passa a se tornar um sujeito da cultura, não mais entendido por seus símbolos e significados, mas pela própria experiência, assim como por todas representações reflexivas que essa pessoa compreende e se relaciona com a sociedade (CSORDAS, 2008; CSORDAS, 1988).

Em linhas gerais Flores-Pereira (2010, p. 131) define o *embodiment* como:

[...] a experiência imediata (corporal) que se tem com o mundo que é histórica e culturalmente anterior aos seus sujeitos [...]. Nessa perspectiva do *embodiment*, o corpo não é mais um objeto da cultura, mas, sim, seu principal ator, ou seja, a cultura não mais é vista como algo que se inscreve no corpo e, sim, como alguma coisa que se cria a partir dele.

Portanto, o corpo-pessoa (*embodiment*), em uma ótica de incorporado (*embodied*), é sujeito de uma capacidade de revelar uma experiência do mundo incorporado, assim como reproduzido (FLORES-PEREIRA, 2010). Ele é o “ponto de partida produtivo para analisar a cultura e o sujeito (CSORDAS, p. 145, 2008). Nesse sentido, o corpo é “dinâmico, mutável e fronteiriço, não um objeto puro” (DORIS, 2012, p. 47). Ele é capaz de ser compreendido, como um caminho comum entre o físico, o simbólico e o sociológico (DORIS, 2012).

Pretendo dessa forma, contribuir teoricamente para esse campo de estudos a partir das proposições de Michel de Certeau. Esse autor já tem sido considerado como uma das referências como citei anteriormente, para o estudo das práticas nos Estudos Organizacionais. Assim como possui estudos ligados ao corpo, e dessa forma na próxima seção apresento as considerações do autor para o campo, sendo assim a minha principal referência.

2.5 O CORPO-PESSOA PRATICADO PARA MICHEL DE CERTEAU

O corpo, para Michel de Certeau, é trabalhado em conjunto com seus entendimentos das práticas e com os conceitos de espaços e lugar (REZENDE; OLIVEIRA; ADORNO; 2017), no qual Certeau (2002), enfatiza a ação do corpo frente as práticas sociais, no qual ele não é um ator passivo, mas um agente na vida cotidiana (CERTEAU, 2002).

Certeau (1998) em sua análise sobre o corpo revela que o buscava em todos os lugares, entretanto não encontrava ele por inteiro, mas somente fragmentos (cabeças, pés, braços) e gestos (maneiras de comer, balançar a cabeça), aos quais se articulavam entre si (CERTEAU, 1998). Essa afirmação é confirmada pelo autor segundo o fato de o corpo ser místico, logo, uma simbolização sociohistórica que contém os atributos de cada grupo e se estabelece como um cenário das ações de uma sociedade – suas maneiras de comunicação, comportamentos –, nas palavras de Certeau (1998):

[...] cada sociedade tem ‘seu’ corpo, assim como sua língua, constituída por um sistema mais ou menos refinado de escolha dentre inumeráveis possibilidades fonéticas, léxicas e sintáticas. Tal como a língua, este corpo está submetido a uma gestão social. Obedece a regras, rituais de interação, representações cotidianas. Tem igualmente seus excessos relativos a essas regras.

Dentro dessa compreensão, o corpo é capaz de reproduzir uma multiplicidade de variações e improvisações, um corpo fugidio e disseminado, assim como também pode ser controlado (CERTEAU, 2002). O corpo sustenta performances sociais constituídos por ações do cotidiano (MORI; BUARQUE, 2016).

Certeau (1998) aborda que na mutação histórica da escrita, ao qual o poder escriturístico passou a definir o código socioeconômico, assim como criou uma hierarquização social que privilegiava os que possuíam a capacidade da escrita e dominavam os que não detinham tamanha honra, o corpo passou a ser um novo método de linguagem, de certa forma um pergaminho humano em que passou a ser controlado sob a lei da escritura (CERTEAU, 1998). Ou ainda nas palavras de Buchanan (2000), uma máquina de escrever feita sobre o corpo (BUCHANAN, 2000).

“Não há direito que não se escreva sobre os corpos. Ele domina o corpo” (CERTEAU, 1998, p. 231). Dessa forma os corpos passaram a produzir o texto de uma lei, que foram marcados por intermédio de instrumentos de escarificação, tatuagem ou mesmo o cassetete e algemas de um policial. Certeau (1998, p. 231) irá dizer em seus estudos que: “Esses instrumentos compõem uma série de objetos destinados a gravar a força da lei sobre o seu súdito, tatuá-lo para fazer dele uma demonstração da regra, produzir uma ‘cópia’ que torne a norma legível. ”

Certeau (1998, p. 231) aponta que essas escritas sobre o corpo colocam o ser vivo contextualizado em um texto, significados das regras e, por outro lado, a razão ou o *logos* de uma sociedade “se faz carne” (trata-se de uma encarnação) (CERTEAU, 1998, p. 231). Sendo os corpos, a história de um advento em que se encontram “embalados em um texto”. (BUCHANAN, 2000).

Assim como o corpo para a medicina, em que este pode ser modificado, moldado, reestruturado por partes do corpo ortopédicos, fios, máquinas, o corpo é reparado, educado para seus fins, o corpo também pode ser definido e interpretado pela escritura de um texto sobre os corpos pela encarnação de um saber (CERTEAU, 1998). Estabilidade da instrumentação, um desejo de dar voz, matéria, ‘corpo’ para suas linguagens, como uma cartografia de comportamentos corporais, transformando assim o corpo físico em um corpo social e produzindo uma sociedade sobre pedaços dos corpos (CERTEAU, 1998, p. 233).

Por conseguinte, Certeau (1998, p. 233), observa a mudança desse corpo no decorrer da história, agora um corpo social, que após ter sido apenas um membro com pernas, braços, órgãos de uma completude, se torna um corpo de uma totalidade “com suas enfermidades, seus equilíbrios, desvios e anormalidades próprios”, um elemento singular da sociedade (CERTEAU, 1998). E dessa forma se torna importante obter conhecimento no que diz respeito aos movimentos que os corpos praticam, como suas vozes escondidas, que permitem compreender o processo de espacialização desses corpos (REZENDE; OLIVEIRA; ADORNO, 2017), pois “o corpo social “fala” em citações, em fragmentos de frases, em tonalidades de “palavras”, em ruídos de coisas (CERTEAU, 1998, p. 257).

Nesse entendimento, da mesma forma que as práticas produzem “estratégias” de poder e força e as “táticas”, práticas de resistência frente a elas, os corpos também seguem

esse caminho de ação, uma vez que o ato de estar em movimento com o corpo, implica colocá-lo em ação de reprodução de medidas estratégicas ou incorporamente de práticas táticas, diante do cotidiano imposto (REZENDE; OLIVEIRA; ADORNO, 2017). O corpo produz sons que se tornam palavras no cotidiano, ruídos se tornam ações, “reminiscências de corpos plantados na linguagem ordinária e balizando-a, como pedrinhas brancas na floresta dos signos (CERTEAU, 1998, p. 258), logo, uma história dos corpos contadas sobre os corpos. Buchanan (2000) define essas vozes que Certeau (1998) menciona, como sendo o choro do corpo, expresso sem ser preciso uma articulação de palavras (BUCHANAN, 2000).

Certeau (1998, p. 258) afirma que existem todas essas vozes dos corpos sobre a sociedade:

Existem em toda parte essas ressonâncias de corpo tocado, como “gemidos” e ruídos de amor, gritos que vão quebrando o texto que farão proliferar em torno de si, lapsos enunciados. São os análogos linguísticos da ereção, ou de dores sem nome, ou das lágrimas: vozes sem línguas, enunciações que fluem do corpo que se lembra, opaco, quando não dispõe mais do espaço oferecido pela voz do outro ao dizer amoroso ou endividado, Gritos e lágrimas: afásica enunciação daquilo que sobrevém sem que se saiba de onde (de que obscura dívida ou escritura do corpo), sem que se saiba como, sem a voz do outro, se poderia dizer isto.

Em vista disso, compreendo e reconheço as marcas deixadas sobre o corpo, assim como e, principalmente, o seu papel ativo na sociedade, o corpo é um contador de histórias e dessa forma um corpo capaz de se proteger e criar seu espaço (CERTEAU, 1998). Para Michel de Certeau, discutir sobre a dimensão dos corpos é compreender as espacialidades produzidas pelos praticantes, e dessa forma “recolocar o corpo “em ação” no espaço social (REZENDE; OLIVEIRA; ADORNO, 2017, p. 41).

Ao falarmos sobre o corpo, contemplamos as diferentes leis escritas sobre estes corpos, aos quais Figueiredo e Cavedon (2015) discutem que o corpo produzido transmite as marcas deixadas pelas relações entre as práticas, lugares e espaços. De acordo com Mauss (2003) em seu livro “Técnicas corporais”, ao elaborar categorias de análise para seu estudo, o autor privilegiou a categoria gênero. Para Mauss (2003) existe uma

sociedade dos homens e uma sociedade das mulheres e para tanto, distintas técnicas corporais ou mesmo práticas para cada uma delas (MAUSS, 2003). A prática de fechar a mão em punho é um diferencial notado pelo autor (MAUSS, 2003). O homem tende a fechar o punho com o polegar para fora, entretanto, a mulher o coloca para dentro. Mauss (2003) entende essa ação como uma educação que foi dada para cada sociedade de homem e mulher, mas que ao ensinar a mulher colocar o polegar para fora, esta teria dificuldade, uma vez que não foi ensinada dessa forma (MAUSS, 2003). O mesmo se refere ao soco de ambos sexos, sendo o da mulher frouxo (MAUSS, 2003). E ao interpretar essa ação da mulher, durante tempos, foi se enquadrando-a na categoria do sexo frágil, corpo fraco nas palavras de Certeau (1998).

Dessa forma, o gênero é um dos campos ao qual a produção e a assimilação de diferenças sociais podem ser compreendidas, e assim o poder de dominação do saber (MAUSS, 2003). A mulher é assim emoldurada em uma condição secundária de trabalhadora e membro de uma família, e o homem a fonte de saber e renda primária (MAUSS, 2003). Sendo este, um cenário construído historicamente e sendo o corpo uma fonte histórica de saberes, valores e poderes. (LUCAS; HOFF, 2008).

Não obstante, compreendo que o corpo não é fixo, ele tem a capacidade de se mover. Exemplificando com o corpo da mulher, tendo este o seu lugar de fala como frágil, é capaz de fazer uso de suas práticas táticas do fraco e assim buscar formas de caminhar pela sociedade dos homens e assim estabelecer novos espaços e práticas estratégicas (CERTEAU, 1998). Como “chefe de uma organização” ou “chefe de uma construção civil”, com uma formação educacional nessa especialidade. Este corpo deixa de ser dominado e passa a constituir um lugar de resistência frente ao que é imposto no dia a dia, no cotidiano (CERTEAU, 1998).

Assim como o corpo pode ser classificado em gênero, este também pode ser hierarquizado. Durkheim e Mauss (1990) entendem que existem os que dominam, os que são dominados e os independentes de si (DURKHEIM; MAUSS, 1990). Os autores não veem a classificação e hierarquização como natural e espontânea, mas sim como um vínculo criado no social. Flores-Pereira (2007, p. 60) discute que:

O processo classificatório dessa forma, refere-se ao modo que ele afeta a sensibilidade social, pois, mais do que uma ação intelectual, os

vínculos que unem os seres são vínculos sociais, e as lógicas são, em certo sentido, relações domésticas e afetivas.

De acordo com Flores-Pereira (2007) o estudo do corpo hierarquizado/classificado transmite a ideia de que o corpo cria símbolos – pelo gênero, cor, sexo, ornamentos, entre outros – e que esses símbolos possibilita a classificação dos corpos em torno de cada grupo social ao qual pertence (FLORES-PEREIRA, 2007). Logo o corpo é capaz de praticar o espaço e dessa forma contornar os obstáculos, encontrando estratégias ou mesmo táticas que lhes permitem formar a sua identidade (DOSSE, 2004).

Sendo assim, é possível compreender uma aproximação do entendimento de Certeau (2008) sobre o corpo com as discussões de corpo-pessoa de Csordas (2008). Para Csordas (2008) o corpo-pessoa é um sujeito com capacidade de revelar nossas experiências com um mundo incorporado, onde se articula o físico, o simbólico e o sociológico (CSORDAS, 2008). Por isso, o corpo é onde as experiências da vida cotidiana são produzidas, reproduzidas e vivenciadas, além de ser o local onde práticas estratégicas, táticas, lugares e espaços se encontram para constituir a dimensão vivida da vida (CSORDAS, 2008).

Por isso, considerando as organizações como espaços praticados, o corpo se torna um importante fenômeno sociocultural a ser compreendido nesse contexto, por ser essa materialidade das experiências da vida cotidiana na qual efetivamente existimos no mundo (CERTEAU, 1998)

É com essa visão que compreendo a relação do corpo-pessoa praticado com a organização. Dessa forma, com a visão de uma organização configurada pela inter-relação das práticas e a articulação desta com sua materialidade, nesse estudo se configurando a partir do corpo. E, nessa perspectiva, a organização é algo que acontece a partir da experiência de nossos corpos.

Sendo assim, ao considerar que as práticas produzem as organizações, é possível compreender que o corpo se constitui como um local das práticas de organização, pois é um espaço estrategicamente apropriado e taticamente espacializado na constituição das organizações. Para o desenvolvimento desta proposição teórica, apresento a seguir um breve relato de como o meu campo foi construído, sendo este um campo religioso, cristão e católico.

2. 6 PRATICANDO O CATOLICISMO NEOPENTECOSTAL

Os diversos temas que cercam os estudos teóricos no campo das organizações e administração abrangeram e ainda abrangem uma variedade de eventos e acontecimentos estudados nas mais diferentes linhas de conhecimento (FLAUSINO, et al, 2018). Entretanto, por mais que a religião seja um estudo considerado pertinente para todos os campos da sociedade e economia, são poucas as pesquisas que buscam o enfoque religioso, sendo assim um tema negligenciado por pesquisadores organizacionais até então (FLAUSINO et al, 2018). Apenas no começo do século XXI que a religião como tema de estudo, passou a ganhar uma maior visibilidade nessa área de conhecimento (FLAUSINO et al, 2018; FEITOSA, 2015; RODRIGUES 2015; SILVA, 2008; WACHHOLZ, 2011; TEIXEIRA, 2005).

Os estudos nessa área passaram a discutir a busca pelo sentido do indivíduo, assim como para o mundo que o rodeia, sua vida, relações sociais e morte (RODRIGUES, 2015). De acordo com Rodrigues (2015), a religião auxilia na compreensão da vida humana, por intermédio de seus ideais éticos e concepções, aos quais influenciam nas relações dos indivíduos com a sociedade e direcionam os seus comportamentos e atitudes (RODRIGUES, 2015). Bourdieu (1991) também afirma que a religião contribui para a construção de princípios de compreensão do mundo, impondo assim, sobre o indivíduo, práticas e um modo de vida estruturado sobre seus firmamentos (BOURDIEU, 1991).

Flausino et al. (2018), por exemplo, realizou um estudo com gestores praticantes da religião espírita para identificar se as suas crenças influenciavam na sua maneira de gerir a organização (FLAUSINO et al., 2018). Diante de entrevistas o autor pode identificar que os princípios da religião estão sim expressos no modo de pensar dos gestores, ao qual consideram as práticas espíritas como um modelo de vida, seja na questão de manter um bom relacionamento dentro do trabalho, valores e morais cristãs, ou a tentativa de sempre se colocar no lugar do outro (FLAUSINO et al., 2018). Nas falas dos entrevistados as suas boas ações estão voltadas para um plano maior, como que se estivessem sendo bons na terra estariam garantindo a sua salvação, assim como a sua próxima encarnação de acordo com a religião espírita. Dessa forma Flausino et al., (2018)

concluíram que amor, caridade e respeito ao próximo, fazem parte do roteiro de vida e trabalho dos gestores entrevistado (FLAUSINO et al., 2018).

Nessa perspectiva, Stuart Mill (2006 *apud* Rodrigues, 2015) apresenta a ideia de que a religião auxilia diversas necessidades éticas provendo perspectivas e princípios maiores do que os que são discutidos e concretizados no cotidiano humano (STUART MILL, 2006 *apud* RODRIGUES, 2015). Sendo assim, a religião é importante para a sociedade e influência as relações sociais direcionando seus caminhos e comportamentos (RODRIGUES, 2015). Nesse ponto de vista, a religião é como uma forma de determinar os comportamentos e ações das pessoas, fazendo com que assim, muitos se vinculem a alguma religião (RODRIGUES, 2015), e cada denominação religiosa contém inúmeras práticas, crenças e ritos que conduzem seus fiéis dentro de princípios norteadores de fé e de moral (RODRIGUES, 2015).

A origem da palavra religião advém do latim *religio*, ao qual “re” significa de novo e “ligio” significa obrigação, reverência (RODRIGUES, 2015). Dessa forma a religião está ligada a questões sagradas e práticas. Durkheim (1989) discute que a religião é uma espécie de reflexão sobretudo o que a ciência não consegue explicar, sendo um mistério para a sociedade que pede uma explicação. E nesse sentido se insere em um sistema de dogmas, crenças e rituais, que direciona a humanidade com a sua espiritualidade e valores morais (DURKHEIM, 1989).

Geertz (2008) argumenta que falar de uma “perspectiva religiosa” é falar de uma entre outras, como a “perspectiva científica”, por exemplo, sendo a perspectiva uma maneira de ver o mundo, “é uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo (GEERTZ, 2008, p. 81). Dessa forma, na compreensão de Durkheim (1989), quando o indivíduo não consegue uma explicação dada pela perspectiva científica (DURKHEIM, 1989), do senso comum ou história, ele busca a interpretação religiosa, uma vez que este advém de um caráter ético mais especial (GEERTZ, 2008).

O senso comum é um modo de ver o mundo confortado pela aceitação de como ele é, seguido de um desejo de conquistar e dominar esse mundo para que seja dirigido conforme os seus propósitos (GEERTZ, 2008). Geertz (2008) cita como um exemplo o monte Everest, ao qual está em seu lugar, não foi colocado e nem criado humanamente, apenas está lá, e o que basta fazer para as pessoas conquistá-lo ou dominá-lo é tentar subir

nele, como um propósito pessoal (GEERTZ, 2008). A perspectiva científica se difere no “dado”, uma vez que é este que desaparece e surge no lugar as dúvidas, as pesquisas, a suspensão do motivo pragmático para a colocação da observação, um aprendizado do mundo pelo olhar científico das formas, relações e comprovações (GEERTZ, 2008).

A perspectiva religiosa se torna diferente do senso comum uma vez que seus princípios vão além da vida cotidiana para uma compreensão mais ampla (GEERTZ, 2008), e a sua preocupação não está em agir sobre estas realidades para controlá-las conforme seus desejos, mas, sim, em aceitá-las, por intermédio da fé (GEERTZ, 2008). A visão religiosa se difere da científica ao questionar as realidades da vida cotidiana, não por meio de dúvidas e hipóteses, mas seguindo um caminho para tornar essas realidades verdades maiores e certas, não hipotéticas, “em vez de desligamento, sua palavra de ordem é compromisso, em vez de análise, o encontro” (GEERTZ, 2008, p. 82). A perspectiva religiosa busca o “verdadeiramente real”, e suas atividades simbólicas, como seus ritos, crenças e práticas do sistema cultural se direcionam para produzir e intensificar e tornar inviolável revelações que procurem discordar das suas experiências (GEERTZ, 2008). “A essência da ação religiosa constitui, de um ponto de vista analítico, imbuir um certo complexo específico de símbolos – da metafísica que formulam e do estilo de vida que recomendam – de uma autoridade persuasiva” (GEERTZ, 2008, p. 82).

Foram muitas as disciplinas que passaram a estudar a religião – psicologia, sociologia, teologia e até a biologia -, cada um com seus respectivos focos de interesse (ELLER, 2018). Como por exemplo, a psicologia com os fenômenos e processos “mentais” do interior humano, e a biologia enfatizando os traços físicos e a importância do cérebro. (ELLER, 2018). Já o estudo antropológico da religião buscou se distinguir dos demais estudos, procurando oferecer o que os outros estudos não ofereciam (ELLER, 2018) seguindo suas próprias questões, suas perspectivas específicas e a prática de seu próprio método de estudo (ELLER, 2018). Isto posto, faço uso do estudo antropológico da religião, ao qual reconheço como práticas que direcionam os comportamentos humanos.

Sendo a antropologia a ciência da diversidade dos seres humanos, com seus corpos e comportamentos, a antropologia da religião se tornou a investigação da diversidade científica das religiões humanas (ELLER, 2018). Com suas características específicas de estudo, a antropologia buscou estar aberto as diversas abordagens a respeito da religião,

entretanto desenvolveu os seus próprios estudos, estando eles centrados no conceito de cultura, ideias, comportamentos, sentimentos e produtos que são características apreendidas e compartilhadas dentro de qualquer sociedade particular (ELLER, 2018).

Dessa forma a religião como um campo de estudo para a antropologia das religiões é um conjunto de crenças, rituais e práticas que determinam a maneira de os indivíduos visualizarem o mundo, a sociedade e/ou a comunidade (ELLER, 2018). Para os antropólogos, a religião é reconhecida como a conservação e transmissão de conhecimentos e valores culturais. Sendo nesse sentido, uma reflexão sobre a humanidade e sobre a cultura, que buscam compreender como o ser humano foi e continua sendo visto por ele mesmo (ELLER, 2018).

Para tanto, muitos antropólogos buscaram definições para a religião (ELLER, 2018). Entre eles, Eller (2018, p.) cita a definição de James Frazer (1958) como sendo “uma propiciação ou conciliação de forças superiores ao homem que se acredita que dirigem e controlam o curso da natureza e a vida humana”. Paul Radin (1957 *apud* ELLER, 2018, p.) apresenta o seu entendimento da religião como sendo constituída em duas partes:

A primeira consiste num sentimento facilmente definível, senão precisamente específico; e a segunda consiste em certos atos, costumes, crenças e concepções associadas a este sentimento. A crença mais inextricavelmente ligada ao sentimento específico é uma crença em espíritos exteriores ao homem, concebidos como mais poderosos do que o homem e que controlam todos os elementos da vida aos quais ele atribui a maior importância.

E uma das definições mais citadas (ELLER, 2018) sendo a de Geertz (2008, p. 67) ao qual compreende a religião como:

(1) Um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral, e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as (5) disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Para o autor, a importância da religião para um antropólogo:

Está na capacidade de servir, tanto para o indivíduo como para um grupo, de um lado como fonte de concepções gerais, embora diferentes de mundo, de si próprio e das relações entre elas – seu modelo da atitude – e de outro, das disposições “mentais” enraizadas, mas nem por isso distintas – seu modelo para a atitude. A partir dessas funções culturais fluem, por sua vez, funções social e psicológica (GEERTZ, 2008, p. 90)

Nesse sentido os conceitos religiosos devem ser abrangentes e não somente definições estruturadas em um específico contexto, mas uma que seja capaz de fornecer de modos gerais ideias significativas que deem forma as diversas crenças e experiências intelectuais, emocionais e morais (GEERTZ, 2008). As práticas religiosas são muito mais que o polimento de um grupo, mas são formas de conhecer esse grupo, não sendo apenas interpretações dos processos sociais e psicológicos de uma determinada cultura, “e neste caso seriam filósofos, não religiosos (GEERTZ, 2008, p. 90)”, mas são os moldes da sociedade (GEERTZ, 2008). Para o autor a visão religiosa é uma forma de construir o mundo (GEERTZ, 2008), e direcionar os caminhos dos indivíduos (FLAUSINO, 2018).

Eller (2018) afirma que definir o conceito de religião e o seu modo de estudar é notoriamente difícil e todos os entendimentos encontrados tem o seu valor, entretanto nenhuma definição sozinha é a mais adequada, muitos menos “verdadeira” em uma escala geral, uma vez que a maneira que é definido o conceito de religião está determinando o que aceitamos como religião (ELLER, 2018). Os antropólogos em seus estudos chegaram assim a conclusão de que a própria religião é um conceito específico de cada cultura, é a ideia, a emoção, o ritual e a instituição (ELLER, 2018). Cada sociedade possui as suas diferentes práticas religiosas que direcionam os seus caminhos e comportamentos, dessa forma não existe apenas um modelo de religião a seguir e definir como universal (ELLER, 2018).

São diversas as religiões existentes pelo mundo com suas mais diferentes práticas dogmáticas (RODRIGUES, 2015). Entre essas religiões está o Cristianismo, com seus 2,18 bilhões de pessoas no mundo que a seguem, e estando dentro deste quantitativo as vertentes tradições cristãs, como a católica sendo 51,4% da população mundial, a evangélica sendo 36%, e os ortodoxos 12,6% da população (CNBB, 2017). No Brasil, segundo dados do IBGE (2017), o percentual de cristãos no Brasil é cerca de 86,8%,

sendo a maioria cristãos afiliados nas mais diversas igrejas, sendo 64,6% católicos e 22,2% evangélicos.

Deste modo, o meu estudo foi constituído dentro de um campo que se vincula a religião Cristã, sendo esta monoteísta, logo, centrada na vida e ensinamentos de Jesus Cristo (WACHHOLZ, 2011). O cristianismo surgiu na Palestina, uma região que foi conquistada pelos Romanos em 64 a.C. e foi incorporada a Judéia em 40 a.C., fazendo com que assim recaísse o governo da região para Herodes Antipas, que governou a Galiléia (CASTOLDI, 2014). E, de acordo com a tradição bíblica, seria nessa região que nasceria Jesus Cristo (CASTOLDI, 2014). Nos relatos bíblicos, é expressada a crença na profecia de que seria enviado o filho de Deus para salvar seu povo (JOÃO 3,14; ATOS DOS APÓSTOLOS 3,26; GÁLATAS 4,4; 1JOÃO 4,9; 1JOÃO 4,10; 1JOÃO 4,14).

Os cristãos creem assim em Jesus Cristo (CASTOLDI, 2014). Jesus nasceu do ventre da Virgem Maria, sendo Maria esposa de José, mas que teve a sua gravidez concedida pela graça do espírito santo (CASTOLDI, 2014). Foi batizado aos 30 anos pelas mãos de João Batista e a partir desse momento passou a transmitir a respeito da igualdade entre os indivíduos, assim como o amor e perdão pelo seu próximo (CASTOLDI, 2014), Jesus Cristo realizou muitos milagres, de acordo com os escritos e com a tradição oral cristã, e evangelizou por muitos cantos (CASTOLDI, 2014). Revelou-se como o Messias enviado dos céus para salvar os filhos de Deus, para os seus discípulos mais íntimos – dozes homens que passaram a caminhar ao lado de Jesus - (CASTOLDI, 2014), entretanto apesar de ter aceitado ser então chamado de Messias pelos seus discípulos, somente permitiu que fosse revelado aos demais depois da sua morte, uma vez que Jesus não era aceito pelas autoridades do governo (CASTOLDI, 2014), ao qual foi condenado à crucificação, mas ressuscitou ao terceiro dia e apareceu aos seus discípulos (CASTOLDI, 2014). Dessa forma por mais que Jesus tenha voltado para o céu junto a direita de Deus Pai, Ele deixou seus ensinamentos e a “ordem” para seus discípulos revelarem a boa nova da sua vinda, e dessa forma os apóstolos de Cristo passaram os ensinamentos do cristianismo para o mundo (CASTOLDI, 2014). Para o cristianismo a Bíblia é o livro sagrado, sendo dividido entre o Antigo Testamento – vida antes de Cristo – e o Novo Testamento – a partir do nascimento de Cristo - (CASTOLDI, 2014). E na Bíblia está contida todas práticas e tradições cristãs (CASTOLDI, 2014).

O cristianismo como campo de estudo é compreendido juntamente na antropologia da religião (ELLER, 2018). A religião cristã chegou a muitos lugares pelos seus colonizadores e assim fez o cristianismo (ELLER, 2018). Os colonizadores Europeus por exemplo, acreditavam que o cristianismo era a religião moderna que tornaria a sociedade mais avançada e os indivíduos dela seriam mais desenvolvidos (ELLER, 2018). Eller (2018) ainda argumenta que a difusão do cristianismo, dessa forma, não pode deixar de estar relacionada com os processos culturais (ELLER, 2018). O colonialismo sempre que foi introduzido nos lugares provocou mudanças, assim como a dominação dos processos políticos e econômicos e juntamente, a religião, ao qual implicou na mudança de hábitos culturais como o vestuário, a linguagem, o matrimônio e até as questões de gênero (ELLER, 2018).

Todas as mudanças que foram implantados nos mais diferentes lugares por seus colonizadores não somente as doutrinas, práticas e rituais religiosos, transmitiam o significado de que aquilo era verdadeiro e bom para a sociedade (ELLER, 2018). Com efeito, os antropólogos que buscaram esses estudos notaram que grande parte do conhecimento cultural e religioso que era implantado nas sociedades se dava também de forma implícita e informal, sendo introduzidas pelas pequenas coisas feitas durante o dia a dia (ELLER, 2018), Jean Comaroff (1985 *apud* Eller, 2018) chamou essas práticas de “sinais e estruturas da vida cotidiana”.

Dessa forma criaram um processo de missionação para realizar mudanças nestes sinais e estruturas, como uma reforma do mundano (ELLER, 2018). As missionações foram iniciativas de projetos religiosos para a difusão de credos e confissões (ELLER, 2018). Os missionários coloniais passaram assim a examinar as diferentes culturas nas quais as práticas europeias cristãs haviam sido fixadas sendo na mente e no corpo dos indivíduos (ELLER, 2018). Nos seus trajetos encontraram práticas mundanas como o vestuário e as práticas domésticas que eram cristianizadores (ELLER, 2018).

As vestes continham o significado de não apenas cobrir-se da nudez, mas também de ensinar aos habitantes locais qual o traje “apropriado”, uma vez que para os colonizadores as roupas antigas eram velhas e não serviam e passaram assim transmitir o sentimento de vergonha e orgulho para mudar os seus vestuários e assim implementar o comportamento ocidental/cristão (ELLER, 2018). Isto posto, as mulheres deveriam cobrir-se recatadamente, sem mostrar certas partes do corpo, e serem senhoras do lar,

aonde estariam costurando e servindo, estabelecendo assim uma diferença de gênero (ELLER, 2018). E, nesse entendimento, os colonizadores estrangeiros não estavam somente trazendo uma nova religião, mas, também, as suas práticas e maneiras de construir e dominar o mundo (ELLER, 2018).

No Brasil, desde a colonização em 1500 o catolicismo foi imposto como religião oficial do país em detrimento das práticas religiosas locais dos indígenas (WACHHOLZ, 2011). O termo catolicismo se originou do grego *katolikos*, que significa “universal”, e é entendido como uma experiência do cristianismo pelos seguidores que compartilham as práticas da igreja de Roma – primeira igreja católica do mundo – (RODRIGUES, 2015). Os fiéis da igreja católica consideram Jesus Cristo como o Filho de Deus e o Messias e Salvador do mundo (RODRIGUES, 2015). O seu maior representante na terra é o Papa, sendo este o Bispo da cidade de Roma, na Itália, ao qual mantém residência no Vaticano e é sucessor do apóstolo Pedro (MATEUS 16:18), que foi propriamente designado por Jesus Cristo para edificar a Sua igreja (MATEUS 16:18). Dessa forma o Papa se encontra no mais alto patamar da hierarquia católica, sendo ele o detentor legítimo de toda autoridade católica na terra (RODRIGUES, 2015).

As doutrinas que a igreja segue é um conjunto de crenças que estão relativamente ligadas a vida de Deus com o “homem” e o mundo (RODRIGUES, 2015). Utilizamos o termo homem, pois este ainda é utilizado como conceito de compreensão da existência humana em diferentes religiões cristãs. Podemos citar o dogma da Santíssima Trindade, ao qual se crê em Deus como uno – não existe outro Deus – e trino que é três pessoas em um só Deus – Pai, Filho e o Espírito Santo – (RODRIGUES, 2015). É defendido também a crença da vida após a morte, a existência do céu, paraíso, purgatório e o inferno, sendo estes os diferentes lugares que passa depois da vida na Terra. E para que seja alcançado o paraíso no céu ao lado de Deus, é ensinado na igreja a viver os ensinamentos de Jesus Cristo, que nos ensinou quando esteve na Terra, como a vivência do amor, fé, caridade e perdão (RODRIGUES, 2015).

O catolicismo no Brasil é plural e heterogêneo, logo com diversas vertentes de experiências vividas (WACHHOLZ, 2011), sendo assim um campo religioso diversificado (TEIXEIRA, 2005), capaz de se adaptar e ajustar frente a novas situações, nas palavras de Teixeira (2005, p. 16 *apud* Brandão, 2004, p. 282): “quando observada de perto, vemos

como ela se abre e se permite diversificar, de modo, a oferecer, em seu interior, quase todos os estilos de crença e prática da fé existentes também fora do catolicismo ”.

Donald Pollock (*apud* Eller, 2018) discorre que os primeiros atos cristão/católicos que aconteceram no Brasil foram através da colonização dos povos Tupi e Guarani (FIGURA 1) que entraram em contato com os Sacerdotes Jesuítas Europeus no ano de 1589. Os sacerdotes buscavam refúgios para se esconderem de soldados, comerciantes e portugueses que estavam a sua busca e os indígenas ofereceram rituais em troca de proteção contra os colonizadores (ELLER, 2018). Os Sirionos, outro povo indígena, também aceitaram o contato com cristão por motivos semelhantes, não queriam as doutrinas cristãs, mas sim as relações sociais e culturais com eles (ELLER, 2018). Já os Kraho foram um povo que resistiram muito, uma vez que eram contra suas práticas religiosas e culturais, entretanto aceitaram algumas práticas do catolicismo, como o batismo e o patrocínio ritual – padrinhos -, uma vez que eram semelhantes as suas práticas (ELLER, 2018).

FIGURA 1: Escravizado indígena Tupinambá é batizado por um padre Jesuíta



Fonte: Eller (2018)

Os missionários procuraram assim impor seus projetos religiosos, por intermédio da educação, escola, política e trabalho (ELLER, 2018). A missão acabou sendo “bem-sucedida”, entretanto por se tratar de comunidades nativas do país, que seguiam antes as suas próprias práticas, acabou se tornando um universo cultural e religioso duplo, em que seguiam as suas tradições, mas também frequentavam os projetos implementados pelos missionários, nesse sentido, as crenças locais – espíritos das florestas, feiticeiros -, não eram plenamente substituídas pelas crenças cristãs (ELLER, 2018).

É preciso considerar que esse processo de aproximação das religiões das populações locais no país e os colonizadores foi mediado por meio de relações de poder. O exercício da força ocorria não somente por meio simbólico com a obrigatoriedade da incorporação de rituais, mas da própria punição dos corpos dos indígenas com a realização do batismo ou mesmo até a morte por não aceitação do cristianismo. Sendo assim, é possível considerar a religião como prática de dominação em sistemas coloniais.

Além dos indígenas, as populações africanas que foram trazidas para o Brasil também foram obrigadas a praticar a religião cristã. Ao chegar ao país, após serem capturadas em diversas localidades da África, como negro escravizado era “batizado” com um nome europeu, de forma que a religião se constituísse como um marco de rompimento com suas raízes culturais.

Calcula-se que a quantidade de africanos escravizados que foram trazidos para o território brasileiro entre os séculos XVI e XIX, somam em torno de 10 a 20 milhões, que passaram a contribuir para o “desenvolvimento” da cultura brasileira (RIBEIRO, 2017). Para que os negros africanos fossem aceitos pelos nativos brasileiros, assim como que para que estes compreendessem a dominação cultural europeia sobre estes povos, foram desenvolvidas ideologias cristãs que justificassem seus atos (RIBEIRO, 2017). Estas ideologias cristãs buscavam apresentar os africanos como uma raça inferior e assim instaurou-se uma ideologia racista contra estes povos, em que foram ignorados os seus próprios valores culturais (RIBEIRO, 2017).

De acordo com Ribeiro (2017), os religiosos do período colonial se fundamentaram por intermédio de falsos princípios bíblicos, teológicos e filosóficos, para escravizarem os africanos, uma vez que os indígenas se encontravam quase extintos, devido o processo de colonização europeia no país, e fizeram uso das interpretações da bíblia para que os cristãos da época se tranquilizassem e compreendessem que a

escravidão se encontrava na bíblia e não precisavam ter o peso do pecado (RIBEIRO, 2017). E, dessa forma, toda violência e atrocidades que foram cometidas pela população branca europeia contra os escravizados africanos eram bíblicamente explicados (RIBEIRO, 2017). Nas suas percepções filosóficas da época, advindas do filósofo grego Aristóteles - que viveu em uma sociedade escravista -, acreditava-se que algumas pessoas haviam nascido para servir e outras para serem servidas, e assim alguns para serem senhores e outros para serem escravos (RIBEIRO, 2017).

A interpretação bíblica que os colonizadores buscavam justificar seus atos se encontra no livro de Gênesis 9:20-29, ao qual, Noé, um profeta de Deus, nesta passagem é contado que este teria se embebedado e caído bêbado e nu em sua tenda, em que foi encontrado assim por seu filho Cão que acabou contando para seus irmãos o que viu, e quando seu pai ficou sabendo amaldiçoou Cão, dizendo que ele seria para sempre servo das pessoas (GÊNESIS, 9:20-29). Nesse sentido os religiosos compreendiam que os descendentes de Cão eram predestinados a serem servos e escravos, e dessa forma os que defendiam o racismo, proclamavam que os negros eram filhos de Cão (RIBEIRO, 2017).

Os religiosos cristãos e católicos da época colonial ainda enfatizavam que o continente africano era demoníaco, e que sua população desde a nascença era condenada ao fogo eterno do inferno (RIBEIRO, 2017). Desse modo, o processo de escravidão era legitimado sobre a prerrogativa de uma possível salvação, sendo que, somente poderia ser salvo e livre da condenação ao inferno, se o africano fosse trazido para o país como escravo, e assim, poderiam ter contatos com o cristianismo, ouvir as pregações religiosas dos portugueses e serem batizados (RIBEIRO, 2017).

Essa dominação cultural dos preceitos religiosos fez com que se instaurasse a instituição da intolerância religiosa, que passou assim a ser construída histórica e culturalmente, por uso de violência física e simbólica (RIBEIRO, 2017). Os negros africanos deveriam ter seus valores culturais negados e esquecidos para que a cultura nativa não fosse questionada e permanecesse como era (RIBEIRO, 2017). É com base nesse processo sociohistórico que as religiões de matrizes africanas são criminalizadas na sociedade brasileira.

Conflitos religiosos também ocorrem entre cristãos, porém a partir de outra dinâmica. Um dos maiores rompimentos que aconteceu no campo do cristianismo foi o surgimento de Igrejas pentecostais, por volta do ano de 1906, além da Reforma

Protestante, principalmente nas regiões em que o catolicismo era monopolizado por um grupo (ELLER, 2018). O pentecostalismo é uma parte do cristianismo que se baseiam sobre os dons do carisma ou espírito santo, sendo este dom manifestado nas formas de falar em línguas estranhas, a profecia, a cura e a libertação pela fé (ELLER, 2018), eles pregam a crença do poder do Espírito Santo que ocorreu no dia de Pentecostes (ATOS DOS APÓSTOLOS, 2: 1-4), com os dons concedidos pelo Espírito e o carisma manifestado por intermédio de gestos corporais (WACHHOLZ, 2011).

O movimento pentecostal ganhou força nas igrejas do Chile, China, Inglaterra, Índia, Noruega, por volta do ano de 1907, por intermédio de missões internacionais. No Brasil o movimento chegou por volta de 1908 (ELLER, 2018). Uma das principais características do movimento pentecostal está em sua estrutura organizacional e as dimensões de gênero (ELLER, 2018). Eles são frequentemente formados por pequenos grupos de igrejas independentes (ELLER, 2018). Qualquer pessoa pode iniciar um grupo, assim sendo geralmente conhecidos como empresários religiosos (ELLER, 2018), e é notável, nesse sentido, como a liderança masculina é a que mais prevalece, mesmo eles promovendo atitudes conservadores em relação ao sexo, e as pessoas que compõem esses grupos são na sua maioria mulheres, ocupando 75% do espaço (ELLER, 2018). Seja na China, África ou América Latina, as mulheres acreditam que possuem maiores dons do espírito e são nas igrejas pentecostais que elas podem fazer uso dos seus dons (ELLER, 2018).

Outra característica do pentecostalismo é a sua relação com a cultura tradicional e o passado, em que estes promovem uma ruptura com tais práticas (ELLER, 2018). De acordo com Joel Robbins (2003, *apud* ELLER, 2018), o pentecostalismo abrange inúmeras práticas e discursos destinados a romper com o passado, sendo para criar ou eliminar as disjunções, assim como condena às vidas e culturas passadas e os demônios que podem ter sido transpassados de geração em geração (ELLER, 2018).

A força do movimento pentecostal foi tão grande que evidenciou sinais de desenvolvimento de diferentes formas de organização, uma vez que grupos pequenos acabaram crescendo e se tornando congregações grandes e assim alteraram suas crenças e práticas para algo mais carismático, ao qual começaram a ser denominados como neopentecostais (ELLER, 2018). Hefner (2013 *apud* ELLER, 2018) afirma que essas igrejas neopentecostais são mais modernas, fazendo o uso habilidosamente da mídia

social para a divulgação de seus cultos religiosos (HEFENER, 2013 *apud* ELLER, 2018). São igrejas que nasceram do pentecostalismo a partir do ano de 1970, sendo conhecidos também como carismáticos. Os neopentecostais ou carismáticos dão ênfase nos louvores e não se fundamentam completamente nos estudos teólogos, ou seja, não são estáticos às doutrinas (WACHHOLZ, 2011).

Na igreja católica brasileira o primeiro grupo que seguiu a vertente pentecostal, foi a Renovação Carismática Católica (RCC) (FEITOSA, 2015). A RCC é um movimento da igreja católica que surgiu nos Estados Unidos no ano de 1960 (FEITOSA, 2015). Essa vertente prega diferentes vivências de espiritualidade que moldam a vida dos cristãos que decidem segui-la. (WACHHOLZ, 2011; FEITOSA, 2015). A RCC surgiu em um momento que se buscava uma abertura para renovar as práticas da igreja, apresentando assim uma narrativa de ruptura com o que era considerado como tradicionalismo da igreja católica (FEITOSA, 2015). As propostas da RCC buscavam a retomada das emoções com o ser sagrado, dentro de uma prática religiosa mais fervorosa, animada por cânticos, danças e expressões corporais (FEITOSA, 2015).

A RCC apresenta como doutrina o seguimento da bíblia, os ensinamentos da igreja católica, assim como seus dogmas – crença na intercessão de Santos e de Nossa Senhora, mãe de Jesus – (FEITOSA, 2015). Eles realizam grupos de oração em que se constituem com as práticas de louvor e adoração ao Deus santíssimo, músicas de louvor, assim como pregações do evangelho e palestras de cura e libertação (FEITOSA, 2015). No Brasil a RCC se originou na cidade de Campinas/SP, pelos padres Haroldo Joseph Rahm e Eduardo Dougherty, desde então a sua expansão se tornou grande e rápida pelo País e foi se alastrando como uma nova “onda” religiosa, com suas próprias práticas e ideais.

Deste modo, no próximo capítulo demonstro como realizei uma pesquisa etnográfica em uma comunidade religiosa, cristã e católica de vertente neopentecostal, com o objetivo de compreender como suas práticas de organização são incorporadas pelos sujeitos sociais que participam dessa organização.

3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Com o objetivo de compreender como as práticas de organização de uma comunidade cristã religiosa são incorporadas pelos sujeitos sociais que participam dessa

organização, a minha dissertação é a realização de um estudo etnográfico. A etnografia foi inicialmente desenvolvida sob o âmbito da antropologia, sendo, posteriormente, incorporada ao campo dos estudos organizacionais por intermédios de diversas pesquisas (REZENDE, et al., 2018; OLIVEIRA; CAVEDON, 2013; FIGUEIREDO E CAVEDON, 2015; FLORES-PEREIRA, 2007). Cavedon (2014) define a etnografia como um método de pesquisa em que o pesquisador estuda um determinado grupo em seu ambiente natural durante um período de tempo, em que primeiramente estará apenas observando e adiante se inserindo aos poucos no cotidiano das pessoas que compõe o campo. Clifford (2011, p.36) define a etnografia como: “a construção de um mundo comum de significados, a partir de estilos intuitivos de sentimento, percepção e inferências”.

Para tanto, realizar um estudo etnográfico requer do pesquisador um engajamento prático e de experiência com o campo de estudo (MAGNANI, 2009). Em que este entrará em contato com um cotidiano diferente do seu e passará a compartilhar desse cotidiano, mas não com a intenção de uma permanência definitiva com os pesquisados, mas para estabelecer uma relação de troca em que estará comparando o campo com a sua teoria de estudo. Com a pretensão de assim adquirir um conhecimento diferente e até novo (MAGNANI, 2009). Dessa forma, a etnografia dispõe do pesquisador um trabalho paciente e contínuo, até que encontre um significado para os seus fragmentos. Clifford (2011) expõe os fragmentos como pistas, gestos, sentidos que são percebidos e posteriormente desenvolvido sobre eles interpretações estáveis.

Por conseguinte, para se acostumar com essa nova realidade, é preciso que o pesquisador faça um deslocamento das práticas do seu cotidiano, para assim poder “viver” e “sentir” o campo, estando assim aberto as experiências que poderá passar e tornar mais viva sua coleta de materiais (CAVEDON, 2014). Diante disso, a pesquisa de campo etnográfica consiste em estudar o outro, para assim conhecê-lo, estando revestido de alteridade e humildade. (ROCHA; ECKERT, 2008). E, de acordo, com Cavedon (2014), pelas pesquisas se tratarem de sociedades complexas e modernas, é preciso que o pesquisador passe a “estranhar o familiar” para assim absorver o campo com novos olhos. A autora ainda complementa dizendo:

Por mais que se apresente, de certo modo, distante da realidade do pesquisador, ainda assim, o campo a ser investigado faz parte da mesma cidade, do mesmo estado, por exemplo, o etnógrafo habita, da sociedade ocidental, da qual ele participa. Eis o esforço a ser

despendido. Treinar o olhar para ver o que se apresenta, e não aquilo que estamos acostumados a enxergar. As aparências enganam. Os comportamentos, muitas vezes, assemelham-se, mas seus significados podem ser totalmente diferentes (CAVEDON, 2014, p.70).

Diante desse argumento, a pesquisa etnográfica demanda “olhar” e uma “escuta” mais concentrada na realização do estudo para ultrapassar as barreiras que a etnografia em uma sociedade complexa impõe, e assim incorporar o que acontece no campo e ao que torna possível o seu envolvimento (CAVEDON, 2014). E dessa forma o método etnográfico possibilita que o pesquisador faça uma nova leitura do seu campo de estudo, tornando visível fragmentos que até então não eram considerados, ou eram estranhos ao pesquisador (MAGNANI, 2009).

A escolha pelo método etnográfico se deu porque, como proponho um estudo das práticas de organização sobre o corpo, assim como uma vivência dessa incorporação das práticas em meu próprio corpo, o método etnográfico é o mais recorrente pelos pesquisadores dos estudos organizacionais com essa mesma temática (SINCLAIR, 2005; FLORES-PEREIRA, DAVEL, CAVEDON, 2008; ROSA, BRITO, 2010; DORIS, 2012; OLIVEIRA, 2017; FIGUEIREDO; CAVEDON, 2015).

Para a coleta do meu material empírico fiz uso da observação participante, ao qual é uma técnica de pesquisa etnográfica definida quase que universalmente como a principal da antropologia cultural (DEWALT; DEWALT, 2011), mas foi no século XX e XXI que essa técnica passou a adentrar outros campos e tornou-se uma particularidade comum nos estudos qualitativos, desse modo, pesquisa em sociologia, educação e enfermagem, por exemplo, passaram a fazer uso desse método (DEWALT, DEWALT, 2011) para os pesquisadores alcançarem uma maior compreensão sobre os resultados de suas pesquisas.

Bronislaw Malinowski é reconhecido como o criador da sistematização científica da observação participante (DEWALT; DEWALT, 2011). Ao realizar sua pesquisa sobre os sistemas de trocas econômicas dos nativos da Ilha Trobiand do Pacífico Sul, percebeu que apenas ficar observando o grupo de longe, fazer algumas perguntas e não interagir com os nativos, não estava lhe concedendo muitos dados, com isso decidiu começar a viver com eles, fazendo parte do seu dia a dia, e assim ao invés de dedicar seu estudo em

um objetivo específico antecipadamente estabelecido, procurou observar as interações e atividades cotidianas dos nativos, em uma busca do que o campo poderia lhe apresentar (DEWALT; DEWALT, 2011).

Dessa forma a minha principal técnica de coleta de materiais empíricos foi a observação participante, uma vez que, de acordo com Clifford (2011), a observação participante auxilia no contínuo vaivém entre o “interior” e o “exterior” dos acontecimentos do campo, “de um lado, captando o sentido das ocorrências e gestos específicos, através da empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em um contexto mais amplo” (CLIFFORD, 2011, p. 33). Fazendo com que fragmentos simples, ganhem significados mais profundos dentro de uma estrutura.

Ao fazer uso da observação participante, algumas ferramentas que os pesquisadores etnógrafos fizeram uso em suas pesquisas (MALINOWSKI, 1987; FLORES-PEREIRA 2007; ALCADIPANI, 2011; DORIS, 2012; REZENDE, OLIVEIRA, ADORNO, 2014), me auxiliam na coleta de material empírico quando estava em campo, “Caderno de notas de campo”, assim como na compreensão das informações levantadas quando estou fora da Comunidade, “Diário de campo”.

As anotações que eu fazia em campo eram por intermédio do celular, uma vez que era uma forma mais discreta para não chamar a atenção e deixar as pessoas com vergonha e inseguras de conversar comigo (CAVEDON, 2014). Essas anotações me auxiliaram a não esquecer pontos importantes que encontrei no campo, principalmente em relação ao corpo dos sujeitos da comunidade, uma vez que recordar falas não é muito difícil, entretanto lembrar de gestos, posturas, ornamentos e artefatos é mais complicado, ainda por ser em um ambiente com muitas pessoas circulando. Compartilho do pensamento de Flores-Pereira (2007) ao dizer que como o seu ponto principal no campo era o corpo, fazia uso de várias técnicas em seu caderno de notas de campo para lhe auxiliar na transcrição para o diário de campo e ademais para a pesquisa, como por exemplo o desenho (FLORES-PEREIRA, 2007).

Ao chegar em minha casa ou um ambiente que não era o meu campo, pegava minhas anotações e transcrevia para meu diário de campo. O diário de campo era a ferramenta na qual utilizei para transcrever as minhas visitas ao campo, no qual fazia anotações de como foi minha experiência naquele dia e o que levantei sobre o campo,

mas sobretudo o que eu como pesquisadora e ser humano estava sentindo desde o momento em que me preparava para visitar e participar do campo, até o momento em que estava sozinha e poderia escrever. Nesses momentos, fazia uso dos ensinamentos de Malinowski (1987) para a criação dos diários de campo, assim como da descrição densa de Geertz (1989), no qual seguindo as anotações do caderno de notas, esclareço que muitas dessas anotações sendo apenas uma palavra para se referir ao que desejo me aprofundar, então dessa forma podia me recordar do que foi visto no campo e me chamou a atenção e discorrer sobre o acontecimento, assim como minhas dúvidas e inquietações que surgiram naquela minha nova rotina (FLORES-PEREIRA, 2007).

Em meu diário de campo também está contido todos os medos, receios, preconceitos, principalmente os que surgiram em meus primeiros dias de campo, que ao me deparar com a animação e adoração dos sujeitos da comunidade. Isto posto, o presente estudo foi realizado com uma comunidade cristã católica brasileira, fundada no ano de 2003, com a liderança de André e sua esposa Raquel. Inicialmente, a comunidade residia com sua sede na cidade de Curitiba, sendo sua sede, posteriormente, alterada para a cidade de Jandaia do Sul/PR, por questões financeiras de custeio das atividades. A organização se fundamentou pelos princípios da RCC que, segundo Lacerda (2006), citando Boff (2000), seriam práticas como a fé vivida entendida como experiência, o destaque da oração, a busca pela transformação pessoal, a valorização dos sentimentos, e o centrismo na igreja.

A comunidade é formada por células que são grupos de oração nas casas e que, de acordo com o Papa Francisco (2015), se constituem em maior parte por missionários da comunidade que consideram terem sido “chamados” para irem ao encontro com todas as pessoas, para anunciar o evangelho de Deus, sendo exigido que estes escutem acima de tudo a voz do Espírito Santo e ajudem a todas comunidades paroquiais tornarem-se uma família. As células então buscavam, e ainda buscam, evangelizar nas casas, mas, também, estar como presente com as pessoas que estão participando dos momentos de oração. Diante desse crescimento das células, foi se formando a comunidade e, com isso, o grupo de oração no qual participei, que poderia ser descrito como uma união de todas as células e também daquelas que não participavam das células.

No total, atualmente, são 250 células em todo Brasil, e estruturado com membros da comunidade vida, que são os missionários que decidiram entregar suas vidas para a

comunidade e à missão, e com isso vivem pelo país evangelizando e vivendo nas casas de missões, assim como pelos membros da comunidade aliança, que são as pessoas que tem suas próprias vidas e com isso seus trabalhos, mas que ainda vivem conforme os princípios que norteiam à comunidade.

Com o crescimento da comunidade, ministérios foram se formando para as práticas de evangelização não se tornarem apenas a oração por meio da pregação em palavras. Os ministérios da organização se dividem em ministério de canto, que é a banda da comunidade, no qual o evangelho é proclamado por meio da música; ministério do evangelho, que são as células realizadas nas casas das pessoas; ministério da criatividade, em que materiais da comunidade são criados, como Cds, camisetas e imagens com trechos das músicas; ministério da dança, no qual a oração é passada por meio da dança, conduzida pelo movimento dos corpos; ministério mirim, para que desde pequenos as crianças possam despertar a adoração por Deus; ministério do teatro, em que pelo teatro a oração é transmitida para as pessoas; e o ministério da cura, onde se ocorre a intercessão pela cura e libertação.

Atualmente a comunidade exerce atividade como os encontros semanais de oração e pregação da palavra; visitas missionárias às escolas, asilos e casas; projetos de ensino de dança; confecção de camisetas, cd's e alimentos (doces, salgados); e apresentações das bandas da comunidade em diversas cidades.

A minha primeira entrada ao campo se deu em março de 2018, por intermédio da realização de um trabalho para cumprimentos de créditos de uma disciplina do mestrado, em que foi solicitado que escrevêssemos um relato etnográfico de como determinado grupo social habitava e vivenciava os espaços nas cidades. Foi complicado o proceder da pesquisa no início, entretanto me lembrei da comunidade, de como ela foi chegando e ganhando espaço na nossa cidade e me aguçou a curiosidade para conhecer a forma de viver deles.

Desta forma, entrei em contato com uma conhecida, Talita. Talita era uma cliente amiga que frequentava o salão de beleza que eu trabalhava e enquanto eu geralmente fazia a sua manicure, conversávamos, e em meio a essas conversas ela me contava da célula que participava, sendo esta da comunidade. Talita assim, me informou sobre os encontros da comunidade, me passando via um aplicativo de comunicação, uma imagem contendo o local e horário dos encontros, que eram, realizados às segundas-feiras, 19:30h, no salão

paroquial de Jandaia do Sul/PR. Talita ficou sendo a minha informante-chave, ou seja, a pessoa a me auxiliar nos primeiros caminhos para dentro do campo (ROCHA; ECKERT, 2008). E com isso em um dia cheguei da minha aula em Maringá/PR, e decidi conhecer meu campo.

Seguindo estes procedimentos da pesquisa, fiz o meu contato com a comunidade. Meu primeiro pensamento era chegar ao campo, sentar na última fileira e no meio do que estivesse acontecendo eu sairia sem ninguém me notar (NOTAS DE CAMPO, 2018), uma vez que estaria apenas observando o campo, como Cavedon (2014) apontou, ou nas palavras de Rocha e Eckert (2008), fazendo minhas saídas exploratórias de questionamento da realidade vivida. Entretanto, ao chegar ao local me deparei com pessoas na entrada recebendo quem chegasse, e ao entrar logo vieram me abraçando, perguntando o meu nome e se era a primeira vez que estaria participando:

As pessoas da comunidade são muito receptivas, me acolheram tão bem, uma vez que eu estava sozinha e me sentia fora de lugar, mas elas fizeram eu me sentir bem. Ao me levarem para dentro explicaram que estava tendo uma “festinha”, logo todo o lugar se encontrava com mesas e pessoas sentadas em volta, foi quando pensei “e agora, não tenho ninguém, como a Talita não me avisou sobre isso”, mas como fiquei sem graça de sair, acabei me sentando em uma mesa isolada e no mesmo instante comecei a mandar mensagens para algumas amigas se elas poderiam vir ficar comigo, inclusive para Talita que não se encontrava no lugar. Ao que ninguém me respondeu. Comecei a criar métodos de sair, mas antes de isso acontecer, uma menina chegou perto de mim e perguntou se eu estava esperando alguém ou ficaria sozinha, porque se fosse, poderia sentar com ela e suas amigas. (...) Mesmo tendo sentados com as meninas, ainda me senti fora de lugar e acabei arrumando uma desculpa e saindo de lá mais cedo (DIÁRIO DE CAMPO, MARÇO, 2018).

Na semana seguinte, eu retornei e me deparei com o encontro “normal”, as pessoas ainda recebendo na entrada, mas, ao entrar, havia cadeiras no centro do espaço e um palco no canto para os missionários (NOTAS DE CAMPO, 2018). Foi assim a primeira vez que participei de um encontro em que estivessem todos reunidos e comecei de fato a minha pesquisa.

Os encontros da comunidade sempre seguiram o mesmo roteiro, desde a primeira vez. Sendo o primeiro ato uma adoração em que pediam para “soltar suas vozes”, membros do corpo e louvar a Deus, seguido de uma ministração da palavra e, no final, dependendo da semana, aconteciam curas e libertações, ou mais adorações com músicas (NOTAS DE CAMPO, 2018). Entretanto, eu nunca fui a mesma nesses encontros. Para começar, eu me sentia muito retraída, preferia ficar sentada nos momentos de louvor ou de pé, com a cabeça inclinada e rezando baixinho. O meu corpo não estava aberto ao campo ainda (NOTAS DE CAMPO, 2018). E foi justamente nesses primeiros encontros que o corpo se tornou tão relevante, uma vez que eu notei como o corpo era usado para adorar, sendo com seus braços para o céu, corpo ajoelhado, voz gritante ou mesmo dançando e usando roupas e ornamentos diferentes (NOTAS DE CAMPO, 2018). Aqueles corpos da comunidade contavam uma história, ou uma lei própria deles (CERTEAU, 1998), ao mesmo tempo que eles ocupavam um lugar e criavam espaços com seus gestos (CERTEAU, 1998).

Para tanto, precisei me familiarizar com aquelas práticas corporais e fazê-las, como Clifford (2011) expôs, para compreender o meu trabalho como um encontro entre caminhos, sendo esses caminhos espaciais, como afirma Certeau (1998), e ainda corporalmente praticado. Sendo assim esses espaços da comunidade não eram determinados, mas sim construídos e para que eles pudessem ser incorporados sobre o meu corpo dependia de um envolvimento profundo e intenso meu com o campo de estudo (CLIFFORD, 2011).

E para que pudesse me acostumar com essa nova realidade, precisei fazer um deslocamento das práticas do meu cotidiano, para assim poder “viver” e “sentir” o campo, estando assim aberta as experiências que poderia passar (CAVEDON, 2014). Precisei reconsiderar meus medos e receios, como a vergonha de orar com minhas palavras pensando que as pessoas podiam estar me olhando, ou mesmo de dançar, soltar meus membros, como eu mesma observava e “achava” estranho as pessoas orando alto e andando pelo salão, imaginava que elas também poderiam estar me olhando e pensando que eu era estranha e não sabia o que estava fazendo, eu tinha muita vergonha e precisei aos poucos ir me soltando (DIÁRIO DE CAMPO, 2018), assim como deixar de me preocupar com as pessoas que estavam ao meu lado para não sentir vergonha (NOTAS DE CAMPO, 2018). Na realidade, eu precisei tornar aquele momento, meu momento com Deus e não com a comunidade, conforme era “pregado” pelo grupo (DIÁRIO DE

CAMPO, 2018). Diante disso, a pesquisa de campo etnográfica consiste em estudarmos o outro, para assim conhecê-lo e nos conhecermos também, estando revestido de alteridade e humildade. (ROCHA; ECKERT, 2008). E foi o que passei a tentar fazer em minhas próximas visitas para que passasse a “incorporar” as práticas do campo sobre meu corpo, e assim busquei fazer o mesmo que eles faziam e me abrir ao campo, sem julgamentos, apenas sentimentos (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Ainda nas minhas primeiras visitas procurei conversar com uma das mulheres que era “responsável” pelos encontros. Comentei sobre minha pesquisa, ao qual ela não me deu muita atenção e me mandou falar com Marcos, outro missionário (NOTAS DE CAMPO, 2018). Dessa forma, em abril de 2018, entrei em contato com Marcos, um dos líderes da comunidade, ao qual de acordo com Atinkson et al (2007) o acesso para as maiores informações a respeito do campo depende de como nos relacionamentos com as pessoas que exercem maior influência no ambiente de estudo (ATINKSON et al, 2007). E dessa forma via whatsapp conversamos e marcamos de nos encontrar no escritório da comunidade. Marcos me recebeu muito bem e se alegrou com a minha pesquisa e deu formalmente autorização para continuar com o estudo. E, com isso, procurei participar semanalmente dos encontros e aos poucos fui conhecendo as pessoas, principalmente as missionárias Lia, Marta e Débora que chegaram a me receber em suas casas.

A pesquisa foi realizada de março de 2018 a maio de 2019. Nesse período, por intermédio da observação participante, acompanhei os encontros da comunidade, que em fevereiro de 2019 deixou de ser às segundas-feiras na paróquia da Igreja Matriz de Jandaia do Sul/Pr e passou a ser, às terças-feiras em um galpão que a comunidade alugou e passou a ser o centro de evangelização de suas atividades (NOTAS DE CAMPO, 2018, 2019). Acompanhei também os seus caminhares pela cidade, como suas idas às missas da paróquia e as suas publicações em plataformas on-line (NOTAS DE CAMPO, 2018, 2019). E, dessa forma, passei a me tornar mais próximas delas e de seus hábitos e assim incorporar suas práticas em meu corpo, e conseqüentemente sobre o meu cotidiano.

As minhas visitas ao campo aconteciam principalmente nas segundas-feiras e, posteriormente, às terças-feiras. Os outros momentos se concentravam em visitas as casas das missionárias casadas, aos quais se encontravam mais na cidade, visto que as “solteiras” estavam quase sempre viajando. As mulheres acolhiam em suas casas que, mesmo sendo simples, eram muito acolhedoras. As conversas aconteciam normalmente,

sem ser preciso entrevistas. Elas gostavam de conversar e contar sobre suas experiências, aos quais acabavam me motivando a falar também. Contemplando essas idas ao campo, escrevi cerca de 32 diários de campo para a interpretação posterior.

Para a realização das análises destes materiais produzidos durante a pesquisa de campo, sendo estas das observações participantes proponho, conforme preconiza o método etnográfico, uma perspectiva interpretativista pautada nas articulações entre o êmico, o ético e o teórico. As minhas articulações pautadas entre o êmico, ético e teórico, se desenvolveu de acordo com a minha teoria, metodologia e sujeitos de pesquisa (ROSA; OREY, 2012).

Rosa e Orey (2012) apontam que os termos êmico, ético e teórico, também podem ser compreendidos com os conceitos de: observadores de dentro – insiders – e observadores de fora – outsiders (ROSA; OREY, 2012). Para os autores, a abordagem mais necessária para o estudo é a ética, entretanto compreender qual a visão que determinada cultura tem de si é de extrema importância, logo a abordagem êmica se torna essencial também (ROSA; OREY, 2012).

Nesse sentido, a abordagem êmica é a compreensão da cultura do grupo estudado, sendo está a cultura que foi construída por eles próprios, como seus termos, categorias e conceitos que são significativos para o grupo e que foram assim apropriados por eles (ROSA; OREY, 2012). Desse modo, o estudo êmico é a visão do eu (grupo estudado) para o nosso (minha visão) (ROSA; OREY, 2012). E o pesquisador não pode interferir e alterar a visão dos pesquisados, apenas criar subcategorias para estudar as categorias principais (ROSA; OREY, 2012).

Rosa e Orey (2012) ao citarem Vierter (2002), apontam que os dados êmicos podem ser coletados por meio de entrevistas, observação participante e histórias de vida (ROSA; OREY, 2012 *apud* VIERTLER, 2002). Além disso, para validar a abordagem êmica Rosa e Orey (2012) destacam que é por intermédio do consenso do grupo sobre as suas percepções, considerando que estas devem ser semelhantes ao que cada um acredita, estando de acordo com a cultura comum e suas características (ROSA; OREY, 2012).

Por outro lado, a abordagem ética se refere a estas subcategorias, ao quais são as interpretações da cultura estudada de acordo com as categorias de interpretação que o próprio pesquisador criou, em geral, se refere ao modo como o pesquisador compreende

as categorias observadas, sendo sim ou não, diferentes do modo como o objeto estudo visualiza e vive (ROSA; OREY, 2012).

Lett (1996) citado por Rosa e Orey (2012) apresenta que a abordagem ética são descrições e análises interpretados sob conceitos e categorias importantes, que são comum ao pesquisador (ROSA; OREY, 2012 *apud* LETT, 1996). Os dados são obtidos pelo uso de questionários, observação, considerando que os sujeitos do grupo estudado possuem conhecimentos científicos válidos, uma vez que o uso é validado em suas próprias práticas culturais (ROSA; OREY, 2012). Por fim, a validação da abordagem ética se dá pela análise lógica e empírica do estudo (ROSA; OREY, 2012).

O quadro 2 apresenta um resumo das abordagens êmica e ética discutidas por Rosa e Orey (2012).

QUADRO 02: Diferenças entre as abordagens êmica e ética

Abordagem êmica	Abordagem ética
Perspectiva nativa (internos)	Perspectiva dos observadores (externos)
Visão local (interna)	Visão global (externa)
Tradução prescritiva	Tradução descritiva
Cultural	Analítico
Estruturas mentais	Estruturas comportamentais
Transcrição cultural	Transcrição acadêmica

Fonte: Elaborado por Rosa e Orey (2012).

Por último, a abordagem teórica é a base ao qual as categorias éticas serão criadas, logo, as categorias do pesquisador deverão estar fundamentadas de acordo com uma perspectiva teórica (ROSA; OREY, 2012). Em outras palavras, a abordagem êmica representa como o grupo estudado vive e percebe a sua cultura, enquanto a abordagem ética representa como o pesquisador observa e imagina a realidade pesquisada, com base em uma abordagem fundamentalmente teórica (ROSA; OREY, 2012).

Para o desenvolvimento do argumento que o corpo se constitui como um espaço praticado organizacionalmente, pois é estrategicamente apropriado e taticamente reconstituído no cotidiano das organizações, considero, a partir da construção teórica do

trabalho e das evidências empíricas do campo, a existência de três categorias de primeira ordem os três conceitos que embasam esse estudo: cotidiano, práticas e corpo. As categorias de segunda ordem, que fazem a mediação entre essas categorias, serão desenvolvidas durante a realização das análises.

4 RESULTADOS E DISCUSSÕES DA PESQUISA

Nesta seção da minha dissertação, apresento os resultados e discussões alcançados com a pesquisa. Dessa forma retomo os argumentos teóricos apresentados anteriormente neste trabalho, em conjunto com o material coletado com o estudo etnográfico. Para tanto busquei aprofundar o corpo-pessoa, *embodiment*, e como esse corpo é representando e usado na comunidade, assim como as práticas estratégicas e táticas de Michel de Certeau (1998), são inferidas sobre estes corpos. Busquei ainda, apresentar como essas práticas foram incorporadas sobre o meu corpo e conseqüentemente impostas no meu cotidiano.

4.1 ENTRADA EM CAMPO

Nessa seção apresento como se ocorreu a minha entrada no campo de estudo, ao qual minha pesquisa foi conduzida. Discorrendo primeiramente sobre como conheci a comunidade antes de iniciar o mestrado, logo depois o meu primeiro contato com ela, ao qual decorreu da minha pesquisa e posteriormente como foi a minha experiência dentro do cotidiano da comunidade e que me permitiu construir a minha dissertação.

4.1.1 Comunidade o quê? Quem são eles? De onde vieram?

Antes de começar o mestrado eu já havia ouvido falar da comunidade católica, ela estava crescendo muito na minha cidade – Jandaia do Sul/PR - e diversas pessoas estavam passando a frequentar seu grupo de oração e células, que são os grupos de oração realizados nas casas, formado pelos missionários da comunidade que evangelizam com

os estudos bíblicos (FRANSCISCO, 2015). Eu escutava que eles eram um grupo de missionários carismáticos que se mudaram para Jandaia do Sul/PR por sentirem uma espécie de chamado para evangelizar na cidade (NOTAS DE CAMPO, 2018). Confesso que estranhava demais, e não me sentia à vontade para participar dos grupos. Existia em mim uma certa resistência frente a comunidade (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Dessa forma, a minha resistência ocorria devido a comunidade ter aparecido “do nada” na minha cidade e agirem como se a cidade pertencesse a eles e estavam fazendo algo transformador para os jovens. Eu não acreditava nessas narrativas que eu ouvia e, dessa forma, não sentia vontade de conhecer eles no início. Portanto, para não participar da comunidade eu dizia não ter tempo, estar estudando, que na próxima semana eu conheceria ou que ainda não me sentia preparada para voltar para a igreja, devido a minha fase do luto.

Isso tem relação com o que Certeau (1998) descreve sobre o cotidiano quando afirma que ele é composto pelas nossas práticas, “maneiras de fazer”, e por intermédio delas nos reapropriamos dos nossos espaços (CERTEAU, 1998). Para tanto, eu estava criando assim, microresistências frente a esse novo poder que estava sendo imposto na minha cidade e ainda sobre a minha religião, e frente a elas fazendo uso de táticas/astúcias para sobrepor essa nova realidade imposta pela comunidade, ao qual eu não queria fazer parte. Constituindo assim, as maneiras de fazer o meu cotidiano, inferindo táticas para não ser sobreposta as práticas da comunidade.

Destaco aqui a utilização dos termos de pertencimento em relação a cidade e a religião que tenho utilizado. Isso porque, conforme destaca Certeau (1998), a constituição do próprio ocorre com a constituição do lugar. Nessa cidade, eu habito, então falar sobre ela também é falar sobre a minha história. Novos jogos de apropriação desse lugar também têm relação com a apropriação sobre a minha história.

Entretanto, eles eram o “grupo do momento”, um pessoal denominado “missionários”, que se vestiam diferente – roupas largas, coloridas -, pregavam nas casas e cantavam, chamava à atenção de todos (NOTAS DE CAMPO, 2018). Observo assim, o fato de que antes da comunidade aparecer na cidade, não se falava muito de missionários, nem de uma comunidade que não fossem os grupos de orações já existentes, como a renovação católica carismática, por exemplo. Mas, uma comunidade em que as pessoas deixavam suas famílias e passavam a morar todas juntas não era algo de total

conhecimento. Entretanto ao adentrar a cidade com suas maneiras de fazer o seu cotidiano, com suas práticas de evangelização nas casas e posteriormente em seu grupo, ficou evidente como grande parte da população passaram a (re)fazer o seu cotidiano com as práticas aprendidas com a comunidade, muitos até deixavam de fazer parte dos grupos que frequentavam e passaram a constituir seu cotidiano na comunidade. Logo, como que a comunidade fez uso de suas estratégias de evangelização, para inferir nas pessoas o seu modo de orar e seus modos de construir o mundo.

Me recordo de uma prima que começou a participar das células do grupo e ela dizia que adorava, se sentia bem e acolhida com o pessoal (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Ela começou a mudar o seu cotidiano, sendo que antes ela não frequentava grupos de oração, mas passou a participar das células da comunidade, mudando assim as suas práticas e falas, uma vez que aos nos encontrarmos, nossas conversas se voltavam muito para a comunidade e de como ela estava gostando. Entretanto, um dia que a chamaram para participar de um churrasco na casa do líder da comunidade e ela aceitou, sua visão sobre a comunidade mudou (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Ela foi pensando que seria ainda mais acolhida e criaria uma amizade com o pessoal, mas acabou que o líder passou uma impressão ruim para ela, ao qual era “metido”, ou seja, não falou “oi” para ela e seu marido que estavam em sua casa, ficava só com seus amigos se fazendo o centro das atenções e se vangloriando sobre suas qualidades, e assim não dava atenção para as outras pessoas (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Depois desse dia ela parou de frequentar os encontros da comunidade e não retornou até o presente momento (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). E este fato, ao qual me foi contado na época, acabou prejudicando a minha vontade de conhecer a comunidade, uma vez que já havia uma resistência, e esta acabou se reafirmando (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Essa percepção de minha prima evidencia como o cotidiano é constituído em suas micropolíticas ou em suas políticas da vida cotidiana. Aos quais muitos só acreditam na obediência as normas, essas micropolíticas e microresistências representam como as vozes podem ser libertadas frente ao cotidiano imposto.

Em 2017 que foi justamente o ano que a comunidade estava crescendo mais dentro de Jandaia do Sul/PR, foi também o ano que conheci algumas mulheres da comunidade (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Eu trabalhava em um salão de beleza e devido aos contatos semanais, muitas amizades surgiram, e com elas a minha amizade com Talita, que por

coincidência participava dos encontros da comunidade e nas nossas conversas me contava da célula que frequentava, ao qual se define como momentos de oração e pregação da palavra da bíblia (FRANCISCO, 2015). Talita que contou que adorava os missionários, e que inclusive uma de suas primas estava se tornando uma missionária (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). E foi devido a essa amizade que conheci as missionárias, aos quais gostaram da unha da Talita e quiseram agendar um horário comigo (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Sara, Amanda e Catarina, foram as primeiras missionárias que obtive contato, embora na época eu não cursava o mestrado ainda, nos dias atuais se tornou uma fonte de material esse primeiro encontro. Naquela tarde, eu pude conhecer um pouco do funcionamento da comunidade e conhecer aquelas missionárias. Elas comentaram seus lugares de origem, sendo duas de Minas Gerais e uma de São Paulo, ao que me chamou muito a atenção, pela distância e por se estabelecerem em uma cidade tão pequena como a minha.

Em uma das nossas conversas informais, surgiu a explicação de que eles estariam mudando para Jandaia do Sul/PR devido a um “chamado” para evangelizar nessas terras. Considerando o aspecto do “chamado para evangelizar na cidade”, observei como se tornou uma constituição das práticas da comunidade esse termo, o chamado era sua maneira de fazer o cotidiano na cidade. Logo, sempre que eram questionados sobre a sua vinda para a cidade, era sempre a mesma resposta: “(...)uma missionária recebeu um chamado para evangelizar aqui (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Mas sempre me surgia uma dúvida: Como que essas pessoas deixaram de viver em cidades tão grandes e com mais recursos, e passaram a morar em minha cidade? E qual era exatamente esse chamado, porque nunca abordaram abertamente sobre ele.

Vejo esse “chamado” também relacionado com os colonizadores que apresentaram o cristianismo, visto que eles acreditavam que as mudanças culturais religiosas, como o vestuário, linguagem e maneiras de agir, seriam significantes para a sociedade evoluir (ELLER, 2018). Da mesma forma, os missionários acreditavam nessa mudança, e nos apresentaram seus modos de agir e vestir, e assim como Eller (2018) aborda que os colonizadores faziam, essas novas práticas foram sendo implantadas de modo que parecia informal, pois, eram nas pequenas coisas do dia a dia, do cotidiano das pessoas que passaram a conhecer e frequentar a comunidade, que essas mudanças

ocorriam, mas que institucionaliza e naturalizava comportamentos, a exemplo das formas como as pessoas deveriam se vestir.

Olhando hoje para este primeiro encontro, posso recordar como alguns fatos que me chamaram a atenção. Como o relacionamento amoroso de uma das mulheres, que ao decidir se juntar à comunidade, com um homem que não era da comunidade precisou ser desfeito para que ela pudesse participar de todas as atividades que lhe eram atribuídas. Ela foi apresentada a outro rapaz que fazia parte da comunidade, mas que até então estava morando em outro lugar, sendo orientado ao casal que a relação deles deveria ser lenta, estabelecendo inicialmente uma amizade. Ou ainda, o fato de não poderem trabalhar com atividades que não estivessem relacionadas à comunidade, mas se vestirem e possuírem objetos materiais de “muito bom gosto”, como roupas da moda e celulares da marca Apple – Iphone -. Fatos que eu não compreendia, e embora elas insistiram para eu participar dos seus encontros, eu ainda não consegui ser convencida a ir. E este primeiro contato com as meninas não me chamou a atenção. E o mais importante: Nem se quer ouvi elas falando de Deus!

Esses dois aspectos iniciais de minha experiência com o campo de pesquisa foram muito importantes por, justamente, evidenciar como as organizações são instituições sociais que regulam os comportamentos sociais por meio de outras formas institucionais, a exemplo dos relacionamentos amorosos ou dos objetos e artefatos que utilizamos em nosso cotidiano. Conforme destaca Certeau (1998), o cotidiano nos é imposto de diferentes formas. E, por meio destas práticas, foi possível compreender evidências sobre como esse cotidiano era imposta àquelas pessoas.

Foi somente em janeiro de 2018 que conheci de perto a comunidade. Eles estariam realizando um evento e como minha mãe gostava muito de um dos Padres que se apresentaria nessa atividade, compramos o ingresso para participar. Nesse evento que os missionários da comunidade conduziram, aconteceram shows de alguns cantores e pregações, assim como a Missa. Consegui assim, perceber como eles pareciam ser simpáticos e bem animados. Desde este dia então, passei a adquirir uma certa curiosidade em relação ao grupo, mas ainda não o suficiente para me fazer procurar os encontros semanais. Foi somente em março de 2018 que procurei a comunidade.

Em março iniciei o mestrado e como a minha orientadora conduzia uma disciplina optativa, me inscrevi para participar. A disciplina era baseada no aprendizado no método

etnográfico nos Estudos Organizacionais, e logo nos primeiros dias nossa professora nos passou uma atividade para encontrar um grupo e observar como eles se apropriavam da nossa cidade. No mesmo instante a comunidade surgiu em minha cabeça, uma vez que estava aquela comoção de todos querendo participar e relacionei a esta apropriação do espaço. E dessa forma, fiz deles o meu campo de estudo para a atividade de relato etnográfico.

O meu primeiro passo para poder começar a conhecer e participar do cotidiano e atividades da comunidade foi estabelecer um informante-chave ou minha madrinha de iniciação, como pontuam Rocha e Eckert (2008), ao qual me auxiliaria nos primeiros contatos com o campo de estudo e a inserção ao campo. E dessa forma, como Talita foi a amiga que começou a falar da comunidade para mim, considerei ela como minha informante-chave (ROCHA; ECKERT, 2008), uma vez que também me ajudou na minha entrada em campo.

Meu primeiro contato como pesquisadora se deu em um dia que o encontro estava sendo na nossa igreja matriz, por não ter outro lugar no momento. Particpei do encontro e no final resolvi procurar Mariana, porque era sempre ela que estava na animação dos encontros. Chamei ela no canto e comentei da minha pesquisa e da possibilidade de fazer com eles. Mariana, na verdade não me deu muita atenção, ficava o tempo todo olhando para os lados e percebi que ela queria ir procurar as outras pessoas, uma vez que apenas me disse para procurar Marcos e conversar com ele.

Quando conversei com Marcos, foi por via aplicativo de mensagens, ao qual nos comunicamos e agendamos um encontro no escritório da comunidade. Naquele dia expliquei sobre minha pesquisa e Marcos ficou muito feliz e falou que eu poderia prosseguir, logo depois foi me apresentando o pessoal do escritório e suas funções – contador, advogado, administrador -, no entanto, com essas pessoas do escritório eu acabei não conseguindo muito contato, por se tratar de uma parte mais financeira e jurídica da comunidade. Mas ao ter a pesquisa aceita, comecei a participar dos encontros e conhecer as outras pessoas.

A minha experiência com o cotidiano da comunidade foi sendo construída gradualmente. No início suas práticas de organização eram todas estranhas para mim, ou seja, não compreendia suas vestimentas, seus cabelos, seu cordão em volta do pescoço, ou ainda, para quê gritar tanto? Sair dançando pelo salão? Por que tantos filhos? Líder?

Pai? Eu tinha uma vontade de sair “de fininho” e voltar para o “meu cotidiano”. Tudo aquilo eram práticas carismáticas, muito mais impactantes, do que as que eu conhecia, que eram louvores cantando, mas cada um em seu lugar, dançando músicas com coreografia e pregações.

Os primeiros meses na comunidade, eu procurei participar mais dos encontros e aos poucos ir conhecendo suas práticas e comportamentos, e, principalmente, porque eu me sentia muito fechada à suas práticas, procurei ficar mais quieta. Como nesses primeiros meses eu também estava realizando a pesquisa para o relato etnográfico, o corpo ainda não era a minha base principal de estudo, então acabei não me soltando completamente para sentir o campo, como aconselha Cavedon (2014), apenas procurava observar e compreender as categorias de análise que havíamos pontuado nas aulas. Contudo, apesar de o corpo não ter sido minha categoria de análise principal, mesmo para o relato etnográfico, ele se destacou muito. O relato da minha informante-chave Talita, apresenta essa importância do corpo:

[...] Aí eu mudei muito, porque assim Cá, eu usava muita roupa curta, que mostrava muito o corpo. Eu gostava, não ligava. Era bem festeira sabe! Mas com a comunidade eu fui mudando, me deixava mal me vestir dessa forma e fui mudando aos poucos, assim como parando de ir em tantas festas. O que eles falam no encontro me faz pensar bastante nas minhas atitudes e passei a me preservar mais (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Foi somente após a apresentação desse trabalho que juntamente com minha orientadora, estabelecemos um objetivo de pesquisa e o cotidiano da comunidade como meu objeto de estudo e o corpo dos sujeitos da comunidade. Passei assim, a me enquadrar mais nas práticas e vivência da comunidade.

O fato de eu trabalhar com beleza, ajudou bastante, uma vez que entrar como pesquisadora em um grupo grande de pessoas, que possuem hábitos que são diferentes dos seus, é difícil, ao qual Rocha e Eckert (2008) esclarecem dizendo que o pesquisador entra no campo de estudo com costumes e práticas diferentes dos seus, e precisa assim então, buscar estar aberto a esses novos hábitos para encontrar uma interação com seu objeto de estudo (ROCHA; ECKERT, 2008). E quando comecei a participar dos encontros da comunidade e conhecer o pessoal, me sentia muito intimidada por eles

Eles são muito acolhedores, mas ainda assim me sinto intimidada. Não sei se é por causa do estilo deles – roupas diferentes -, carisma ou a autoconfiança tão alta. Mas de repente passei a sentir que eles pertencem à minha cidade e igreja, mais do que eu (DIÁRIO DE CAMPO, MAIO, 2018).

Nesse sentido, ser do ramo da beleza me auxiliou, porque as primeiras missionárias que fizeram as unhas comigo me reconheceram e me apresentaram para outras mulheres, aos quais desejaram fazer agendamentos de unha também, e ao realizar os procedimentos, o contato me permitiu criar uma amizade com elas e aos poucos ir quebrando essa intimidação e me inserindo na comunidade, uma vez que elas estavam grávidas, e pediam para eu ir em suas casas.

Ser do ramo da beleza me proporcionou ainda um olhar mais atento ao corpo, uma vez que ao trabalhar com transformações, seja pela pintura de uma unha ou alisamento de um cabelo, resulta na modificação do corpo para um requisito de beleza. Em paralelo com a compreensão de Flores-Pereira (2010), sendo o corpo não mais um objeto ao qual se inscreve a cultura, esse corpo que trabalhei durante muito tempo no salão de beleza era um corpo capaz de produzir culturas, logo era a partir dele que alguém conseguiria modificar-se para seguir as tendências de beleza, por exemplo, a cor de um esmalte, ou corte de cabelo. Então por intermédio dessa incorporação das tendências, é revelado para a sociedade as experiências vividas dessa pessoa (FLORES-PEREIRA, 2010), sendo assim, o corpo o “ponto de partida produtivo para analisar a cultura e o sujeito (CSORDAS, p. 145, 2008). Sendo ele, dinâmico e mutável, e ainda capaz de ser estudado como uma relação física e simbólica (DORIS, 2012).

Contextualizando, mesmo antes de iniciar a minha pesquisa com um grupo religioso, era notável quanta influência dois outros grupos exerciam dentro da igreja (DIÁRIO DE CAMPO, 2019). De certa forma, classifico suas práticas como sendo estratégicas (CERTEAU, 1998), uma vez que era possível reconhecer o poder que eles detinham, ou mesmo suas relações e manipulações de força (CERTEAU, 1998) em determinados pontos da igreja, logo sofria influência sobre as relações sociais e procurava direcionar os comportamentos da igreja (RODRIGUES, 2015), como quem cantaria nas

missas de domingo ou nas missas de datas importantes que acontecem em um ginásio que abrange mais pessoas ou quem coordenaria os encontros da igreja, sendo eles de jovens ou para os casais (NOTAS DE CAMPO, 2018).

Nessa linha de pensamento, quando a comunidade católica surgiu na cidade, foi impactante para esses outros grupos, visto que desde o início as pessoas começaram a participar de seus encontros e eles por intermédio de suas práticas, aos quais eu classifico como sendo táticas (CERTEAU, 1998), foram ganhando o seu espaço na cidade.

As suas práticas táticas (CERTEAU, 1998), não exerciam poder na igreja, e ainda nem continham um lugar próprio (CERTEAU, 1998), uma vez que começaram a alugar estruturas para a realização de seus encontros, aos quais nem sempre ocorriam no mesmo local. Dessa forma eles passaram a atuar no “lugar do outro” (CERTEAU, 1998), dos outros grupos religiosos, e suas práticas passaram a ser como afirma Certeau (1998), golpes no campo do inimigo. Entretanto, ainda com essa perspectiva das práticas táticas de Certeau (1998), a comunidade católica também detém a característica de astúcia, uma vez que desde o começo estiveram atentos para as oportunidades para alcançar seus objetivos dentro do poder estratégico (CERTEAU, 1998).

Observei que os seus primeiros “golpes” para atuar no campo dos outros grupos religiosos, começaram com suas células, em que eles diretamente perguntavam para as pessoas se elas queriam que realizassem um encontro em suas casas (DIÁRIO DE CAMPO, 2019). Uma cliente que frequentava o meu salão de beleza, chegou a me relatar em uma conversa informal essa “investida” do grupo:

Foi bem quando eles começaram a aparecer na cidade, eles foram na minha loja e perguntaram se eu não queria que fizessem uma oração ali. Concordamos, oração nunca é demais – risos -, logo depois perguntaram se não queriam que fizessem uma célula na nossa casa, que aconteceria toda semana. Eu gostei deles, mas meu marido ficou meio assim, porque já queriam ir na nossa casa, sem nos conhecer e além disso, somos donos da loja, nossos horários para chegar em casa nem sempre era os mesmos todo dia, não conseguiria firmar um compromisso assim (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

Logo, a comunidade foi conquistando seu espaço por intermédio do seu caminhar pela cidade (CERTEAU, 1998), começando pelas células e logo os encontros estavam acontecendo no auditório da cidade, posteriormente no salão paroquial da igreja e finalmente em seu próprio lugar, sendo oficialmente o seu centro de evangelização (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Compreendi que as suas táticas são uma resistência frente ao que está imposto na igreja de Jandaia do Sul/PR (CERTEAU, 1998) e não apenas como a vontade de conquistar o seu espaço, uma vez que a igreja da cidade, assim como as pessoas que frequentam, são formais, foram “educadas” com princípios bíblicos básicos. (ELLER, 2018). Aos quais ir na igreja e realizar os rituais da missa da forma mais silenciosa possível seria o ideal, ou seja, não gostavam das práticas de adoração agitadas, como a oração em voz alta, ou mesmo as músicas mais animadas (DIÁRIO DE CAMPO, 2019) características dos grupos carismáticos/pentecostais, sendo eles uma parte do cristianismo que se baseia nas manifestações dos dons do espírito santo, com as práticas de louvor e adoração ao Santíssimo (ELLER, 2018). Logo, observei que a comunidade católica queria impor suas práticas de resistências sobre as formalidades existentes (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

Naquele cotidiano cristão católico, a igreja matriz era o sujeito de poder como Certeau (1998) classifica, aos quais dominava o ambiente com suas leis e normas, sobre um padrão formal de oração. E, ao chegar na cidade a comunidade foi inserida sobre aquele cotidiano, ao qual, logo foi percebido pelas suas práticas de organização, que não eram conforme eles viviam. Sendo assim, passaram a fazer uso de suas maneiras de fazer seu cotidiano para inferir táticas de subversão sobre o cotidiano que a igreja matriz havia constituído. E assim, construiram “golpe por golpe” no campo do inimigo (CERTEAU, 1998), o seu espaço, com suas práticas de organização cotidianas.

Ir à missa, não era apenas seguir a padronização dos atos católicos, mas sim fazê-los com sentimentos:

Eu fui à missa hoje, domingo, cheguei e sentei em um banco com meus pais, e logo depois sentou um casal ao meu lado, logo observei que eram da comunidade, por causa de suas roupas diferentes, cabelo bem enrolado e cordão ao redor do pescoço. Fiquei até animada por estar sentado com eles e na missa notei como eles fazem algumas coisas

diferentes. Em algumas músicas eles não apenas cantavam, mas faziam gestos com suas mãos, gestos de adoração. No momento do sacramento da comunhão, eles ficavam muito tempo ajoelhados e oravam muito com sussurros. Eu achei interessante e quis aprender a ser como eles, eu sentia um sentimento ali naquela missa, mais do que uma “obrigação” (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Comecei assim, a observar como eles usavam o corpo deles para adoração e até mesmo, apresentação da comunidade – com roupas e acessórios -, e fui dispendo mais meu próprio corpo à essas dinâmicas (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Evidenciando assim que a partir daquele momento que meu corpo passou a viver aquele cotidiano, a comunidade não era mais o lado fraco e dominado, mas sim o sujeito de querer e poder, com suas práticas estratégicas.

Outro aspecto importante é como a cidade de Jandaia do Sul/PR encara a comunidade. Compreendi esta como sendo para a cidade, a pessoa comum, murmúrio da sociedade (CERTEAU, 1998), uma vez que não compreendem o que é ser missionário, como se sustentam e porque se mudaram de seus lugares (DIÁRIO DE CAMPO, 2019). Trago um relato de uma pessoa fora da comunidade:

Mas o que, a missa deles é diferente da nossa. Para mim eles são uma igreja diferente, não são simpáticos, passam na nossa frente e nem falam um oi. Fora né, que usam umas roupas “super” estranhas (DIÁRIO DE CAMPO, 2019)

Nesse sentido, buscando a teoria de Certeau (1998) das práticas foi o que me proporcionou compreender os ruídos dessa comunidade, ou seja, a maneira deles inventarem seu cotidiano (CERTEAU, 1998). Desde então passei a frequentar todos os encontros da comunidade e sempre quando era convidada, frequentava as casas das missionárias (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Os encontros inicialmente aconteciam às segundas-feiras no auditório da cidade, posteriormente no salão paroquial da igreja São João Batista e, finalmente, passou a acontecer em um galpão que a comunidade alugou e estruturou como seu ambiente de

evangelização. Contudo, os momentos de oração continuaram os mesmos desde o início, logo sendo as maneiras de fazer de Certeau (1998) que constituem assim, o cotidiano da comunidade.

O cotidiano da comunidade é inventado pelas suas práticas diárias. Por exemplo, nas segundas-feiras eles realizam a confecções dos produtos que são comercializados, como seus terços, camisetas e bombons (NOTAS DE CAMPO, 2019). Nas terças-feiras é o dia do seu principal encontro, ao qual é escolhido uma pessoa para pregar a palavra e outras para a animação do encontro (NOTAS DE CAMPO, 2019). Nas quartas-feiras e quintas-feiras, eles realizam visitas missionárias no asilo e nas escolas. Nas sextas-feiras é o dia do seu encontro de oração e nos finais de semana é o descanso (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Aos poucos eu fui me acostumando com o grupo, assim como eles comigo. Eu chegava na comunidade e já era reconhecida, não apenas como uma pesquisadora, mas como uma pessoa para evangelizar também. As mulheres, principalmente, me abraçavam e procuravam me fazer sentir acolhida, muitas vezes comentando sobre o meu cabelo: “Que cabelo bonito! Amei a cor! O que você faz nele? (NOTAS DE CAMPO, 2018)”. Me lembro de uma missionária, nos meus primeiros dias de campo, ao qual hoje já não se encontra mais em Jandaia do Sul/PR, mas que em um dos encontros me viu sentada sozinha, esperando começar o momento de oração e sentou-se para conversar comigo:

Alice me fez sentir tão bem hoje. Eu estava com vergonha, não tinha amizade com ninguém ainda e todo mundo que chegava estava com amigos e eu sozinha. Procurei ficar observando o campo, mas mesmo assim me senti triste. Mas de repente Alice apareceu, me deu um abraço com um sorriso enorme no rosto e sentou para conversar comigo. Perguntou da minha vida, o que eu fazia, naquele momento me senti o objeto de estudo, ao invés da pesquisadora. Mas ela era tão acolhedora e amável que acabei naquele breve momento desabafando sobre a minha vida e os momentos que estava passando. Ela ficou todo o encontro comigo e ainda me apresentou para as outras meninas que foram muito amáveis também (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Sentia que a comunidade não se importava por eu ser uma pesquisadora e que aos poucos foram até se esquecendo disso, querendo que eu me tornasse uma missionária como eles, ou seja, sempre me inserindo em suas atividades e encontros. Toda vez que a comunidade fosse realizar algo diferente, como seus encontros das mulheres ou encontro de reunião com todos missionários, eles me chamavam, e enfatizavam como eu não poderia perder (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Entretanto, eu também observei que eles distanciavam aqueles que não queriam ser missionários, que buscavam a oração somente e com o tempo percebi que fui me tornando uma dessas que era distanciada, porque meu objetivo não era ser uma missionária, embora o meu corpo tenha incorporado muito de suas ações, eu não buscava ser uma missionária de vida. (DIÁRIO DE CAMPO, 2019), considerando que como pontua Magnani (2009), a minha interação com eles não era de permanência definitiva, mas uma relação de troca prática para a minha pesquisa (MAGNANI, 2009).

O meu tempo em campo se deu a maior parte diante dos encontros da comunidade, aos quais eu chegava e como salientei era recepcionada com abraços e sorrisos, ao qual Duran (1991) compreende como uma interação social, ao qual dois indivíduos compartilham uma ação conjuntamente. Logo depois eu entrava e procurava um lugar para sentar, sendo estes lugares pré-estabelecidos pelos missionários da comunidade por meio de cadeiras espalhadas pelo salão, mas que nem sempre eles se sentavam nelas. Ao qual me deparei com a arte do lugar e espaço de Certeau (1998).

Entretanto, de certa forma vejo como dentro da organização deles, não mais com todos os outros grupos religiosos envolvidos, as práticas estratégicas e táticas se recriavam (DIÁRIO DE CAMPO, 2019). Como a prática estratégica de Certeau (1998), uma vez que ao fazer a pessoa se sentir bem e querida, ela estaria sempre voltando à comunidade e quem sabe desejaria até se tornar um missionário (DIÁRIO DE CAMPO, 2019). Sendo assim uma prática de poder, de dar a si próprio a lei, assim como para as demais pessoas (CERTEAU, 1998).

Durante o tempo que eu ficava esperando começar o encontro, eu procurava observar e anotar tudo o que estava ao meu redor e como toda vez eles atrasavam para dar início, era bastante tempo de estudo sobre o campo. Nesses momentos com paciência conforme expõe Magnani (2009), me concentrava nos fragmentos do campo, que Clifford

(2011) classifica como os gestos, sentidos e práticas, sinais que poderiam ser anotados para o desenvolvimento de interpretações posteriores.

Logo o encontro iniciava com o momento de louvor, ao quais eram conduzidos por um cantor que estaria cantando músicas da comunidade (NOTAS DE CAMPO, 2018), impondo assim, mais uma vez o seu poder estratégico (CERTEAU, 1998) de inferir no sujeito as suas próprias canções. No louvor o cantor sempre pedia para que nos levantássemos e começássemos a louvar, primeiramente cantando a música e depois pedindo para louvar com suas palavras (NOTAS DE CAMPO, 2018). Foram diante dessas ações que precisei me soltar, porque quando comecei a participar da comunidade, tudo era muito estranho, as pessoas cantavam e louvavam gritando, soltando seus braços ou até mesmo andando pelo lugar. Cito um exemplo:

No momento de louvor eu fechei meus olhos e comecei a orar baixinho, mais no meu pensamento e com minhas mãos no coração. Mas quando abri meus olhos, haviam muitas pessoas com as mãos levantadas, orando alto e um rapaz que circulava pelo salão, ele dançava. Fiquei pensando como que conseguia fazer aquilo, deveria ser um entrega total para não se importar com os outros olhando (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Compreendi que a adoração era uma prática corpórea da comunidade e que para eu senti-la sobre o meu corpo eu precisaria “abrir mão” das práticas do meu cotidiano e realmente passar a viver o meu campo de estudo, como aponta Cavedon (2014). Então ao contrário de cabeça abaixada, mãos no coração e oração silenciosa, eu precisaria louvar como todos os outros, ou permitir que meu corpo buscasse essa experiência (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Logo, me permitir uma entrega mais concentrada para penetrar as barreiras do meu cotidiano para o cotidiano da comunidade (CAVEDON, 2014). Em uma conversa com outra participante dos encontros da comunidade, foi me relatado que: “É como se naquele momento eu saísse desse mundo e ia para um lugar que não exista dor e tristeza, me fazendo sentir uma alegria imensa e paz em meu coração (ISADORA, 2018).

Apesar de sentir que eu precisava me soltar mais para o campo, eu também notei quanto controle a comunidade exercia sobre os corpos daquele ambiente e classifiquei que a posição de “líder”, “cantor” ou “pregador” lhes concediam uma autonomia e o poder

de dar a ordem para os outros, como a prática estratégica de Certeau (1998), e as pessoas estando no ambiente deles, dos missionários da comunidade, executavam suas ordens, naquele ambiente eles eram controlados sem perceberem (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Nas palavras de Certeau (2002), são corpos que possuem diversas variações, um corpo transitivo, mas que é também controlado e disciplinado (CERTEAU, 2002). Uma das minhas primeiras idas ao campo, apresenta esse fragmento de controle:

Eu não queria fazer o que o pregador dizia, ele falava “coloque a mão sobre o seu coração”, “levante seus braços”, “ore com suas palavras”, e tudo mundo fazia isso, mas eu não queria, estava tão cansada hoje que só gostaria de sentar e fechar meus olhos. Então ficava pensando no controle que ele tinha sobre aqueles corpos, porque era só falar e tudo mundo realizava seu pedido (DIÁRIO DE CAMPO, ABRIL 2018).

Logo após esses momentos de louvor, era pedido para que sentássemos e uma pessoa estaria pregando a palavra bíblica do dia. Foram diversos temas, pecado, maldições, sexualidade, trechos pregados e comparados com as ações do nosso dia-a-dia (NOTAS DE CAMPO, 2019). Aos quais suas falas eram tão fortes que me fazia realmente pensar sobre minhas práticas fora da comunidade e que foram se infiltrando no meu cotidiano e incorporando sobre o meu corpo.

Nas próximas seções, estarei desenvolvendo minuciosamente quais eram as práticas de organização da comunidade e como essas práticas passaram a ser categorizadas e incorporadas sobre o meu corpo e conseqüentemente sobre o meu cotidiano.

4.2 AS PRÁTICAS DE ORGANIZAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DE CORPOS

Nesta seção, abordarei diversas práticas de organização existentes no cotidiano da comunidade católica, ao qual em minha convivência com eles foram se sobressaindo e assim apresentando a constituição dos corpos naquele ambiente. Para falar do corpo a partir da perspectiva dele como pessoa, o maior aspecto que se apresentou diante dessa

visão foi a capacidade do meu corpo incorporar e viver as práticas daquele ambiente (FLORES-PEREIRA, 2007).

4.2.1 Constituição dos Corpos-linguagens

A primeira prática da comunidade que incorporei foi o vestuário. Esse elemento cultural evidencia como nos relacionamos coletivamente com nosso corpo, pois é por meio do vestuário como que colocamos o corpo em movimento de forma que além de percebido ele possa ser compreendido, a partir das relações sociais. Então, as cores, formas, inscrites com as quais vestimos nosso corpo destacam quem somos, de onde vimos e para onde vamos. Além disso, é preciso destacar que o vestuário não está relacionado apenas a nudez da pessoa, mas no sentido de apresentar qual a vestimenta mais adequada para a cultura (ELLER, 2018). O vestuário é uma prática de linguagem em conjunto com o corpo, portanto, tem suas regras.

Certeau (1998) aborda as leis escritas sobre o corpo, em que o corpo se torna um “texto” que por intermédio dele, pode se obter a interpretação da cultura de uma sociedade (CERTEAU, 1998). Ou neste caso, a compreensão dos hábitos culturais de uma comunidade religiosa. Certeau (1998) ainda aponta a importância de compreender as histórias criadas por estes corpos, uma vez que não é mais um corpo objeto, usado para fins, mas um corpo que é social e contém vozes escondidas, capazes de produzir movimentos em uma sociedade (CERTEAU, 1998).

Por este caminho, ao observar as mulheres da comunidade notei desde o começo que suas roupas eram mais “fechadas”, ou seja, não mostravam o colo e suas pernas nunca estavam à vista (NOTAS DE CAMPO, 2018). Na maioria das vezes usavam saias longas, ou vestidos que cobrem quase todo o corpo (NOTAS DE CAMPO, 2018). Embora tenha notado que se vestiam bem, com roupas coloridas que lhes caracterizava um aspecto de alegria, harmonizados com sapatos e acessórios de cabelo, como laços e presilhas (NOTAS DE CAMPO, 2018).

Interpretei que para aquelas mulheres, era uma prática comum, elas não percebiam seus vestuários como uma obrigação, algo imposto, mas observei que elas gostavam. Esse

fato não era evidente apenas no cotidiano organizacional, mas em meio as suas redes sociais também, pela quantidade de fotos postadas diariamente. Logo, aqueles corpos estavam sendo completamente silenciados e impostos sobre eles que era o correto seus modos de vestir.

Complemento aqui que antes de (re)fazer o meu cotidiano com as práticas inferidas sobre o meu corpo, eu não considerava que a mulher deveria se vestir recatadamente, ao ponto de não pode usar um short ou blusas de alças, em minha percepção nós mulheres somos donas dos nossos corpos, e não era porque “pele estava a mostra”, que estaríamos buscando ser cobiçadas (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

Entretanto, Eller (2018), aborda que quando o cristianismo passou a ser incorporado nas culturas, a prática de cobrir o corpo, desde já, implementou uma diferença de gênero entre o homem e a mulher, considerando que era o corpo da mulher que precisava ser coberto recatadamente, enquanto o do homem continuaria com seus mesmos hábitos (ELLER, 2018).

Para tanto, observei que na cultura presente na comunidade, do século XXI, as práticas das vestes continuam sendo implementadas no mesmo sentido, e dessa forma estabelecidas as mesmas diferenças de gênero entre os homens e as mulheres. E nesse sentido, também sendo ditados o lugar próprio de cada um (CERTEAU, 1998), em que o lugar do corpo da mulher é coberto por suas vestes. Na comunidade, observei, assim como incorporei essa prática, considerando o quão forte ela me estava sendo passada, mesmo que não de forma verbalizada – corpo silêncio -, um corpo que detém vozes escondidas e ruídos (CERTEAU, 1998). Era somente a mulher que se cobria com roupas largas e longas, enquanto os homens se vestiam normalmente, com calças, bermudas e camisas (NOTAS DE CAMPO, 2018).

E observando essas práticas de uso, quando em meu cotidiano fora da comunidade, colocava uma blusa mais aberta, ou mesmo um short, passei a me sentir como se estivesse “mostrando demais”. Era muita pele à vista (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Passei a não me sentir bem com isso, e não conseguia usar nem uma blusa de alça que já me deixava desconfortável (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). A prática do vestuário estava sendo tão fortemente passada naquele cotidiano, que eu passei a perder o controle

do meu próprio corpo, como Foucault (1995) aborda, um corpo domesticado para seus fins.

Dessa forma, passei a perceber como foi mudando meu vestuário, minhas blusas mesmo fora da comunidade, eram sempre camisetas, não exatamente largas, mas que não mostrassem o colo e usava na maioria das vezes, calças. Mesmo quando fosse sair para lugares que não estavam relacionadas à pesquisa, escolhia roupas mais conservadas e quando acontecia de uma roupa ser mais reveladora, com mais “decote”, sempre por cima colocava um colete para não “aparecer muito” (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Ou se estivesse muito calor e acabasse usando um short, me sentia desconfortável e procurava quando estava sentada colocar algo em cima para esconder minhas pernas (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Me sentia estranha, como se meu corpo estivesse à mostra e todos olhando para ele (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Interpretei assim, esse poder estratégico do próprio cristianismo de modo geral, que ao ser disseminado nos lugares, não foi somente com a intenção de propagar os ensinamentos cristãos da bíblia, mas também de inferir nas pessoas um conjunto de códigos de vestimenta pautado em dinâmicas culturais com suas próprias práticas de vida e suas maneiras de construir o mundo (ELLER, 2018).

Logo, a comunidade católica da minha pesquisa estava também criando as suas práticas e maneiras de construir o mundo, mesmo que considerando os princípios cristãos. Ao qual em meu ver, o corpo da mulher estava sendo coberto recatadamente com suas roupas largas e longas, seguindo as “ordens” do poder estratégico de Certeau (1998), e que Eller (2018) aborda que este corpo não pode ser visto e deve estar apropriadamente vestido de acordo com seu gênero.

Porém, mesmo em um ambiente com tais visões de mundo, as mulheres fazem uso de suas táticas (CERTEAU, 1998), considerando que estas poderiam estar com roupas apropriadas ao seu gênero, mas não significava que não poderiam estar bem vestidas:

É muito difícil uma mulher da comunidade não ser identificada como uma missionária da comunidade, mesmo estando apenas andando na rua. Hoje mesmo na missa do tríduo pascal, eu estava sentada na arquibancada – porque as três missas acontecem no ginásio da minha cidade – e estava observando as pessoas chegarem. De repente desceu

três meninas, e logo eu sabia que elas eram da comunidade, não porque eu as conhecia de lá, porque não conhecia todas de perto, mas por suas roupas. Embora elas estivessem bem recatadas, o estilo da roupa não apresentava tanta descrição para uma missionária. Suas roupas eram coloridas, como uma que estava com um macacão alaranjado, tênis e laço no cabelo. Era impossível não saber que era da comunidade, até minha mãe sabia (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

Assim, mesmo tendo seus corpos silenciados por meio da ênfase em suas formas de se vestir, os ruídos que estes produzem foram capazes de tornar as mulheres modernas e atraentes para este mundo construído por eles próprios.

Csordas (2008), um autor que buscou construir o paradigma da corporeidade, pesquisou o corpo diante da pergunta de como nos tornamos humanos, ao qual o autor seguia a visão sobre o corpo, acreditando que este corpo era capaz de criar inúmeras possibilidades, um corpo sujeito corporificado e construído culturalmente, mas que produz nuances, ao qual o torna um sujeito da cultura (CSORDAS, 2008). Diante disso, os corpos das mulheres, são corpos com infinitas possibilidades criadoras não só no ambiente em que vivem, mas na sociedade em geral, sendo um corpo que produz nuances e não é um objeto da cultura, mas um sujeito da cultura. Logo, conforme os estudos de Csordas (2008) o corpo sujeito da cultura – nessa categoria de análise, o corpo da mulher -, é entendido pelas suas experiências e não pelo seu significado, e assim sendo, é compreendido suas reflexões, e como se relacionam com a sociedade (CSORDAS, 2008). Compreendendo assim, que embora seus corpos estejam sendo silenciados pelos seus vestuários, elas criam sobre estas perspectivas, novas possibilidades de uso e ainda produzem suas experiências na sociedade.

E as mulheres da comunidade passaram de taticamente estabelecidas em seus lugares devidos pelas “leis” cristãs, para estrategicamente influenciadoras para a população feminina da cidade de Jandaia do Sul/PR, produzidos por seus caminhares pela cidade, aos quais lhes permitiu sair de seu lugar e criar os seus espaços relacionados à moda cristã. Dessa forma, as suas roupas são uma forma de constituição da comunidade, uma vez que são suas marcas deixadas na cidade.

Interpretei assim, essa prática como sendo estratégica na constituição da comunidade. Uma vez que as organizações fazem uso das práticas estratégicas para dominar os corpos, ou como observa Certeau (1998), silenciar os corpos dos sujeitos para submetê-los as suas leis e normas (CERTEAU, 1998). Entretanto, por intermédio das práticas táticas, ou seja, do saber não sabido dos sujeitos, o corpo silenciado, se torna um corpo-pessoa naquele ambiente, um corpo capaz de criar a sua própria história. Uma vez que ao mesmo tempo que a práticas estão sendo inferidas sobre os corpos, estes corpos estão incorporando as práticas, logo, vivenciando e sendo ele não mais um ator passivo na sociedade, mas um agente ativo no cotidiano como aponta Certeau (1998), capaz de subverter as práticas de dominação e controle, por intermédio de suas práticas táticas de reapropriação do espaço perdido. Criando assim novas possibilidades de vivenciar aquele cotidiano imposto, com suas novas maneiras de fazê-lo e construí-lo.

Outra prática da comunidade é o uso de suas músicas. Os encontros da comunidade são muito musicais, com suas próprias músicas autorais (NOTAS DE CAMPO, 2018). Desde meus primeiros dias em campo identifiquei o uso da música:

Hoje o encontro começou com uma música que falava de dor e pedindo para Deus cuidar de mim. Gostei muita da música, embora não a conhecesse. Logo depois começou a pregação e no meio dela voltou a tocar a música de novo e o pregador pediu para fecharmos os olhos. Naquele momento me entreguei de fato, a música me tocou bastante (...). Em casa procurei a música e descobri que era da comunidade mesmo. Durante dias ficava ouvindo ela, coloquei em meu pen drive e até no status do meu aplicativo de comunicação (DIÁRIO DE CAMPO, ABRIL 2018).

A música foi o que mais me tocou nas minhas visitas e por ser uma observadora participante, realmente deixei que o campo entrasse em mim. Borburema (2015), aponta que existem alguns fiéis que se identificam mais com estéticas musicais, acredito que eu seja uma delas, uma vez que a música foi a forma que mais me fez se entregar ao campo e buscar entender o que as pessoas presentes na comunidade estariam buscando, me fez obter o meu próprio momento.

Bourburema (2015), discute que o uso da música pode ser usado como uma aproximação com Deus, empregando assim uma relação entre mecanismos, sendo este a música em si, com a oração, cerimônias, como o sacramento da comunhão nas missas, e a dança (BORBUREMA, 2015), que se mostra muito presente na comunidade. A música apresenta uma necessidade de que seja aceso o dinamismo e emoção nas pessoas, sendo este percebido nos gestos e coreografias e ainda nos momentos de adoração que as pessoas “soltam suas vozes” e oram por intermédio da música (BORBUREMA, 2015).

Identifiquei que eles procuram tocar e escutar somente suas letras, não tocavam de outra autoria, fato este compreendido em uma conversa com Lia, missionária da comunidade:

Estava conversando com a Lia na parte da tarde e me senti tão à vontade que acabei desabafando sobre a minha vida para ela [...]. Enquanto falávamos de música, comentei que ouvi Rosa de Saron em um momento difícil da minha vida e que então passei a gostar muito. Mas, percebi que ao dizer isso Lia não gostou, fez uma cara estranha como se não gostasse da banda. Não quis perguntar para não criar atrito, mas senti como se gostasse apenas das músicas da sua comunidade (DIÁRIO DE CAMPO, DEZEMBRO, 2018).

Logo, compreendi que um dos objetivos da utilização das músicas na comunidade é a produção de um sentimento de pertencimento. Para eles, assim como apresenta a minha citação anterior, a música da comunidade, faz a sua comunidade, constitui ela e o que ela é. E ao saber suas letras e cantá-las é como se confirmassem que fazem parte daquele ambiente. E a sua reprodução pelo ambiente organizacional e mídias sociais, torna-se uma fonte de evangelização de autoria da comunidade. Então, essa prática é como uma forma de constituição da organização, sendo que a apreensão dessa prática ocorre por meio de uma experiência sensorial do corpo.

Conforme os estudos de Csordas (2008) sobre o corpo, a religião é um campo de estudo muito corpóreo, considerando que é por intermédio do corpo que acontece a experiência humana do encontro com a divindade (CSORDAS, 2008). Considerando esse apontamento de Csordas (2008) e do que identifiquei com a minha pesquisa, quando eu ouvia as músicas autorais da comunidade, sentia o que era considerado como a interseção

com a divindade espiritual e meu corpo se “arrepia” inteiro como se essa divindade estivesse me tocando naquele momento. “É incrível como eu gosto das músicas da comunidade, cada vez mais me sinto tocada por eles. Fecho meus olhos e me sinto leve”. (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Sempre que começavam a cantar, procurava fechar meus olhos e realmente sentir a música (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Sinto que foi assim que comecei a deixar meu corpo se conectar de fato com o campo por meio da produção e da reprodução dessas linguagens, ou dessas formas de sistematização das formas da relação do corpo com o mundo. Eu fechava meus olhos e procurava cantar junto com eles, aos poucos fui aprendendo a cantar as músicas e ao cantar, sentia que estava cantando para a divindade presente (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). No entanto, era preciso deixar o meu corpo em silêncio para que a divindade se manifestasse. Uma experiência corpórea, sendo o corpo como Dóris (2012) afirmou, um caminho comum entre o físico, o simbólico e o sociológico.

Ao ouvir a música eu sentia meu corpo arrepiado ou às vezes até chorava, sendo uma experiência física, ao qual logo se relacionava com o simbólico e sociológico por estar “cantando” para uma divindade que não estava fisicamente presente. E ainda de acordo Buchanan (2000), essas vozes que o corpo produz, é um choro do corpo, em que não é necessário a articulação de palavras para se compreender o que está acontecendo (BUCHANAN, 2000). Apenas os ruídos produzidos pelos corpos, já é a produção de uma história, e assim uma marca deixada na sociedade (CERTEAU, 1998).

Nesse sentido, esses meus momentos íntimos constituídos na comunidade, foram incorporados no meu cotidiano fora da comunidade, visto sobre os ruídos que estavam sendo produzidos (CERTEAU, 1998). Em razão disso que relaciono o que Csordas (2008) aborda, logo, que nosso corpo é um corpo sujeito que possui a capacidade de revelar nossas experiências, sendo então sobre ele que nossas vivências cotidianas são construídas e assim reveladas em nosso cotidiano (CSORDAS, 2008). Estava assim, contando uma história e ao mesmo tempo criando um espaço da comunidade, fora dela, uma vez que ao chegar em minha casa e ouvir as músicas estava assim caminhando sobre a sociedade com a minha experiência corpórea vivenciada naquele ambiente e produzindo novos espaços para estas músicas e conseqüentemente para a comunidade.

Outra prática incorporada foi a oração/adoração. Os encontros semanais da comunidade eram programados para iniciar com um momento de oração e logo após a leitura e pregação da palavra (NOTAS DE CAMPO, 2018). Esse momento de oração era um momento de liberdade para soltar as suas próprias palavras, em que o pregador iniciava com a prática da música, cantando a música do encontro e pedindo para nos levantarmos e cantar junto (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Logo a música abaixava para ser somente de fundo e o pregador começava com a oração, dizendo suas palavras e incentivando as pessoas ao redor para fazer o mesmo (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

No começo, eu me sentia retraída para me soltar nos momentos de adoração, com vergonha e não conseguia me concentrar para fazer a oração como eles pediam, mesmo que no momento eles apagassem as luzes, pediam para fechar os olhos e até repetir o que eles estavam dizendo. O meu corpo no começo, não era ainda uma pessoa naquela cultura (CSORDAS, 2008).

Entretanto, com o passar do tempo e o convívio na comunidade, observei que meu corpo precisaria ser silenciado para que ouvisse a prática da oração. Nesse sentido o corpo está afeiçoado para o ato da adoração à divindade superior.

Em minhas observações fui capaz de identificar manifestações corporais mediante principalmente o uso das mãos e braços que nos momentos de culto do encontro, mudavam os comportamentos dos sujeitos que participavam do grupo (NOTAS DE CAMPO, 2018). Ao passar a conviver com a comunidade e frequentar seus encontros semanalmente, compreendi que o ato de levantar as mãos para o alto, significava que a pessoa estava se entregando à divindade, ou clamando por ela, em um sentido de libertação, da entrega crua e verdadeira, no qual estas pessoas esqueciam que estavam em um grupo rodeadas de pessoas e tornavam um momento íntimo de amor, provavelmente nessas situações que dores e infelicidades eram esquecidas e curadas (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). O relato de uma participante do encontro, confirma esse momento:

Sempre fui uma pessoa de muita fé, mas sentia que precisava buscar algo a mais na igreja, foi aí que fui convidada a participar do grupo, e das vezes que fui pude sentir que me ajudou de forma grande a ir superando esse momento de solidão que estava passando. Vivenciei momentos de adoração onde foi possível sentir a presença de Deus e do

Espírito Santo entre nós, pelo menos eu pude sentir. Me senti amparada e cuidada e em paz, onde me fez ter força para continuar e não desistir de lutar pelas coisas que quero, tendo certeza que Deus tem o controle de tudo e que não posso deixar o desânimo tomar conta da minha vida (NOTAS DE CAMPO, JUNHO 2018).

As pessoas renovam seu amor e o que mais me impressionava era justamente a capacidade de se entregar de “corpo e alma”, de jogar suas mãos para o alto e orar, deixando as palavras saírem do seu âmago (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Compreendo assim, esses gestos como as ressonâncias que o corpo produz, os “gemidos” e “gritos”, aos quais Certeau (1998) se refere ao falar sobre a voz desses corpos (CERTEAU, 1998).

Mesmo participando desses atos, em alguns momentos parei para olhar e ouvir, compreender as palavras que não eram fáceis, uma vez que todos falavam ao mesmo tempo, mas frases como: “Entrego senhor a ti a minha vida”, “Venha Espírito Santo de Deus e me queime com teu fogo”, eram muitas vezes pronunciadas, no qual até eu me vi louvando e pronunciando as mesmas orações (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Nesses momentos de adoração, os missionários começavam a falar em uma língua estranha – enrolada, ao qual a compreensão era difícil – (NOTAS DE CAMPO, 2018), essa ‘língua diferente’ é mencionada na bíblia como a língua dos anjos, um dom que foi concedido pelo Espírito Santo aos discípulos no dia de Pentecoste, contida na segunda passagem de Atos dos Apóstolos 19:6, “Quando Paulo lhes impôs as mãos, veio sobre eles o Espírito Santo, e começaram a falar em línguas e a profetizar (ATOS DOS APÓSTOLOS, 19:6).” E ainda em outra passagem do livro de Marcos (16:17-18).

Estes sinais acompanharão os que crerem: em meu nome expulsarão demônios; falarão novas línguas; pegarão em serpentes; e, se beberem algum veneno mortal, não lhes fará mal nenhum; imporão as mãos sobre os doentes, e estes ficarão curados (MARCOS 16:17-18).

A língua dos anjos, ou do Espírito Santo, sempre me causou estranhamento e ao ouvir as pessoas louvando dessa forma na comunidade não foi diferente (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Eu tentava ouvir e imitá-los, mas era algo tão diferente que eu não conseguia, não saía de mim, me fazendo compreender que talvez realmente fosse um dom

que estas pessoas receberam, entretanto, ouvi-las e não saber o que estão dizendo é bem desconfortável, uma vez que nunca alguém chegou a traduzir o que era dito. Contudo é um ato que marca a maioria dos grupos carismáticos, e que na comunidade católica, não foi diferente.

A prática da oração/adoração é semelhante ao estudo de Doris (2012) quando a autora busca compreender como são vivenciadas as identidades *embodied* de bailarinos de uma companhia de dança profissional. A autora ao analisar elabora uma de suas categorias como “Identidade Física” e escreve na subcategoria “Dor”, que diante de diversos treinos de danças que duravam muitas horas, os bailarinos passavam a transmitir suas dores, sendo estas por meio das reações de seus corpos.

Doris (2012) aponta que essa reação física de seus rostos e corpos estando alheios a tal ação, valoriza o seu capital físico, em que passa a expressar por intermédio de seu corpo, os seus sentimentos – dor, cansaço, persistência, orgulho, força -, apresentando assim, a sua identidade física, mas ao mesmo tempo a sua identidade espiritual de vivenciar aqueles momentos, e assim incorporar o ato de “dançar com a alma”. Identifico assim uma semelhança, uma vez que nos momentos de adoração as reações estavam sendo transmitidas pelos corpos das pessoas nas comunidades, logo a sua identidade física, e esses gestos dos corpos – braços ao alto, danças, voz cantando, voz louvando – caracterizou a sua identidade espiritual, em que estavam naquele ambiente vivenciando os momentos e incorporando o ato de “orar e adorar com alma”, como os dançarinos de Doris (2002) que “dançam com a alma”.

Comparo ainda com o estudo de Doris (2002) na análise da dor, um relato meu de um dia na comunidade:

Hoje o encontro foi muito profundo. Quando começou a adoração o pregador nos pediu para levantar e começou a orar como sempre. Logo eu podia ouvir as vozes ao meu redor e comecei a me entregar, fechei meus olhos e fui soltando a minha própria adoração. Mas foi diferente, esse momento durou muito tempo, acredito que mais de uma hora, mas eu, igual muitas outras pessoas, não conseguíamos parar de orar. Chegou um momento em que comecei a sentir meu corpo cansando, querendo sentar, minha voz sumindo de tanto louvar, cheguei a abrir meus olhos e notei que muitas pessoas estavam sentando, mas muitos

outros continuavam em pé, mas mesmo assim me sentia enraizada no lugar, fechei meus olhos e voltei a orar, mesmo com dor (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

Vejo assim nesse relato a minha própria identidade física construída, uma vez que ao estar sentindo dor e cansaço, estava sendo transmitido no meu corpo, no entanto não me fez querer parar de adorar, construindo assim a minha identidade espiritual, e meu ato de “orar/adorar com a alma”.

Por seguinte, a prática da oração também foi incorporada sobre o meu corpo. Eu era uma pessoa religiosa, católica, que frequentava as missas e fazia minha oração antes de dormir. Entretanto, ao começar a fazer parte do cotidiano da comunidade, e assim de suas práticas, percebi como a adoração foi sendo incorporada no meu cotidiano fora da comunidade, em que as minhas orações noturnas não eram mais as mesmas. Onde, ao invés de rezar uma oração, fazer agradecimentos e pedidos de proteção, eu comecei a ler a bíblia, prática muito realizada na comunidade, mas não era apenas escolher um livro e lê-lo, mas eu procurava soltar o meu corpo antes de tudo, relaxar e se sentir conectada com uma divindade. Antes de começar a ler, fazia uma oração com minhas próprias palavras sem a vergonha de estar em um quarto fechado, procurava deixar meu corpo leve, porque sentia que seria poder ele que estaria me conectando com está divindade (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

Interpreto assim, como que essas práticas eram absorvidas de forma natural para os missionários, considerando que em nossas conversas nunca houve uma reclamação sobre roupas, de não tocar outras músicas nos encontros ou de fazerem um momento de oração mais silencioso. Era suas práticas cotidianas que já haviam constituídos o modo de ser daquela organização e absorvidas sobre os corpos. Além do fato, do corpo ter criado o seu espaço próprio dentro da comunidade por intermédio da incorporação das práticas.

O quadro 03 apresenta um resumo dessa incorporação das práticas:

QUADRO 03: Incorporação das práticas do vestuário, do musical e das orações cotidianas

INCORPORAÇÃO DA PRÁTICA DO VESTUÁRIO	INCORPORAÇÃO DA PRÁTICA MUSICAL	INCORPORAÇÃO DA PRÁTICA DA ORAÇÃO
<ul style="list-style-type: none"> • Relação coletiva com nosso corpo • O corpo é um “texto” para a interpretação da cultura de uma sociedade (CERTEAU, 1998). 	<ul style="list-style-type: none"> • Produção de um sentimento de pertencimento. • A apreensão da prática ocorre por uma experiência sensorial do corpo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Produção de ressonâncias corporais/as vozes que o corpo produz. • Construção de uma identidade física/espiritual.

Fonte: Elaborado pela autora (2020).

E dessa forma, interpretei a incorporação das práticas da comunidade sobre meu corpo, ao qual se revelou para o meu cotidiano essa experiência incorporada (FLORES-PEREIRA, 2010) vivida nos encontros e convívio com os sujeitos da comunidade. E assim, a vivacidade desse corpo-silêncio, capaz de sentir, ouvir e orar a presença da divindade. Muito mais do que um ato da mente, é uma experiência conjunta, que ao ouvir uma oração ou uma música, a mente raciocina e compreende e o corpo vive o momento.

4.2.2 As relações dicotômicas por oposição de gênero nas práticas de organização

Nesta categoria de análise identifiquei a prática da submissão, ao qual o corpo feminino se submete ao corpo masculino, em uma dicotomia de gêneros. De acordo com Bacelar (2005) a palavra gênero foi empregada no vocabulário para indicar a divisão entre os sexos. Essa construção social se deu por negação ao determinismo biológico advindo das expressões “sexo”, “feminilidade” ou “masculinidade”. Apresentava ainda, a ideia de criar uma categoria de análise sobre o gênero, e assim, incluir pesquisas sobre a mulher nas mais diversas formas (BACELAR, 2005).

Nesse sentido, seguindo as referências de Certeau (1998), compreendo que o corpo do homem – sendo forte, confiante, hábil – é o poder estratégico da comunidade, ao qual domina a força do saber e a liderança do espaço.

André é a imagem da liderança naquele ambiente. Ele é denominado e autodenominado, como o “Pai fundador” da comunidade, nome este que percebi ser lembrado a todo momento nas atividades da comunidade. Certo dia, Marta, uma das missionárias da comunidade, que estava grávida, me pediu para pintar a sua unha porque sairia para tirar umas fotos de gestantes. E em meio ao momento, o telefone de Marta tocou e ela atendeu dizendo: “Oi Pai”, conversaram e ao terminar ela disse que era André, o “Pai fundador” (DIÁRIO DE CAMPO, OUTUBRO, 2018). Notei assim, este fato de chamarem sempre André de pai. Naquele momento, como em muitos outros, o meu corpo se retraía e não se via realizando as mesmas ações, por não aceitar esse poder imposto (NOTAS DE CAMPO, 2018).

Hoje eu estava em casa na parte da manhã e comecei a ouvir as músicas da comunidade, como comecei a fazer desde que entrei nela. Um hábito que adquiri e eu gosto de ouvir. Entretanto, um caso ocorreu, em meio as sequências, veio um vídeo com uma entrevista, que não era música. Continuei ouvindo e no meio da entrevista, que no caso acontecia com André e Sarah – missionários da comunidade- André repetia muitas vezes “Eu sou o fundador dessa comunidade”. E ouvindo isso achei muito estranho. Cadê a humildade? (DIÁRIO DE CAMPO, JULHO, 2018).

Com isso em minhas observações compreendi que a imagem do poder está incorporada no fundador da comunidade católica. O poder para Certeau (1998) é um fluxo, um movimento que não pertence somente a um grupo, mas que pode ser usado por aqueles que detém a estratégia de opressão em um ambiente, mas também pelos que fazem usos das táticas para se apropriarem do seu espaço e garantir a sua sobrevivência (CERTEAU, 1998). O poder é uma prática ou ainda uma relação de forças que possibilitam a formulação de estratégias ou táticas em um determinado ambiente (CERTEAU, 1998).

Entretanto, essa visão de poder que André me passou, não era compreendida pelos missionários dessa forma. Para eles o líder era realmente como um pai, aquele que sabe o que está fazendo e conduz o caminho dos seus fiéis. André era adorado por seus missionários (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

Uma das idas ao campo que mais me marcou, foi logo no início da pesquisa:

Cheguei ao campo, e logo na entrada me deparei com pessoas que ainda não havia visto no grupo, estranhei. Logo ao entrar e me estabelecer em algum lugar comecei a reparar muitos rostos diferentes, na verdade o lugar está bem mais cheio, não costumava ter tantas pessoas assim. Logo ao começar a pregação entendi o porquê, André, o fundador da comunidade é que estaria sendo o pregador. (DIÁRIO DE CAMPO, JUNHO 2018)

Nesse sentido, o fato de que o pregador estaria sendo o fundador, e provavelmente deve ter acontecido uma divulgação desse fato que não fiquei sabendo (DIÁRIO DE CAMPO, 2018), as pessoas de certa forma se sentiram persuadidas a comparecerem ao encontro, uma vez que por ser o fundador da comunidade que estaria presente, entendia-se que ele era detentor de mais conhecimento e poderia falar palavras que santificassem as pessoas ao seu redor. Ferreirinha e Raitz (2010), completam dizendo que, de acordo com os estudos de Foucault, é entendido que nas relações de poder existe um rei, logo com isso existem os súditos, operando em volta de leis e normas, as quais determinam os comportamentos das pessoas, o rei como detentor da verdade única e pura se institui por seus discursos (FERREIRINHA; RAITZ, 2010). No caso da comunidade, pelas pregações de André, o fundador, é a narrativa discursiva que ele pratica um dos pontos de produção e de subjetivação dos/nos sujeitos.

Por este caminho, a autonomia que o poder de André concede, lhe permite construir o seu lugar próprio, como aborda Certeau (1998), sendo ele a base para as demais relações dentro da comunidade. O seu lugar próprio concede independência, ao qual naquele ambiente ele é a voz suprema, assim como, lhe permite um controle sobre os demais sujeitos e seus corpos, como Foucault (1995) aponta sobre a prática panóptica, em que, usando dessa prática, o lugar do líder da comunidade permite observar tudo o que está acontecendo e como está ocorrendo, e assim conduzir os corpos para os caminhos que lhe convém.

Por este fato, é em seu lugar próprio que os discursos são criados e repassados para a comunidade, sendo ele o detentor da voz que irá conduzir as práticas da comunidade. Certeau (1998) expõe que o lugar próprio objetiva perpetuar seus saberes

por intermédio de seus produtos, logo observei que os saberes de André, como a sua forma de orar, evangelizar e o que ele achava ser o certo dentro da igreja, estava sendo passado para os missionários e estes evangelizando para todos os cantos. Dessa forma, conforme Certeau (1998) classifica entre o produtor e usuários, André era o produtor das práticas de evangelização e os usuários eram seus missionários e os sujeitos que participavam de seus momentos de oração.

Foucault (1995) ao explicar sobre essa dimensão do poder, discute que este é capaz de marcar o indivíduo com sua própria identidade, impondo sobre uma lei própria, ao qual considera como a extrema verdade e os outros devem assim, reconhecer essa voz de poder que está sobre ele (FOUCAULT, 1995). Vejo assim, essa relação com o poder de André, em que construiu a sua identidade, como sendo uma pessoa forte, detentora do saber, mas ao mesmo tempo superior e pretencioso aos outros. Em que a lei advinha dele, e os missionários deveriam reconhecer suas verdades, crer nelas e perpetuar pela sociedade dessa forma.

O corpo da mulher, neste caso, é o corpo frágil, dócil, fraco nas palavras de Certeau (1998). A companheira do homem que deve uma espécie de submissão a este. Dessa forma, não possuem o seu lugar próprio, mas estão no lugar definido a partir do homem, do “outro” (CERTEAU, 1998). Elas vivem conforme o que lhes é imposto e na maioria das vezes não possuem a autonomia de tomar suas próprias decisões. Spivak (2014) em seu trabalho ‘Pode o subalterno falar’, apresenta o sujeito sem voz, ou que tem voz e não é ouvida e aponta a importância de se ouvir essas pessoas, semelhante aos trabalhos de Certeau (1998). Entretanto, Spivak (2014) abre um espaço para falar da mulher subalterna, sendo aquela que além de não ser ouvida, está ainda mais na obscuridade, por ainda sofrer com o poder masculino construído pela diferença de gêneros, sendo assim um sujeito deprimido duplamente na sociedade (SPIVAK, 2014).

Interpretei estes aspectos diante de diversas situações, sendo a mais recorrente o discurso da santidade, ao qual a mulher deve guardar o seu corpo para o seu marido, sendo assim uma ação imposta para um outro alguém e não um ato realizado para si.

Hoje eu cheguei no encontro da comunidade e o tema foi sobre a santidade novamente, quase não acreditei, uma vez que venho sofrendo tanto com isso. Raquel, a mulher do André era quem estava ministrando. O seu discurso foi tão forte que meu corpo passou a se

fechar para questões sexuais. Acredito que naquele momento eu incorporei a prática da santidade ao qual eles vivem para o meu cotidiano” (DIÁRIO DE CAMPO, NOVEMBRO, 2018).

Foram vários os discursos sobre santidade do corpo, porém, o mais surpreendente era o fato desse discurso ser sempre “contado por uma mulher” em “contato com outra mulher”. Logo, um corpo sendo silenciado e disciplinado (CERTEAU, 1998) para dizer não ao contato físico, assim como guardado somente para o seu marido.

Entretanto, observei diante dos depoimentos na comunidade, que suas maneiras de lidar com a sexualidade foram devidas as suas entradas no grupo, inferindo assim a questão de que o poder estratégico do homem na comunidade foi capaz de “manipular aqueles corpos”. Spivak (2014), em seu estudo aborda essa opressão sofrida pela mulher, irá dizer que esse sujeito subalterno feminino possui uma heterogeneidade, podendo ser classificada na forma, intensidade ou teor advindo da opressão. Visto que, é diferente para a mulher periférica branca ou para a mulher periférica negra, uma vez que ao se falar do gênero feminino este não possui uma identidade fixa e única, mas possuiu diversas diferenças (SPIVAK, 2014). Portanto, por mais que todas as mulheres da comunidade sofreram uma opressão de sexualidade imposta, o teor e intensidade pode ter sido diferente para cada uma delas. Cito um depoimento de Raquel:

Eu comecei a namorar o André bem novinha, e naquele tempo usávamos muito o nosso corpo, não ligávamos para nada e nem erámos casados. Na verdade, fomos morar junto e casamos bem depois. Mas um pouco antes começamos com a ideia da comunidade e com isso essa consciência de como estávamos agindo e decidimos nos guardar para depois do casamento. Foi aí que casamos e começamos a comunidade (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Em outra pregação, uma missionária acabou relatando uma situação semelhante:

[...] Eu era muito solta, não ligava para nada e “ficava” com muitas pessoas. Cheguei a ficar até grávida, mas acabei perdendo o bebê. Não sei, era uma forma de querer uma aproximação para suprir sentimentos

em minha vida. Mas depois que conheci meu atual marido e entrei para a comunidade, percebi que este carinho poderia ser adquirido de outras formas, então conversamos e ele me mostrou como deveria ser este caminho do namoro santo para um casamento santo, e passei a preservar meu corpo (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Ao ser naquele ambiente mais um corpo frágil, ou fraca nas palavras de Certeau (1998), foi difícil não incorporar esse discurso da santidade, porém estando em meu lugar, ausenta daquela forma específica de poder e me comportando no que me foi imposto, observei que aquelas mulheres se tornaram para nós mulheres que não éramos missionárias, as novas donas do poder estratégico, porque estavam inferindo em nós, novas práticas de conduta relacionadas a nossa sexualidade. Mesmo que acima de tudo existia sobre estas missionárias a estratégia de colocar as suas vozes femininas para inferir tais práticas sobre os outros corpos femininos. Logo, no relacionamento entre os missionários, o poder estratégico estava para o homem, sobre o corpo das mulheres, e nas relações entre missionários e participantes do grupo, as mulheres para estes temas, eram quem dominava o poder estratégico.

Seguindo o mesmo caminho da santidade do corpo, foi possível notar o corpo da mulher, como o corpo para ser mãe. Marta, Débora e Lia foram as missionárias que mantive mais contato e estavam grávidas. O que se tornou curioso e interpretei como a prática de multiplicar as gerações, foi de uma conversa com Lia, em que ela dizia que havia se casado em março de 2018 e em abril descobriu que estava grávida. Ele dizia que mal acreditava como isso poderia ter acontecido tão rápido. Marta e Débora seguiram o mesmo caminho, ao qual logo após se casarem, buscaram engravidar (DIÁRIO DE CAMPO, NOVEMBRO, 2018). Então, o lugar do corpo-gênero da mulher é o da submissão e o da reprodução, em relação aos homens.

Era notável a quantidade de crianças na comunidade. Havia as mulheres que estavam grávidas de seus primeiros filhos, assim como segundo e até mesmo o terceiro, e isso sendo “um atrás do outro”. Porém, em minhas conversas com as missionárias, ao qual não abordei diretamente o porquê de querer ter tantos filhos, por se tratar de uma questão de respeito e vontade de cada um, mas consegui saber que não era permitido o

uso de métodos contraceptivos, uma vez que acreditavam que os métodos privam a procriação, ao qual é a finalidade da ação sexual entre o casal no matrimônio.

O quadro 04 apresenta uma síntese das práticas da submissão e de multiplicar gerações:

QUADRO 04: Prática da submissão e prática de multiplicar as gerações

PRÁTICA DA SUBMISSÃO	PRÁTICA DE MULTIPRICAR AS GERAÇÕES
<ul style="list-style-type: none"> • Dicotomia de gêneros. • Corpo do homem – Poder estratégico. • Corpo da mulher – Tática estratégica • Discurso da santidade. • Um corpo silenciado e disciplinado. • Manipulação dos corpos. 	<ul style="list-style-type: none"> • O corpo para ser mãe. • Um corpo submisso e de reprodução em relação ao do homem.

Fonte: Elaborado pela autora (2020).

As práticas de resistências, táticas (CERTEAU, 1998), que percebi naquele ambiente, adveio assim desse gênero “fraco” (CERTEAU, 1998), ao qual bastava lhes reconhecer a voz para que elas se libertassem. Elas aproveitavam as oportunidades em que eram encarregadas do tema do encontro da semana para discursar sobre o seu lado mulher, detentora de um corpo com capacidade de exercer atividades para além da gravidez. Gestos hábeis do fraco no campo do forte, é como Certeau (1998) interpreta. Nesses momentos, eram formadas as ocasiões (CERTEAU, 1998) para praticar os lugares a elas conferidos desconstruindo o corpo-silêncio por meio do reconhecimento de resistência de seu corpo-gênero.

Observo assim, que como Certeau (1998) discute, as táticas não estão presentes com o intuito de perpetuarem seus saberes, diferente das estratégicas. Mas sim, para criar novos formatos as relações sociais de força e poder e assim se reapropriarem dos seus espaços perdidos em decorrência do imposto (CERTEAU, 1998). Vejo assim, que essas mulheres não faziam o reconhecimento das suas vozes para sobrepor as vozes masculinas, mas sim, com o intuito de criar resistência à forma como estava de dando as relações de poder naquele ambiente, mesmo que este fato, não fosse notável para elas. Logo, elas não objetivam perpetuar seus discursos na comunidade e para fora dela, mas se reapropriarem de seus espaços e apresentar as suas vozes silenciadas naquele ambiente.

Raquel em outro encontro fez uso da prática da fala, de taticamente colocar o seu corpo de mulher como uma base de poder estratégico sobre o do seu marido, e assim dos homens. Ela contou que seu marido, André, se encontrava há quase dois meses em missão em outro país, enquanto ela estava em casa cuidando dos filhos. Nos contou que ligou para ele e cansada acabou brigando dizendo que enquanto ele estava viajando, aproveitando, mesmo que em missão, ela se encontrava em casa cuidando do lar e das crianças. Um corpo disciplinado que espera em casa o retorno do homem, mas que se sentindo constrangido em tal lugar social que fora a ela produzido (DIÁRIO DE CAMPO, DEZEMBRO, 2018).

O quadro 05 apresenta as táticas inferidas pelas mulheres no cotidiano da comunidade:

QUADRO 05: Táticas

TÁTICAS ADVINDAS DAS MULHERES
<ul style="list-style-type: none"> • Gênero fraco.
<ul style="list-style-type: none"> • Reconhecimento de suas vozes.
<ul style="list-style-type: none"> • Gestos hábeis do fraco, no campo do forte.

Fonte: Elaborado pela autora (2020).

Pode-se assim perceber que o gênero é capaz de classificar a posição do corpo na comunidade, entre quem detém o poder e quem é dominado por ele, criando assim como Mauss (2003) discute, a sociedade do homem e a sociedade da mulher (MAUSS, 2003). E, nesse sentido, por se tratar de uma base cristã que segue os princípios da bíblia, é entendido que a mulher, dotada de um corpo frágil (CERTEAU, 1998) que não tem autonomia. E assim, deve ser cuidadora, dona do lar, mãe dos filhos e obediente ao seu marido. Estando emoldurada em posição secundária ao homem dono do saber, na sociedade (MAUSS, 2003). E nesse sentido, o corpo se torna uma fonte de histórias para compreender essa dinâmica de gênero, devido a seus poderes, valores e saberes, como apontam Lucas e Hoff (2008).

O corpo da mulher, um corpo dócil ao lugar produzido pelo outro, o corpo do homem, que é a base sólida, forte, trabalhador, que coloca ordem e detém o saber do que deve ser feito na vida cotidiana. Um corpo feminino que é produto de uma visão masculina de como este corpo deve ser e se pautar na sociedade (BEAUVOIR, 1967). É que causa essa dicotomia de gênero, ou ainda, os conflitos entre os homens e as mulheres, em que um detém a visão de ser “dono” da voz maior e o outro “ter” que suportar ordens, sendo, nas palavras de Beauvoir (1967, p. 490) uma “Igualdade na Desigualdade”, em que um lado busca mascarar seu poder e o outro a sua covardia, em que buscam as mulheres a igualdade de direitos que lhes foi prometida, e os homens a desigualdade concreta existente no gênero de cada um (BEAUVOIR, 1967).

Sendo assim, foi possível compreender evidências da existência de relações hierárquicas entre corpos no cotidiano das organizações. O estudo de Flores-Pereira (2007) também destacou dinâmicas culturais no cotidiano das organizações que reproduzem ou produzem hierarquias entre corpos. Nesse estudo, a referida autora abordou a categoria de análise “corpo artefato hierarquizado”, identificando assim os tipos de corpos que habitavam a Livraria Cultura, seu campo de estudo, e como esses corpos são hierarquizados no espaço organizacional. Flores-Pereira (2007) construiu cinco subcategorias “ornamentação do corpo”, “volume do corpo”, “cor do corpo”, “deficiência do corpo” e “orientação sexual do corpo”, buscando assim compreender quais os contextos sócio-organizacionais que levam esses corpos a serem especializados na organização e assim hierarquizados, apresentando assim quais os “tipos de corpos” que são valorizados naquele ambiente. Para tanto, faço uso do estudo de Flores-Pereira (2007) em conjunto com os conceitos de espaço e lugar de Certeau (1998), para destacar como isso ocorreu nesse estudo, na próxima seção desta dissertação, apresentarei esse processo em meu campo de pesquisa.

5.3 As práticas de organização na construção de hierarquias de corpos

Esta categoria de análise me permitiu compreender certas práticas hierárquicas que são incorporadas pelas pessoas da comunidade, principalmente os missionários. Flores Pereira (2007) aponta que o corpo estudado como hierarquia, transmite a

compreensão de um corpo que cria símbolos – cor, gênero, poder – e por intermédio desses símbolos, ocorre a classificação dos corpos em torno dos grupos sociais aos quais pertence (FLORES-PEREIRA, 2007). E dessa forma, a produção de estratégias de ocupação dos espaços pelos corpos.

Nesse sentido, o corpo faz parte do cotidiano da comunidade, sendo praticado de forma a delimitar/classificar os espaços dos missionários. O corpo é conforme os pressupostos de Certeau (1998), colocado em ação no espaço social que o rodeia e praticado para qualificar o espaço (CERTEAU, 1998).

Ao participar dos encontros da comunidade percebi o caminhar dos corpos dos missionários pelo salão. Eles o praticam andando a todo momento, parando e conversando com conhecidos ou mesmo parando e se apresentando a novas pessoas (NOTAS DE CAMPO, 2018). Sorriem, acenam, abraçam, a partir dos gestos de seus corpos, eles acolhem e transmitem seu carisma. Entretanto acima de tudo, os sujeitos da comunidade praticam seus lugares e delimitam seus espaços a partir do uso de seus corpos. O relato do meu primeiro dia no campo é um exemplo:

Quando cheguei no encontro fiquei alguns minutos no meu carro para criar coragem e entrar. De longe observei várias pessoas na porta do salão, fiquei pensando se seria os missionários ou pessoas que iriam participar. Logo sai para entrar, ao chegar perto da porta pessoas já vieram me cumprimentar, me abraçando e desejando que fosse bem-vinda, agradei e fui para porta. Na entrada ainda havia duas meninas, uma delas eu conhecia de quando foi fazer a unha comigo, me cumprimentaram abraçando também e mandaram eu entrar. Observei naquele momento que estavam sentados em grupos nas mesas e eu sozinha – imagina o desespero – pensei e agora! Acabei sentando sozinha e peguei meu celular para disfarçar. Alguns minutos depois, uma mulher se aproximou de mim e percebi ser uma missionária, ela perguntou se eu estava sozinha e que aquele dia era uma partilha de alimentos – uma festinha – e eu sozinha. Ela foi legal e me chamou para sentar em uma mesa com um pessoal, me apresentou a eles e depois continuou andando pelo salão, assim como outros estavam fazendo (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Desde esse primeiro contato é possível notar os conceitos de lugares e espaços de Certeau (1998), embora eu ainda não tinha acessado a teoria de Certeau (1998) nesse primeiro encontro, posteriormente abordei essa classificação para este primeiro contato. Logo, compreendo que os corpos sentados estavam em seus lugares, suas posições naquele ambiente eram ao redor da mesa, estáveis e parados, como pontua Certeau (1998, p. 201): “Um lugar, é, portanto, uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade”. Essas posições já haviam sido estabelecidas pelos missionários para que os outros sentassem e ali ficassem.

Os espaços eram produzidos pelos missionários, pelos seus caminhares ao redor do salão. Eles não possuíam um lugar fixo para sentarem, poderiam sentar até no palco e estariam à vontade, diferente de nós os participantes que não, no meu caso eu não me sentia à vontade para circular pelo ambiente, e isso levando em consideração o fato de que conhecia aquele salão desde sua construção, logo, bem mais que a comunidade. Para tanto, desde meu primeiro dia já fui posicionada no meu lugar de fala.

Por conseguinte, nas minhas próximas visitas começou os encontros, sendo eles o antigo salão da comunidade, ao qual foi possível continuar observando essa dinâmica que acontecia na comunidade, sobre quem seria os “donos do lugar”. Constatei que “ficar em pé” ou “sentar nas proximidades do palco” definia quem seriam os membros consagrados da comunidade e os que estavam “sentados” nas cadeiras depositadas no salão, seriam aqueles que estariam participando do encontro. Esse entendimento de quem seriam os “líderes” da comunidade e quem seriam os “servos”, se tornou ainda mais forte após a mudança para o novo galpão em fevereiro de 2019:

O novo lugar é muito legal. Apesar de ser menor. Está mais com a ‘cara’ deles. Possui dois andares, sendo no andar de cima uma espécie de escritório. No andar de baixo é dividido em duas salas, sendo uma mais elevada que a outra. Na parte mais elevada eles fizeram a sala do encontro, com as cadeiras depositadas no centro e o palco na frente. No lado esquerdo possui uma escada, ao qual leva para o segundo andar e nas extremidades ao lado salas que parecem não serem usadas. No lado direito estão as janelas e uma porta que somente os missionários fazem uso. Na parte mais abaixada do salão, se concentra a “lojinha”, eles

depositaram suas camisetas para venda, assim como alguns alimentos para o dia. A porta que fica ao lado direito é a entrada principal para quem participa do encontro, e logo ao entrar é visto uma estrutura com o símbolo da comunidade para quem quiser tirar fotos. Apesar do calor terrível nesses dias, o lugar é bem legal (DIÁRIO DE CAMPO, 12 DE FEVEREIRO, 2019).

Nesse novo ambiente, notei que alguns lugares se tornaram espaços somente dos membros da comunidade. De certa forma, com seus corpos, eles passaram a mapear esses espaços e os tornaram os seus próprios (CLIFFORD, 2008), e assim hierarquizaram o salão com os devidos lugares que cada um deve ocupar. A escada por exemplo, aquela que leva para o segundo andar, ela é um espaço praticado somente pelos corpos dos missionários. Nos encontros da comunidade, sempre que estava para começar o momento de adoração, alguns sujeitos começavam a sentar na escada e reconheci que eram somente os que faziam parte da comunidade, os membros que podiam se sentar na escada (NOTAS DE CAMPO, 2019). Logo aquele lugar era “espaço” dos líderes.

O ato de ficar em pé, era outra prática que hierarquizou os corpos na comunidade, como abordei anteriormente, os participantes “não-membros” ficavam sentados nas cadeiras disponibilizadas, mas os sujeitos produziam e praticavam os seus próprios espaços.

Hoje sentei na última fileira de cadeiras do centro do salão e notei que atrás de mim ficaram alguns missionários. Eles ficaram encostados em um murinho que divide o salão. Fiquei pensando, porque eles não sentam como nós. (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

Esse lugar continuou sendo habitado pelos missionários e logo compreendi que ali era um espaço deles, assim como a escada e até mesmo o estreito corredor que separava as fileiras de cadeiras. Logo, os corpos ordinários, comuns, como Certeau (1998) os define, ficavam sentados, enfileirados e disciplinados em lugares pré-determinados, e os corpos superiores podiam praticar os seus espaços pelo ambiente.

Entretanto, notei certas táticas de deslocamento dos participantes da comunidade, como uma antidisciplina de seus corpos para fora de seus lugares. O meu próprio corpo

da inferiu com pequenas táticas de reapropriação dos espaços da comunidade, para fora dos que me foram impostos.

Não irei dizer que ocupei os espaços que foram delimitados como seus “próprios”, mas em meio ao momento de adoração, ao qual nos pedem para fecharmos nossos olhos e orarmos, o meu corpo se sentia com vontade de se movimentar, encontrado muitas vezes no corredor junto com outros corpos indisciplinados (NOTAS DE CAMPO, 2018) e, dessa forma, consta aqui a vivacidade desse corpo, de poder se movimentar e articular por si próprio, como um corpo vivo e não objeto. Praticando assim um novo espaço, um caminhar de seu lugar (CERTEAU, 1998). E nesse sentido, me desviando dessas classificações e poderes legitimados (CERTEAU, 1998) que os missionários estavam inferindo sobre o meu corpo e das demais pessoas, taticamente eu estava recriando os meus próprios espaços dentro da comunidade.

Logo, o meu corpo taticamente, inferiu sobre as estratégias de ocupação dos sujeitos da comunidade e criou novos espaços corpóreos, por menores que fossem. Contornando assim os obstáculos impostos pela comunidade e encontrando em meio a suas táticas ou mesmo estratégias, formas de ocupar corporalmente os espaços e manter como Dosse (2004) impõe, a minha identidade.

Ainda observado outras tipologias dos corpos, observei como a heterogeneidade de cores de pele estava presente na comunidade. Abordo nesse caso o corpo com a cor de pele negra, em que Nogueira (1998), explica ser esse corpo marcado pelo seu histórico do passado, pela desumanização que o coloca em seu lugar na sociedade impossibilitado de se constituir com uma individualidade social, logo de acordo com Nogueira (1998), o processo de individualidade do negro é comprometido por esse lugar que ele foi colocado.

Nogueira (1998) aponta que, se ser negro é ser herdeiro de um passado constituído historicamente no Brasil desde a escravidão, esse passado se torna presente devido a memória social que é colocada na sociedade e que se representa diante do preconceito racial que é camuflado, mas que produz efeitos sobre o corpo negro, ao qual lhe impede de se constituir como um indivíduo social dotado de particularidades dispersas do passado (NOGUEIRA, 1998). Gomes (2002) vai dizer que o discurso sobre os negros não aborda apenas o seu conceito de ser e disciplina, logo, o que é ser um negro, mas sim na sua totalidade, como o seu pertencimento étnico, condição socioeconômica, cultura, valores

e gênero, sendo muitas vezes assim, por estes fatores estereotipados por seu corpo negro e assim sofrendo o preconceito e racismo social (GOMES, 2002).

A quantidade de pessoas negras era evidente na comunidade. Era incentivado o uso de seus cabelos crespos ou cacheados, ao qual é pregado o uso natural, não esconder ou buscar alisar, mas usá-lo solto, ao alto, como desejar e se sentir melhor. Gomes (2002) em seu estudo aborda o corpo negro, ao qual afirma ser esse o suporte da identidade negra, e com isso o cabelo crespo é um dos pontos indeníveis mais importante (GOMES, 2002). A autora apresenta, por exemplo, que a experiência com os cabelos começa desde criança, principalmente com os rituais de manipulação do cabelo feito pelas mães, tias, irmãs, e as tranças são os penteados mais utilizados nesse caso. Gomes (2002) aponta que o uso das tranças é uma técnica muito antiga, desde da história africana, e que na sociedade atual o uso da trança ou cabelo preso é usado muitas vezes para controlar esse cabelo, ao qual mesmo assim não deixa de sofrer o preconceito, principalmente crianças de ouvirem “cabelo de bombril”, “cabelo duro”, ao qual para quem aborda com essas frases, expressa um significado de inferioridade sobre essas pessoas, marcando assim a história dos negros com o significado de seus corpos.

Com isso observei cabelos crespos curtos, aos quais ficam volumosos, cabelos crespos longos e soltos, cabelos crespos com tranças. E observei que mesmo as pessoas da cor de pele branca que não possuem cabelos crespos, mas enrolados, abdicaram do uso de alisamentos e aceitaram seus cabelos como eles realmente são.

Flores-Pereira (2007) observou essa liberdade em seu trabalho na questão de ornamentação do corpo com acessórios ou marcas, ao qual concluiu que se dá pela falta de preconceito e liberdade existente na empresa. Entretanto, para a autora por trás dessa liberdade, existem parâmetros culturais da empresa que busca inferir nos “funcionários” a questão de liberdade, enquanto esconde suas estratégias de poder para fazê-los se sentir adequados no ambiente.

Observei assim na comunidade, que embora as pessoas de cor negra eram em grande quantidade não encontrei essas nas alas de liderança da comunidade. As mulheres negras que encontrei, era na sua maior parte donas de casa e mães, embora algumas fossem cantoras e ocupavam um lugar maior. Entretanto de certa forma, ainda se enfatiza

novamente a dicotomia de gênero e nesse sentido, o seu papel na hierarquia social da comunidade.

Outros corpos importantes de serem abordados aos quais me chamaram muita atenção, eram os corpos idosos, estando muito presente nos encontros da comunidade, embora não dentro da comunidade como missionários. Entretanto é importante abordar o significado desse corpo, ao qual Blessmann (2004) aponta que os conceitos biológico ou cronológico, não são os principais critérios para compreender o que é a velhice, mas o que responde é o seu significado ou ainda o que este corpo representa nas diferentes épocas (BLESSMANN, 2004).

Beauvoir (1990) aborda que a velhice não é natural, mas é imposta pelo estatuto da sociedade à qual pertence, sendo importante para essa sociedade a sua memória e sabedoria, considerando que não possuem força e saúde (BEAUVOIR, 1990). Logo, estabelece novamente o dualismo entre o corpo e mente, onde a mente é jovem e possui o saber e o corpo é um objeto que está perdendo o seu valor. Por um lado, o dualismo de corpo e mente pode fazer com que a pessoa não se sinta velha pelos seus saberes e conhecimento, logo de espírito, mesmo que seu corpo já não seja o mesmo, mas por outro lado conforme afirma Blessmann (2004), pode fazer com que se revele um preconceito com a velhice ao negar as transformações que está acontecendo no corpo, e dessa forma negligenciar uma parte do ser idoso (BLESSMANN, 2004).

Com isso em vista, os missionários da comunidade são na maior parte jovens e adultos, a figura idosa não foi encontrada como missionária naquele ambiente. Porém, observei como esses corpos ocupavam os encontros da comunidade, visto que, geralmente pessoas idosas não gostam de barulhos e “bagunças”, mas nas minhas visitas sempre observei a presença de alguns corpos idosos. Estes corpos não recebiam um tratamento especial, seu lugar era como o de qualquer outra pessoa naquele ambiente que não fosse missionário, logo, nos lugares predeterminados. As pessoas ao seu redor não lhes concediam tratamento especial, eram “esquecidos” nos momentos de adoração, visto que por se tratar de um “corpo frágil”, por vezes, este deveria ser melhor cuidado para não ocorrer acidentes. Para tanto, observei que esses corpos permaneciam nos momentos de adoração, sentados, não se soltavam, apenas buscavam a pregação do dia.

Por este fato, acredito que se deveria ater uma atenção maior sobre estes corpos, advindo do esforço de estarem naquele ambiente propício para jovens, entretanto eram na sua maior parte a base da hierarquia, esquecidos diante da multidão.

Abordo por último um corpo ausente naquele ambiente, que é o corpo deficiente. Rechinelí, Porto e Moreira (2008) observa que historicamente os comportamentos em relação a esse corpo, eram considerados de exclusão e menosprezo, aos quais deixaram as marcas sobre estes corpos. Muitas vezes, na antiguidade corpos deficientes, sejam por sobrevivência ou superstição, chegaram a ser assassinados ou abandonados quando crianças (RECHINELI, PORTO E MOREIRA, 2008).

Porém, na atual sociedade muitos meios foram criados para apresentar a superação e capacidades que estes corpos passaram e obtém. Rechinelí, Porto e Moreira (2008) mostram, assim, em seu estudo o esporte/atividades físicas, aos quais abordam que este corpo deixa de ser deficiente e se torna eficiente a partir do momento que lhe é entregue a oportunidade de participar das coisas comuns a todos da sociedade (RECHINELI, PORTO E MOREIRA, 2008). Entretanto este corpo não foi encontrado na comunidade. Aponto que a sua locomoção seria possível, no caso de cadeiras de rodas, pela porta lateral, embora a principal ser uma porta que para chegar ao local principal precise passar por uma escada, pode ser este um obstáculo. Ou ainda a falta de empenho da comunidade para alcançar essas pessoas e apresentar a comunidade como um local de todos e todas e para todas e todos. O quadro 06 apresenta um resumo das hierarquias de corpos presentes na comunidade:

QUADRO 06: Hierarquização dos corpos

HIERARQUIAS DE CORPOS.
<ul style="list-style-type: none"> • O corpo delimita os espaços dos missionários.
<ul style="list-style-type: none"> • Os corpos inferem táticas de deslocamento.
<ul style="list-style-type: none"> • Vivacidade do corpo ao caminhar pelos espaços.
<ul style="list-style-type: none"> • O corpo com a cor de pele negra.
<ul style="list-style-type: none"> • Corpos idosos.
<ul style="list-style-type: none"> • Corpos deficientes.

Fonte: Elaborado pela autora (2020).

O processo de hierarquização dos corpos no cotidiano da organização pesquisada ocorre com base nas categorias sociais que estruturam a nossa sociedade. Gênero, raça e deficiência foram construções sociais importantes na constituição dos corpos nas práticas de organização analisadas. Praticar a religião é articular essas construções de forma que elas produzam sentidos no cotidiano organizacional. Portanto, como nos lembra Certeau (2008), os corpos são socio-históricos. E, como tal, discutir como os corpos são constituídos nas organizações é, também, compreender nossa história como sociedade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta pesquisa foi compreender como as práticas de organização de uma comunidade cristã católica são incorporadas pelos sujeitos sociais que participam dessa organização. Busquei assim realizar essa pesquisa fundamentada pelas articulações teóricas pautadas sobre os Estudos Baseados em Práticas, ao qual se trata da análise da vida cotidiana nas organizações (SANTOS; ALCADIPANI, 2015). E de acordo com uma visão filosófica, acredito que as práticas constroem a realidade social ao nosso redor, logo, por intermédio de suas micropolíticas ocorre a constituição das organizações.

Para aprofundar nos estudos das práticas sobre a vertente filosófica, procurei nas discussões do filósofo Michel de Certeau, uma vez que o autor defende que as práticas são as nossas “maneiras de fazer” o cotidiano. Para Certeau (1998) o cotidiano é produzido historicamente, socialmente e temporalmente, diante de práticas estratégicas e práticas táticas.

As práticas estratégicas se referem a quem domina o poder em um determinado contexto, e é capaz de se isolar dos demais e dar a si próprio a lei, seja ele uma pessoa, empresa ou cidade (CERTEAU, 1998). As práticas táticas é de acordo com Certeau (1998), a “arte do fraco”, a ausência do poder, e sendo assim lhe é imposto uma lei e não possui autonomia frente as ações. Advém dessas práticas outros dois conceitos: lugar e espaço. O lugar é a “ordem”, a estabilidade fixa, enquanto o espaço é o caminhar desse lugar, produzindo assim movimentos (CERTEAU, 1998).

Dessa forma procurei interpretar as práticas de Certeau (1998) sobre o corpo, uma vez que este foi a muito tempo ignorado e compreendido de acordo com uma dicotomia de corpo-mente, sendo a mente a detentora do saber e o corpo um objeto de uso. Assim o corpo que estudei é aquele para além de um objeto biológico (DESCARTES, 2009). Reconheço assim, a capacidade do corpo de incorporar as práticas cotidianas e assim construir a realidade social e organizacional (FLORES-PEREIRA, 2010; 2007; CSORDAS, 2008; CERTEAU, 1998).

Com base nas discussões de Certeau (1998) foi possível compreender que o corpo não é passivo frente as práticas do cotidiano, uma vez que é possível escrever sobre ele as leis da sociedade. E assim, sobre ele reparar e educar para seus fins, por intermédio do processo da encarnação (CERTEAU, 1998), ao qual uso o conceito de incorporação (FLORES-PEREIRA, 2010). Para mais, o espaço também é corpóreo, uma vez que o corpo ao capitalizar o tempo pertence ao seu lugar, entretanto ao caminhar, estar em ação, ele pratica o seu espaço. Logo, o espaço é praticado corporalmente.

Em termos das organizações, compreendi que as organizações são espaços praticados, e o corpo é o lugar que se constitui as práticas de organização. Interpretei que, a organização é um evento que acontece por intermédio das práticas, e o corpo é a materialidade dessas práticas na realidade social. Em que as experiências da vida cotidiana são constituídas por intermédio do corpo, sendo este um corpo-pessoa.

As organizações são constituídas com as práticas cotidianas, sendo no meu estudo compreendidas a partir do corpo. Por conseguinte, a organização se torna algo que acontece mediante a vivência de nossos corpos. Isto posto, o corpo sendo o local das práticas é assim um espaço estrategicamente apropriado e ainda taticamente especializado na constituição das organizações. Sendo assim, considero que o corpo se constitui como um espaço praticado organizacionalmente, pois é estrategicamente apropriado e taticamente reconstituído no cotidiano das organizações

Para uma compreensão prática, optei por realizar minha pesquisa em uma comunidade cristã católica na cidade de Jandaia do Sul/PR. Sendo o meu campo constituído em uma vertente do catolicismo neopentecostal, em que as práticas desse movimento abrangem dimensões carismáticas, de adoração à uma divindade santíssima. À vista disso, realizei uma etnografia que me permitiu conviver com os sujeitos da

comunidade (CLIFFORD, 2008) e assim tornar o meu corpo parte daquele ambiente e compreender se ele seria capaz de incorporar as práticas vividas.

Para a minha coleta de dados fiz uso de cadernos de notas e diários de campo, para as anotações dos materiais coletados do campo, assim como a posterior interpretação dos dados, realizado pelas articulações êmica, ética e teórica, sobre as categorias: i) corpo-linguagem; ii) corpo-gênero e; iii) corpo-hierarquia. Portanto, buscando a comunidade religiosa como campo de estudo para compreender a capacidade do corpo de incorporar práticas de organização, foi possível construir uma discussão interpretativa sobre como o corpo é importante para a constituição das organizações.

Na primeira categoria, a constituição dos corpos-linguagem, compreendi que os corpos da comunidade produzem diferentes linguagens de articulação com o mundo, sendo essas linguagens percebidas primeiramente no vestuário. O vestuário da comunidade é visto como uma forma estratégica de apropriação dos corpos dos sujeitos sociais, sendo estes corpos aos olhos dos missionários um corpo com membros que não devem ser mostrados. Esta é uma regra aplicada primordialmente às mulheres, logo, elas usam roupas que cobrem suas partes que são socialmente reconhecidas como marcadas pelo gênero feminino, que, segundo uma percepção religiosa inserida com o cristianismo, devem ser cobertas. Portanto, o colo da mulher, suas pernas e coxas não devem estar à vista de outros olhos, a não ser que este seja o seu marido.

Entretanto, apesar da prática estratégica do vestuário ser aplicado sobre o corpo feminino, este corpo também é taticamente reconstituído no cotidiano da organização. As roupas das mulheres por mais que fossem fechadas, eram coloridas e estavam sempre “bem vestidas” e usando “roupas da moda”. Dessa forma, as mulheres não somente fizeram uso de seus corpos para sair de seu lugar próprio, como também criaram espaços na cidade, considerando que são vistas como bonitas, que usam roupas legais, produzindo outras linguagens de entendimentos de seus corpos que não somente do silêncio.

O meu corpo diante dessa prática incorporou o vestuário ao não conseguir mais usar roupas que mostravam decotes, e pernas “demais”. Primeiramente sendo incorporado no cotidiano da organização religiosa, entretanto posteriormente nas outras esferas da minha vida, casa, trabalho, faculdade.

O corpo na comunidade ainda é uma forma de conexão com uma divindade superior, nesse sentido, o corpo deve estar em silêncio para que esse processo seja manifestado. Observei assim a adoração as divindades com o corpo, seja com seus braços ao alto, voz ou dançando, práticas que compreendi que para eu incorporar precisaria deixar meu corpo em silêncio e sentir o que estava sendo passado naquele cotidiano. Nesse sentido, interpretei a prática da adoração como sendo corpórea, em que constitui uma parte da organização, e a materialidade dessa prática está contida na ação do corpo, visto que é por intermédio dele que a conexão com a divindade se torna mais forte. Ou seja, a prática da adoração pode ser compreendida como uma apropriação estratégica do corpo pelo divino.

No corpo-gênero, interpretei como sendo uma dicotomia entre o corpo do homem e o corpo da mulher na comunidade. Observei que o corpo do homem é aquele que detém o poder estratégico, dono da voz maior e capaz de dar a lei para todos ao seu redor. O dono do maior poder estratégico dentro da comunidade é o seu próprio fundador – líder –, sendo este considerado o pai fundador, em que se autodenomina assim e é chamado por todos da mesma forma.

Por conseguinte, o corpo masculino é o que lidera a maior parte das pregações, o que administra as ações da comunidade e impõe as normas. Enquanto o corpo da mulher é o que está subordinado, seguindo as ordens, sendo colocado em seu lugar e silenciado a sua voz. A mulher na comunidade é esposa, mãe e dona de casa. Seu corpo é o corpo usado estrategicamente para santidade, uma vez que deve ser preservado para seu marido, o corpo usado para ser mãe, ao qual não deve fazer uso de remédios de prevenção da gravidez, por exemplo, pois esta seria uma prática que romperia com a apropriação estratégica do divino.

O corpo da mulher é silenciado, mas como Certeau (1998) afirma, esse corpo produz ruídos, e é capaz de criar táticas para sair de seu lugar imposto. Prontamente, as mulheres da comunidade fazem uso de práticas táticas, sendo usadas nas vezes que são permitidas fazerem as pregações dos encontros, logo, são nessas oportunidades que usam suas vozes e se posicionam como mulheres, para além mães e esposas.

Diante dessas ações, a prática incorporada se tornou a denominada santidade, portanto, a preservação de seu corpo para o casamento e somente para seu marido, em que foi possível compreender como a mulher ao fazer uso de suas táticas para ganhar a

voz, naqueles momentos se tornavam as portadoras do poder estratégico, visto que incorporadas com o discurso da santidade, passavam esses discursos para as outras mulheres que estavam presentes, e assim impondo sobre elas – sobre eu, meu corpo -, a forma com que deveria encarar o corpo e a sua sexualidade.

Foi diante dessas práticas dicotômicas que se surgiu a última categoria, corpo-hierárquico, considerando como que hierarquias podem surgir a partir da produção de práticas estratégicas corpóreas no cotidiano organizacional.

Em vista disso, o corpo-hierarquia foi interpretado de acordo com o lugar e espaço dos corpos, ao qual observei que os próprios missionários da comunidade tornaram seus espaços corpóreos. Ao participar dos encontros da comunidade observei que eu não sendo uma missionária, deveria me sentar nos lugares pré-estabelecidos com as cadeiras, meu lugar fixo, estável, enquanto os espaços eram produzidos pelo caminhar dos missionários. Eram eles que chegavam até onde eu estava, seja para me abraçar ou conversar. Quando começava os encontros, eles não se sentavam nas cadeiras como nós, ao contrário, procuravam especializar ainda mais a sua organização, sentando na escada que seguia para o segundo andar, nas janelas, corrimão, lugares que eu sentia ser deles e jamais me sentia à vontade ocupando.

Porém, mesmo o meu corpo e muitos outros corpos, ficaram em seus lugares estabelecidos, nos momentos de adoração os corpos faziam uso da antidisdisciplina, de seus ruídos e acabavam produzindo os seus espaços dentro da comunidade. Era na adoração que ao estar liberta para aquele momento, o meu corpo se soltava e se movimentava para fora do lugar imposto, foram da disciplina e poder legitimado pela organização. Logo, um corpo que não é objeto do poder, mas possui vivacidade e capacidade de articular por si próprio e taticamente inferir sobre o poder estratégico e criar novos espaços corpóreos.

Sendo assim compreendi com esse estudo, como o corpo é uma fonte de saber para a organização e a sua constituição, sendo muito mais do que um objeto de uso organizacional, mas um corpo ativo no cotidiano, capaz de criar histórias e incorporar práticas. Considerando que as práticas de organização podem se apropriar por intermédio de suas estratégias dos corpos dos sujeitos sociais, não apenas em seu cotidiano organizacional, mas para além desse ambiente, com a capacidade de expandir seus saberes para a sociedade.

Sendo assim, foi possível compreender com esse estudo, que as práticas de organização se apropriam estrategicamente dos corpos dos sujeitos sociais não somente no cotidiano organizacional, mas, também, como um lugar onde a organização pode se constituir e se expandir para outros locais. Então, ao produzir elementos corporais as organizações se conectam com estruturas sociais mais amplas para a sua reprodução. Por isso, que as clivagens de gênero, de raça e de deficiência na hierarquização da presença ou não nos espaços e lugares da comunidade, assim como dos trabalhos se tornaram tão evidentes no desenvolvimento do estudo.

Compreendi com o estudo na comunidade cristã católica que as práticas de organização são corpóreas e constituem o seu cotidiano, seja por suas roupas, gestos e músicas. As práticas estratégicas são usadas para silenciar corpos em uma esfera religiosa de crença cristã, mas também como uma representatividade de como se constitui os corpos daquela comunidade. As roupas representam quem eles são, logo, conservadores, porém com usos de práticas táticas, conseguiram tornar seu conservadorismo moderno e dessa forma estrategicamente influenciou outros sujeitos da cidade aos quais não fazem parte da comunidade.

Também é preciso destacar os mecanismos de resistência nesse processo, advindos principalmente das mulheres, ou seja, as práticas táticas que espacializam os corpos e as organizações. Conforme destaca Certeau (1998), as táticas acontecem na ocasião. É por isso que observamos que nos momentos de fala durante as pregações, as mulheres ocupam esse espaço como forma de manifestar contraposições em relação a dimensão estratégia de seus corpos. É esse momento que elas espacializam a organização e produzem ruídos para além de seus corpos silenciados.

Isto posto, meu estudo veio com o intuito de destacar a importância do corpo para além de um corpo objeto nos estudos organizacionais e avançar com as pesquisas no que diz respeito a capacidade do corpo de criar e contar histórias e de incorporar práticas de organização, a partir dos estudos teóricos de Michel de Certeau, sobre as práticas de organização e a mesma compreensão sobre o corpo de acordo com o autor.

Ainda destaco algumas limitações de estudo, ao qual a maior delas foi o acesso ao fundador da comunidade, considerando que ele está na maior parte do tempo em viagens missionárias para outros lugares, e ainda a exclusão sofrida a partir do momento que evidenciei que não gostaria de ser missionária. A partir desse momento aconteceu um

afastamento por parte de alguns missionários e os círculos de amigos foram se fechando, indicando a relevância de apropriação do corpo como algo fundamental para esse tipo de organização.

É preciso destacar que futuros estudos podem aprofundar como esse processo de apropriação do corpo ocorre nas organizações. Conforme apresentei ao longo desse trabalho, gênero, raça e deficiência foram importantes construções sociais que possibilitam compreender as organizações a partir dos corpos que são produzidos a partir destas categorias sociais. Então, outras pesquisas poderiam aprofundar discussões que articulassem essas construções. Sendo a pesquisadora uma mulher branca, e o foco de Certeau (2008) ser “a outra”, não foi possível realizar uma autorreflexão sobre como corpos considerados hegemônicos em nossa sociedade, sendo estes corpos de pessoas brancas (RIBEIRO, 2017), tendo apresentado reflexões sobre os corpos de pessoas negras, que foram outros corpos racializados, além dos brancos, presentes no estudo.

Também destaco a necessidade de se refletir sobre corpos femininos que também rompem com práticas que são importantes em organizações religiosas, como a gravidez. Ficou evidente ao longo do estudo a importância das mulheres gestarem seus filhos. E quando as mulheres não podem praticar esse processo qual seria os lugares produzidos a elas? Em relação aos debates sobre deficiência, considerando a não presença destes corpos no cotidiano pesquisado, seria relevante considerar como em organizações que se constituem “em movimento”, destacando a relevância para se tornar missionário nesse tipo de organização religiosa, esses corpos que não se constituem a partir do padrão da normalidade produzem seus espaços e lugares.

Por conseguinte, é importante para a administração voltar seu olhar para o campo dos estudos baseados em práticas, assim como os estudos sobre o corpo-pessoa. Considerando que, ao buscar compreender minuciosamente o que compõe e como é constituído o cotidiano organizacional, quais são suas práticas, para além da alta administração, é possível compreender as experiências cotidianas dos sujeitos sociais e assim vivenciar o seu cotidiano dentro da organização, compreendendo os seus espaços criados naquele ambiente. E ainda observar como o corpo das pessoas são silenciados, mas estão cotidianamente produzindo ruídos. Afinal, o corpo se constitui como um espaço praticado organizacionalmente, pois é estrategicamente apropriado e taticamente reconstituído no cotidiano das organizações

REFERÊNCIAS

ALVES, P. C. ; RABELO, M. C. Imagem e Fotografia: aprendendo a olhar . In: LEAL, O. (Org.). **Corpo e Significado: ensaios de antropologia social**. Porto Alegre: Ed. Universidade /UFRGS, 1995.

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. São Paulo: Difusão européia do livro, 196

BIBLÍA, S. **Ave Maria**. Tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica). São Paulo: Editora Ave Maria, 2016

BISPO, M. de S. A; GODOY, A. S.. Compreendendo o processo de aprendizagem coletiva do uso de tecnologia como prática em agências de viagens: Uma abordagem etnometodológica . **Enanpad**. Rio de Janeiro, 2011.

BOURDIEU, P. **The craft of sociology: Epistemological preliminaries**. Walter de Gruyter. 1991

BRANDÃO, C. R. Fronteira da fé: Alguns sistemas de sentindo, crenças e religiões no Brasil de hoje. In: **Estudos avançados**, v. 18, n. 52, p. 282 (Dossiê Religiões no Brasil), 2004.

BRASIL, IBGE. Censo Demográfico, 2017. Disponível em: www.ibge.gov.br. Acesso em: 13 maio. 2019.

BUCHANAN, I. **Michel de Certeau: cultural theorist**. Londres: Sage, 2000.

BURKITT, I. **Bodies of thought: embodiment, identity and modernity**. London: Sage, 1999.

CASTOLDI, T. S. S. A igreja que conquistou um império: História da ascensão do cristianismo no império romano. 97 f. **Monografia** (Graduação) – Centro Universitário Univates, Lajeado, 2014.

CAVEDON, N. R. Método etnográfico: da etnografia clássica às pesquisas contemporâneas. In: SOUZA, E. M. de. (Org.). **Metodologias e analíticas qualitativas em pesquisa organizacional: uma abordagem teórico-conceitual**. Vitória, :EDUFES, 2014, p. 65-90.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998

CERTEAU, M.; de; GIARD, L. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998

CERTEAU, M. (2002). História dos corpos. **Proj. história**, 25, dez, 407-412

CERTEAU, M. de; GIARD, L.; MAYOL, P. **A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar**. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2012

CNBB. **Cristãos no mundo**: 2,18 bilhões de pessoas dizem professar a fé cristã segundo instituto, 2017. Disponível em: www.cnbb.org.br. Acesso em: 13 de maio. 2019.

COMAROFF, J. **Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People**. Chicago, IL/Londres: The University of Chicago Press, 1985

CSORDAS, T. Embodiment as a paradigm for Anthropology. **Ethos**, v. 18, p. 5-47, 1988

CSORDAS, T. **Corpo, significado, cura**. Santa Maria: Editora UFRGS, 2008.

CLEGG, S.; HARDY, C.. **Studying organization: theory & method**. London. Sage, 1999.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica**. A antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFPR, 2011.

COSTA, J. Problematizing mobility: a metaphor of stickness, non-places and the Kinetic Elite. **Organization Studies**, v. 34, p. 1467-1485, 2013

CZARNIAWKA, B. Organizations as obstacles to organizing. IN: ROBICHAUD, D. ; COOREN, F. (ed.) **Organization and organizing: materiality, agency and discourse**. New York: Routledge, 2013. P. 3-22

DESCARTES, R. **O Discurso do Método**. São Paulo: Editora Escala, 2009.

DEWALT, K. M.; DEWALT, B. R. **Participant observation: a guide for fieldworkers**. Toronto: Altamira Press, 2011.

DORIS, A. D. **Identidade física, pessoal, institucional e espiritual: Etnografia Embodied de uma Companhia de Ballet**. 172 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Administração e negócios da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

DOSSE, F. O espaço habitado segundo Michel de Certeau. **ArtCultura**, 27, p. 85-96, 2004.

DUARTE, M. F; ALCADIPANI, R. Contribuições do organizar (organizing) para os estudos organizacionais. *Revista Organizações & Sociedade*, Salvador, v. 23, n. 76, p. 057-072, 2016.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989

DURKHEIM, É.; MAUSS, M. Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas. In: MAUSS, M. (Org.). **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1990.

- ELLER, J. D. **Introdução à antropologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- FLAUSINO, V. S.; MEDEIROS, C. R. O.; JÚNIOR, V. Poder e Religião: A doutrina Espírita no Modo de Pensar dos Gestores de Uberaba/MG. **Revista ADM.MADE**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 58-76, 2018
- FEITOSA, J. S. Etnografia das vigílias de oração nos montes dos guerreiros de oração de sapucaia. 169 f. **Dissertação** (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2015.
- FELDMAN, M. S; ORLIKOWSKI, W. J. Theorizing Practice and Practicing Theory. **Organization Science**, v. 22, n. 5, p. 1240-1253, 2011.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Editora vozes, 1995
- FLORES-PEREIRA, M. T. Cultura organizacional, corpo artefato e embodiment: etnografia em uma livraria de shopping center. 215 f. **Tese** (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Administração, Universidade Federal do Rio Grande do Sul de Porto Alegre, 2007.
- FLORES-PEREIRA, M. T., DAVEL, E. & CAVEDON, N. R. Drinking beer and understanding organizational culture embodiment. **Journal Indexing & Metrics** v. 61, p. 1007-1026 2008.
- FLORES PEREIRA, M. T. Corpo, pessoas e organizações. **Revista Organizações & Sociedade**, Salvador, v.17, n. 54, p. 417-438, 2010.
- FRAZER, J. G. **The Golden Bough: A study in Magic and Religion**. Nova York: Macmillan, 1958
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008
- GHERARDI, S. Telemedicine: A practice-based approach to technology. **Human Relations**, v. 63, n. 4, p. 501-524, 2010.
- GOMES, N. L. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? **Revista Brasileira de Educação.**, Minas Gerais (MG), n. 21, Set/Out/Nov/Dez, 2002,
- GOUVÊA, J. B., ICHIKAWA, E. Y. Alienação e resistência: um estudo sobre o cotidiano cooperativo em uma feira de pequenos produtores do oeste do Paraná. **Management and Connections Journal.**, Vitória (ES), v. 4, n. 1, jan/jun. 2015
- HARDING, B. On the manager's body as aesthetics o control. Tamara: **Journal of Critical Postmodern Organization Science**, v. 2, p. 63-76, 2002.
- HEFNER, R. W. Preface. In: HEFNER, R. W. (ed.). **Global Pentecostalism in the 21st Century: Gender, Piety, and Politics in the World's Fastest-Growing Faith Tradition**, Bloomington/Indianápolis, IN: Indiana University Press, p. 7-10, 2013a

LACERDA, L. **Uma análise em torno do livro “Igreja: carisma e poder”: carisma e poder”, de Leonardo Boff, na Arquidiocese do Rio de Janeiro.** 154 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008

LARSON, J.; GATTO, L. A. Tactical Underlife: Understanding Student’s Perceptions. **Journal of Early Childhood Literacy**, v. 4, n. 1, p. 11-41, 2004.

LEITE-DA-SILVA, A. R., CARRIERUI, A. P. SOUZA, E. M. A constructionist approach for the study of strategy as social practice. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 9, p. 1-18, 2012.

LETT, James. Emic-etic distinctions. In: LEVINSON, David; EMBER, Melvin (Eds.). *Encyclopedia of cultural anthropology*. New York, NY: Henry Holt and Company, 1996. p. 382-383

LUCAS. L., HOFF. T., Formas sutis de dominação hierarquizada: Corpo e feminização da pobreza. **Ex aequo**, n. 17, p. 133-154, 2008.

MAGNANI, J. G. C. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.15, n. 49, p. 129-156, jul./dez. 2009

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo, Abril Cultural, 1978, p.17-38.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MORAES, J. ANTUNES, et al. “Alice no país das maravilhas”: práticas organizacionais em uma empresa recuperada por trabalhadores. **Organizações & Sociedade**, v. 16, n. 50, p. 429-445, 2009.

MORI, G. L; BUARQUE, V. Corpos ditos pelo outro: Uma leitura de Michel de Certeau. **Horizonte**. v. 14, n. 44, p. 1538-1564, 2016.

NOGUEIRA, I. B. Significações do Corpo Negro. 146 f. tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1998.

OLIVEIRA, J. S.; CAVEDON, N. R.; Micropolíticas das práticas cotidianas: etnografando uma organização circense. **Revista de Administração de Empresas**, v. 53, n. 2, p. 156-168, 2013.

PARDINI, D.; MATUCK, P. J. P. Mudanças nas Práticas Organizacionais com a Implementação do Programa de Gerenciamento da Cadeia de Suprimentos (GCS) em uma Multinacional do Setor Siderúrgico. **Journal of information System and Technology Management**, v. 9, n. 1, p. 147-170, 2012.

PIMENTEL, R. NOGUEIRA, E. E. S. Estudos baseados em práticas: possibilidades metodológicas para pesquisas em estudos organizacionais. **Organizações & Sociedade**, v. 25, n. 86, p. 350-370, jul/set., 2018.

POLLOCK, D. K. Conversion and “Community” in Amazonia. In: HEFNER, R. (ed.). **Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation**. Berkeley, CA: University of California Press, p. 165-197, 1993.

QUEIROZ E SILVA, T.; ALMEIDA, D. M. F.; WIGGERS, I. D. Diálogos com Thomas Csordas: o paradigma da corporeidade na Educação Física. **R. bras. Cl. E Mov**, p. 197-205, 2016

RADIN, P. **Primitive Religion: Its Nature and Origin**. Nova York: Dover Publications, 1957.

REZENDE, L.; OLIVEIRA, J. S.; ADORNO, E. C. Compreendendo o Corpo a partir das Práticas de Organização: Etnografia de uma Organização Artesanal. **Revista Eletrônica de Ciência Administrativa**, v.17 n.1 p.35-53, 2017.

RIBEIRO, W. S. Intolerância Religiosa e Violência, Frente as Práticas Religiosas no Brasil, no Século XXI. 194 f. **Dissertação** (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Góias, 2017.

RIGOTTO, R. M.; MACIEL, R. H.; BORSOI, I. C. F. Produtividade, pressão e humilhação no trabalho: os trabalhadores e as novas fábricas de calçados no Ceará. **Rev. bras. saúde ocup.**, v. 35, n. 122, p. 2017-228, 2010.

ROBBINS, Joel. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. **Current Anthropology**, p. 5-38, 1991

ROCHA, A; ECKERT, C. **Etnografia: Saberes e práticas**. In: Ciências Humanas: pesquisa e método: Céli Regina Jardim Pinto e César Augusto Barcellos Guazzelli. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008

RODRIGUES. C. S. S. Impactos da religiosidade na relação indivíduo-organização. 97 f. **Dissertação** (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Administração, Universidade Federal de Pernambuco, 2015.

RODRIGUES, S., ICHIKAWA, E. Y. O cotidiano de um catador de material reciclável: a cidade sob o olhar do homem ordinário. **Revista de Gestão Social e Ambiental.**, São Paulo, v. 9, n. 09, p. 97-112, jan/abr, 2015

ROSA, M; OREY, D. C. O campo de pesquisa em etnomodelagem: as abordagens êmica, ética e dialética. **Educ. Pesqui.**, São Paulo, v. 38, n.04, p. 865-879, out/dez, 2012.

ROSSONI, L. MACHADO-DA-SILVA, C. Institucionalismo organizacional e práticas de Governança Corporativa. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 14 n. 26, p. 173-198, 2010.

ROE, M. J. The institutions of corporate governance. In C. Ménard & M. M. Shirley (Eds.) **Handbook of new institutional economics**. Netherlands, Springer, p. 371-399, 2005

SANTOS, L. L. S.; ALCADIPANI, R. Por uma Epistemologia das Práticas Organizacionais: A contribuição de Theodore Schatzki. **Organizações & Sociedade**, v. 22, n. 72, p. 79-98, 2015.

SARAIVA, E. V.; CARRIERI, A. P.; AGUIAR, A. R. C.; BRITO, V. G. P. Um Pas de Deux da Estratégia com a Arte: as Práticas do corpo de Balé. **Revista de Administração Contemporânea**, v.15, p.1016-1039, 2011.

SILVA, R. R. Espiritualidade e Religião no Trabalho: Possíveis Implicações para o Contexto Organizacional. **Psicologia, ciência e profissão**, p. 768-779, 2008

SINCLAIR, A. Body and management pedagogy. **Gender, Work and Organization**, v.12, n.1, p.89-104, 2005.

SOUTO, P. Um passeio primaveril com Certeau: nas pegadas do cotidiano e da cultura. **Cadernos de Clio**, v. 3, p. 301-319, 2012.

RATES, H. F.; CAVALCANTE, R. B.; ALVES, M.; Everyday life in nursing work under the Michel de Certeau's perspective. **Revista Brasileira de Enfermagem**. v. 72, Jan/Feb, 2019.

TEIXEIRA, F. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 14-23, 2005

TURETA, C.; ALCADIPANI, R. Entre o observador e o integrante da escola de samba: os não-humanos e as transformações durante uma pesquisa de campo. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 15, p. 209-227, 2011.

TURETTA, C. LIMA, J. B. Estratégia como prática social : o estrategizar em uma rede inteorganizacional. **Revista de Administração Mackenzie**, v. 12, n. 6, p. 76-108, 2011.

TURETA, B. F.; ARAÚJO, B. F. Escolas de samba : trajetória, contradições e contribuições para os estudos organizacionais. **Organizações & Sociedade**, v. 20, p. 111-129, 2013.

VALE, L. M. E., JOAQUIM, N. F. Legume Nosso de Cada dia : O Hortifrúti da na História da Gestão Ordinária do Mercado Central de Belo Horizonte. **Gestão & Conexões**, v. 6, n. 2, p. 54-73, 2017

VIERTLER, Renate Brigitte. Métodos antropológicos como ferramenta para estudos em etnobiologia. In : AMOROZO, Maria C. De Mello; MING, Liu Chang; SILVA, Sandra Pereira da (Orgs.). **Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas**. Rio Claro : UNESP/CNPq, 2002. p. 11-29.

WACHHOLZ, W. Identidades Religiosas Brasileiras e seus Exclusivismos. *Dôssie : Panorama Religioso Brasileiro*, v. 9, n. 23, p. 782-798, 2011.

YILMAZ, G. G. Tactics in daily life practices and different forms of resistance : The case of turks in germany. *Procedia Social and Behavioral Sciences*, v. 82, p. 66-73, 2013.